עיונים בתקומת ישראל



25

עיונים בתקומת ישראל

מאסף לבעיות הציונות, היישוב
ומדינת ישראל

כתב העת יוצא לאור בסיוע
יד דוד בן־גוריון

כתובת המערכת: מכון בן־גוריון לחקר ישראל, מדרשת בן־גוריון, מיקוד 8499000
טל' 6596940(08), פקס 6596939(08)

כתובת אלקטרונית: omiller@bgu.ac.il

אתר כתב העת: www.bgu.ac.il/iyunim

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

עיונים בתקומת ישראל

מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל

כרך 25
תשע"ו — 2015



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

עורך: אבי בראלי
עורכת משנה: אורנה מילר
מערכת: אבי בראלי, דני גוטוויין, אביבה חלמיש, משה ליסק, אסתר מאיר־גליצנשטיין, אריה ספוזניק, פולה קבלו, קימי קפלן, עופר שיף
מייסד ועורך ראשון: פנחס גינוסר

עריכת לשון: הרצליה אפרתי, טלי בלייכר, קרן גליקליך, רוית דלויה, נילי הירט, יהודית לנצ׳יצקי־צור
עריכת תקצירים: משה תלמים
התקנה: רוית דלויה, נילי הירט, לאה לוטרשטיין
עיצוב העטיפה: אד ואן אויין
ריכוז עריכה: הדס בלום

ISSN 0792-7169
© 2015
כל הזכויות שמורות
למכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
קריית שדה בוקר תשע״ו

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

תוכן המאמרים באחריות המחברים

תוכן העניינים

הגות ותרבות

אופיר ממן — הפנטסטי במחזה 'דוד מלך ישראל' ליעקב כהן: דיאלקטיקה נפשית ברוח הציונות — 7

אלחנן שילה — ממשות האדם והעולם בחוויה האוניו־מיסטית של הרב קוק — 37

אילון שמיר — יחסו של נחמן סירקין למורשת היהודית — 65

תגובה

אלחנן יקירה — ארנדט וישראל: בעקבות הביקורת שמתחו רצבי ולדרמן על המסה "על הפוליטי" ועל ה"אנטי־פוליטי": חנה ארנדט, אייכמן וישראל — 93

חברה ופוליטיקה

יצחק דהן — מנהיגות המיעוט הערבי בלוד במפנה המאה ה־21: מקרו־פוליטיקה, מיקרו־פוליטיקה וביוגרפיות פוליטיות — 120

אמיר גולדשטיין — איש 'השומר' אליעזר קרול ועולי תימן בקריית שמונה, 1950-1949 — 151

רעות גרין — דפוסי היכרויות ושידוכים במושבות בתקופת העליות הראשונה והשנייה — 179

היסטוריוגרפיה

בעז כהן — מיקרו־היסטוריה של מחקר השואה הישראלי: דב לוין והפרטיזנים מקובנה כותבים את סיפורם — 214

יעקב ברנאי — יצחק בן־צבי וזלמן שזר בחקר השבתאות — 240

בריאות הנפש

יפעת רוזנמן, יעקב מרגולין, אליעזר ויצטום — בית החולים לחולי נפש בעכו כמשל לפסיכיאטריה במדינת ישראל — 270

זהבה סולומון, משה בן־סימון, דן שרון — בגידה ונבגדות בחוויית פדויי שבי בישראל — 284

חינוך

טליה דיסקין — על בערות ועבריינות: חובת החינוך בעיתונות הילדים בעשור הראשון למדינת ישראל — 319

יצחק גרינברג — זלמן ארן והרפורמה במבנה החינוך: פריצת הדרך באמצע שנות השישים — 354

מרחב עירוני

צבי שילוני — 'אחוזת בית' בחולות עזה? תכניות לייסוד פרוור עברי-לאומי — 379

ערן אלדר — הניסיון להקים עיריית גג בגוש דן בשנות השישים והשבעים — 413

עלייה

סבסטיאן קלור — העלייה מארגנטינה בשנים 1962-1963 בצל פרשת אייכמן — 437

שנות המנדט

איתמר רדאי — המעמד הבינוני הערבי בירושלים בתקופת המנדט הבריטי: חברה בורגנית תחת שלטון קולוניאלי — 467

מוסטפא עבאסי — בית שאן בימי המנדט הבריטי, 1918-1948 — 487

הדס פישר — שוד הבדים הגדול של האצ"ל: פיקוח ממשלתי, כלכלה 'שחורה' ומאבק לאומי — 507

רשימת קיצורים — 538

רשימת משתתפים — 539

תקצירים באנגלית — i

הגות ותרבות

הפנטסטי במחזה 'דוד מלך ישראל' ליעקב כהן: דיאלקטיקה נפשית ברוח הציונות

אופיר ממן

ב־1920 פרסם יעקב כהן ברבעון הספרותי העברי **התקופה** את המחזה 'דוד מלך ישראל'.[1] במרכז המחזה הציב כהן את דמותו של אורי, בן הגולה העוזב את ביתו ויוצא למסע נדודים בעקבות האמונה כי אי־שם יש מערה, היא המערה שדוד המלך ישן בה על יצועי זהב ולצדו כד מים, וכי אם ייצקו מהמים האלה על כפות ידיו, הוא עתיד להתעורר ולגאול את עמו. כמו בשירים ובבלדות שכתב כהן, היצירה הדרמטית ניזונה מחומרי אגדה מהמסורת היהודית ומהתרבות האירופית וגם מתפיסת העולם הרומנטית, הגרמנית בעיקרה,[2] ובה דמויות פנטסטיות למכביר: מכשפה, שר יער, גמדים, לֵצנים מגודלי שֵׂער שמקפצים על שתיים, כרובים, שדים ומזיקים, ובראש החבורה מנהיגם, הלוא הוא אשמדאי.

כמעט שלושה עשורים לאחר כתיבת המחזה בחר התאטרון 'במתנו', תאטרון אמנותי לילדים ולנוער, להעלותו בתור ההצגה המרכזית של התאטרון לעונת 1947-1948, ואין ספק שהבחירה נבעה מהרצון להעניק לקהל הצעיר ביטוי אמנותי שהולם את רוח התקופה ואת גודל השעה שהחזון הציוני מתממש בה הלכה למעשה. את המחזה ביים מייסד התאטרון אליעזר אנסקי, ובעבודתו הוא השתמש בגרסה ששימרה את הטקסט המקורי כמעט בשלמותו, על שפתו הגבוהה ועל תכניו המרובים רבדים.[3] כנהוג בתאטרון 'במתנו', את הדמויות גילמו ילדים ונערים מתל אביב, והמחלקה לחינוך של עיריית תל אביב, שתמכה בתאטרון, הפיקה תכנייה, ובה פירוט קצר של עלילת המחזה וכן הערות שנועדו לסייע לצופים להבין את 'הסמליות אשר בדמויות המחזה'. בפרשנות זו הוסברו כל דמות ומרחב בהקשר של מימוש החזון הציוני. כך למשל הוסבר כי המכשפה היא סמל ל'גלות עם כל

1 יעקב כהן, 'דוד מלך ישראל: אגדה דרמתית בת שלש עלילות', **התקופה** (תמוז-אלול תר"ף), עמ' 5-112.

2 שלמה יניב, **הבלדה העברית: פרקים בהתפתחותה**, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, חיפה 1987, עמ' 171-185.

3 יעקב כהן, **דוד מלך ישראל: מחזה סמלי בן שלש עלילות**, הוצאת ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל, המרכז הישראלי לתיעוד אמנויות הבמה, אוניברסיטת תל אביב (להלן: מילא"ה), תיק 101.3.2.

תופעות אכזריותה' וכי נדודיו של הגיבור ביער בשעת סערה עזה הם 'דרך האומה בגלות ממנה מבקשים "האורים" לצאת למרחב הגאולה'.[4]

הסברים אלה הפחיתו מכוחו הייחודי של הפנטסטי להתחבר לצופים התחברות מוצפנת ומעמיקה יותר באמצעות מרחבים שמסמלים כניסה אל הלא המודע[5] ודמויות שמסמלות את הקונפליקט הפנימי שבין היבטים שונים באישיות במעבר מצורת קיום אחת לצורת קיום אחרת, גבוהה יותר.[6] המאמר הנוכחי מעוגן בספרות הפרשנות של הפנטסטי בתור מייצג של תהליכים אלכימיים של הנפש, ובו אני מבקש לנתח את מסעו של אורי בתור מסע התפתחות נפשית והתבגרות לכל דבר, שיש לו דפוס דיאלקטי ברור: ניתוק ושחרור סמלי מדמות האב ומסמכותה ומלפיתתה החונקת של 'האם הגדולה', דהיינו מהמהות השלילית של ישותה, וצמיחתה של תודעה חדשה המושתתת על הכוחות החבויים במעמקי הנפש, וגם מתן ביטוי ליסוד ה'נשי' (anima) וליסוד ה'גברי' (animus) שבנפש, עד השלב שהם מגיעים לאיזון מלא ומתאחדים. מהלך נפשי זה מותווה כמובן בלי לאבד את המשמעויות האחרות שאליהן כיוונה התכנייה. את מסעו של אורי אנתח אפוא כמסע פנימי שמקורו בדחף ציוני, משיחי אם נרצה, שסוגיות אשר קשורות במימוש החזון הציוני נשזרות בו בתהליך העלייה במעלה ההתפתחות הנפשית, מסע ובו תבשיל זהותו העצמית וזהותו היהודית החדשה של הנער. בניתוח נקודות ההשקה שבין הרעיוני ובין הנפשי אעמיד לדיון גם את מורכבותו ואת ייחודו של המחזה וכן אעריך את רמת נגישותו של המחזה לצופה הצעיר, מתוך התייחסות לתבנית הצורנית שהעלילה נשענת עליה, לדמויות ולתכנים שהן נושאות עמן, הרוויים הרמזים.

הפנטסטי ונמעניו: נקודות המוצא לניתוח

אלוארו, הדמות המרכזית בסיפורו של ז'ק קזוט (Cazzote) 'השטן מאוהב', חי במשך חודשיים עם ביונדטה, אישה שהוא מאמין כי היא באה מעולם אחר, עולם האופל, ואף ייתכן שהיא השטן עצמו או אחת מנאמניו. אולם התנהגותה האנושית והנשית והפגיעות הגופניות שהיא סופגת מוכיחים לו את ההפך: שהיא אישה ככל הנשים, אישה מאוהבת. כשהוא שואל אותה מהיכן הגיעה, היא משיבה כי היא סילפידה, ואחת החזקות שבהן. אלוארו תוהה כיצד עליו להבין את הדברים; האם אכן סילפידות קיימות? בתיאורו של צוטאן טודורוב את סיפורם של אלוארו וביונדטה טודורוב ממחיש לקוראיו את היסוד

4 תכנייה להצגה 'דוד מלך ישראל', מילא"ה, תיק 101.3.2.

5 דינה שטרן, **אלימות בעולם קסום: מחקר באופייה האלים של המעשייה הנשית לילדים**, ראובן מס, ירושלים 2002, עמ' 104.

6 ברונו בטלהיים, **קסמן של אגדות ותרומתן להתפתחות הנפשית של הילד** (תרגמה נורית שלייפמן), רשפים, תל אביב 1980, עמ' 63-64, 79.

שהפנטסטי נשען עליו: ההיסוס, מצב ביניים מתמשך שהדמות, ועמה הקורא, נעים ונדים בו בין הניסיון להסביר את האירועים על בסיס חוקי הטבע המוכרים להם ובין ההסבר העל־טבעי, ואין ביכולתם להכריע בין השניים. טודורוב רואה בהיסוס של הקורא תנאי מחייב לקיום הפנטסטי, ואולם ההיסוס של הדמויות, ההיסוס כנושא ביצירה, הוא תנאי אפשרי לזה, אף כי ברוב היצירות הפנטסטיות שני התנאים מתקיימים.[7]

התנאים שניסח טודורוב הם התנאים המרכזיים לקיום הסוגה הפנטסטית במצבה הטהור, ובעולמו התאורטי של טודורוב לא נדרש הרבה כדי להעביר את היצירה הפנטסטית לסוגה שכנה. הסוגה הפנטסטית הטהורה נמצאת למעשה בתווך בין ארבע תת־סוגות שממוקמות על מעין ציר אופקי שטודורוב מתווה לקוראיו: מצד אחד, סמוך אליו ואף משיק לו, הפנטסטי המוזר, המייצר היסוס, אך בסופו של דבר ניתן לאירועים העל־טבעיים הסבר הגיוני שהולם את חוקי המציאות (העל־טבעי מוסבר כחלק מחלום, כתוצר של מקריות, כהתחפשות, כמהתלה, וכדומה), ולצדו, בקצה הציר נמצא המוזר, ובכלל זה יצירות שהאירועים אינם סוטים בהן מחוקי ההיגיון, אך יש בהם מהייחודי, מהיוצא דופן, מהבלתי צפוי ומהמטריד, והם מעוררים לא אחת תגובות דומות לאלה שהיצירות הפנטסטיות (יצירות מתחום ספרות האימה וכדומה) מעוררות. מצדו האחר של הציר, סמוך לפנטסטי הטהור ואף משיק לו, הפנטסטי המופלא, המעורר היסוס, אך בסופו של דבר אנו כמו מקבלים את העל־טבעי כמות שהוא (האמונה בתחיית המתים, שיכלה להיראות כפרי הזיה של הגיבור הלוקה בנפשו, מקבלת אישור ממשי וכדומה), ולצדו בקצה זה של הציר, המופלא, המשויך לא אחת לאגדות ולמעשיות שבמפגש אתן אין אנו תוהים לפשרם של מצבים שחורגים מגבולות המציאות (הדמויות שישנות מאה שנה, שטיח מעופף וכדומה).[8]

כיום ההתייחסות לפנטזיה כסוגה וגם הפסקנות של ניסוחו של טודורוב את התנאים לקיומה חריגות יותר ויותר בשדה חקר הפנטסטי. רבים מהחוקרים מעדיפים הגדרות רחבות יותר, והם רואים בפנטסטי למשל מבע ספרותי (literary expression), ובכלל זה מדע בדיוני, אוטופיה, דיסטופיה, אגדות, מיתוסים, ספרות החלום ודרמה אבסורדית, והוא משקף תפיסה של החוויה האנושית באמצעות הדמיון היצירתי המקבלת עדיפות ברורה על פני הגדרה מדעית כלשהי[9] או אף כדחף הפוך למימזיס, משמע אחד משני הדחפים העומדים בבסיס עולם היצירה הספרותית בכללותו.[10]

7 Tzvetan Todorov, *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre* (trans. Howard Richard), Cornell University Press, Ithaca, NY 1975, pp. 24-33

8 שם, עמ' 41-57.

9 William Coyle, 'Introduction: The Nature of Fantasy', in: William Coyle (ed.), As*pects of Fantasy: Selected Essays from the Second International Conference on the Fantastic in Literature and Film*, Greenwood Press, Westport and London 1986, p. 2

10 Kathryn Hume, *Fantasy and Mimesis: Responses to Reality in Western Literature*, Methuen, New York 1984, p. 20

במאמר זה אני מאמץ את ההגדרה הרחבה לנושא, בלי לוותר על רעיונותיו של טודורוב, שיש בהם תובנה ייחודית ובעלת ערך לניתוח הקשר שבין היצירה הפנטסטית ובין נמעניה. את הגשר המאפשר לנייד את ההיסוס הטודורוביאני לכיוון של הגדרות גמישות יותר אני מוצא בהסתייגותו של אורציון ברתנא מהטון החד־משמעי של התאוריה, ובעיקר מקביעתו של טודורוב עצמו, שההיסוס במצבו הטהור מתקשה להתקיים בקרב הקוראים המודרניים, שכן הם מוכנים להכיר ב'שינויים של סדר עולם מקובל ולאמץ את הסיפור המופלא', ונפגשים עם עולם פנטסטי שמתקרב יותר ויותר למציאותם היום־יומית.[11] לדברי ברתנא, דווקא בתקופה המודרנית יש לכלול בהגדרת הפנטסטי את כל התת־סוגות שטודורוב מציין, 'משום שהיוצר המודרני, והקורא המודרני עוד יותר ממנו, מתייחסים בהיסוס גם אל המופלא וגם אל המוזר', המעלים תהיות עד היכן המוזר יכול להגיע בעולם שנע בקצב מסחרר או חומר מחשבה חדש שראוי להיסוס בפגשם למשל עלילה מופלאה דתית־מיתית, אשר היתה מובנת מאליה לקורא המאמין. עוד לדברי ברתנא, בסיפור המודרני המחיצות נופלות בין הפלאי ובין המוזר, וההיסוס נוצר במתח שבין שתי הפרשנויות.[12] ברתנא מחלץ את המונח מהסד של טודורוב, והוא פותח לנו צוהר לניתוח שאינו מוגבל לרובדי מציאות מסוימים. גישה זו תהיה אפוא נקודת מוצא ראשונה לניתוח המחזה, ותשמש אותי לניתוח המעמדים שהצופה מוזמן להסס בהם בתוככי העולם המופלא או מחוצה לו, עם הדמויות או לבד.

איתור האמביוולנטיות המזמינה את הצופה להסס עם היצירה יהיה גם המקום שהניתוח יהיה קשור לצופה הצעיר. בבחינת היבט זה אני מסתמך על הבחנותיה של ז'ן קליין. קליין עוסקת בדרך שצופים צעירים מעבדים את החוויה התאטרונית, והיא מעלה אל מעל פני השטח את ההבחנה בין מה שבהישג תפיסתם ובין מה שאינו. בניתוח פולמוסי משהו היא מערערת על המיתוס של הדמיון הרחב שמשמש ילדים להשלמת החסר בהצגה, וגם על ההנחה שכדי ללכוד את תשומת לבם ההצגה חייבת לנוע בקצב מהיר דיו. לדבריה, ההפך נוטה להיות הנכון. דמויות חוץ־בימתיות יכולות בנקל להיתקל בהתעלמות של הילד, וכן גם פעולות דרמטיות שמוסברות באמצעות דיאלוגים. ילדים זקוקים אפוא למבעים מוחשיים יותר ולדימויים מפורשים שהם יוכלו להתמקד בהם ושבעזרתם הם יוכלו להקיש מעניין לעניין. כך נכון גם בנוגע למבנה העלילה ולקצב התנהלותה. הצופה הצעיר מצפה לראות סיבה ותוצאה ברצף אפיזודי, ועל ההצגה לאפשר לו שהות מספקת לפענוחן. מבנה חלומי והבזקים מן העבר אשר מצריכים היקשים בין אפיזודות שאינן ברצף עלולים לבלבלו. מגיל שמונה או תשע, ועם חלוף השנים, מתפתחת יכולתו של הילד לקשר בין האפיזודות, לצאת מנקודת מבטו האגוצנטרית ולהבין את העלילה מנקודת המבט של הדמויות ומניעיהן.[13] בעקבות הבחנותיה של קליין, אני נוטה לראות בהיסוס עניין שמצריך

11 אורציון ברתנא, **הפאנטסיה בסיפורת דור המדינה**, פפירוס, תל אביב 1989, עמ' 28.

12 שם, עמ' 29.

13 Jeanne Klein, 'From Children Perspective: A Model of Aesthetics Processing in Theatre', *Journal of Aesthetic Education*, 39/4 (Winter 2005), pp. 46-48

בשלות מנטלית, וזו לא תמיד בהישג ידו של הצופה הצעיר. הדגש הוא כמובן רק על נטייה, ולא על קביעה, ולו רק משום שממילא כל ניסיון לעמוד במדויק על ההתקבלות של היצירה בקרב קהל רבגוני מטבעו מוטל בספק, ובוודאי נכון הדבר כשאין בידינו מידע מדויק על הגילים של קהל הצופים. כך תידון גם יכולתה של תבנית העלילה להיות מפורשת דייה ונגישה, וככל שהמבנה הצורני יהיה פשוט יותר והעלילה עקבית יותר, כן גם יהיה אפשר לזהותה כמתאימה לקהל הצעיר. בחינה זו תיעשה גם בקישור יצירתו של כהן ליצירות שחיברו סופרים אחרים על אותו נושא, שניחנות במורכבות רעיונית מצד אחד, ובתבנית צורנית המייעדת אותן לקורא הצעיר מצד אחר.

נקודת המוצא לרוב ניתוחיי היא הבחנותיה של קתרין יוּם על דרכו הייחודית של הפנטסטי לייצר משמעות. יוּם מוליכה אותנו לפרשנויות פסיכולוגיות ופסיכו־אנליטיות שקשורות לעולם הפנטסטי, ובתוך כך היא מבהירה לנו עד כמה הפנטסטי ניחן בכוח ייחודי, שבאמצעותו הוא מפלס דרך אל מעמקי נפשותיהם של נמעניו. יוּם מציינת שלמשמעות אין קיום אובייקטיבי, אף שאנו נוטים לראות בה דבר שמתקיים מחוץ לנו. משמעות קיימת רק בתפיסתנו, ומטבעה היא סובייקטיבית. המשמעות שאנו מייחסים לדברים קשורה למעשה לרגש (feeling), והיחיד יכול להתנסות בו. הפנטסטי מעורר בנו הרגשה שיש משמעות הן בתכנים החבויים בתוכו והן בתכנים הגלויים. לפנטסטי יש כוח מניפולטיבי, והוא פונה תת־הכרתית לתשוקותינו ולחרדותינו, ובין היתר גם לאותם קונפליקטים לא פתורים שמקורם בשלבי ההתפתחות המוקדמים בחיינו (לדוגמה, עלילות שעוסקות בדימויים גופניים, פחד מפציעות וממומים והתנסויות שמעמידות במבחן את גבולות יכולתנו הפיזית מייצגות את השלב הפאלי הקשור בסכנות ובאגרסיות, שדרכו הילד לומד בדרך הניסוי והטעייה את מגבלות הגוף). יצירה שפונה למתחים תת־הכרתיים מייצרת בנו הרגשה של מעורבות, מעצימה את תגובתנו ומעוררת בנו הרגשה שהיצירה מכילה משמעות, גם אם עדיין היא עלומה. ההרגשה שיש משמעות מתעוררת גם מבעד למסעו ההרפתקני של הגיבור, המציג למעשה שרשרת של דימויים – ארכיטיפיים ואחרים – שאינה אקראית, אלא עוקבת אחר דפוס ההתפתחות של הנפש. המעקב אחר הגיבור הוא גם מעקב לא מודע אחר הניסיון של האגו לגבור על כוחות הנפש המודחקים העולים וצפים ומשתקפים מבעד לשלל הדמויות והאירועים הפנטסטיים. יוּם מוסיפה בנוגע לתוכן היצירה גם שמשמעות נוצרת כשיש לנו הרגשה שישנו קשר הגיוני בין כלל רכיבי העלילה, ובמילים אחרות, לכידות שדומה ללכידות הרגשית של החלום, שבני האדם, המרחב והאובייקטים בו הם חלק מתודעתו של החולם, והם מייצגים חלקים באישיותו.[14]

את הכוח המניפולטיבי של הפנטסטי הפונה למתחים הפנימיים הלא פתורים קשה לתאר בהעמקה רבה מזו של יוּם, ולעומת זאת, אפשר לפענח ולתאר את הפרשנויות המרכזיות שניתנו הן למרחבים הפנטסטיים, הן לדמויות הפנטסטיות, כמייצגות של כוחות הנפש ושל מצבי תודעה. זו היא מטרתי במאמר זה, ולשם כך אני מסתייע בספרות על ההקשרים

14 Hume, *Fantasy and Mimesis*, pp. 168-186

הרבגוניים, לא אחת בהקשר של עולם הילד, התפתחותו הנפשית והתבגרותו: הפנטסטי בהקשר של תהליכי יצירה, הפנטסטי בהקשר של אגדות ומעשיות (אלה ודומותיהן הסוגות שאכנה להלן 'העולם הפנטסטי').

כן אבחן את נגישותה של ההצגה לצופה הצעיר בהקשר של ידע קודם שהוא נושא עמו. לבחינת היבט זה ישמשו לי הבחנותיה של שפרה שינמן על 'הדימוי המנטלי', דהיינו דימוי שמובנה בתודעת הצופה, האוצר בתוכו ידע על יסודות המציאות שאנו חיים בה (יחסים בין־אישיים, מצבים, בני אדם וכדומה) וגם על מה שחורג ממנה; דימוי זה מכתיב את מהלכי החשיבה שלו במפגשו עם ההתרחשות על הבמה, שלדוגמה יכול להיות לו אופי של עימות, כאשר תציע הבמה דימוי חלופי או למקום שהדימוי הבימתי תואם בו את זה שבתודעת הצופה ומאשרר אותו. שינמן עוסקת באיתנותו של 'הדימוי המנטלי' ובהקשריו למוסכמות ולייצוגים רווחים ומקובלים, הן בתאטרון והן באמצעי מבע אחרים. בניתוח התרגום שניתן ל'דימוי המנטלי' של אלוהים בשתי הצגות שהוא מוצג כדמות בשר ודם, וברמה זו או אחרת מסולקים ממנה כל סממנים של קדושה והוד, שינמן מראה כיצד דימוי זה יכול לאתגר, לעורר חשיבה ביקורתית, ועם זאת להגביל את הדמיון ולעורר אי־נוחות.[15] ספקטרום התגובות משמש את שינמן כדרך לעורר דיון במפגש האופטימלי, זה שייטיב להפעיל את האנרגיות המנטליות של הצופה הצעיר. למעשה, במקרה הבוחן ששינמן מביאה היא מנתחת את תגובותיהם של בני נוער להצגות המותאמות לרמתם. ואם נחזור לרגע להבחנותיה של ז'ן קליין שציינתי לעיל, נוכל להניח כי ככל שהצופים צעירים יותר, כן יצטמצם ספקטרום התגובות, והתרגום הבימתי יכוון את עצמו יותר ל'דימוי המנטלי' המשוער כנפוץ ורווח, שיש בכוחו לעבות את נקודות האחיזה של הצופה בהתרחשות על הבמה. ברוח זו אעמיק במאמר הנוכחי את ניתוח הפן החזותי של הדמויות, את הדימויים הבימתיים ואת משמעותם, כמו שיטתה של שינמן, ועם זאת, אשתמש ב'דימוי המנטלי' בתור אמצעי ניתוח נוסף, שמאפשר לזהות את רמת התאמתה של ההצגה לנמעניה.

השלב הראשון: משבר הניתוק והירתמות כוחות הנפש לתהליך הגיבוש של זהות יהודית חדשה

במסע הנדודים הארוך שיעקב כהן מזמן לאורי, מעטים הרגעים שהנער ימצא את עצמו לבדו. בתחילת הדרך יהיה בן הלוויה למסע בן עיירתו גרשום, וכשייפרדו דרכיהם תמלא את מקומו אהליבה, נערה שגדלה בעבדות ובפחד אצל המכשפה, המצליחה לחלץ את עצמה מהאם החורגת בהליכתה שבי אחרי הנער ואמונתו. בשל התחלפות בני הלוויה נהיה המסע בעיקר מסעו של הנער, ותהליך האלכימיה הנפשי שלו, שהוא חלק אינטגרלי מהמסע,

15 Shifra Schonmann, *Theatre as a Medium for Children and Young People: Images and Observation*, Springer, Netherlands 2006, pp. 92-101

נהיה כזה שמתחולל בעיקר בקרבו. אפשר להניח כי התמקדות זו בדמותו של אורי סייעה במידה רבה לצופה הצעיר לעקוב אחרי העלילה, אך אין ספק שדווקא המערכה הראשונה דרשה מהצופה הצעיר להתמודד עם מעמדים שיש בהם ערפול מסוים, אמביוולנטיות, גם בפתיחה, החורגת מתבנית העלילה שמשתמשים בה ברבים מסיפורי הפנטזיה. את הייחוד הזה של המערכה אציג להלן בצד הדיון המרכזי שאני מבקש לעורר: הדרך שתפיסת העולם הציונית מתמזגת בתהליך הנפשי המתגלם בעלילה הפנטסטית.[16]

המעמד הפותח את המחזה, שכהן מכנה אותו 'בדרך ביער', אינו מסמן כלל וכלל את תחילת המסע, וכפי שיסביר זאת אורי בפגשו את אהליבה לראשונה:

> נדדנו כה השנים, גם יום גם לילה, בשבילים עקלקלים ובלא שבילים, והסערה אותות נותנת ועבי־זעם על ראשינו נמשכים, אנחנו הלאה חתרנו, הלאה, בדבר־חזון וזמר זה את זה עודדנו – עד באנו אל היער. יער – קדומים! והסופה פה הדביקתנו. אכזרית והלילה חשך, כוכבנו נעלם [עמ' 17].

המחזה מתחיל אפוא במשבר המהותי הראשון הפוקד את השניים בדרכם, המתרחש במקום סמלי מאוד ובשעת יום סמלית לא פחות. בעולם הפנטסטי היער מסמל כניסה לעולם מאגי, חלומי ובראשיתי, שהמפגשים עם הדמויות ועם הכוחות העל־טבעיים, הקשורים ללא מודע, יכולים להתרחש בו.[17] שם הדמויות מתמודדות עם האפלה הפנימית ומצליחות להבהירה, שם מתאפשר לדמויות שאישיותן אינה מפותחת דייה לסלק את הספקות בנוגע לזהותן העצמית ולהבין מה ברצונן להיות. החוויות והמכשולים שהשהייה ביער מזמנת הם בבחינת ניסיון החיים שעל הדמות לצבור בדרכה לגיבוש תודעה עצמית מפותחת יותר.[18] כמו היער, כך גם הלילה, המייצג את הצבע השחור, צבעה של הנפש הלא מודעת, וכן צבעו של השלב הראשון והקשה ביותר בתהליך האלכימי המתחולל בנפש הדמות במסע הפנטסטי, שלב שהדמות פוגשת בו את רגשותיה הכואבים ביותר, את הסבל ואת המצוקה, ומתעמתת עם הרגשת האבדן בתהליך השינוי.[19] ואכן, בחלקו הראשון של המחזה אפשר לראות ייצוג של שלבי תודעה שונים בנפשו המתפתחת של אורי, כמה מהם במעמקי תודעתו של החווה את משבר ההתנתקות מעברו.

במרחב הסמלי כל כך שהמחזה נפתח בו, כהן כאילו מאיץ את המעבר ממציאות לפנטזיה, ולמעשה הפנטסטי נותן את אותותיו עוד בתחילת המעמד הפותח את המחזה,

16 מובן שאין מדובר בתפיסת עולם אחידה וסדורה, וכפי שאראה בהמשך הדברים, גם מחזהו של כהן משקף יותר מקול אחד, בזיקה שאנו יכולים לזהות בעיצוב תמונות מסוימות לדגם של 'יהודי חדש' אחד, ואחרות – לדגם אחר.

17 שטרן, **אלימות בעולם קסום**, עמ' 104-105.

18 בטלהיים, **קסמן של אגדות**, עמ' 78.

19 שלי רקובר, יעל אמיתי ומיכל מכלוף, 'שחור, אדום, לבן: צבעי הנפש במסע אמצע החיים, באגדה "סיפורה של אם"', **מעגלי נפש, רבעון לפסיכולוגיה, לטיפול, לטיפוח רגשי ולחינוך יצירתי**, 1 (אוקטובר 2009), עמ' 74-75.

בעת שנשמע צליל כינור חרישי שמקורו אינו ברור. כך המחזה מציג תבנית עלילה שחורגת מהתבנית המעגלית האופיינית לרבים מסיפורי הפנטזיה, שנקודת המוצא של הדמויות בהם היא המציאות שהן שבות אליה בתום המסע המופלא; כמה מהן מתוך רצון ברור לחזור, ואחרות מתוך הרגשת אבדן. שיבה זו מקרינה על היחסים שבין עולם הילדים לעולם המבוגרים, בין עולם הדמיון לעולם המציאות על הסדריו החברתיים.[20] דומה שכהן מבקש להציג סיפור פנטסטי של הגירה ברוח הרעיונות הציוניים, של מעבר חד וברור ממקום אחד לאחר, ולפיכך מבחינת העלילה אין הוא מוצא צורך לסמן נקודת התחלה, אלא יכול לדלג היישר אל תוככי העולם הפנטסטי, אל תוככי התהליך הנפשי. התבנית שהוא מעצב מרמזת שהדמויות עוזבות בלי כוונה של ממש לשוב. ריצ'רד מתיוס כתב: 'הפנטסיה היא ספרות של שחרור וחתרנות. מטרתה יכולה להיות פוליטית, כלכלית, דתית, פסיכולוגית, או מינית. היא מבקשת לשחרר את הנשי, את הלא־מודע, את המודחק, את העבר, ההווה והעתיד'.[21] בהקשר זה אפשר לומר שבחזרה מעולם הפנטזיה הכאוטי והחתרני יש לסמן חזרה לסדר החברתי שהופר למשך זמן מוגבל; וכהן מרמז שהיצירה שלו אינה מתכוונת לאשרר סדר חברתי קיים, אלא להציע לו תחליף. הפנטסטי, המשוחרר מכבלי המציאות, מגויס כאן כדי לסייע ליצירה לדמיין ולייסד מציאות חדשה ותודעה יהודית חדשה, שישקף אותה גיבור המחזה.

את הסדר החברתי הישן מייצגת דמותו של הרוכל היהודי, והמפגש עמה מסמן את ראשית התהליך הנפשי של גיבור המחזה. דמותו של הרוכל מגיחה ובידה פנס, אשר אורו מסמל את הנחמה ואת הישועה שבכוחו לספק לשני הנערים התועים באפלה. לגרשום, שאמונתו ביכולת להעיר את דוד המלך התרופפה, המפגש הוא נקודת השבר. בפתח המחזה היה באורי ובדבריו הנלהבים הכוח לעודדו ולחזקו, והנה הרוכל מצליח בדבריו לטעת בו ספק של ממש, וכן להעמיד לפניו דרך מוצא ממשית: 'זה כבר נדמה, זה שנות מאות רבות הוא נם ולא מהר יקיץ, חושש אנכי ואף זאת המערה [...] איש לא ראה אותו, אף לא ידע איה. ומי אפוא יאמר: לי יתרחש הנס, אני הוא הצדיק – ואמצאנה?!' (עמ' 5), הרוכל מזהיר את השניים כי מדובר בחזיון שווא וכי זה עלול לסכן את חייהם. הרוכל מביע דאגה כנה לגורל שני הנערים ומציע להם להסתייע בו ובידיעותיו כדי לחזור לביתם בבטחה:

> שמעו נא, בני, ולכו אתי ושובו! אני יודע שביל עקם וצר פה, שביל־נדודי הוא משנים רבות, כבר בו שגור מקלי זה, לפני יצעד, גם פנס־אור קטן זה נאמן לי: הוא לא אחת רגלי שמר מהחי, הוא לא אחת הניס הזאב ממני. שחור ורע זומם הלילה; באו, בחורי חמד, אל תתמהמהו חנם! [עמ' 6].

20 Sara Gilead, 'Magic Abjured: Closure in Children's Fantasy Fiction', *Modern Language Association*, 106, 2 (March 1991), pp. 277-293

21 Richard Mathews, *Fantasy: The Liberation of Imagination*, Routledge, New York 2002, p. xii

אין ספק שכהן מעניק יכולת רטורית לא מבוטלת לרוכל, הפונה אל השכל ואל הרגש. כך כהן מעצים את המפגש למאבק נפשי ורעיוני כאחד.

בהוראות הבמה הנלוות להחלטתו של גרשום, כהן מראה כי ההחלטה לשוב עם הרוכל מתקבלת מתוך 'מלחמת־נפש גלויה' (עמ' 6). אם נרד לעומק הפסיכולוגי של חיבוטי הנפש האלה, נוכל לומר כי מקורם במאבק הדיכוטומי המתגלם בדמויות השונות בעולם הפנטסטי, שנוסף לשיח שבין יסודות הנפש שכונן פרויד (האיד, האגו והסופר־אגו): המאבק בין השאיפה לעצמאות ולביטוי עצמי ובין הרצון לשוב אל המקום הבטוח שהבית וההורים מספקים.[22] אכן, גרשום מושפע מטיעוניו ההגיוניים של הרוכל, אך באותה עת בתוככי נפשו הוא נכנע לכל מה שדמותו של הרוכל מייצגת במישור האישי ביותר. הטון האבהי, כינוי השניים 'בניי' והערובה לשלומו מזכירים לו את הבית הבטוח שהוא עזב ושאליו הוא בוחר לחזור. לעומתו אורי נשאר איתן באמונתו, והוא חווה את השלב הראשון בעימות עם הרגשות הכואבים והמייסרים שמקורם בהתנתקות מהקן החם של ההורים ומהקהילה, המייצגים במסע הפנימי את הצורך להתנתק מדפוסי חיים קיימים ומנורמות חברתיות כתנאי וכדרך לגיבוש העצמי ולפיתוח ערכים פנימיים חדשים.[23] בתמונה זו אורי מתנתק לא רק מבית ההורים אלא גם מאורח החיים ומן האמונות, שגם הם משתקפים בדמותו של הרוכל ובדבריו. הרוכל הוא גם סמלה של היהדות הגלותית, והוא מייצג נאמן של חשיבתה על גאולת העם. התייחסותו לאמונתו של אורי משקפת את הפן הפסיבי של היהדות הגלותית. תודעתו קושרת את מציאת קברו של דוד המלך לנס ולא למעש, ולכן בתפיסתו כל המבקש להגיע למקום דוגמת המערה ולהעיר את דוד המלך מבקש לעצמו נס ('ומי אפוא יאמר: לי יתרחש הנס', עמ' 5). הפעולה המעשית שאורי מבקש כאילו נעדרת מחשיבתו. ועוד אפשר לציין שדחפיו המשיחיים של אורי אולי אינם זרים לו, אך הם בוודאי אינם משקפים את דרכו. לעת עתה, כמו הקהילה שהוא נמנה עמה, הוא מעדיף את אורח החיים בגולה, למרות מגרעותיו. הדרך ביער שהוא יודע ללכת בה ולהתמודד עם ה'זאב' היא משל לדרך שבחרה היהדות הגלותית להסתגל למציאות שבגולה ולהמשיך להלך באותו תלם שהיא למדה להכיר.

פן נוסף בתיאור היהדות הגלותית עולה בבהירות בכינוי שהנערים מצמידים לרוכל ושהוא מכנה בו את עצמו – 'לך דרכך, זקן', מפציר אורי ברוכל (עמ' 6); 'שמע לעצת זקן', אומר הרוכל לנערים (שם); 'עם הזקן אלך', מצהיר גרשום (עמ' 7). זהו דימוי הזקנה המיוחס ליהדות הגלותית שכהן משתמש בו כאמצעי נוסף לפיתוח העימות הרעיוני שבתמונה, שהוא תוצר האקלים התרבותי־מהפכני שהמחזה נכתב בו. כאמור, המחזה פורסם לראשונה בשנת 1920, דהיינו 14 שנים לפני עלייתו של כהן לארץ ישראל ושנים מעטות לאחר שחוו יהודי אירופה שיא של גידול טבעי, שעשה את הנוער היהודי גורם חשוב בכל מוסד ותנועה יהודיים (ההסתדרות הציונית, פועלי ציון, הבונד וכדומה) ושאינם יהודיים

22 בטלהיים, **קסמן של אגדות**, עמ' 76.

23 ראו: שם, עמ' 67; ריבה פרי, **מעשה יצירה: תהליך היצירה, מיתוסים ואגדות**, מודן, בן שמן 2003, עמ' 18-23.

(המפלגות הסוציאל־דמוקרטיות ברוסיה וכדומה). דור צעיר הולך וגדל – שבארצות מוצאו הושפע, כשאר בני דורו, מהאווירה המהפכנית אשר אפיינה את התקופה בכלל – הביא עמו רוח רעננה, וזו קראה תיגר על הזהות היהודית שהם ירשו מהוריהם. רבים מבני הדור הזה הרגישו כי שומה עליהם לחולל תמורה באורח החיים היהודי, שרובו מסורתי, הסוגר את בני הקהילות בפני הסביבה. היהדות החלה להיתפס בעיניהם כסובלת מזקנה מופלגת ומתשישות וככזו שאין בה שום נופך אצילי שאולי יכלה עתיקותה להעניק לה. היהדות הגלותית היתה למעין נטל שהצעיר הרגיש כי עליו לשאתו על גבו.[24] במחזהו של כהן העימות הרעיוני הוא גם עימות בין־דורי, וכמו שהרוכל הוא נציגה המובהק של היהדות בגרסתה הגלותית, כך גם אורי הוא נציגו המובהק של הדור המבקש לנער את העולם היהודי, הקופא על שמריו. אולי אורי ימשיך את המסע לבדו, אך רק לאחר שיצליח להשתחרר ממשא העבר הוא יהיה מוכן לדרך החדשה, שיתגבשו בה עצמיותו וזהותו היהודית. דומה שלא בכדי בחר כהן לשים בפיו של גרשום את המשפט: '[הרוכל] ינחני בטח ואני את על נטלו אתו אחלוק' (עמ' 7). גרשום ימשיך לשאת ולייצג את היהדות הגלותית, על כל משמעויותיה.

השלב הבא בתהליך הנפשי הרעיוני שחווה אורי ביער מציב בפניו אתגר קשה הרבה יותר: התביעה להתעמת לראשונה עם כוחות האופל העל־טבעיים. עימות זה מתחיל מיד לאחר פגישתו עם אהליבה, שהיא מעין הקדמה לעתיד להתרחש. בזירת ההתרחשות האפלולית שבמעמקי היער משוחחים הנער והנערה על מכאוביהם, ואורי לומד עד כמה התאכזר הגורל אל אהליבה. הנערה שנקרתה בדרכו חיה בצלה המאיים של אם חורגת שהיא מכשפה לכל דבר, המתעללת בה נפשית ופיזית, מכה אותה, מעבידה אותה בפרך, מרעיבה אותה, מגדפת אותה ללא הרף וטופלת עליה עלילות שווא. אורי מזועזע מהדברים ושואל את אהליבה מדוע אין היא מבקשת להימלט, והיא משיבה: 'חרם שמה עלי סביב, בל אצא ממנו. רב כשפים לה וברית עם כוחות חשך נעלמים, מלא אותם היער, נכונים לפקדתה תמיד' (עמ' 20). לא חולף זמן רב עד שגורלם של השניים כאילו מתאחד, וכישוף דומה מוטל גם על אורי, עם הופעתה של המכשפה. כהן אינו משנה רבות מ'הדימוי המנטלי' של המכשפה, המוכרת כל כך מאגדות הילדים ומהמעשיות, וזו מתוארת כך: 'זקנה חגרת, בידה מטאטא ארוך ומדולדל, והיא תוססת מחמה, הומיה ומצפצפת בקול מטורף' (עמ' 20). גם מעשה הכישוף עצמו אינו חורג מהנוהג הטקסי של המכשפות הידועות,[25] וכמו אלה,

24 שמואל אלמוג, 'החלוץ המטפורי מול "הזקנה הגלותית"', בתוך: אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ ויעקב הריס (עורכים), **עידן הציונות**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2000, עמ' 94-96.

25 עם זאת, יש לציין כי סביר מאוד להניח שעיצוב המכשפה במחזה הושפע גם מהמכשפה של גתה במחזהו 'פאוסט', שכהן תרגם לעברית. הדמיון נובע בין השאר מפעולת משיכת המעגל סביב הגיבור, וכן בכישוף המשלב חישובים מספריים המשנים את ההיגיון המתמטי. כאן אני בוחר להימנע מניתוח ההקשר הזה, שאין בו כדי לשכלל את הדיון שלי, ובהמשך הדברים אתייחס להקשרים אחרים ליצירתו של גתה, שחשובים לניתוחי כאן. ראו: גטה, **פאוסט: טרגדיה** (תרגם יעקב כהן), שוקן, ירושלים 1950, עמ' 122-123.

גם כאן המכשפה כותשת עשבים ומשליכה את המרקחת שלוש פעמים כנגד פניו של אורי, ולאחר מכן חגה מסביבו, ושוב, שלוש פעמים, והכול אגב השמעת מיני לחשים; והלחשים האחרונים מבהירים בדיוק את מטרת הכישוף:

> הנה אני עגה עוגה סביב לך במחוגה: תהי סביב כחומת־סלע, לא תבקיענה אבן־קלע, נחשול מים לא יהרסנה ועד עולם לא תצא מנה! [...] כמו עכבר במלכודה, עד לא תדע, ימין ושמאל, תכה בתמהון גדול, דמך יקרש, בשרך יבל, ופגר מת נפל תפל [עמ' 22-23].

כמו בעולם הפנטסטי בכלל, וכפי שאין ניתנת סיבה להתאכזרותה של המכשפה לאהליבה הנתונה לחסותה בפרט, כך גם אין ניתנת סיבה לרצונה להטיל כישוף על אורי מכיוון שבתחומי היצירה עיקר העניין אינו הבהרת הסיבה אלא השימוש שנעשה בכל מה שהדמות מייצגת בתהליך הנפשי שהדמויות חוות. המכשפה מגלמת את אחד האינסטינקטים האימהיים־הנשיים שעליהם מושתת ארכיטיפ האם, המבטאים כל אחד מהות אימהית אוניברסלית. בשרשרת התכונות המהותיות האלה המכשפה היא כמובן נציגת אחד האינסטינקטים השליליים. האם מגשימה את מהותה במתן ובהענקה – של חום, של אהבה, של מזון, של הגנה וכדומה, שהם התגלמות האימהות הטובה. לעומתה, המכשפה מייצגת את מהות האם הרעה – הכולאת, החונקת, המסרבת לשחרר את הילד ומונעת את התפתחותו הבריאה.[26] בעולם הפנטזיה, כוחה המאגי של המכשפה, השלילי בעיקרו, מייצר גם את התנאים הנחוצים לתמורה הנפשית, ותכליתו לעורר משבר שיש בו הכוח לתקן את העמדה המודעת. הכישוף, הכופה בידוד וניתוק מהחיים, מאפשר לנפש לפגוש את צדדיה השונים וליצור משהו חדש. הוא מייצר מרחב מוגן לתהליך צמיחה פנימי שדורש אינקובציה. הכליאה, היוצרת רגרסיה נפשית, השתלטות התת־מודע על הגיבור, היא גם המקום שהאגו יכול להיוולד בו, החוזר לכור מחצבתו כמו העובר החוזר לבטן אמו.[27]

דמות המכשפה מוסיפה ממד נוסף לתהליך ההתפתחות הנפשית; בתחילת המחזה התעמת אורי עם דמות גברית – העימות יכול לסמל את ניתוקו מסמכות האב ומהנורמות החברתיות, ואילו כעת העימות עם המכשפה מסמן את השלב שאורי נאבק בו על עצמאותו מול הכוחות האימהיים. בצלחו את המאבק הזה הוא עתיד לסיים מהלך דיאלקטי ראשון ושלם, ובו הוא יזכה לגבש את עצמיותו. כהן מאפשר לדמותו של אורי את הבידוד המוחלט בתהליך השינוי, ולא רק על ידי הכישוף. אהליבה כבר מילטה את נפשה, מיד עם הופעת המכשפה, וגם המכשפה נעלמת מיד לאחר תום מעשה הכישוף. אורי נשאר לבדו, ובנקודה זו המחזאי מעצב מפגש שונה מכל מפגש אחר במחזה: שלא כמפגשים קודמים ושלא כאלה המאוחרים יותר, שהדמויות מופיעות בהם ללא כל התרעה, עתה אורי מזרז את בואה של

26 שטרן, **אלימות בעולם קסום**, עמ' 69-71.

27 לניתוח מעמיק של תהליך זה ראו: פרי, **מעשה יצירה**, עמ' 104-126.

דמות מסוימת, ייחודית, בקראו אליה בקול תחנונים כמעט: 'הוא באה שר־היער, הגלה אלי! הורני הנתיב [...] ותנה לי אות לדרך מטרתי [...] הגלה נא! אני משביעך בשם כל ייסורי' (עמ' 25). ומי היא דמותו של שר היער? השם שבחר כהן לדמות הוא למעשה שמה העברי של בלדה שחיבר גתה, שכהן עצמו כתב את אחד מתרגומיה הרבים.[28] אמנם תרגומו של כהן פורסם כמעט שני עשורים לאחר כתיבת המחזה, אך אפשר להניח שכהן היטיב להכיר את הבלדה בזמן הכתיבה, ובחר לגייס ממנה לטובת המחזה משמעות זו או אחרת. כאן אנו יכולים לזהות את מה שרוברט אורי אלטר מכנה 'יסוד הכוונה', החשוב כל כך בפעולת ההרמז, כלומר 'הפעלה מפורשת של טקסט קודם כחלק מן המערכת החדשה של משמעות וערך אסתטי של הטקסט'.[29] כדי לרדת לעומק ההרמז שנקט כהן עלינו להתייחס בקצרה לבלדה עצמה, לאופן שהיא מהדהדת במקומות אחרים במחזה ולאופן פנייתה לנמעניה.

הבלדה של גתה נכתבה ב־1782, והיא מתארת אב ובנו הרוכבים ביער חשוך ואפל. בזמן הרכיבה הבן שומע את קולו של שֹר היער, המשדל אותו להצטרף אליו, לבוא למשחק עמו בגיא פורח, להיות אורחן של בנותיו היפות, ועוד. הילד משתף את אביו בחזיונותיו, אך זה מרגיעו, ובטון שֶׁלֵו מספק לו שוב ושוב הסברים הגיוניים לתמונות העולות בדמיונו של הילד. משנואש שר היער מלפתות את הילד בדרכי נועם, פנייתו נעשית מאיימת יותר. ורק אז, כשהילד טוען כי שר היער מכאיב לו, אוחזת חרדה באב המנחם, והוא ממהר לצאת מהיער ולהגיע למקום מבטחים, ושם הוא רואה שהבן מת בזרועותיו.

הדיאלוג של גתה בין האב לבנו מהדהד בבהירות רבה מאוד בפתיחת מחזהו של כהן, בשיחה בין אורי לגרשום ובצליל הכינור (שכבר הוזכר בקצרה לעיל):

> אורי: שמע, קול כנור! צלילים רכים, נוגים –
> גרשום: רק יללת הרוח בעצים אשמע.
> אורי: בוכה הוא, הכינור! קובלים המיתרים –
> גרשום: נואק היער, נערפים בַּדָיו [עמ' 1].

סיטואציה זו מעמידה את הצופה בעמדה שהוא מתקשה לקבוע אם מדובר בצלילים שרק מי שחדור באמונה משיחית יכול לשמוע או כצלילים אשר מלווים אותו בדרכו, שמקורם בכוחות עליונים, או כאלה הנובעים מתוכו, סמל לכוחותיו הפנימיים, כלומר אם צלילים של ממש בעולם הפנטסטי או שמא רק פרי דמיונו של אורי. הקושי לפענח את הסיטואציה כנושאת משמעות יחידה ומסוימת הוא גם מה שמייחד את הבלדה של גתה, שקוראיה מתקשים לקבוע אם החזיונות שהילד רואה הם תוצר הזיותיו ודמיונו הקודח של ילד שאולי סובל ממחלה אנושה או אולי שר היער מסמל את מלאך המוות או את המוות עצמו, והכול

28 בצד הגרסה העברית של כהן יש גרסאות נוספות, דוגמת אלו של יעקב פיכמן (1920) ושל שאול טשרניחובסקי (1942). ראו: יניב, **הבלדה העברית**, עמ' 246–248.

29 רוברט אורי אלטר, **הנאות הקריאה בעידן האידיאולוגי** (תרגם דוד שחם), אוניברסיטת חיפה וזמורה-ביתן, לוד וחיפה 2001, עמ' 122–123.

מוצג במציאות שמושתתת על המוסכמות באמונות הטפלות הנפוצות, הדורשת מהם להשהות את חוסר אמונתם בשדים, במלאכים וכדומה.[30] נראה שלאמביוולנטיות הזאת כהן מכוון, וקטע פתיחת המחזה משמש לו כלי להעמקת דו־המשמעיות האופיינית למערכה כולה, ומשתקפת גם ברגעי המצוקה של אורי כשהוא נשאר לבדו ומקשיב בהתפעלות לשירת מלאכים השרים 'דוד מלך ישראל, חי וקים' (עמ' 25). למעשה, צלילי הכינור הנוגים והשירה הם הקדמה למפגשו של אורי עם שר היער, שכהן יוצר בו מצב ביניים חדש ומעניין, שהמשאלה המובעת בו כביכול תלויה בין הלא מודע למודע, בין הפנימי לחיצוני. וביתר הרחבה, התפקיד של שר היער מזכיר במידה רבה את התפקיד של הפיה, של הזקן החכם, של הזקנה החכמה ושל דמויות דומות בעולם הפנטסטי, שכולן מסייעות לגיבורים להיחלץ מהמצב חסר התקווה שהם נתונים בו. כמוהן קשורה היא קשר הדוק אל הלא מודע, וכמוהן היא מייצגת האנשה של הכוחות הנמצאים במעמקי הנפש, שמקורן יכול להיות בין השאר בדימויים המאגיים של הלא מודע הקולקטיבי. כמו בדמויות האלה, התפקיד הזה מסמל את הרגע שדימויים רבי־עצמה אלו ודומים להם מבקיעים את דרכם החוצה אל התודעה בתיווך האגו, שזה כבר נבלע במעמקי התת־מודע, בתוככי האם הגדולה (שכאמור, המכשפה וכישופיה הם אחד מסמליה השכיחים), ועתה הוא מתחיל להתעורר לקראת לידתו מחדש. הסימן להתעוררות האגו במחזה של כהן, כמו בעולם הפנטסטי, הוא הפעלת הרצון, המתבטאת בהבעת המשאלה, רצון הרומז על דרכו של האגו לפתח עמדה חדשה כלפי הלא מודע, מעין הכרה באוטונומיה של זה ובכל מה שהוא יכול להעניק לתודעה, וכן הוא רומז על קבלת התכנים הלא מודעים והטמעתם ההדרגתית בתודעה.[31] נוכל אפוא לומר כי בשימוש המתוחכם של כהן בהרמז דמותו של שר היער מפלסת את דרכה מתוך מעמקי הלא מודע, ועם הפנמתה בתודעה היא עוברת תהליך של מימוש, וכך נעשית חלק מהעולם הפנטסטי־בדוי. לא בכדי מילותיו הראשונות של אורי עם הופעת הדמות ישקפו בהלה ובלבול: 'אוי לי' הוא אומר ונרתע לאחור, ומיד לאחר מכן ישאל את שר היער: 'מי אתה?' (עמ' 26); אף שבמשאלתו הוא קרא לדמות במפורש, ההתממשות מפתיעה אותו, וכמו גיבורים אחרים בעולם הפנטסטי, בתחילה הוא מזהה את הדמות כזרה, וכאמור, זה מסמן את היותה למעשה תפקיד אוטונומי של הלא מודע,[32] שעליו להתוודע אליה ואל כוחה לסייע לו בהדרגה, לאפשר לה לחלחל בהדרגה לתודעתו.

בגרסת שר היער של כהן חל שינוי של ממש בדמות הדמונית של גתה, ומדמות הקשורה למוות היא משתנה לדמות מאגית טובה ומטיבה, שיש לה מאפיינים אלוהיים, אשר השתלבו

30 John R. Williams, *The Life of Goethe: A Critical Biography*, Blackwell, Oxford 1998, p. 86; עודד אסף, **המוזיקה לפני הכול: על שירת משוררים והלחנתה**, סל תרבות ארצי ועם עובד, תל אביב 2012, עמ' 76.

31 לניתוח מעמיק של הפונקציה של דמות הפיה, דמות הזקן החכם ודמויות דומות תוך כדי התייחסות להבעת המשאלה ראו: פרי, **מעשה יצירה**, עמ' 199-222.

32 שם, עמ' 211-212.

במאפייני המקום, דהיינו היער. הוא מגיח מבעד ל'עמוד להב מתנשא ושוקע [...] כולו לבן כשלג' (עמ' 25),[33] ותלבושתו 'מעשה קליפת־אלון ועלים וזרים' (שם). אולי התכנים ששר היער נושא עמו יכולים להטריד את מחשבתו של אורי, אך הם רחוקים מלאיים עליו: 'והמערה איה, בה ישן דוד המלך?' שואל אורי (עמ' 27), ושר היער משיב: 'רחוקה היא מסמן אליה שביל, קרובה היא מאשר יחשב עייף' (שם). אורי מבקש לדעת אם 'כד המים מרשותיו ניצב?' (עמ' 28), ושר היער עונה: 'כבש יצרך בני! ניצב הוא, כד המים, אך לאחד כבד הוא מהרים אותו' (שם). מכיוון שמדובר בשלב הראשון במסע, במפגש עם שר היער אין כוונה לפתור את כל מצוקותיו של הגיבור, אלא לסייע לו להיחלץ מהמשבר העמוק שהוא נתון בו ולגייס כוחות לקראת התמודדויות בעתיד. ובהתאמה אנו יכולים להבחין כיצד המפגש בין השניים מַבנה מנעד רגשי ברור. אורי כאילו מיטלטל בין תקווה לייאוש. לא הדרך הארוכה למערה מרתיעה את אורי, והוא לבטח אינו נמנה עם 'העייפים', אלא העובדה שגם אם יגיע ליעדו, הוא עלול למצוא את עצמו ללא היכולת להרים את הכד הניצב בצד המלך הישן. וכדי להבטיח שהייאוש לא יחלחל אל לבו של הנער, שר היער משיא לו עצה אחרונה:

> לב זך ומשאת־נפש נעלה יורו לאיש דרכו, בה ילך בטח; יצליח או יפל, שקטה נפשו. לך אל אשר לבך יצוה – לך! ובעת מצוק גדול, ברגע מבוכה, הן יש אתך סגלה, בל תשכחנה! מקור תנחומי־אל הייתה היא לאבותיך, לך תהי למעין און חדש [עמ' 29-30].

הדברים מרוממים את נפשו של אורי, ועם היעלמו של שר היער אורי אומר בהרהור: '"כבד הוא לאחד מהרימו"? ואולי יתרחש־נס? אולי יט אל חסדו לי ויחזק זרועי, ימציא עזרו בדרך לי? אולי בחר אל בי לשליח זו מצוה וכל־מעצור, כל פגע, רק ניסיון הוא לי?' (עמ' 30). כך המפגש עם שר היער מחזיר למוקד את נושא האמונה בנסים, שכבר עלה בתחילת המחזה, במפגש עם הרוכל, שקושר לפסיביות אשר היהודים בגולה שרויים בה. ברם עתה מביע אותה גיבור שאינו ממתין עוד לנסים משמים, אלא מקווה שאלה ילוּוהו במעשה של ממש. זהו 'האון החדש' שעליו שר היער מרמז, כוח שנובע מהצירוף של אמונה ומעשה, מהצירוף של ברכת האל ורצון היחיד.

אורי, מחוזק מהמפגש, מבקש לצאת לדרך, אך תחילה הוא נזכר בדמותה של אהליבה. ומשהסתיים המעמד שהוא אמור להיות בו לבדו, דמותה של אהליבה יכולה להופיע שוב; ואכן, כך קורה. היא מגיחה מבין העצים וזוכה לפגוש אורי שונה. זה כבר אינו אותו נער אובד עצות שתועה ביער, אלא נער שמפגין נחישות במטרתו ונכון לממש את שאיפותיו, יהיו הקשיים אשר יהיו, נער שהיא יכולה למצוא בו מזור לייסוריה. היא מצטרפת למסעו של אורי, והדבר מסמל את גאולת הפן ה'נשי' שבאישיותו, האמור להתאחד עם הפן

33 אני מסתמך כאן על אחד מדימויו המוחשיים של האלוהים ששפרה שינמן סוקרת, השאוב מספר דניאל (ז ז), שהמאפיינים המצוינים לעיל מתגלים בו בבהירות: 'רוֹאֶה הָיִיתִי עַד אֲשֶׁר כִּסְאוֹת הֻנָּחוּ וְעַתִּיק יָמִים יָשָׁב, לְבוּשׁוֹ כְּשֶׁלֶג לָבָן וּשְׂעַר רֹאשׁוֹ כְּצֶמֶר נָקִי, כִּסְאוֹ שְׁבִיבִים שֶׁל אֵשׁ, גַּלְגַּלָּיו אֵשׁ דּוֹלֶקֶת'. ראו: Schonmann, *Theatre as a Medium*, p. 97.

ה'גברי' בתהליך העלייה במעלה התפתחות הנפש (על כך ראו בהרחבה בהמשך הדברים). להאחדת שני הצדדים כהן כאילו משנה את אופיו המאיים של המרחב הבדיוני שמתחיל להזכיר במידה רבה את היער במחזהו של שייקספיר 'חלום ליל קיץ'. כמו הדמויות שם, המתעוררות ומתאהבות בהרף עין במי שעומד מולן, כך גם אהליבה ואורי מרגישים את התעוררותה הפתאומית של אהבה שאינה ניתנת לכיבוש זה אל זו. אורי אומר לאהליבה: 'הו מה יפית בת מלך – מה נפלאת!' (עמ' 32), ויצהיר מפורשות: 'אהבתיך' (שם), ואהליבה אינה נשארת אדישה ואומרת: 'אלך אחריך, אל אשר תנחני! דוד־לבבי' (עמ' 33). ומשהם חוברים זה לזו, כל שנותר להם לעשות הוא להסיר את הכישוף. כבמפגשים דומים בעולם הפנטסטי, גם במפגש עם שר היער ניתנה לאורי למעשה הארה חדשה שיש לה איכות של קסם, שהוא יכול להסתייע בו כדי להשתחרר ממה שלפני כן נראה כמו מבוי סתום.[34] אורי נזכר בשנית בדבריו האחרונים של שר היער, כשהוא ביקש ממנו להיחלץ ממעגל הקסם החונק שהמכשפה כלאה אותו בו. הוא מניף למעלה ספר קודש שברשותו וקורא בקול: 'בשם אל־אלהים' (עמ' 34), והכישוף מתפוגג כלא היה. חופשיים ומאושרים השניים יוצאים לדרכם, ובתוך כך אהליבה מכריזה: 'בכוח האהבה, אשר מאל קדשה' (שם), ואורי משלים את דבריה: 'נכריע כל, נשיג כל־חפצנו' (שם).

העובדה שספר הקודש מונח באמתחתו של הגיבור מאירה את תהליך עיצוב זהותו היהודית של אורי, שאינה בת הפרדה מתהליך גיבוש העצמיות, כפי שהוא משתקף במערכה כולה. אורי ניתַק בתחילה מדמות האב שייצג הרוכל, המסמלת את אורח החיים ואת הנורמות של החיים היהודיים בגולה, ולאחר מכן מדמותה של האם הגדולה, שהמכשפה מגלמת. לא אחת עולם הפנטזיה מלמד שהניתוק המוחלט מהעבר עלול לגרום אסון, אבל גם השקיעה בו בולמת את ההתפתחות.[35] בזכות שר היער אורי מצליח להגיע לאיזון. את הדמות הזאת, המפלסת את דרכה מתוך מעמקי נפשו ומשתנה לדמות בעולם הפנטסטי, אפשר לזהות גם עם ה'אני העליון' על פי פרויד, הקשור לתפקיד האידאליים המנחים את האדם בחייו ולכל גילוי של הנשגב. וכפי שפרויד מבהיר, חלק זה באישיות מובנה במסורת שעוברת מדור לדור:

> האני העליון של הילד מתעצב לא לפי אופי הוריו, אלא לפי מופת האני העליון שלהם; ממלאים את האני העליון שלו אותם התכנים עצמם, והוא נעשה מכשיר של המסורת ושל הערכים שעמדו בתמורת הזמנים, נתקדשו ועברו מדור לדור [...] לעולם אין בני האדם חיים חיי־הווה בלבד; באידיאולוגיות של האני העליון חי העבר, חיה בהן מסורת הגזע של העם.[36]

בעקבות הדברים האלה אפשר לראות בתהליך הניתוק של אורי מעברו מהלך של ניתוק עצמו גם מה'אני העליון' של הוריו, המשוקע במסורת של קודמיהם. וכדי למנוע ריק שיש

34 פרי, **מעשה יצירה**, עמ' 211.

35 בטלהיים, **קסמן של אגדות**, עמ' 76.

36 זיגמונד פרויד, **כתבי זיגמונד פרויד, כרך חמישי: מסות נבחרות ד**, דביר, תל אביב 1968, עמ' 234–235.

בו כדי לסכנו הוא מצליח לעצב לעצמו 'אני עליון' חדש המושתת על תכנים קודמים ועל תכנים חדשים כאחד. הספר שהוא נושא עמו משקף יותר מכול כי מה שהעניק לו שר היער הוא הדרך להסתייע בכוח שהיה תמיד נחלתו. אורי אינו נוטש את עברו היהודי, ובעיקר לא את האמונה, אלא מכניס בהם יסוד חדש: הפעולה. זהו 'אני עליון' חדש-ישן, שהאידאל החדש שלו, המעצב את הזהות החדשה, היהודית, הוא ציוני במובהק. עם הבשלתה של זהות זו הגיע אורי לרמת ידע גבוהה יותר, והאיזון בנפש מועשר באיזון נוסף, בהאחדה עם היסוד ה'נשי', שאינו קשור בידע שאפשר לנסחו. האחדה זו תקרה בשלב הבא של מסעו.

בטרם אגש לניתוח שלב זה, אחזור לתחילת הדיון ואסכם את המערכה הראשונה מנקודת מבטו של הצופה הצעיר. כהן בונה עלילה שנעה בין רובדי תודעה שונים, ובמונחיו של טודורוב אפשר לומר שהוא מזמין את הצופה להיסוס מזן חדש, היסוס שכל כולו מתנהל בתחומי העולם הפנטסטי־בדיוני, בתחומי המופלא. לפיכך המכשפה ושר היער הם דמויות שקיימות ללא עוררין בעולם הזה, ובקטעים מסוימים הצופה מוזמן לשאול את עצמו אם שר היער הוא דמות שנובעת ממעמקי נפשן של הדמויות, כשם שהניגון ושירת המלאכים יכולים להיות. מורכבות דרמטית זו, המתעבה עם הפניה מוצפנת ומתוחכמת לטקסטים אחרים, מצריכה לא רק קשב, אלא גם מסוגלות מנטלית וידע תרבותי קודם. עם זאת, אפיון אלוהי של שר היער, פנייה ל'דימוי המנטלי' המוחשי של אלוהים בתור דרך לקשור את הדמות לכוחות הקשורים בו, יכולים בהחלט להיות מובנים לצופה הצעיר. גם אם אין הוא מזהה את המהלך כולו, אפשר לשער כי 'הדימוי המנטלי' שהוא נושא עמו מסייע לו לזהות סממנים של שגב ושל קדושה ולשייכם לדמות.

יתרה מכך, במחזהו של כהן, התוחם את העלילה במחוזות המופלא, יש די והותר נקודות אחיזה שמאפשרות לצופה הצעיר לעקוב ללא מאמץ אחר התפתחות העלילה. חוץ מדמות אחת שמרכזת סביבה את כל העלילה, במחזה מוצגות דמויות אגדתיות שהן טובות או רעות, דמויות שחור־לבן. אין ספק שאלה מאכלסות את דמיונו של הצופה הצעיר ואת מאגר 'הדימויים המנטליים' המנחים אותו בפענוח ההצגה, מאחר שעם דומות להן – וכמובן גם עם המסרים המוצפנים בהן – הוא כבר נפגש באין־ספור הזדמנויות.

אפשר לראות אפוא כיצד מחזהו של כהן מייצג מעין מטוטלת בנוגע ליכולתו להיות נגיש לצופה הצעיר. את הסיבה לכך אנו יכולים למצוא באופיין של ההצגות הראשונות שהועלו בעברית בארץ ישראל. הצגות אלו התמקדו בנושאים הֵרואיים לאומיים או תנ"כיים, ובדרך כלל הציגו אותן תלמידי בתי הספר. כל אחת מהן היתה אירוע שהגיע אליו קהל רב.[37] אוריאל אופק כתב שמלבד האפשרות להפגיש את הקהל עם דיבור עברי, עם שפה עברית חיה, 'שימשו אותם מחזות ראשונים גם אמצעי יעיל להחדרת ערכים לאומיים ללבות־הצופים, הצעירים והמבוגרים כאחד' (ההדגשה שלי).[38] 'ייתכן שמחזהו של כהן, אשר

37 אוריאל אופק, 'מ"זרובבל" עד "שולמית" (הצגות-תיאטרון ראשונות בעברית שהועלו בא"י)', **במה**, 93 (סתיו 1982), עמ' 10-22.

38 שם, עמ' 12.

נכתב זמן לא רב לאחר ראשית ימי התאטרון שהציג בעברית, נכתב ברוח זו, והוא נועד להצגה בפני קהל רב־גילי, ובכך טמון הקושי לזהות התאמה מלאה לקהל יעד מוגדר. קושי זה ישתקף גם במערכות הבאות.

השלב השני: האיחוד עם האנימה והאדמה

כותרת המערכה השנייה היא 'בין הרי יהודה', והיא נפתחת בתמונה פסטורלית ופנטסטית. השעה היא שעת השחר, ולרגלי הרים שוממים ולא הרחק מעצי זית ותמר אורי ואהליבה ישנים חבוקים, ושלושה כרובים מתייצבים בצדם, וכל אחד מהם אוחז בידו מתנה בשביל השניים: כר משי ועליו זר דפנים מזהב, סל קש מלא פֶּרות, וצרור בגדים ששמלת משי עם רקמת פלא וכן תכשיטי זהב משובצים באבנים יקרות טמונים בו. בתמונה זו כהן כאילו מקדים את הסדר שבמהלך הפנטסטי הסמלי, ועוד בשלב המוקדם דמויותיו זוכות באוצרות שהיו בעצם אמורות לקבל עם הגיען לרמת ההתפתחות האישית הגבוהה ביותר.[39] דומה שהמניע של כהן כפול: עיבוי הממד הפנטסטי שבייצוג השיבה אל ארץ האבות כדי להעניק לו ערך סגולי ייחודי שהרבה להישען על רעיונות רומנטיים, ובד בבד מתיחת גבול ברור בין אהליבה לאורי כדי לסמן את התהליך שהשניים אמורים לעבור בהמשך המחזה.

המתנות שהדמויות מקבלות משקפות את טוב הארץ המובטחת ואת מנעמיה, ולמי שמעניק אותן ניתן תפקיד סמלי חשוב לא פחות. לא בכדי אלה כרובים, שבמיתולוגיה היהודית מוצגים כמי שהופקדו לשמור על גן העדן ועל עץ החיים.[40] על ידי הדמויות הפנטסטיות האלה מתאפשר לרעיונות רומנטיים לחלחל למערכה כולה מבעד לפריזמה יהודית. השיבה למולדת, הקשורה לשיבה לגן העדן, נעשית שיבה שעשויה להגשים את הכמיהה הרומנטית להשתחרר מכבלי המציאות ולהגיע לשלב הבראשיתי, הטבעי, שהאדם יכול להגיע בו לאמת, ליופי המוחלט ולהרמוניה, וכך לממש את הווייתו במלואה.[41] בגן עדן שמימי־ארצי זה תוכל אהליבה להתקרב למימוש התשוקות הרומנטיות האלה עוד בתחילת המערכה. בפנים זוהרות מהשפע שהורעף עליהם היא בוחנת את התכשיטים הרבים. ככל שהיא מעמיקה לחקור את טיבם, כן הם ייראו לה מוכרים יותר, עד שהיא מבינה ומצהירה: 'הן זה עדי אמי – כן! במבט זה נאמן־עמק לאבני־אדם ובזיו פנינים צנוע זה, עם זכר דמות אמי בדמי לבי נשמרו. אותו אכירה. הו יקר כל אוצרות־ארץ, מורשת אם לפקדון־קדש לי' (עמ' 40). אהליבה, שחיה בצלה המאיים של האם החורגת, המכשפה, זוכה להתאחד בארץ

39 בטלהיים, **קסמן של אגדות**, עמ' 118.

40 חגי דגן, **המיתולוגיה היהודית**, מפה: מיפוי והוצאה לאור, תל אביב 2003, עמ' 47.

41 Miroslav J. Hanak & Nadezda Andreeva-Popova, 'Folklore and Romantic Drama', in: Gerald Gillespie (ed.), *Romantic Drama*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam and Philadelphia 1994, p. 117

האבות עם זיכרון האם הביולוגית, על כל המשתמע מכך. זוהי חזרה בזמן אל מי שנתנה לה חיים, אל המקום הטבעי של כל בן אנוש, אל המצב הנכון והאמתי.

בענידת התכשיטים תישא עמה אהליבה את זכרה ואת מורשתה של האם, שנאלצה לנטוש אותה מסיבה שהעלילה הפנטסטית אינה מפרטת, בדיוק כשם שלא ניתן הסבר לאכזריות של המכשפה. למעשה, האם הביולוגית והמכשפה קשורות זו בזו: שתיהן דמויות ייצוגיות שמסמלות את הישות הדואלית של 'האם הגדולה', האם הטובה מצד אחד והאם הרעה מצד אחר.[42] בנקודה זו של המחזה הבנת דמות המכשפה כסמל לגולה, על כל השלילי שיש בה, הולמת במיוחד, ובאם הטובה אפשר לראות, כמעט כמובן מאליו, את ייצוגה של ארץ הקודש. בפתח המערכה רתימת דמות האם מתמזגת עם הרעיונות הרומנטיים ומעניקה לשיבה לארץ ממד נוסף, בהקרינה על זו משלל התכונות החיוביות המזוהות עמה: פוריות, שפע, צמיחה ולידה וכדומה.[43] יש כאן רמז לעתיד לבוא, הן בתחום המחזה והן מחוץ לו, שכן סממני השפע נוכחים כבר כעת, ובאמצעותם האם הביולוגית והבת מתאחדות במעמד שבכללותו מבליע את השאיפה שבמרכז החזון הציוני: ליצור גשר סמלי שמותח קשר ישיר בין העבר הקדום של היהודים ובין התחייה הלאומית בתקופה המודרנית, המנתק את שתי התקופות מאלפיים שנות גלות, שאותן מזהים כחור שחור בהיסטוריה של עם ישראל, תקופה של סבל ושל רדיפות שיש לדלג מעליה ולהשיב את העם היהודי לכור מחצבתו.[44]

אהליבה חוזרת אפוא לסביבתה הטבעית, למקור, ולכן אינה מתקשה להתערות בהוויי המקום. הבגדים שהיא לובשת מסמלים זאת. מיד לאחר האיחוד עם זיכרון האם היא יוצאת מהבמה, והיא מתוארת – תיאור אקזוטי משהו – כמי ש'שבה לבושה ומקושטת בסגנון מזרחי' (עמ' 43). ברגעים שהיא נעדרת מהבמה אורי בוחן את מתנתו שלו: זר של דפני זהב. גם בו המתנה מעוררת זיכרונות, אולם להבדיל מאהליבה, אלה קושרים אותו לא לארץ ישראל, אלא לגולה דווקא: 'משחר ילדותי צרת העם גדלתני וחלום הגאולה היה נשמת חיי [...] אנקת אחי הנרדפים שמעתי, כאב כל הדורות ספגה נפשי' (עמ' 41). אורי אינו יכול להסתפק בגאולה האישית, ובשלב זה השיבה לארץ ישראל היא בעיניו גאולה חלקית בלבד. הוא מאמין שרק כשיצליח לגאול את עמו הוא יהיה זכאי לזר דפני הזהב: 'לא יעטר את ראשי זר־הדפנים עד אשר השגתי כל משאת נפשי' (עמ' 43). עם חזרתה של אהליבה, שלשמע הדברים תוהה אם היא רשאית לעטות על עצמה את כל מתנותיה, אורי משיב: 'הוא שמרי עדיך ואל תסירי! יפיך ישלים וקסם ישותך [...] לזהר שמש זה, לעין זה ארץ, כמו שב אליך מלא־נגהך ויקר עדיך זה ולבושך אתך נוצרו' (עמ' 43).

42 פרי, **מעשה יצירה**, עמ' 107.

43 שטרן, **אלימות בעולם קסום**, עמ' 66.

44 לניתוח מעמיק של אותו ציר היסטורי שביקשה הציונות לסרטט להיסטוריה של עם ישראל ראו: Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israel National Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1995, pp. 17-33.

אף אם הדרך שאהליבה ואורי הולכים בה אחת היא, בפתיחת המערכה השנייה כהן מקפיד להבדיל ביניהם בתיאור רגשותיהם. אין זו הפעם הראשונה במחזה שאפשר להבחין בפיצול מעין זה. כפי שראינו במערכה הראשונה, בזמן שעוד היתה אהליבה שרויה בייאוש גמור, היה מצב רוחו של אורי שונה לגמרי, וזה אִפשר לו לגאול את עצמו וגם אותה. למעשה במערכה השנייה סדר הדברים מתהפך: עתה אהליבה מקדימה את אורי בהרגשת השלמות, שרק היא מרגישה, והיא תצליח לחלצו מהסכנות האורבות להם במסע, ובתוך כך היא מציגה גרסה משלה למעשה הגאולה. זוהי אפוא שעתהּ של האנימה להשמיע את קולה בתהליך הדיאלקטי של הנפש. הרגשת אי־הנחת של אורי, חוסר שלמותו, היא אפוא תוצר של גורם נוסף, שאינו גלוי, נפשי, הקשור באופי הדו־מיני של תהליך המימוש העצמי וההתבגרות בעולם הפנטסטי: שאיפתה של העלילה הפנטסטית העוסקת במסלול ההתבגרות ה'גברית' היא להביא להאחדה של הגיבור עם היסוד ה'נשי', האנימה, המייצג קרבה לטבע וקשר בלתי אמצעי עמו, המעניקים כוחות נפשיים ייחודיים, אינטואיציה, ארוטיקה ורומנטיות, רוך ורגישות, ובמקרה של התבגרות 'נשית', היא שואפת להביא להאחדה של הגיבורה עם האנימוס, היסוד ה'גברי' שבנפשה, המייצג הכרה אינטלקטואלית של המציאות המבוססת על התבוננות ועל בחינת ההתבוננות, על רציונליות, יזמה ואומץ לב, והוא קשור לציוויים חברתיים ולעקרונות מוסריים.[45] אפשר לראות בבהירות שהדמויות מעוצבות במתכונת דיכוטומית זו, ואזכור ראשון לכך נמצא בדברי הכרובים, המציינים בפתח המערכה שהשניים עשו את דרכם לארץ ישראל 'הוא ברוח התבונה ועז לבב' (עמ' 35) והיא 'באמון ורגש ותום' (שם). בצד מאפיינים אלו בולטים לא פחות המאפיינים המייצגים את החובה שאורי מרגיש למעגלים חברתיים רחבים מאוד, לסבלו של העם היהודי, לעומת הקשר הישיר של אהליבה לטבע ולאדמה, שדמותה מוצגת כמעין ילדת טבע שגדלה מחוץ לכל הקשר חברתי ושהיער היה לה מפלט, שמצליחה להתאקלם ללא מאמץ בהוויי הארץ־ישראלי, המייצג את שורשיה האותנטיים. במחזה זה, שהלאומי והנפשי נכרכים בו יחדיו, שומה על אורי לתת לאהליבה ולכל מה שדמותה מייצגת את המקום הראוי במסע, ורק לאחר שיאזן את שני היסודות בנפשו, לאחר שיתחבר תחילה אל הטבע ואל האדמה, הוא יוכל להמשיך לעבר הגשמת שאיפותיו הלאומיות.

רוב החלק במערכה העוסק בתהליך זה ממשיך מסלול סמלי כלפי מטה, שהמערכה כולה מתווה. ראשיתה של הדרך בהופעת הכרובים, המייצגים את השמימי, את הספֵרות העליונות, והמשכו בירידה שלב אחר שלב אל הגשמי והארצי עד החיבור הכמעט מיסטי לאדמה. המייצג המובהק של שלב הביניים הוא המפגש עם דמותו של המקובל, המשמש מעין אנטגוניסט, ולפיכך הוא מייצג תפיסת עולם שמולה מתחדדת תפיסת העולם של הגיבורים. את ההנגדה הברורה בין שני הצדדים כהן יוצר על ידי הקדמתו את המפגש עם המקובל במעמד פיוטי מאוד. לשם כך הוא משתמש ביכולותיו כמשורר כדי להעניק

45 אורי זילברשייד, 'עולמן הקמאי של אגדות העם', בתוך: מרי ברוך (עורכת), **והם חיים בעושר ואושר: תאוריות חדשות בחקר המעשייה**, ספרית פועלים, בני ברק 2006, עמ' 91-92.

לביטוי האהבה של אורי לאהליבה ערך פיוטי; את הערך הזה הוא קושר לטבע. במעמד זה אהליבה מציעה לאורי מפרי הארץ, ואורי ה'מסתכל בה בהתפעלות בלי־הפסק' (עמ' 44), כפי שהוראות הבמה מציינות, ממשיל את איכויות תבואת הארץ ליופייה:

אורי: את חמדתי, נהדרת כל הוד!
אהליבה: ראה תפוח פז – כמו ראש־ילד!
אורי: נעים ריחך מריח התפוח,
אהליבה: תאנים רכות, תמרים, אך זה בשלו, זבים דבש – עסיס הארץ הוא.
אורי: (באחזו בידה) מכל עסיסי־ארץ פיך מתוק (טועמים מהפירות) [שם].

ללא כל שהות, מיד לאחר שהמעמד הזה מסתיים, מופיעה דמותו של המקובל, ומילותיו הראשונות הן ציטוט של פסוק משיר השירים (ב ה): 'סַמְּכוּנִי בָּאֲשִׁישׁוֹת רַפְּדוּנִי בַּתַּפּוּחִים כִּי־חוֹלַת אַהֲבָה אָנִי.' (עמ' 45). כדי לכוון את הצופה לפרשנות של ביטוי אהבה עז זה, אורי מסביר לאהליבה: 'השיר לאל הוא, נפשו תשיר לו' (שם). אותו פרי בדיוק – התפוח, המשמש בשני המעמדים כלי לביטוי הרגשי המובע ממש במעמד הראשון – מותח את ההבדל הסמלי שבין אהליבה ואורי ובין המקובל. גם אם ברכת האל מלווה את אהבתם, רוב גילויי אהבתם גשמיים וארציים, אהבת בשרים של ממש, והם מושווים כאן ליצר דומה שמופנה לאהבת האל ומייצג רוחניות יתרה, על סף הקיצוניות. נטישת כל המדיף ניחוח של עיסוק בגופני ניכרת גם בבגדיו הדלים עד מאוד של המקובל, בגופו הכחוש, בפניו החיוורות ובתשישות הנופלת עליו לפרקים. וכאילו תהום מפרידה עתה בין אורי ובין אהליבה, השקועים בבחינת מתנות, בגילויי אהבה ובהרגלת החך לפרי הארץ, ובין הסתגפותו של המקובל. וכדרך לצמצם את הפער שבין הנגלה להם בדרכם ובין החוויה שנקטעה בעיצומה, הם מזמינים את המקובל לחלוק עמם את סל הפֵּרות ולהשיב לעצמו מעט מכוחותיו. תשובתו מבהירה להם שלא בשל מחסור מראהו כפי שהוא, אלא בשל הצומות שהוא נוטל על עצמו כדרך לכפר על חטאים, להתקרב לאל, ולקדם את הגאולה.

מרגע זה עד סוף המפגש השיח הרעיוני המשתקף במפגש הזה מתרחב לשאלות מהותיות בנוגע לדרך הראויה לגאול את העם, ובמפגש הזה המקובל מציג בפני אורי את תכניתו למיגור כוחות השחור מהעולם כדרך למימוש שאיפתם המשותפת. אורי פוסל אחד לאחד את האמצעים שהמקובל מבקש להחיש בהם את הגאולה, ובכלל זה, מלבד הצום, טבילות ותפילות שמקורן במיסטיקה היהודית, ולצופה ברור מאליו באיזו משתי ההשקפות המחזה מצדד. וכך, במפגש עם המקובל, אורי ואהליבה מאשררים למעשה את דרכם שלהם לגאולה, הדורשת בין השאר את נטישת הרוחני ואת ההתחברות למציאות הארצית והגשמית. בתהליך האלכימיה הנפשית שנתבע מהדמויות לעבור במערכה, אורי, שכבר במערכה הראשונה ביטא את אהבתו לאהליבה, מבטא את זו ביתר שאת בנופיה של ארץ ישראל ובמפגש עם פרייה. גילויי האנימה שבנפשו מקבלים מקום רחב יותר ונקשרים עתה לטבע.

בתמונות האלה, הפותחות את המערכה השנייה, כהן מעבה את הממד הפוליפוני של היצירה בכל הנוגע למסריה הציוניים. בביטויים הספרותיים שניתנו לדמות ה'יהודי החדש'

בספרות העברית ביקשו הסופרים לעצב את הדמות בהתאמה לתפיסת עולמם האידאלית והאידאולוגית, ולפיכך יצרו דמות שמגלמת כל פעם דגשים שונים.[46] לעומת זאת, נראה שהדגשיו של כהן גמישים יותר, והוא אף נע בין דגמים שונים שיש ביניהם פער רעיוני מובהק. דומה אפוא כי התהליך שאורי חווה במערכה הראשונה מקרבו לדגם של 'היהודי החדש' בגרסתו של אחד העם. אורי אינו מתנתק משורשיו היהודיים, אלא מבקש לערוך בהם רוויזיה. אף אם חילוניותו אינה מובהקת, הוא מכניס באמונתו את יסוד הפעולה הדוחקת את האמונה בנס, ודמותו משקפת סינתזה מסוימת בין עולם הרוח היהודי ובין תפיסת העולם המבקשת לנתק את היהדות מהאורתודוקסיה הדתית.[47] אורי של המערכה השנייה מזכיר יותר דגם אחר של 'היהודי החדש', זה שהתעצב בבית מדרשו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, שקרא להשיב את היהודי לנקודת הבראשית שלפני קבלת ספר התורה, ולעשותו למי שמגלם בתוכו את מיתוס היהודי הקדום.[48] ברדיצ'בסקי חפץ לחזור ל'תקופה שבה היה האדם מזדהה עם תחושות טבעיות ראשוניות ומתאחד עם הטבע',[49] וגם אורי של המערכה השנייה נותן דרור ברור ליצריו, ומאפשר לגשמיות ולארציות לחלחל לתוכו, ולעצמו להיות קרוב לטבע ולהרגשות החדשות שהטבע מעניק. כעת, משקרב אורי לטבע, הוא מוכן לחיבור החשוב מכולם, הלוא הוא החיבור הישיר עם האדמה.

לייצוג החיבור הזה כהן מגייס הן את הפנטסטי והן את הטקסי־פולחני. לאחר שהלך המקובל משתלטת על אורי חולשה לא ברורה וערפול החושים שלו מתעצם. מהר מאוד הוא מתקשה לעמוד על רגליו ומתמוטט באחת. אהליבה מביטה בו בדאגה כשהוא קודח מחום אך מתאונן כי הוא מרגיש קור המקפיא את גופו. היא סוחטת בשבילו מהפֵּרות שברשותם ומנסה להשקותו, וכשמתברר שאין בדבר תועלת, היא נזכרת בעשבים שהשתמשה בהם נגד הרעלים של המכשפה ויוצאת לחפש עשבים דומים שגדלים על אדמת ארץ ישראל. אהליבה יוצאת לדרכה ומשאירה את אורי לבדו, למפגש נוסף עם המכשפה, שעתה מופיעה מחופשת לקבצנית. אורי מצליח גם בערפולו לחשוף את זהותה, ובתוך כך הוא מביע את פליאתו לגלותה במקום שהיא אינה אמורה להיות בו: 'גם פה את? מה לך פה – על אדמת קודש?' (עמ' 56), הוא שואל, ועמו הצופה לומד כי כישופיה יכולים לנוד על פני מרחבים והקשרים שונים, ולמעשה היא מייצגת פן זה או אחר של כוחות הרשע באשר הם. בכובעה החדש, הארץ־ישראלי, היא מייצגת את מחלת הקדחת. מחלתו המסתורית של אורי מתבהרת, וקושרת אותו לדמויות אחרות במחזאות הארץ־ישראלית של שנות השלושים והארבעים שחלו באותה מחלה נוראה במגע עם אדמת הארץ. במחזות האלה

46 ראו: יפה ברלוביץ, 'ספרות יוצרת תרבות: עיון בכתביה של העלייה הראשונה', **דפים למחקר בספרות**, 7 (1990), עמ' 147.

47 לדגם של היהודי החדש במשנתו של אחד העם ראו: אניטה שפירא, **יהודים חדשים יהודים ישנים**, עם עובד, תל אביב 1998, עמ' 159-160.

48 לגרסתו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי לדמותו האידאלית של 'היהודי החדש' ראו: שם, עמ' 162-167.

49 שם, עמ' 164.

שימשו הדמויות האלה ייצוג של הקרבן אשר הקריבו החלוצים בברית שכרתו עם האדמה, במתווה פולחני שגדעון עפרת מבהיר:

> מבחינה פולחנית, מחזה ההתיישבות הוא טקס קלאסי של מות אל והולדתו מחדש באמצעות מעשה הקורבן המאפשר את ההיוולדות מחדש: האל הוא האדמה, כאל זקן האדמה היא רעה ותובענית. באל זה נלחמים הכוחות החדשים – החלוציים ומקיזים את דמם. דמם הוא דם הקורבן המאפשר את הולדתה של האדמה הטובה.[50]

כהן מאמץ את התבנית הפולחנית הזאת, של כריתת ברית עם האדמה, אך מאחר שאין הוא יכול לאבד את גיבורו, הוא מסתפק בסבל שדמותו חווה, כסמל לקרבן שיש להקריב כדי להוליד את האדמה הטובה. ובדרך חתחתים זו נוסף לסבל הגופני של אורי גם סבל נפשי, עם השתלטותן של הזיות שונות שמעצימות בנפשו את חוסר האונים שלו.

ההזיה הראשונה מעמידה לנגד עיניו את דמותו של דוד המלך במלוא הדרה. חרבו שלופה, והוא הולך מתוך שינה. אורי מפענח את המתרחש לעצמו ולצופים כחוסר מנוחתו של המלך, השומע את קולותיהם של הגיבורים המצפים לפקודתו. המלך מוכן להתעורר ולהנהיג את עמו, אך אין מי שיעירו, והוא נעלם בראש כפוף ובחרב שמוטה. החיזיון מעורר באורי כאב רב, והוא מביע זאת באמרו: 'לבי נהפך בי אפר למראה' (עמ' 61). מכאובו מחריף פי כמה כשגרשום מופיע בהזיותיו ומספר לו את מה שעתיד לקרות, או כבר קרה, לבני משפחתו שנותרו בגולה: 'ומי יודע אם לא רגע זה ויד עריץ תופשת, צמאה־רצח, בצעיר אחיך, ילד רך, צועק למראה דם אביו, ומשליכה אותו כצרור בעד חלון אבני חוץ [...] ובעצם זה הרגע ואגרוף אחר, חצוף וגס, יהדוף האם, לעזר ילדה תחוש, תצוח'. (עמ' 64). אורי מפציר בגרשום לספר לו אם יש אמת בתיאורי הזוועה, אך גרשום אינו נענה. כשאורי כלוא במחלתו הוא נאלץ להתמודד עם ההרגשה שהוא עלול לאחר את רגע ההזדמנות להושיע ולהציל את קרוביו, עם בני העם היהודי כולו. תיאורים אלו מעוררים שאלה ברורה על אופיו של הקהל שהמחזה מכוון אליו. הם מוחשיים מדי לקהל צעיר, ושלא כמו המסרים אשר יכולים לעבור מעל ראשם מבלי משים, דומה כי אלה עלולים להיות מובנים היטב כפי שהם. למעשה הם קצה אחד במטוטלת שהמחזה מייצר במידת התאמתו לצופה הצעיר, כפי שאפשר לראות מיד לאחר מכן, במעמד העוקב, שאופיו קרוב יותר לצופה הצעיר.

בתוך תהליך זה, של החיבור לאדמה, שנדחס בו מהלך דרמטי אשר נפרס על פני תמונות שלמות עד סוף המערכה, כהן אינו מוותר גם על מהלך נוסף, שהוא מתמצת בו לכמה שורות את העלילות הפנטסטיות על קורותיהם של גיבורים שיוצאים למסע בעקבות הצמח אשר יביא רפואה ליקיריהם. לקראת סוף המערכה אהליבה חוזרת, סתורת שֵׂער עם צרור עשבים גדול בידה, ומספרת על הקשיים הרבים שהיו לה בדרכה להשיגם. זוהי הפעם הראשונה שאהליבה תנהג כמנהגו של אורי ותדבר אל עצמה, כלומר אל הצופה, ולא לאורי.

50 גדעון עפרת, **אדמה, אדם, דם: מיתוס החלוץ ופולחן האדמה במחזות ההתיישבות**, גומא, תל אביב 1980, עמ' 88.

אהליבה נכנסת אפוא לתחום שהוקצה לגיבור המחזה, וגם לה יש חוויות אישיות משלה ומעשה גבורה משלה. אהליבה, המייצגת את האנימה, משתנה לכוח אקטיבי, ועתה היא יכולה לגאול את אהובה. היא מכינה לאורי חליטת עשבים של התרופה הגואלת, ואומרת: 'מהר תשוב לאיתנך, אורי! עשבי מולדת אלה, פרחי־זהר, את כחותיך יחדשו, יוסיפו. לנפשך און־פלאי, בל ידעת' (עמ' 68).

בסוף המערכה הראשונה זכה אורי לקבל און פלאי שמקורו במורשת הדורות, והוא זוכה עתה לאון פלאי חדש שהאדמה הטובה מעניקה לו. מחלתו וסבלו לא היו לשווא, אלא חלק מתחייב בטקס כריתת הברית שלו עם אדמת ארץ הקודש, ואת השלב הזה עליו לעבור כדי להגשים את שאיפותיו. עתה אורי נושא עמו שני כוחות ייחודיים; האחד נובע מהתובנה שהעניק לו שר היער, והאחר – מחיבור ישיר, כמעט מיסטי, לטבע ולאדמה. בסוף המערכה השנייה נפשו מגיעה לשלמות ולאיזון בין היסודות הדו־מיניים שלה. וכדי לשוב ולהבליט את מקומה של אהליבה בתהליך ההתפתחות הנפשית של אורי, כהן מסיים את המערכה כשאהליבה 'שרה חרש' לאורי: 'ישן מחמדי, ישן ובטח! קן יער שקט לבי הוא לך' (שם). שירתה של אהליבה מזכירה במידה רבה את שירתה של סולויג בסיום המחזה 'פר גינט', להנריק איבסן, שגם אותה, כמו כאן, המחזאי מנחה לשיר 'בקול חרישי': 'נומה, נומה, ילדי היקר, הירדם. ישן אהובי בחיקה של האם'.[51] פר גינט מוצא את גאולתו באהבתה של סולויג לאחר מסע נדודים שהוא תר בו אחר עצמיותו, וכהן רומז לנו שגם במסעו של אורי הגאולה הנפשית קשורה קשר הדוק בהתאחדות עם האהובה, ובשפת המאמר – עם היסוד הנפשי המזוהה עמה. להבדיל ממה שקורה בפר גינט, שזריחת השמש מלווה את תמונת הסיום, אצל כהן השמש עתידה לזרוח רק בשילוב של הגאולה הלאומית והאישית. המערכה החותמת תתמקד בהיבט זה בדיוק, ביחסי אור וחושך, הצלחה וכישלון.

סוף המסע: כוחות האור והחושך – הצלחה וכישלון

רב הסיכוי כי זכות הראשונים לעיבוד למחזה של האגדה היהודית על המלך הישן במערה שמורה ליעקב כהן, ברם כהן לא היה הראשון והיחיד לזהות את הפוטנציאל האמנותי של אגדה. כפי שעולה מדבריו של עלי יסיף, הסיפור במתכונת שכהן משתמש בה גובש רק במחצית השנייה של המאה ה־19, והוא סינתזה של שברי מוטיבים ממסורות אגדיות יהודיות קודמות: 'המשיח הגנוז, דוד בן האלמוות, האוצרות שנקברו עמו, המערה וריהוטה שזוכים לה קדושים בעולם האמת'.[52] יסיף מציין יוצרים אחרים שאיגדו את המוטיבים האלה ליצירה בנוסחתה הנוכחית: קונסטנטין אבא שפירא בפואמה בשם 'דוד מלך ישראל חי וקיים' משנת 1884, וחיים נחמן ביאליק בסיפור בשם 'דוד המלך במערה' שפורסם ב־1923.

51 הנריק איבסן, **פר גינט** (תרגמה לאה גולדברג), דביר, תל אביב [1953] 1992, עמ' 262.

52 עלי יסיף, 'דוד המלך במערה: לאופיה של האגדה האמנותית', **מעגלי קריאה**, 6 (מאי 1979), עמ' 43.

הוא משווה בין שתי היצירות כדי לחקור את המקורות ליצירתו של ביאליק ולהראות כיצד היא מפתחת יצירות קודמות. בהשוואה זו יצירתו של כהן מוזכרת במשפט אחד בלבד, כדוגמה ליצירה נוספת, שכמו השתיים האחרות, אפשר למצוא ברקעה את תבנית העלילה של סיפורים יהודיים משיחיים, ובראשם סיפורו של יוסף דילה רינה (1519), אשר 'נהפך לאבטיפוס של המלחמה הנואשת והטרגית נגד כוחות הרע – להבאת הגאולה'.[53] אף שיסיף אינו כולל את יצירתו של כהן בהשוואתו, הוא פותח עבורנו פתח להתבוננות דומה ומזמין אותנו להסתייע בטענות שכוחן יפה גם לניתוח של המערכה השלישית, המתמקדת במאבק שבין כוחות האור ובין כוחות החושך. במיוחד רלוונטיות לניתוח שאציג להלן ההבחנות המשייכות את יצירתו של ביאליק לקורא הצעיר, שיש בהן כדי להאיר את כלל יצירתו של כהן בהקשר זה, תוך כדי הבלטת ייחודה.

שלא כשאר המערכות, המערכה השלישית נפתחת ללא הגיבורים, ולמעשה הם יופיעו רק בשני המעמדים המסיימים את המחזה. התהליך הנפשי אשר הגיבורים חווים, שהגיע לשלב מתקדם מאוד, נדחק הצדה לטובת תמונות שיש בהן מוטיבים אידאיים, ולפיכך הם מתגלמים מבעד לדמויות שכבר אינן מבקשות לייצג (לא לבדן ולא בו בזמן) את כוחות הנפש, אלא הן התגלמות של כוחות חיוביים שעתידים לבוא לעזרת הגיבורים או נציגיהם של כוחות האופל עלי אדמות. בנוגע לכוחות האופל, אפשר לומר שכהן כאילו מחזיר את הדמויות הדמוניות לתפקידן הטרום־מודרני, בעת שהיו בעולם כוחות אשר נמצאים 'אי־שם', מחוץ לסובייקט.[54] כך הוא מבקש למקד ולעבות את הממד הרעיוני של המחזה ואת מסריו הציוניים, שעכשיו נודדים להקשרים הרחבים ביותר, למחוזות הקוסמולוגיים. לדמויות הדמוניות ולמסריהן כהן מקצה תמונה ארוכה באמצע המערכה. מרביתן שאובות מהדמונולוגיה היהודית, והן אינן רחוקות ממה שהצופה מצפה לראות, מ'הדימויים המנטליים' שלהן. הן מייצגות את ההיררכיה של כוחות השחור, הבאה לידי ביטוי גם במראה שלהן: בראש ניצבת דמותו האימתנית של אשמדאי, ראש השדים, האוחז בקלשון גדול, מתחתיו – השדים שיש להם קרניים קטנות, 'מאירות בעין גופרית', ובתחתית – כנופיה של מזיקים, שזנבם ארוך משל השדים ו'קרניהם שחורות ולא־מאירות' (עמ' 79-80). עיסוקן במחזה הוא כמובן לשים מכשול בפני הגיבורים, ועם הופעתן הן עמלות לחסום בגושי סלעים את פיה של המערה. על העבודה מנצח בבהילות ראש השדים, ואת פְּשרה הוא מסביר בדיאלוג קצר עם אחד המזיקים:

> המזיק: אדון! על מה כל התכונה? צוה וחנקתים חיש קל. רק שנים המה!
> ראש השדים: תראה רק שנים – ואני רואה עם רב.
> המזיק: אשחית אפוא העם הרב בהם!
> ראש השדים: לא תוכל געת בם [...] יש־כח בם פלאי, שמור מקדם, ובעז אישון־עינם יש נקדה אחת, נקדת־זיו, לא נעמוד בה אף־רגע [עמ' 80].

53 שם, עמ' 44.

54 Rosemary Jackson, *Fantasy: The Literature of Subversion*, Routledge, London & New York 1981, pp. 54-55

ראש השדים אינו חושש מאהליבה ומאורי עצמם, אלא מהיותם החלוצים של חזון, שניים שמייצגים עַם שלם ומבשרים במעשיהם כי לא רחוק היום שיופיע נחשול של אנשים כמותם. ראש השדים מבהיר למזיק כי בשל כוחם הפלאי גם אי־אפשר לפגוע בהם ישירות, ולכן ננקטת הפעולה האפשרית היחידה, והיא לערום בדרכם מכשולים גדולים ככל שאפשר. מדובר אפוא במאבק רחב הרבה יותר, בין מי ששורה עליהם ברכת האלוהים, המגִנה עליהם מכל פגע, ובין כוחות החושך, הנאלצים לתחבל מיני תחבולות כדי להתמודד עם כוחות חזקים מהם. מסעם של אורי ואהליבה יוצר אפוא במערכה השלישית זירה לעימות שבין כוחות האל לכוחות השחור, זירה שממרכזת ומעצימה נושא שעבר כחוט השני בכל המערכות. לזירה הזאת מועלית דמותו של המקובל, כדי לחדד אף יותר את המסרים הציוניים שבתמונה. עתה הוא חלש יותר, וניכר כי הוא העמיק עד מאוד את מהלכי ההיטהרות הגופנית והצום. הוא מוחזק על ידי השדים שתפסוהו בשעה שהיה בשלב מתקדם של מימוש תכניתו המיסטית למגר את הרע מהעולם, בשעה שהוא קילל את מלכם, ומפיו פרץ עמוד 'של אש תכלת' (עמ' 82). וכפי שהשדים ממשיכים לתאר את רגע תפיסתו, פתאום הוא נחלש 'כמו נחרך עצמו מאש הלהב!' (שם). מוּשׂאם של הלחשים, שנשאר עומד איתן מולו, מוכיח כי בתכניתו של המקובל יש לקדם רק את גוויעתו שלו. בשל כך אשמדאי מתייחס לעוונו בביטול גמור, והוא פוטר אותו מעונש ומפציר בשדים להניחו לנפשו ליד הנחל, ושם תצא ממנו נשמתו וגופו ישמש מאכל לעורבים. באמצעות ההבדל בין תגובותיו של אשמדאי לעושים את דרכם אל המערה ובין תגובתו למקובל מתבהר מהמחזה שאין תועלת בהתענות ובהסתגפות כדי להרתיע את כוחות השחור, אלא מה שיועיל הוא הפעולה הממשית בגרסתה הציונית, אשר זוכה לליווי של הכוחות האלוהיים.

מהלכיו הדרמטיים של כהן דומים במידה רבה למהלכים של ביאליק בתחום הסיפור, המשכללים למעשה את הפואמה של שפירא בהיבט זה. כמו ביאליק, גם כהן מבקש להציג את 'פעולתם של הגיבורים כחלק ממאבק בין הכוחות האלוהיים לכוחות השטן', ו'המוטיביקה הדמונולוגית מעצימה את המתיחות המשיחית' במחזה.[55] עם זאת, מהלך אחר שנקט ביאליק בא לכדי ביטוי בצורה אחרת במחזה. כפי שיסיף מבהיר, כשביאליק השתמש במוטיבים האלה להעצים את המתח הסיפורי, הוא הפקיע מהם את היסודות הבעייתיים והמיר אותם בסממנים של מאפיינים אחרים שהעניק ליצירה:

> נדודיהם של הגיבורים ערוכים בשלוש אפיזודות שלמות ועצמאיות, הבנויות בהקבלה תבניתית מדוייקת זו לזו. במרכזה של כל אחת מהן עומד 'העוזר העל טבעי' והאנטגוניסט, שתפקידו להכשיל את הגיבור בדרכו. מערכת הפעילות בין הגיבורים, העוזר העל־טבעי והאנטגוניסט, חוזרת על עצמה במדוייק והיא המעמידה את היחידה הסיפורית הכוללת. ברור לנו כי אף בעניין זה העדיף ביאליק להחליף את

55 יסיף (לעיל הערה 52), עמ' 44.

הקונפליקטים והגודש המכביד שבסיפור המיסטי בבהירות ההצרנה וסגנון המציאות שבמעשייה האירופית.[56]

בעקבות שאילת המבנה הסיפורי מהמעשייה האירופית יסיף מכריע שביאליק ייעד את יצירתו לקורא הצעיר, וביקש לכתוב 'מעשייה לילדים בסגנון מעשיות האחים גרים, המבוססת כולה על מסורות ומוטיבים יהודיים'.[57] הכרעתו של יסיף מציעה לנו פריזמה נוספת לבחינת המחזה, ואנו יכולים לזהות ממנה את דרכו הייחודית של כהן לאמץ את התבנית הצורנית של הסיפורת הפנטסטית. כשם שהוא התחיל את המחזה לא בנקודת ההתחלה המצופה אלא הקדים את הגעתו של הפנטסטי, כשם שבחר לערער את התבנית המעגלית המוכרת כדי לגרום נתק בין עולם ישן ובין עולם חדש, כך הוא גם מעצב ליצירתו סוף דו־משמעי (ראו בהרחבה בהמשך הדברים). ברם הוא עושה זאת בזמן שבתווך, בלב המחזה, הוא טווה מערכות בעלות מבנה בהיר ועקבי, מערכות שהמבנה שלהן מזכיר במידה רבה את המבנה שיסיף מוצא ביצירתו של ביאליק, ובמילים אחרות, כזה שיכול להנגיש את היצירה לצופה הצעיר. יתרה מזו, המערכה השלישית – ובמידה לא פחותה גם שאר המערכות – צועדת צעד נוסף מעבר לזה המיוחס לביאליק. כהן משתמש שימוש ברור גם במאגר הדמויות של המעשייה, המשרתות תפקיד דומה לזה שמתגלה באימוץ המבנה שלה: עידון תוכני, או אם נרצה – ריכוך של המפגש עם הדמוני. וכך, התמונה המפגישה את הצופים עם האנטגוניסט המתגלם בדמותו של אשמדאי מתוחמת במעמדים שמציגים עולם שכולו מבוסס על מאגר הדמויות העוזרות בסיפורת הפנטסטית שהצופה הצעיר מכיר היטב – עולמם של הגמדים, אותם אנשים קטני קומה וחרוצים שחופרים באדמה ללא לאות. בעולם הפנטסטי הגמדים מסמלים בין השאר דמויות שאינן יודעות פנאי מהו, דמויות אשר מסורות לחלוטין לעבודה, שהיא למעשה תמצית חייהם. הם מסייעים לדמויות להיחלץ מן המצוקה שהן נקלעו אליה, וההסתגלות לעולמם מייצגת תחנה נוספת במסלול התפתחותם האישית.[58] הופעתם במערכה זו נעשית סמלית מאוד, והם מסמלים בדרך נוספת את המעבר מהגולה לארץ הקודש כמעבר מעולם של רוח למעש. הקהל פוגש את הדמויות החביבות בטרם הוא פוגש את הגיבורים, ומהשירה המלווה את עמלן הוא למד כי הן ניחנות בתכונה שקשורה ישירות לתפקיד שהמחזה מייעד להן: 'מקברות מלכים אוצרות נחפור, מכמנים של זהב ופנינים ושן; באפל בליל לאור סהר נחפר, חמודות נחשוף, ושכיות כל־חן' (עמ' 75). כהן מעמיד את הצופה בעמדת יתרון על הגיבורים, בידעו שבחמדנותם הטובה של הגמדים יש כדי לסייע לאורי ולאהליבה להתמודד עם המכשולים העומדים בדרכם. מה שנשאר לעשות הוא לחכות ולראות כיצד יחברו אלה למסעם של השניים.

את המוטיב המרכזי של המערכה – יחסי חושך ואור – כהן אינו נוטש ולו לרגע, וגם המפגש של הגיבורים עם הגמדים מעוצב סביבו. את חזרתם של הגמדים לבמה מקדימה

56 שם, עמ' 45.
57 שם, עמ' 47.
58 בטלהיים, **קסמן של אגדות**, עמ' 166.

תמונה קצרה, ובה שני גמדים נראים מגששים את דרכם באפלה גמורה עד שהם נתקלים זה בזה ופוצחים בדיאלוג היתולי שהם מבררים בו את הרגשותיהם לנוכח העלטה השוררת במקום. משיחתם עולה שהם אינם מרגישים שום פחד, אלא נהפוך הוא, להם 'יפה שעה זו לגילוי אוצר' (עמ' 86). תעוזתם קושרת אותם לאהליבה ולאורי, שכמוהם אינם יראים מהחושך הסמלי כל כך שהשתלט על המקום עם הופעתם של כוחות האופל, וגם לא יהיה בזה כדי להרתיעם מלחתור להגשים את שאיפתם. ובתוך מתווה סמלי שרומז על חזרתם הקרובה של הגיבורים מתוארת חזרתם של השניים במאפיינים כמעט פרומתאיים, שמציירים את אורי ואת אהליבה כמי שבכוחם להביא לגירושם של כוחות השחור, כמי שמביאים את האור לאפלה: 'בצעדים מהירים בא אורי, לפיד־אש בימינו ופטיש כבד על כתף שמאלו; אחריו אהליבה, תרמיל־הדרך על גבה' (עמ' 88). אורי שב לבמה בריא וחזק, והוא שש לפעול, והמלאכה הנדרשת המתגלה לו היא הסרת חומת גושי הסלעים החוסמים כל גישה לקבר. לבדו לא יוכל לעשות זאת, והוא זקוק לעוזרים הפלאיים. הוא מגלה את שני הגמדים, ובראותו אותם הוא ישאל וישיב לעצמו: 'האם אתם רק שניים? לא ידעתי. מקום יש גמדים, יש גמדים רבים' (עמ' 89). בדבריו יהדהדו מילותיו של אשמדאי, אלא שכאן הם יתממשו מיד עם הגחתם של המוני גמדים ממאורותיהם, רמז לכך שאכן יש מקום לחששו של הדמון ושאכן, שניים יכולים להיעשות המון רב.

הגמדים, ממניעיהם שלהם, ואורי ואהליבה ממניעיהם שלהם, יעמלו קשות לסלק את גושי הסלעים. כשאורי קרוב כל כך ליעדו הוא מאיץ בגמדים ופוקד עליהם להמשיך לעבוד, גם כשייפצע אחד מהם. אורי מנצח כאן על חבורה של פועלים זעירים המסמלים כאמור דמויות שכל מרצן הוא העמל, המעש, פעולה המסמנת נקודת קצה בתמורה הנפשית שהתחוללה בקרבו של בן הגולה. וגם פציעתו שלו לא תעצרהו עד אשר יתגלה פתח המערה. הרגע במחזה שהאמונה אשר רבים הטילו בה ספק מקבלת הוכחה ממשית הוא גם רגע הכישלון. וגם אותו, כבשאר התמונות במערכה, כהן ממחיש בסמל, כשחשיפת המערה גורמת רעם אדיר ומפולת אבנים, וזו מכבה את הלפיד. אורי ואהליבה זוכים לחזות בכל מה שהם ייחלו לו, ומבעד לאור 'תכלת כסף' מתגלה דוד המלך שוכב 'על ערש זהב [...] כנור זהב למראשותיו, לימינו על הקיר חרב שלופה ולעבר מראשותיו משמאל – כד מים גדול' (עמ' 95), והכול – בלי שאורי יספיק לצקת את המים על ידיו. מפולת אבנים נוספת סותמת את פתח המערה ומונעת את אורי מלממש את מטרתו ולהיות זה שזכה לגאול את עמו.

המעמד המסיים את המחזה מתמקד כל כולו בהפגת הרגשת הכישלון של אורי, לטובת סיום אופטימי. 'אם ראש המטרה גם לא השגת, כגבור־אל נאבקת כל הדרך', אהליבה אומרת לאורי (עמ' 97), ומוסיפה על עצמה: 'וגם אני בדרך גדלתי והייתי לאחרת' (עמ' 99). במסע הפנימי שאהליבה מזכירה אכן, הם הצליחו בדרכם. אהליבה ואורי בגרו ונהיו אנשים שונים לחלוטין משהיו. בגרות זו תאפשר להם להקים בית על אדמת ארץ הקודש, ויותר מכך – להיות בעצמם הורים. אהליבה, המביטה קדימה, לעתיד, תצייר לאורי תמונה בהירה של העתיד לקרות, והיא מסמנת את צאצאם כמי שעתיד לממש את המטרה שטרם הוגשמה:

ואם יברך אל את־אהבתנו [...] בן יולד לנו, ילד מחמדים – על שדות מולדת רענן יפרח ורוחות חפש יטפחוהו עז; תם וישר יגדל לפני השמש, זר על נכר לו ובנדודי דרך לא יכלה כחו – בהיר עין וחזק, הוא לכוון ידע הרגע, להעיר ידע מתנומתו המלך [עמ' 101].

מסופו של המחזה אנו למדים אפוא שאי־אפשר להפריד בין הנפשי ובין הלאומי, הכרוכים זה בזה. הנישואים העתידיים מסמלים כאן את שיאו של התהליך שעברו השניים, את השלב הרם ביותר בתהליך האלכימיה של הנפש: את כינונם של יחסים בין בני אדם שמבטלים לעד את חרדת הפרֵדה[59] ואת התאחדותם של היסוד ה'גברי' ושל היסוד ה'נשי' לשלמות אחת,[60] והם עתידים לאפשר את הגאולה הלאומית. במילים אחרות, אהליבה, ובייחוד אורי, מייצגים דור שעליו לגאול את עצמו תחילה, לחולל תמורה מרחיקה לכת בנפשו, ורק אחריה יוכל לקום דור חדש שיש בכוחו להביא גאולה שלמה. בשיר בשם 'צברים' שכתב כהן לילדים, אחד השירים הראשונים שחוברו על ילדי הארץ, הוא מתאר אותם 'כיצורים פשוטים, בני שמש וישירים'.[61] דומה שבשיריו של כהן לילדים ובכתיבתו הדרמטית הוא אומר לנו שדור הארץ, אשר גדל בחסות השמש, הוא למעשה שגרירה של השמש, והוא יאיר את החשכה שנפלה על העם היהודי.

פתחתי את המאמר באזכור המקורות הרבים שהשירים והבלדות אשר כתב יעקב כהן למבוגרים ניזונים מהם, ואחתום אותו באזכור שיר שהוא כתב לילדים וקשור ישירות למחזה. דומה אפוא שבמחזהו 'דוד מלך ישראל' נוצקה הכתיבה למבוגר ולילד לתוך תבנית משוכללת שמבוססת על המבנה הצורני של סיפורת הפנטזיה, ובו בזמן היא ערערה אותה. אותה מטוטלת של תנועת היצירה בהתאמתה ובאי־התאמתה לצופה הצעיר מתגלה גם בהיבט זה. היש בכך כדי להפחית מכוחה של היצירה להתקרב לצופה הצעיר? לדעתי, לא בהכרח, שכן לא ברור אם הצופה הצעיר היה מודע לטכניקות האתגור של המבנה הצורני הפועלות במחזה, כשם שהשימוש בהרמזים המורכבים שהמחזה משופע בהם אינו בהכרח בהישג ידו ובכוח תפיסתו. מה גם שלבה של היצירה כרוך במידה ניכרת על רכיביה של הסיפורת הפנטסטית, הן מבחינת התוכן הן מבחינת הצורה, והדבר יכול לשוות למחזה כולו עקביות שתדמה לזו המוכרת לצופים הצעירים ושיש בו די והותר נקודות אחיזה בשבילו. אם נגלוש לרגע למציאות החוץ־תאטרונית, נוכל לומר שסופו הדו־משמעי של המחזה לא בהכרח התפרש כפשוטו. המחזה נכתב יותר מרבע מאה בטרם הוצג, והוא הלם את תקופתו. לעומת זאת, בזכות הצגתו בימים של מימוש החזון הציוני הלכה למעשה אפשרה המציאות עצמה לקרוא את המחזה במשמעות של סוף אופטימי. דומה שנכון עשה תאטרון 'במתנו' - הוא השכיל לאמץ את המחזה למען הצופה הצעיר, ולא בכדי הציגו אותו ב־1948 גם ילדי בית הספר העממי על שם אחד העם בבימויו של אליהו גולדברג.[62] אפשר

59 שם, עמ' 118.

60 זילברשייד (לעיל הערה 45), עמ' 92.

61 אוריאל אופק, **ספרות הילדים העברית 1900-1948**, דביר, תל אביב 1988, עמ' 432.

62 'דוד מלך ישראל בשני תיאטראות לילדים', **דבר**, 12.3.1948.

להניח שבשתי ההפקות רבים מהילדים המגלמים את הדמויות היו ילידי הארץ, צברים של ממש. וכך, לא רק המציאות החוץ־בימתית הלמה את החזון שהמחזה מעלה, אלא גם התרגום של היצירה לבמה.

אחרית דבר

האיכויות האמנותיות של המחזה 'דוד מלך ישראל' ליעקב כהן אינן מוטלות בספק. אפשר כמובן לתלות את הגורמים להן בידע המעמיק של היוצר ברזיהן של כמה תרבויות, אולם דומה שאין בזאת למצות את ההסבר לעצמת המחזה. כוחו של המחזה הוא באמונתו הכנה של כהן בחשיבות המפעל הציוני, שממנה המחזה שואב ועליה הוא מבוסס, אמונה שאינה פחותה מזו של גיבוריו. המאוויים האידאולוגיים מחלחלים במחזה לכל דימוי ולכל משפט, והם נטמעים היטב בעומק תבנית הפנטזיה ובדמויותיה. מבחינה רגשית הילד והמבוגר 'חיים, זמנית, ביבשות שונות', קובע הפסיכולוג וחוקר האגדות ברונו בטלהיים, שלשיטתו עולם חוויותיו של הילד, הרהורי לבו והתוהו הרגשי האופף אותו לא אחת מקבלים את המענה הטוב ביותר בעולם הפנטזיה ובדמויותיו.[63] מכאן שיצירתו של כהן, המצטיינת בעושר הפנטזיה שבה, מתרגמת למעשה סנטימנט אידאולוגי, לאומי אם נרצה, לעולם הפנטזיה שהילד יכול לתפוס על פי דרכו ולשייכו לחוויותיו הפנימיות. הפנטסטי הוא אפוא כלי יעיל לתווך בין עולמות רגשיים שונים, ומבעדם להנגיש רעיונות אידאולוגיים כבדי משקל לצופה הצעיר ולקרבם לעולמו. בפעולת התרגום וההנגשה הזאת הן היוצר והן נמעניו יוצאים נשכרים. היצירה המגויסת מעבירה את הצופה הצעיר תהליך של קתרזיס רגשי, המאפשר לו להתמודד עם יצריו הכמוסים ביותר, והמחזאי מפיק מאגר של דימויים ודמויות המאפשר לו להעביר מסרים אידאולוגיים בעקיפין ובמרומז, כדרכה של היצירה האמנותית המתוחכמת יותר, לשכנע שלא באמצעות הטפה, אלא באמצעות הכוח הרטורי הייחודי של הדמויות הפנטסטיות.

מניתוח מחזהו של כהן ומן המסקנות העולות ממנו אפשר לנסח דגם ראשוני להבנת מקומו של הפנטסטי במחזאות המקורית לילדים ונוער המבקשת להקנות ערכים לאומיים־אידאולוגיים. על קצה המזלג אזכיר לסיום שתי דוגמאות משנות החמישים והשישים, שאפשר ללמוד מהן עד כמה הדרמה הכורכת את הפנטסטי ואת האידאולוגי זה בזה יכולה להיות רבגונית וקשורה לרוח התקופה ולצרכיה. ב־1957 הציג תאטרון הילדים שליד מרכז הגננות והסתדרות המורים את המחזה 'הטיסה לירח',[64] מפרי עטו של עמוס אריכא. המחזה גולל את סיפור מסעם המופלא של ארבעה ילדים ישראלים העושים את דרכם אל הירח ברקטה מעשה ידם, כדי לפגוש את אנשי הירח, היחידים היכולים להביא שלום לעולם.

63 בטלהיים, **קסמן של אגדות**, עמ' 56–57.

64 עמוס אריכא, 'הטיסה לירח במלאך השלום' (מחזה מודפס), מילא"ה, תיק 19.1.2.

בדרמה אוטופית זו המחזה מסתיים בכינונו של שלום עולמי, וילדי המדינה הצעירה מגשימים את משאלת לבו של דוד בן־גוריון – שהגאולה הלאומית תביא עמה חזון כלל אנושי ותהיה 'ראשית הגאולה האנושית הכללית'.[65] בשנת 1965 פרסם יעקב פלג מחזה בשם 'בית ברחוב הואדי',[66] הנודד למרחבים חדשים, אל מושבי העולים שבסְפר. המחבר הקצה חלק ניכר מהעלילה לסיטואציות חלומיות בעיקרן הקורות בקרבת הגבול או בתא מאסר מצרי, שהזמינו את הצופה לראות כיצד הגיבורים – לא אחת בניגוד לאופיים – נאבקים במסתננים או מחלצים את עצמם מכלאם בסיועם של דחליל קש שקם לתחייה וערצב שמפליא להביע את רגשותיו. במחזה זה, המשופע באמירות ערכיות ברוח הציונות, בייחוד כאלה שמצדדות במפעל ההתיישבות ומפארות אותו, הפנטסטי נרתם להתמודדות עם פחדים שאינם בהכרח קמאיים.

בנוגע למחזאות המקורית מאז שנות השבעים, אפשר לומר שזו מזמנת אתגר נוסף למחקר: איתור המצע הרעיוני לליכוד לאומי שעליו הדרמה לילדים ולנוער נשענת בתקופה שזוהרו של האתוס הציוני מתעמעם. ממחקרה של רימונה לפין על ייצוג השואה בהצגות ילדים ונוער מסתמן שמאותה תקופה עד תחילת שנות האלפיים הנחלת זיכרון השואה נעשית 'כור היתוך לאומי'.[67] לפין מראה עוד כיצד הצגות אלה מארגנות את שחזור העבר במסגרת דרמטית שמושתתת על 'מודל חניכה'; על תבנית חינוכית־פסיכולוגית הדומה במידה רבה לזו הפנטסטית: ניתוק, שלב ספי, שהגיבורים יוצאים בו למסע אישי של גילוי זהותם ושל איחוד. ברם מניתוחה של לפין את המחזות מתברר שגם אם במחזות אחדים יפלשו דימויי העבר לבמה בסיטואציות דמויות חלום, מדובר בהצגות שאין בהן דמויות פנטסטיות כלל, שניכרת בהם מגמה ברורה של תיאור ראליסטי, אשר בכוחו להחיות את העבר לנגד עיני הצופה הצעיר.[68] לפין בודקת את הרפרטואר של תאטרון יחיד, וייתכן כי במקרים אחרים הפנטסטי כן משתלב בהצגות שעוסקות בשואה. את הסוגיה הזאת ואת הסוגיה שמחקרה של לפין מתחיל לתת לה מענה, המצריכה התעמקות בתמורות המתחוללות בחברה הישראלית, אני משאיר פתוחות לחוקרים שיבחרו ללכת בעתיד בנתיבי הניתוח שהמאמר הנוכחי מציע.

65 שפירא, **יהודים חדשים יהודים ישנים**, עמ' 229.

66 יעקב פלג, **מחזות [לילדים ונוער]**, יהושע צ'צ'יק הוצאת ספרים, תל אביב תשכ"ה, עמ' 67-118.

67 רימונה לפין, 'ייצוג השואה בהצגות ילדים בתיאטרון: "אורנה פורת לילדים ונוער"', חיבור לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2005, עמ' 124.

68 שם, עמ' 3, 28-67.

ממשות האדם והעולם בחוויה האוניו־מיסטית של הרב קוק

אלחנן שילה

המצב הנפשי של האדם בחוויה האוניו־מיסטית (איחוד האדם עם האל) מתואר בדרך כלל כאיפוס האדם והעולם: האדם מבטל את קיומו ('ביטול היש') ובדרך זו הוא בא לכדי מצב של התאחדות. מיסטיקאים רבים מדמים מצב זה לטיפה המתבטלת בים או לניצוץ שנהיה לחלק מאור גדול. תאור זה הביא להעמדת המיסטיקה כניגוד לאקזיסטנציאליזם, אשר דווקא מעצים את קיומו של הפרט.

מאמר זה מבקש להראות שדיכוטומיה מעין זו אינה מחויבת המציאות, ושיש דגם של אוניו־מיסטיקה שבו האדם והעולם הראלי מתעצמים. דגם מעין זה מופיע בהגותו של הראי"ה קוק, שספג והפנים ערכים מודרניים ואקזיסטנציאליסטיים ובעקבותיהם הציע דגם אוניו־מיסטי חדש.

הביקורת האקזיסטנציאליסטית על החוויה האוניו־מיסטית

בספר **החוויה הדתית לסוגיה**, בפרק המתאר את החוויה המיסטית, עוסק ויליאם ג'יימס בעולם הנוצרי, הסופי־מוסלמי ובדתות המזרח הרחוק. ג'יימס מביא עדויות של אנשים המתארים את חווייתם הדתית במילים: 'אחדות עם כל היש'[1] ו'התאחדות אמיתית עם

* מאמר זה הוא עיבוד ופיתוח של חלק מעבודת המוסמך 'רבדים קבליים בהגותו של הרב קוק, זיקתם לפילוסופיה של הגל ולרוח התקופה', בהנחיית פרופ' אהרן שאר ישוב, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תש"ס.

1 ויליאם ג'יימס, **החוויה הדתית לסוגיה** (תרגם יעקב קופליביץ; ערך יהודה אבן שמואל), מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ט, הרצאה 16 ו־17, 'מיטסיציזם', עמ' 259. מתוך זיכרונותיה של מאלווידה פון מייזֶנבּוּרג מגרמניה. מחקר על אוניו־מיסטיקה, באמצעות הדגמה מתוך העולם הנוצרי ראו: Nelson Pike, *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1992, pp. 7-10, 22-40, 87-107, 154-176. על אוניו־מיסטיקה, בנאו־אפלטוניות ראו במאמר שפורסם לאחרונה: Adam Afterman, 'From Philo to Plotinus:

אלהים'.[2] בחלק מהתיאורים מצוינת גם ההגעה 'לכלל התבטלות' (כל ההדגשות שלי, א"ש), שבה 'אין שום הוויה מלבד האחד. [...] כל היבדלות לא תיתכן בתוך האחד'.[3] האדם נהיה לאין, בדומה להתמזגותם של המים בתוך האוקיינוס: 'הרגשתי את עצמי שוקע בנבכי האוקיינוס האין־סופי של אלהים',[4] וכן: 'אין לי שום כוח והנני כמים הניגרים הללו; הנני אין. [...] במידה שכוח־הרצון מת לגבי עצמו, בה במידה מצאה הנפש את משכנה באלוהים'.[5]

בשל מאפיינים אלו של החוויה האוניו־מיסטית, אשר מבטלת את האינדיווידואליות של האדם, פסלו אותה כמה אישים בהגות היהודית המודרנית. עמדה זו מובאת אצל הרמן כהן, שהיה מוכר לרב קוק,[6] וכן אצל הרב יוסף דב סולובייצ'יק, שכתב את עבודת הדוקטור שלו על הרמן כהן. הרמן כהן כתב על 'הסכנות [...] אשר המיסטיקה צופנת בחובה. [...] היחיד היה בטל מבחינת יחיד אנושי, אילו היה יכול להגיע לידי אחדות עם האלוהים. [...] האיחוד עם האלוהים מבטל את האינדיווידואליות, ויהיה אשר יהיה התחליף אשר תציע במקומה'.[7] לפי הרב סולובייצ'יק, העמדה האוניו־מיסטית אף נוגדת את היהדות:

> המיסטיקן־פילוסופוס מתגעגע להשתקעות האדם בדממת האחדות המוחלטת. [...] אולם לא הרי יעד של היהדות כחלום המיסטיקאים. [...] האחרונים שאפו לכיבוש הרבגוניות והמיוחד שבאישיות האדם, והמליצו על ביטול הקיום, [...] התאחדות (uniomystica). [...] באה היהדות ובראשה ההלכה, ואמרה: לא זו הדרך. [...] האדם אינו מדבק באלוהים על ידי הכחשת עצמיותו הראלית, כי אם להפך, בקיום עצמותו. [...] דרך האדם לאלוהיו מתפתלת לא במרחקים סמויים [...] שבה נשרפת האינדיבידואליות שבאדם, כי אם במרחבי ישות ממשית. [...] כששאלה עצומה בוקעת: וכי אפשר לו לאדם להדבק בקב"ה, והלא כתיב 'אש אוכלה אש'[8], משיבים

The Emergence of Mystical Union', *The Journal of Religion*, 93, 2 (2013), pp. 177-196.

2 ג'יימס, **החוויה הדתית לסוגיה**, עמ' 269, מתוך 'תפילת ההתאחדות' של תרזה הקדושה.

3 שם, עמ' 275, מתוך דבריו של המיסטיקאי הסופי גולשאוראז.

4 שם, עמ' 261, מתוך ספרו של ג'ון טרוור 'John Trevor, *My Quest for God*, 'Labour Prophet' Office, London 1897, p. 257.

5 ג'יימס, החוויה **הדתית לסוגיה**, עמ' 274, מתוך דבריו של יעקב ביהמֶה.

6 הרב צבי יהודה קוק טען שיסוד המאמרים 'דעת אלוהים' ו'עבודת אלוהים' בספרו **עקבי הצאן** (ירושלים תרס"ו) לקוח מהרצאה של הרמן כהן שפורסמה בכתב העת **השלח**. ראו: בנימין איש שלום, **הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה**, עם עובד, ירושלים תש"ן, עמ' 21. על הקשר שביניהם ראו: יוסף אביב"י, 'אקדמות לקבלת הראי"ה', בתוך: יצחק רקנטי ושאול ברט (עורכים), **מה אהבתי תורתך: מתורתה ומדרכה של ישיבת הר עציון במלאות מ"ה שנים להיווסדה**, ישיבת הר עציון, אלון שבות תשע"ד, עמ' קנג-קפא. פורסם עוד קודם לכן בקישור /http://www.yeshiva.org.il midrash/15050.

7 הרמן כהן, **דת התבונה ממקורות היהדות** (תרגם צבי וויסלבסקי, ערכו שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשרטייך), מוסד ביאליק והמכון על שם ליאו בק, ירושלים תשל"ב, עמ' 334-335.

8 ראו מסכת כתובות, דף קיא ע"ב.

המיסטיקאים: אפשר ואפשר, ותבוא אש של מעלה ותאכל את ישותו של האדם הנעקד על מזבח אהבתו לאחד.[9]

בדומה להוגים אלו אף הרב קוק הפנים ערכים מודרניים המעצימים את קיומו של האינדיווידואל. כשם שאצל ניטשה ההישענות על האחר היא איבוד עצמיותה של נשמת היחיד – 'קיימים אינספור שבילים וגשרים ואֲלִים למחצה שירצו להעבירךָ מעל פני הנחשול, אך רק במחיר עצמיותךָ'[10] – כך גם אצל הרב קוק, אל לו לאדם לחיות 'כמו השפנים שהסלעים הם מחסה להם. [...] מי שנשמת אדם בקרבו, נשמתו לא תוכל לחסות כי אם בבניינים שהוא בונה בעמלו הרוחני'.[11] אולם שלא כהרמן כהן והרב סולובייצ'יק ששללו את המיסטיקה לטובת האקזיסטנציאליזם, הרב קוק הציע מיסטיקה מסוג חדש שהיא מעבר לניגוד זה. כדי להבין את ההיפוך התודעתי שנוצר במצב של אוניו־מיסטיקה על פי הרב קוק, יש לבחון את הגותו על רקע ההבדל בינה ובין תפיסות אוניו־מיסטיות שקדמו לה, בעיקר בחסידות חב"ד.[12]

מצב המחקר

את ראשיתה של הפרשנות המעצימה את קיום העולם, המובאת אצל כמה חוקרי חסידות, אפשר למצוא אצל שניאור זלמן שכטר, שסבר כי לפי הבעש"ט העולם 'מלא באלוהות [...] ולכן העולם ממשי כמו אלוהים עצמו'.[13] מרטין בובר פיתח פרשנות זו,[14] אך גרשם

9 הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'ובקשתם משם', **איש ההלכה**, ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים תשל"ט, עמ' 189-192.

10 פרידריך ניטשה, **מסות על חינוך לתרבות** (תרגם יעקב גולומב), מאגנס, ירושלים תשמ"ח, עמ' 24.

11 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות הקודש**, ב, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' שיד.

12 שאלת הימצאותה של אוניו־מיסטיקה ביהדות חורגת ממסגרת מאמר זה. מה שברור הוא שתפיסה אוניו־מיסטית גלויה ומפורשת קיימת בחסידות חב"ד ובהגות הראי"ה קוק. אכן, צודקת ביקורתו של משה אידל על גרשם שלום וחוקרים אחרים שהלכו בעקבותיו שטענו שאין אוניו־מיסטיקה ביהדות. ראו: משה אידל, **קבלה – היבטים חדשים** (תרגם אבריאל בר־לבב), שוקן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 77-91; הנ"ל, '"חיים מודחים" – משהוא על דמות הקבלה במחקר השולמיאני', **דעת**, 50-52 (תשס"ג), עמ' 483-498. בעמ' 487 הוא כותב שהרב קוק השתמש במונח פנתאיזם בנוגע לחסידות, אולם שימוש במונח זה נעשה רק על ידי הרב דוד כהן (הנזיר). בספר **שמונה קבצים** (הראי"ה קוק, **שמונה קבצים**, א, [חמו"ל], ירושלים תשנ"ט, עמ' לא, אות צו) כתב הרב קוק 'הנוטה להסברה שפינוזית', ואילו הנזיר, שלא רצה שיוזכר שמו של שפינוזה, כתב 'הנוטה להסברה פנתאיסטית' (**אורות הקודש**, ב, עמ' שצט).

13 Solomon Schechter, 'The Chassidim', *Studies in Judaism*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1915, p. 34. הדברים מובאים בתרגום עברי אצל רון מרגולין, **מקדש אדם**, מאגנס, ירושלים תשס"ה, עמ' 4.

14 'המעשה החילוני ביותר יכול ליעשות בקדושה, ומי שעושהו כך מעלה את הניצוצות', מרטין בובר, 'יסודה של החסידות', בתוך: ישראל היילפרין (עורך), **בית ישראל בפולין**, המחלקה לעניני נוער של

שלום[15] ורבקה ש"ץ[16] מתחו ביקורת על הפרשנות שפירש בובר את החסידות לאור עולמו המודרני.[17] ביקורת זו התמתנה מאוד במחקר החסידות העכשווי בעקבות מחקריהם המקיפים של רון מרגולין[18] וציפי קויפמן[19] המציגים עמדה מורכבת במחלוקת קוטבית זו. הם הביאו ראיות התומכות בשיטתו של בובר, כמו יחסה של החסידות לסיגופים, ורעיון החַיּוּת האלוהית השורה בכול. לרשימה זו אפשר להוסיף אף את התפיסה שדווקא המקומות הנמוכים ביותר נובעים בשורשם מהאורות הגבוהים ביותר.[20] אולם נושאים אלו אינם קשורים לחוויה האוניו־מיסטית שכדי להגיע אליה על האדם, לפי המגיד ממזריץ', 'לפרוש עצמו מכל גשמיות, [...] ויהא אחדות עם הקב"ה עד שיבוטל ממציאות'.[21] בסוגיה זו הגותו של הרב קוק פורצת דרך ושונה מהותית מהמקובל בעולם החסידות.

ספרות המחקר נעה בין זיהוי הגותו של הרב קוק עם אקוסמיזם בנוסח חב"ד להכרה שבהגותו מתעצמים האדם והעולם.[22] מקצת החוקרים מצביעים על החידוש בהגותו של

ההסתדרות הציונית, ירושלים תש"ח, עמ' 84. וראו עוד: מרטין בובר, 'דרכי אל החסידות', **תקוה לשעה זו**, עם עובד, תל אביב תשנ"ב, עמ' 102.

15 גרשם שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', **דברים בגו**, עם עובד, תל אביב תשמ"ב, עמ' 374-378.

16 רבקה ש"ץ, 'אדם נוכח אלוהים ועולם במשנת בובר על החסידות', **מולד**, 149-150 (תשכ"א), עמ' 598-601.

17 בובר עצמו לא נשאר חייב וכתב להגנתו שהוא לא התייחס לאסכולה של המגיד ממזריץ', אלא לבעש"ט ולממשיכים אחרים שלו. ראו: Jerome Gellman, 'Buber's Blunder: Buber's Replies to Scholem and Schatz-Uffenheimer', *Modern Judaism*, 20, 1 (2000), pp. 24-26. יהודה גלמן דוחה בצדק חלוקה זו וסובר שאין לה על מה שתסמוך.

18 מרגולין, **מקדש אדם**, עמ' 432.

19 ציפי קויפמן, **בכל דרכיך דעהו**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 123-125.

20 'כל המידות שבנה"ב [שבנפש הבהמית ...] הן תקיפין וחזקים יותר מהמידות הקדושות שבנפש האלוקית. [...] והטעם משום ששרשן ממקום גבוה מאד. [...] והן המלכים אשר מלכו לפני מלוך מלך לבני ישראל [...] רק שירדו ונפלו למטה מטה' (רבי שניאור זלמן מלאדי, **לקוטי תורה**, מערכת אוצר החסידים, ניו יורק תשמ"ז, דף כה עמ' ב).

21 המגיד רבי דב בער ממזריץ', **מגיד דבריו ליעקב** (מהדורת רבקה ש"ץ), מאגנס, ירושלים תש"ן, סימן כד. וראו מרגולין, **מקדש אדם**, עמ' 182-184.

22 נתן רוטנשטרייך (**המחשבה היהודית בעת החדשה**, ב, עם עובד, תל אביב תשמ"ז, עמ' 272, 275) מזהה את הגותו של הרב קוק עם אקוסמיזם ועם ביטול היש של חב"ד. לטענת רוטנשטרייך, הגותו של הרב קוק 'מבטלת את העולם בתוך אלוהים' (שם, עמ' 271), אף על פי שבראשית דבריו הוא כותב שהגותו 'אין בה משום ביטול המציאות החומרית' (עמ' 255). הוגו ברגמן כתב שתודעת האדם לפי הרב קוק צריכה להיות תודעה של ביטול היש: 'to be a tool in His hands' (ראו: Samuel Hugo Bergman, 'On Reality in God', in: Ezra Gellman (ed.), *Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi Kook*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford, NJ 1991, p. 87). עם זאת, גם הוא מרגיש את השוני מחב"ד ומעניק לכך פשר פסיכולוגי: 'המזג הנפשי הדתי של הרב קוק מנוגד לאופן שבו רואה חסידות חב"ד את העולם. ספר התניא אינו חדל להדגיש את אפסותו של כל נברא' (שמואל הוגו ברגמן, 'תורת ההתפתחות במשנתו של הרב קוק', **אנשים ודרכים: מסות פילוסופיות**, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ז, עמ' 356). יוסף בן־שלמה כותב שמטרת ההוויה לפי הרב קוק היא ביטול עצמה: 'אין ספק שלפי הרב קוק ההוויה כולה שואפת לקראת מצב זה של ביטול עצמי בשלמות האלוהית' ('שלמות

הרב קוק[23] אולם טרם נעשה מחקר מקיף העוסק ביסודות הקבליים והפילוסופיים־מודרניים של תפיסתו ובהקשר הפנומנולוגי של החוויה האוניו־מיסטית.

חוליות הביניים שבין האר"י לרב קוק

התפיסה האוניו־מיסטית של הרב קוק נבעה מפרשנות אלגורית לצמצום. תפיסה זו מנוגדת לפרשנות המיתית של הצמצום שפותחה בספרות המחקר, אשר ראתה בצמצום 'טיהור עצמי באלוהות'.[24] בשביל להבין את חידושו של הרב קוק נדרשת הצגת חוליות הביניים שבינו ובין האר"י.

והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק', **עיון**, לג [תשמ"ד], עמ' 308-309). אך הוא מרגיש שרוח אחרת נושבת מכתביו, ואותה הוא תולה בהיסטוריוציזם של הרב קוק: 'יתכן שהחשיבות המרכזית שמייחס הרב קוק להיסטוריה [...] היא המשפיעה גם על מיתון נטייתו האקוסמיסטית' (שם, עמ' 309). תמר רוס ('מושג האלוהות של הרב קוק', **דעת**, 7-8 [תשמ"ב], חלק א, עמ' 112, 115, 124; חלק ב, עמ' 45) מזהה לאורך מאמרה את שיטת הרב קוק עם אקוסמיזם, ומצד שני בסוף דבריה היא מגדירה את תפיסת האלוהות של הרב קוק: 'אל הכולל את כל מרחבי הקיים בלי לבטל ממשותו הקוסמית' (שם, חלק ב, עמ' 67). לפי בנימין איש שלום, הרב קוק מקבל את רעיון האקוסמיזם אף שמבחינת תודעת האדם קיומו מתעצם: 'הרעיון הפנתאיסטי־אקוסמי נדחה. [...] הרעיון המועדף לדעת הרב קוק הוא שיבה אל הרעיון האקוסמי, ברם, בשינוי מהותי מבחינת תודעתו של האדם. [...] קיומה של הממשות אינו מתבטל ביחס לאלוהים, נהפוך הוא, הקיום מתעצם באלוהים' (**הרב קוק**, עמ' 56).

23 לדעת יעקב אגוס, אף שהכול נכלל באלוהים אין תפיסה זו באה לבטל את העולם אלא דווקא לקיימו: 'All things become one in and through Him. […] This does not mean that according to Rabbi Kook, the pluralistic universe is unreal. On the contrary, […] even in the glow of mystical ecstasy, the separateness of things does not disappear' (Jacob B. Agus, 'On the Nearness of God', in: Gellman (ed.), *Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi Kook*, p. 42). גם לדעת נחום אריאלי 'הרב קוק אינו מדבר על מחיקת האישיות וביטול הזהות העצמית אלא על אחיזה במציאות האמתית של עולם מאוחד המתאחד עם יוצרו' ('אינטגרציה בהגותו של הרב קוק', בתוך: בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), **יובל אורות**, ספריית אלינר, ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 149). כך גם אצל יוסף אביב"י: 'החסידות הסתכלה בעולם הנברא וראתה אותו כ"יש ונפרד" ושאפה ל"ביטול היש". לכך מתנגד הראי"ה. [...] אין הוא שואף לביטול היש אלא להשלמתו' ('מקור האורות', **צהר**, א [תש"ס], עמ' 108-109). ולאחרונה בספרו של יואל בן־נון: 'הראי"ה טיפח יחס חיובי אל העולם [...] ולא דגל בביטול היש. [...] זהו כאמור, חידוש מהפכני בפרשנות לקבלת האר"י' (**המקור הכפול: השראה וסמכות במשנת הרב קוק: לאחד את הבלתי מתאחד**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשע"ג, עמ' 91).

24 'הצמצום [...] טיהור עצמי באלוהות. [...] משבר הכרחי שמטרתו הייתה להוציא את סיגי הרע מתוך עצם האין סוף' (גרשם שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה** [תרגם יוסף בן־שלמה], מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ו, עמ' 108). כך גם אצל ישעיה תשבי, הצמצום הוא 'הזדככותו של אלוהים' (**תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י**, מאגנס, ירושלים תשמ"ד, עמ' נז); 'השלמת אלוהים עצמו' (שם, עמ' ס הערה 1). שלום ותשבי בונים את שיטתם על סמך תפיסת ריכוז הדינים המופיעה ב'דרוש

הרב קוק אימץ את רעיון הצמצום והציור הלוריאני הנלווה אליו, כפי שאפשר לראות במקומות רבים בכתביו: 'תואר הרצון הוא [...] רק אצילות צמצומית מאור אין סוף';[25] 'הרשימו שהתגלתה רק אחרי העלמת אור אין סוף';[26] 'הצמצום הקדמון של כינוס היכולת המוחלטה';[27] 'המרכז העליון, מלכות אין סוף בדרך השאלה, ראשית כל הצמצומים'.[28] הלשונות שמזכיר הרב קוק מלמדות על המקובלים הלוריאניים שמהם הוא ינק. תפיסת הצמצום בנקודת המרכז מיוסדת על דברי רבי חיים ויטל [רח"ו]. בראש ספר אוצרות חיים כתוב: 'צמצם עצמו באמצע האור שלו בנקודת המרכז אמצעית שבו'.[29] אזכור ה'רשימו' קשור לתיאור הצמצום המובא אצל רבי יוסף אבן טבול תלמיד האר"י: 'כשעלה ברצונו הפשוט להאצילו לברוא עולמות [...] צמצם אורו, [...] ונשאר באותו מקום רושם מן האור לבד'.[30]

תפיסת הצמצום כצמצום ה'רצון' וה'יכולת' בכתבי הרב קוק קושרת את דבריו לאסכולת 'צמצום שלא כפשוטו'.[31] גם הביטוי 'מלכות אין סוף' מצביע על קשר לרמח"ל, שהיה חלק

חפצי בה' לרבי יוסף אבן טבול, תלמיד האר"י. אולם לדעתו של אבן טבול הדין שבתוך האין־סוף הוא שלמות לאין־סוף: 'כשרצה ברצונו להאציל עולמו קבץ כל שרשי הדינים. שאם לא תאמר ששורש הדין היה שם, היה עוול בחוקו ית[ברך], שאינו נקרא שלם בתכלית השלמות אא"כ [אלא אם כן] שלא חסר בו שום דבר' (רבי יוסף אבן טבול, 'דרוש חפצי בה', **ספר שמחת כהן** לרבי שמחה משעוד הכהן אלחדאד, ירושלים תרפ"א, דף א, עמודה ג). לפי שלום ותשבי, רבי חיים ויטל הסתיר עמדה זו. לאחרונה פרסם יוסף אביב"י כתב יד של רבי חיים ויטל, שממנו אנו למדים כי רבי חיים ויטל הכיר תפיסה זו, ולא זו בלבד אלא שאף העלה אותה על הכתב: 'כל עכירות ועוביות הדין שבאור אין סוף שהוא שם כטיפה בים הגדול [...] נאסף לאותו מקום הפנוי' (יוסף אביב"י, 'דרוש שמסר רבי חיים ויטל לרבי שלמה סגיש', **קבלת האר"י**, ב, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ח, עמ' 1012).

25 הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ג, עמ' לב.

26 הנ"ל, **שמונה קבצים**, ז, עמ' קלט, אות מא. וכן 'הצמצום המתווה את **הרשימה הקדומה**' (שם, עמ' קמא, אות מא); 'המניעות המוכרחות [...] בא מיסוד הרשימו' (שם, ח, עמ' רצב-רצג, אות קנה).

27 שם, ז, עמ' קמט, אות נג.

28 הנ"ל, **אורות הקודש**, ב, עמ' תקנט.

29 רבי חיים ויטל, 'פתיחה', **אוצרות חיים**, תוניס תרע"ג.

30 אבן טבול (לעיל הערה 24), דף א, עמ' ב.

31 פרשנות הנמשל של קבלת האר"י אינה ניסיון מלאכותי לשנות את אופייה המיתי של הקבלה. פרשני הנמשל מצמצמים את הפער בין ההצהרות הכלליות של רבי חיים ויטל על כך שאין להבין את דבריו כפשוטם – 'אמנם דבר גלוי הוא כי אין למעלה גוף ולא כח הגוף חלילה. וכל הדמיונות והציורים אלו לא מפני שהם כך חס ושלום' (רבי חיים ויטל, **שער ההקדמות**, מקור חיים, ירושלים תשל"ד, עמ' ה) – ובין התיאורים הגשמיים המובאים כפשוטם בכתביו וספריו. אצל רח"ו עצמו מצוי הגרעין לפרשנות הנמשל. יש 'להמשיל ולצייר [...] דרך משל וציור לשכך את האוזן' (רח"ו, שם). פרשנות הנמשל באה לפתור את המתח שנמצא בתוך קבלת האר"י עצמה, המתארת עולם רוחני על ידי ציורים גשמיים. פרשנות זו ניסתה לבטל את המתח באמצעות פירוש רוחני של התיאורים הגשמיים. על שייכותו של הרב קוק לפרשנות הנמשל אפשר ללמוד גם מדבריו במקומות אחרים: 'אי אפשר לדבר בדברים נשגבים כאלה, כי־אם על פי משל וחידה' (מתוך מכתב שנדפס אצל רבי

מאסכולה זו:[32] 'העולמות שנבראו בסוד מלכות אין סוף [...] באמצעיות האור, בנקודת המרכז שלו'.[33] התפיסה שהזכיר הרב קוק, המדברת על צמצום ברצון, מקורה בדבריו של רבי מנחם עזריה מפאנו שהפיץ את קבלת האר"י באירופה. אפשר לראות ברמ"ע מפאנו חלק מאסכולת 'צמצום שלא כפשוטו', אף על פי שחי עוד בטרם תפיסה זו היתה לזרם פרשני: 'אורו [...] והוא רצונו שזכרנו שהיה מתפשט לאין תכלית, צמצם, [...] ונשאר מקום פנוי'.[34] הגר"א אימץ תפיסה זו בכתבו: 'העולמות הם בעלי תכלית והכול במספר, וע"כ [על כן] צמצם רצונו בבריאת העולמות, וזהו הצמצום'.[35] בעקבות הביקורת של רבי שניאור זלמן מלאדי (רש"ז) על שיטת 'צמצום כפשוטו'[36] הסיק מרדכי טייטלבוים שהגר"א 'מפרש

חיים בן־שלמה עראקי, רבי יהודה אברהם חבשוש ורבי שלום שלמה נג'אר, 'הקדמה', **אמונת ה'**, ירושלים תרצ"ח. המכתב נדפס שוב **באגרות ראי"ה**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, ב, מכתב תרכו). וכן 'יראה של שטות היא מה שמתייראים מהמשלים הגשמיים שברזי תורה' (הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, א, עמ' קי-קיא).

32 הערה מתודולוגית. המקובלים שאני משייך לאסכולת 'צמצום שלא כפשוטו' הם לא רק אלו שדיברו על כך במודע, כמו רבי יוסף אירגאס, שהעמיד את פרשנות הצמצום שלו בניגוד לעמדת רבי עמנואל חי ריקי, אלא גם מקובלים שלא התייחסו לכך במפורש, אבל אפשר לשייכם לאסכולה זו לאור פרשנותם לקבלת האר"י. לאחרונה, **בפנקסי הראי"ה**, ג, המכון על שם הרצי"ה, ירושלים תשע"א, עמ' ס-סג, פ-פב, צ, פורסמו הערותיו של הרב קוק על קל"ח פתחי חכמה. פירושים על אדיר במרום בעמ' לב, מא, והערות על פתחי חכמה ודעת מובאים בעמ' קכ. על הקשר של הרב קוק לרמח"ל ראו: Yehudah Mirsky, 'An Intellectual and Spiritual Biography of Rabbi Avraham Yitzhaq Ha-Cohen Kook from 1865 to 1904', Ph.D dissertation, Cambridge University, pp. 139-142. הדברים מובאים בקיצור גם בספרו שפורסם לאחרונה: Mirsky, *Rav Kook : Mystic in a Time of Revolution*, Yale University Press, New Haven 2014, pp. 26-27.

33 רמח"ל, 'מאמר רישא וסופא', **אדיר במרום**, ב, הועד להו"ל כתבי רמח"ל ובית מדרשו, ירושלים תשמ"ח, עמ' לח. וכן אצל רבי יצחק אייזיק (ריי"א) חבר, תלמידו של רבי מנחם מנדיל משקלוב, תלמידו של הגר"א: 'הצמצום הוא במלכות דאין סוף' (ריי"א חבר, **פתחי שערים**, תל אביב תשמ"ט, נתיב הצמצום, פתח ז). בספר זה הוא מאחד בין קבלת הרמח"ל והגר"א. הרב קוק מזכיר ומצטט מספרו **באגרות הראי"ה**, ב, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' צא; הנ"ל, **פנקסי הראי"ה**, ג, פנקס טו, אות ע, עמ' קיט. האזכור מ**פנקסי הראי"ה** מובא אצל יהונתן גארב, **מקובל בלב הסערה: רבי משה חיים לוצאטו**, אוניברסיטת תל אביב, ההוצאה ע"ש חיים רובין, תל אביב תשע"ד, פרק ז, הערה 603.

34 רבי מנחם עזריה מפאנו, **כנפי יונה**, למברג תרמ"ד, דף א ע"א.

35 רבי אליהו בן שלמה זלמן מווילנא (הגר"א), בתוך 'ליקוטים' המובאים בסוף הספר **ספרא דצניעותא**, [חמו"ל], ירושלים תשמ"ו, עמ' לח. כך סובר גם אלן ברייל: 'In the Kabbalah of the Gra […] the basic metaphors of R. Isaac Luria are not to be taken literally' (Allen Brill, 'The Mystical Path of the Vilna Gaon', *Philosophy*, 3 [1993], p. 134). תמר רוס כותבת: 'למעשה אכן מפרש הגר"א את הצמצום כפשוטו' ('שני פרושים לתורת הצמצום', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, א, חוברת ב [תשמ"ב], עמ' 155). בשיחה בעל פה אמרה רוס שנפלה כאן טעות וצריך לכתוב 'אם אין' במקום 'אכן': 'למעשה [אם אין] מפרש הגר"א את הצמצום כפשוטו'. שינוי זה משתלב גם עם המשך דבריה, כי היא כותבת שתפיסת הצמצום של הגר"א היא שאלה הטעונה בדיקה.

36 'שגגת מקצת חכמים בעיניהם ה' יכפר בעדם, ששגגו וטעו בעיונם בכתבי האר"י ז"ל והבינו עניין הצמצום המוזכר שם כפשוטו' (רש"ז מלאדי, **תניא: שער היחוד והאמונה**, אוצר החסידים, ניו יורק תשי"ד, עמ' פג).

את הצמצום כפשוטו'.[37] בעקבות דברים אלו הסיקו כמה חוקרים שדעת הגר"א עצמו,[38] או דעת רש"ז על הגר"א,[39] היא של 'צמצום כפשוטו', אף על פי שעיון מדויק בלשונו של רש"ז מלמד שביקורתו לא הופנתה כלפי הגר"א אלא כלפי רבי עמנואל חי ריקי.[40]

כאמור לעיל, הרב קוק כתב גם על צמצום בכוחו של האל. בעניין זה הוא הסתמך על שיטת רבי יוסף אירגאס, הטוענת לצמצום ביחס לכוחו של אלוהים: 'כדי להמציא נמצאים בעלי תכלית הוצרך לפעול בצמצום, כמו כאילו כביכול צמצם כוחו הבב"ת [הבלתי בעל תכלית ...] וזהו סוד הצמצום כפי הנלע"ד [הנראה לעניות דעתי]'.[41]

צמצום במישור האפיסטמולוגי: רמח"ל

הרמח"ל הוא האב הרוחני של מקובלים שפעלו אחריו, ובהם הרב קוק, שפירשו את הצמצום במישור האפיסטמולוגי (תורת ההכרה) ולא במישור האונטולוגי (תורת היש) שבו פורש הצמצום לפני כן.[42] כדי שיוכל האדם להשיג, לגלות – יש צורך דווקא בהסתרה.

37 מרדכי טייטלבוים, **הרב מלאדי ומפלגת חב"ד**, מקור, ירושלים תש"ל, עמ' 90. וראו עוד שם, עמ' 62, הערה 1. היותו של הגר"א איש פשט 'מדעי' שעוסק בחקר הגרסאות תרמה לתדמית של פרשן לוריאני על דרך הפשט.

38 לדעתו של בנימין גרוס 'הגאון מווילנא, [...] נאחז ככל הנראה [...] בפירוש המילולי של הצמצום' ('על תפיסת עולמו של רבי חיים מוולוז'ין', **בר אילן: ספר השנה**, כב [תשמ"ח], עמ' 142).

39 לדעת גרשם שלום, 'In his Tanya Shneur Zalman maintained that the Gaon of Vilna mistakenly took zimzum literally' ('Basic ideas', *Kabbalah*, Keter, Jerusalem 1974, p. 135). כך גם אצל שלום רוזנברג: 'שיטת חב"ד תופסת את דברי המתנגדים כטוענים לצמצום כפשוטו' ('תורת הקבלה ב"נפש החיים"', **שנה בשנה**, תשנ"ח, עמ' 364).

40 ראו: יואל קלופט, 'ספר התניא וספר נפש החיים', **הנאמן**, כא (תשכ"א), עמ' 21, בסוף דבריו בסוגריים. אפשר לבסס את השערתו על ידי בדיקת לשונותיהם. לפי רבי עמנואל חי ריקי נוצרה ההשגחה בעקבות הצמצום: '[צמצום] כפשוטו והשגחתו היא הממלאת מקום הצמצום' (**יושר לבב**, קראקא תר"ן, עמ' 15, אות יג). בדומה לכך, גם רש"ז בפולמוסו השתמש בביטוי 'השגחה': 'סילק עצמו ומהותו ח"ו מהעוה"ז רק שמשגיח מלמעלה' (**תניא: שער היחוד והאמונה**, עמ' פג). בעקבות ראיה זו נתקבלה עמדתי גם על דעתו של רפאל שוחט ('הפרשנות ההיסטוריוסופית קבלית של הגר"א', **דעת**, 40 [תשנ"ח], עמ' 131 הערה 35). ככל הנראה לא הכיר רש"ז את עמדתו של הגר"א בסוגיה זו ולא התייחס אליה. תפיסת הצמצום של הגר"א פורסמה רק כשנדפס פירושו ל**ספרא דצניעותא** ב־1820 (בווילנה והוראדנא), שמונה שנים לאחר מותו.

41 רבי יוסף אירגאס, **שומר אמונים**, [חמו"ל], ירושלים תשכ"ה, ויכוח שני, עמ' 48. ר"י אירגאס מביא גם את שיטת רבי מנחם עזריה מפאנו ומפתח את שיטתו כתוספת: 'ובו [ברצון] היה סוד הצמצום, ולא בבעל הרצון' (שם, עמ' סז).

42 גם תפיסותיהם של הרמ"ע מפאנו ושל ר"י אירגאס משוקעות בכתבי הרמח"ל, שכתב: 'הרצון העליון, שהוא אין סוף ברוך הוא, כולל מיני כוחות לאין קץ ותכלית. [...] אם כן אין הצמצום אלא במה שהוא לצורך הבריאה' (רמח"ל, **קל"ח פתחי חכמה**, מהדורת פרידלנדר, ספרייתי, בני ברק תשנ"ב, פתח כד). וכן: 'רצה האין סוף ועזב את בלתי תכליתו, ולקח לו דרך פעולה מוגבלת,

הרמח"ל דחה את מושג ההאצלה כדבר אובייקטיבי,[43] ותפס את תיאורי המשכת האור כמראות הדורשים פתרון.[44] דחיית תפיסת ההאצלה כעניין אובייקטיבי לא באה להפחית מממשותן האונטולוגית של הספירות; הגבולי היה כלול בבלתי גבולי. על פי עיקרון זה פירש הרמח"ל את הצמצום המתואר בקבלת האר"י.

אור אין־סוף שלפני הצמצום בא לבטא את המציאות שלפני הבריאה, שבה לא היה אפשר להשיג דבר מכיוון ש'הדרך המוגבל כלול היה באין סוף ברוך הוא'.[45] באמצעות העלמת הבלתי גבולי מתגלה הגבולי בתודעת האדם המשיג; פרדוקסלית, דווקא ההסתר הוא שמביא לגילוי. הגילוי המצומצם של האל הוא סובייקטיבי בלבד; הוא קיים רק בהכרתו והשגתו של האדם ולא מבחינה אובייקטיבית: 'אין הצמצום לאין סוף ברוך הוא, אלא לנאצלים. כי [...] הוא אינו מתעלם, אלא לנו הוא הגבול שלא נוכל לקבל ממנו'.[46] לא רק פעולת ההסתרה היא סובייקטיבית; גם פעולת הגילוי והמשכת אור הקו והספירות לתוך החלל הפנוי הן עניין תודעתי: 'אור הספירות אינו מחודש [...] אלא חידוש גילוי למקבלים'.[47] מבחינה אובייקטיבית לא השתנה דבר, אולם ביחס לאדם היה חידוש הנתפס כהאצלה. אלו דברי רמח"ל בספרו **אדיר במרום**:

> אור האין סוף ברוך הוא כך היה מאיר, יש סוד הֶאָרָתוֹ בבחינת השלמות שלו, ועדיין אין זה מושג לנו כלל. [...] אך בהתחילו לקרב אצלנו בדרך הנהגה משוערת[48] האיר בדרך אחד, ונקרא שחידש מין הארה שאפשר להבין בה שיעור, מה שלא ניתן באורו הקדום. [...] ונקרא שהאציל אור אחד בבחינה אחת מחודשת־מושגת אצלנו, וזהו האור הנאצל ראשונה. ואין שינוי באורו, אלא גילוי אצלנו. ונמצא אדרבא מתעלם

וזה נקרא צמצום אין סוף ברוך הוא' (שם, פתח כה). הרמ"ע מפאנו חי באיטליה מאה שנים לפני רמח"ל, וסביר להניח שתפיסותיו הקבליות היו ידועות לרמח"ל דרך כתביו או תלמידיו. רבי יוסף אירגאס חי באיטליה והיה מבוגר מרמח"ל ב־22 שנים ואפשרות סבירה היא שרמח"ל שמע בעל פה או הכיר מכתב יד את ספרו **שומר אמונים** שנדפס בשנת 1736, בתקופת שהותו של רמח"ל באמסטרדם, אחת עשרה שנים לפני פטירתו של רמח"ל. יהונתן גאנב העלה ספקות בנוגע לשיוך הספר **קל"ח פתחי חכמה** לרמח"ל, ונטה לסבור שהספר יצא רק מבית מדרשו ('כתביו האמתיים של רמח"ל בקבלה', **קבלה**, 25 [תשע"ב], עמ' 194-199). אף לדעתו של רבי יוסף ספינר, 'הקל"ח נכתב על ידי אחד מגדולי תלמידי רמח"ל ואינו ניסוחו של רבינו, [...] וכל דבריו הם סולת נקיה של משנת רמח"ל' (יוסף ספינר, 'פתח דבר', בתוך: רמח"ל, **דעת תבונות**, מהדורת יוסף ספינר, [חמו"ל], ירושלים תשע"ב, עמ' ז).

43 בעניין זה הוא ממשיך את שיטתו של בעל מערכת האלוהות (האנונימי) שכתב: 'הצד השווה שבהם בכולם, בין בשמותיו בין במידותיו, כי המה [...] כלולות בשם ית' פשוטות הם, וההפכים הנראים מצד המקבלים הם' ([לש"מ], **מערכת האלוהות**, [חמו"ל], ירושלים תשכ"ג, דף ז עמ' ב).

44 רמח"ל, **קל"ח פתחי חכמה**, פתח ז.

45 שם, פתח כה.

46 הנ"ל, **אדיר במרום**, ב, עמ' מז.

47 הנ"ל, **קל"ח פתחי חכמה**, פתח ה.

48 'משוערת' – הכוונה למידה, שיעור.

השלמות שאין לה סוף, אז לגבי דידן המשיגים בו נקרא כאילו חידש אור אחד, כי בתחילה לא ראינו כלום ועכשיו אנחנו רואים עניין חדש, [...] וזהו עניין הצמצום המוזכר במקומו.[49]

רבי יעקב מאיר שפילמאן[50] ביאר את שיטת הרמח"ל. מביאורו אפשר ללמוד על ההבדל הבסיסי בין רמח"ל ובין תפיסת רש"ז מלאדי שבא אחריו. רבי יעקב מאיר שפילמאן השתמש במשל על אור השמש ואור הירח: אור השמש נמשל לאין־סוף ואילו אור הירח נמשל לספירות. באור יום אין ביכולתנו להשיג את הירח, שכן האור הגבולי של הירח נכלל באור הבלתי גבולי של השמש ואי־אפשר להבחין בו. רק בלילה, כשאור השמש נסתר, נגלה לעינינו אור הירח שהיה קיים תמיד; אולם רק בעקבות הסתר השמש, הצמצום, אנו יכולים להשיגו. בסוף דבריו הוא מבחין בין המשל, שבו השמש והירח הם שני גופים, לנמשל – שבו אור אין־סוף והספירות הם דבר אחד.[51] מתוך משל זה אפשר להבחין בקיומו של העולם כיש נפרד לעומת אחדות האין־סוף והספירות, הנתפסות כמהויות שונות רק בתודעת האדם.

שיטת 'אין עוד מלבדו': רש"ז מלאדי ורבי חיים מוולוז'ין

רש"ז מלאדי, בדומה לרמח"ל, תופס את הצמצום כעניין אפיסטמולוגי הקשור לתורת ההכרה, אולם ספק אם דמיון זה נובע מהשפעתו של רמח"ל עליו. הספר **קל"ח פתחי חכמה**

49 רמח"ל, **אדיר במרום**, ב, 'פירוש מאמר ארימת ידי', עמ' עד. מובא גם בגנזי רמח"ל, מהדורת פרידלנדר, בני ברק תשמ"ד, עמ' רכח.

50 מקובל שחי ברומניה במאה ה־19. תחילה גר בקראיובה ולאחר מכן עבר לבוקרשט. ראו: גרשם שלום, ערך 'קבלה', **האנציקלופדיה העברית**, כט, ירושלים ותל אביב תשל"ז, עמ' 99. Liviu Rotman, 'Craiova', *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 1, Yale University Press, New Haven 2008, p. 361.

51 'ונמשיל עוד משל. [...] נודע שהלבנה אין לה אור כלל מעצמותה, וכל אורה הוא מהשמש כנודע לחוקרים. וכמו שביום שהשמש והלבנה שניהם ברקיע ומאירים שניהם להחדר שבבית דרך החלון, הנה כל היום לא נראה כלל אור הלבנה בהחדר, [...] מחמת אור השמש. רק בלילה בהיעלם השמש, אז מתחיל התחלת הוויית הארת הלבנה בהחדר. [...] ובאמת גם בהיות השמש על הארץ נמשך גם הארת הלבנה להחדר כמו בלילה, [...] ומ"מ [ומכל מקום] שום אדם לא ידע כלל בהחדר מהארת הלבנה ולא הי[ה] לו מציאות כלל יען כי זה האור הקטן היה נכלל בהגדול ולא עלה בשם כלל רק אור השמש לבדו עד אחֲר מציאת התעלמות השמש, אז נתוודע לכל אור חדש של הלבנה, ונקרא חדש נגד המקבלים דווקא כי לא ידע בה קודם. ועתה תזרוק הקליפה, דהא שמש ולבנה הם שני דברים באמת, ובאין סוף לא יש שום דבר אלא אין סוף, מ"מ [מכל מקום] נודע שכל הכוחות שם והספירות כמוסים בו הכול בכוח אחד, ולא יש להספיר[ות] שום מציאת שם, רק הכול כח אחד פשוט, מ"מ [מכל מקום] בהאור הגדול נכלל הקטן בכוח, רק שאין להם מציאות מחמת אור הגדול. ובהתעלם האין סוף על ידי הצמצום אז נגלה ממילא אור הקטן, ולכן נקרא אור נאצל' (רבי יעקב מאיר שפילמאן, **טל אורות**, מקור חיים, ירושלים תשל"ו, דף כב, עמ' ב).

נדפס לראשונה בקארעץ בשנת תקמ"ה (1785), אך למיטב ידיעתי הוא אינו מוזכר בכתבי רש"ז מלאדי, ולפיכך ייתכן שמדובר בפיתוח עצמאי.

אחד ההבדלים היסודיים בין שיטת רמח"ל לשיטת רש"ז מלאדי קשור למגמת פרשנותם לצמצום. רמח"ל חשש מהגשמה: 'כי הכול להסיר הגשמות ממאמרי רשב"י והאר"י',[52] ואילו מגמתו העיקרית של רש"ז היתה להגיע לדבקות דתית ולתודעה של ביטול היש: 'תכלית ויסוד כל המצוות הוא להפוך היש לאין, דהיינו שיהיה ביטול היש'.[53]

ההבדל העיקרי בין שיטת רש"ז ורבי חיים מוולוז'ין לשיטת הרמח"ל נעוץ ביחס שבין האלוהות לעולם. לפי רמח"ל ההסתרה הסובייקטיבית היא ביחס לספירות, לעולם האצילות, לשורש. במשל של רבי יעקב מאיר שפילמאן ההסתר הוא בשורש, בשמש, אולם האדם והעולם נתפסים כישויות הקיימות מחוץ לאלוהים. להסתר בשורש, באצילות, יש השלכה על תודעת האדם; אבל שאר עולמות בי"ע[54] הם ישויות ממשיות. לעומת זאת, לפי רש"ז ורבי חיים מוולוז'ין הסובייקטיביות אינה רק ביחס לאצילות אלא גם ביחס לאדם עצמו. אפשר לדמות רעיון זה למשקפי שמש המאפשרים ראייה על ידי צמצום האור. המשקפיים עצמם יוצרים את התודעה הנפרדת מאור אין־סוף, וברגע שמסירים אותם הופכים להיות חלק מהאין־סוף.

אף על פי שרמח"ל ורש"ז מלאדי פירשו שניהם את הצמצום כעניין סובייקטיבי הקשור לתודעה, הכיוונים מנוגדים. הרמח"ל יצר טרנסצנדנטיות בתפיסת האלוהות על ידי ביטול תפיסת ההאצלה האובייקטיבית, וכך חזרנו לתמונת מציאות טרום־קבלית של עולם שאינו נאצל ונמשך מהאלוהות, אלא מנותק ממנה. לעומת זאת, האמונה של רש"ז באחדות המציאות ובכך ש'אין עוד מלבדו' יצרה תודעה אימננטית שאין לה אח ורע בכל ההגות היהודית מהמקרא ועד זמנו. בשונה מהשמש החיצונית לעולם במשל של רבי יעקב מאיר שפילמאן, לפי רש"ז אין עולם. הברואים נמצאים בתוך השמש עצמה. אין לראות את העולם נפרד מאלוהים, כזיו הנמשך מהשמש, אלא כקיים בגוף כדור השמש:

> והמשל לזה הוא אור השמש המאיר לארץ ולדרים שהוא זיו ואור המתפשט מגוף השמש. [...] רק שבזה אין המשל דומה לנמשל לגמרי לכאורה, שבמשל אין המקור [כדור השמש] במציאות כלל בחלל העולם ועל הארץ שנראה שם אורו ליש גמור, משא"כ [מה שאין כן] כל הברואים הם במקורם תמיד רק שאין המקור נראה לעיני בשר.[55]

בריאת עולם מחוץ לאלוהים היא דבר הקיים בתודעת האדם. מזווית הראייה של אלוהים קיים אור אין־סוף בלבד. מבחינה אובייקטיבית כלל לא היה הסתר, כלל לא היה צמצום

52 רמח"ל, **ירים משה**, [חמו"ל], ירושלים תשמ"ב, מכתב לט; הנ"ל, **אגרות רמח"ל**, מהדורת שריקי, ירושלים תשס"א, עמ' קסו, אגרת לרבי ישעיה בסאן, מח' בניסן ת"ץ.

53 רש"ז מלאדי, **לקוטי תורה**, ויקרא, דף מב, עמ' א.

54 בריאה, יצירה, עשייה.

55 רש"ז מלאדי, **תניא: שער היחוד והאמונה**, עמ' עח.

ו'אין עוד מלבדו'. המצב של ביטול היש הוא כניסה לתוך זווית הראייה האלוהית. זהו מצב התודעה שרש"ז מלאדי שואף אליו:

> כי באמת [...] ו'אין עוד מלבדו'[56] ממש. רק שהעולמות נראים ליש ודבר נפרד בפ"ע [בפני עצמו] לעינינו לבד, מחמת ההסתרות ורבוי הצמצומים. אכן קמיה [לפניו] ית'[ברך] שאין שייך שום צמצום והסתר לפניו, הרי באמת אין ואפס זולתו ית' אחד האמת. והכול רק אלהותו ית' המהווה הכל והיש בטל לגמרי באמת.[57]

רבי חיים מוולוז'ין, אף שהיה תלמיד של הגר"א, קיבל ככל הנראה את תפיסת הצמצום של רש"ז מלאדי ופיתח אותה בלשון שונה ובטרמינולוגיה אחרת.[58] תפיסת הצמצום של רש"ז מנוסחת אצל רבי חיים במונחים 'מצדו' ו'מצדנו' – המזוהים עם הקו היוצא מאין־סוף ונכנס לתוך החלל הפנוי. 'מצדו' 'הכול מלא רק עצמותו יתברך', ואילו התודעה 'מצדנו'[59] משיגה את הגבול והריבוי שנוצרו בעקבות הצמצום וגילוי הקו הגבולי:

> ואלו הב' בחינות שמצדו יתברך ומצדנו, הן הן עצמן ענין הצמצום והקו הנזכר בדברי האריז"ל. [...] מצד עצמותו לא יצדק מעלה ומטה, רק מצד הקו – מצד השגותינו, שאנחנו מצדנו משיגים סדר העולמות דרך השתלשלות כעין קו, יצדק מצדנו מעלה ומטה. [...] ודאי שגם במקום כל העולמות והברואים, הכול מלא רק עצמותו יתברך שמו לבד כקודם

56 דברים ד, לה.

57 רש"ז מלאדי, **לקוטי תורה**, שיר השירים, דף מא, עמודה ג. וראו: משה חלמיש, 'משנתו העיונית של רבי שניאור זלמן מליאדי (ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1976, עמ' 129; רחל אליאור, **תורת אחדות ההפכים**, מוסד ביאליק, ירושלים 1992, עמ' 55.

58 לדעת טייטלבוים, **הרב מלאדי ומפלגת חב"ד**, עמ' 90, רבי חיים קיבל את שיטתו מהחסידות. ההבדלים הטרמינולוגיים בין רש"ז לרבי חיים אינם מבטלים את התוכן הרעיוני הדומה. וראו עוד בעניין זה: תמר רוס, 'מקומה של תורת הצמצום הלוריאנית בשיטת הרב קוק', בתוך: שרה א' הלר וילנסקי ומשה אידל (עורכים), **מחקרים בהגות היהודית**, מאגנס, ירושלים תשמ"ט, עמ' 162; הנ"ל (לעיל הערה 35), עמ' 156. לפי שלום רוזנברג (לעיל הערה 39), רבי חיים תופס את העולם כאשליה, כסרט שאין מאחוריו ממשות. רש"ז לעומתו הוא פאנאנתאיסט, ולשיטתו העולם הוא גילוי של האלוהות: 'לפי גישתו של ר"ח [...] "מצדנו", כשמאחוריו אין כלום. לעומת זאת על פי גישתה של חב"ד [...] מאחורי האשליה מסתתר הקב"ה [...] עמדתו של ר"ח היא אקוסמיסטית [...] לעומת זאת הגישה החסידית היא פאנאנתאיסטית' (עמ' 360). ההבדל ביניהם נעוץ בכך שרבי חיים דוגל בהתקשרות לה' על ידי התורה בלבד, ואילו החסידות מדברת על גילוי האלוהות בכל העולם ועל 'עבודה בגשמיות': 'על פי גישתו של ר"ח [...] התורה היא הקשר היחיד עם האלוהים. [...] המחשבה החסידית מאפשרת הישענות על התגלות כפולה' (שם, עמ' 365) – של התורה ושל העולם. שוחט (לעיל הערה 40), עמ' 130, מציג עמדה הפוכה לזו של רוזנברג. עוד בסוגיה זו ראו: דב שוורץ, **מחשבת חב"ד מראשית עד אחרית**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשע"א, עמ' 137.

59 לדעת רוס (לעיל הערה 35), עמ' 156, יש שלושה מצבים: מצב 'עליון', מצב של 'מצדו' ומצב של 'מצדנו': 'גם רבי חיים וגם רש"ז דנים בשלושה אספקטים של המציאות. שניהם מסכימים כי קיימת מציאות עליונה של עצמות אין סוף בבידודה המוחלט והיא עומדת מעל האבחנות [...] של "מצדו" ו"מצדנו"'.

> הבריאה [...] מופלה ומכוסה מהשגתנו, שעל ידי זה הצמצום וההסתר תהא כל השגתינו דרך השתלשלות, והמשכת התגלות אורו בסדר ההדרגה לבד כעין קו דרך משל.[60]

המחלוקת בין רבי חיים לרש"ז אינה קשורה להבנת הצמצום אלא ליישום תודעה זו בחיים. רש"ז רואה כאידאל את ההתבוננות המיסטית, ואילו רבי חיים רואה בכך סכנה: 'לא הורשינו ליכנס כלל להתבונן בינה בזה העניין הנורא'.[61] כיוון שתודעה זו מפוררת את ההסתכלות הראלית על העולם, שעליה בנויה התורה וההלכה,[62] היא מותרת לפרקים ליחידי סגולה,[63] אולם 'אין להעמידה כדרך־המלך של החיים הדתיים'.[64]

תפיסת הצמצום והאלוהות של הרב קוק

אף על פי שהרב קוק נשען על רש"ז מלאדי ועל רבי חיים מוולוז'ין בפרשנותו לצמצום,[65] הוא לא רק הציג גישת ביניים ביניהם[66] אלא יצר דרך חדשה. תחילה אציג את נקודות הדמיון והשוני בין הרב קוק לרש"ז מלאדי ורבי חיים מוולוז'ין, ולאחר מכן את היסודות המודרניים

60 רבי חיים מוולוז'ין, **נפש החיים**, [חמו"ל], ירושלים תשמ"ג, שער ג, פרק ז.

61 שם, שער ג, פרק ו.

62 רבי חיים כתב שללא בחינת 'מצדנו' 'אין מקום לתורה ולמצוות כלל' (שם, שער ג, פרק ו), אולם הוא 'לא פירש את מלוא משמעותם של הדברים על כל המתחייב מהם' (מרדכי פכטר, 'עיגולים ויושר: לתולדותיה של אידיאה', **דעת**, 18 [תשמ"ז], עמ' 72). מי שהרחיב את הדיבור על כך היה רי"א חבר, שכתב כי פעולתן התאורגית של המצוות היא סובייקטיבית בלבד: 'כל העבודה ותורה ומצוות שנתנו לישראל שע"י משתנים כל הנבראים הכול הוא מצדנו, והוא מסוד שורש הצמצום. והסתלקות המאורות והתלבשות הפרצופים והעולמות זה בזה וכל המסכים הכול הוא מצדנו, אבל מצדו ית[ברך] הכול אחדות פשוט' (רבי יצחק אייזיק חבר, **אפיקי ים**, מכון שערי זיו, ירושלים תשנ"ד, עמ' קה).

63 רבי חיים לא סגר את השער לחלוטין. הוא התפלמס רק עם האופי ההמוני שבו הפיצה החסידות רעיונות קבליים: 'נעשה משל גם בפי כסילים לומר, הלא בכל מקום וכל דבר הוא אלוקות גמור, ועינם ולבם כל הימים להעמיק ולעין בזה, עד שגם נערים מנָערים ממשכא להו לביהו [מושכים את לבם] לקבע כל מעשיהם והנהגתם בזה לפי שכלם זה' (**נפש החיים**, שער ג, פרק ג). לעומת זאת, יחידי סגולה יכולים להגיע לתודעה זו לפרקים: 'ובפרט בדורות הללו כמעט בלתי אפשר להתפלל בתמידות בזאת המדרגה הגבוה. [...] אף על פי כן העובד הטהור [...] יוכל להגיע שיתפלל עכ"פ [על כל פנים] לפרקים בזאת המדרגה' (שם, פרק יד).

64 מרדכי פכטר, 'בין אקוסמיזם לתאיזם: תפיסת האלוהות במשנתו של רבי חיים מוולוז'ין', בתוך: הלר וילנסקי ואידל (עורכים), **מחקרים בהגות היהודית**, עמ' 156.

65 אף שהרב קוק פרש את פרטיה של קבלת האר"י בדומה לרמח"ל ולרי"א חבר, מבית מדרשו של הגר"א, בנוגע לתפיסות כלליות יותר של מושגים קבליים הוא ינק אף מעולמה של החסידות. וראו: פכטר (לעיל הערה 62), עמ' 59-90; אלחנן שילה, 'השפעתו של רבי יצחק אייזיק חבר על פרשנותו של הרב קוק לקבלה', **דעת**, 79 (תשע"ה), עמ' 89-111.

66 'ביקש הוא להעמיד השקפה אשר על ידי מיזוג רעיוני של התורות העיוניות של רש"ז ורבי חיים תימנע מהפגעים התאולוגיים והמעשיים ההפוכים אשר גילה בהן' (רוס [לעיל הערה 35], עמ' 165).

והפילוסופיים־קבליים שמהם נובע ההבדל ביניהם. בדומה לרבי חיים מוולוז'ין, שפירש את מילת הצמצום ככיסוי: 'כי ביאור מילת צמצום כאן [...] לשון הסתר וכיסוי',[67] כתב הרב קוק: 'אחרי שפרש צל על האור האין־סופי, ואמר די לעולמיו העליונים, להיותם מתגלים בקו של מידה'.[68] גם את המונחים 'מצדו' ו'מצדנו' המובאים אצל רבי חיים מוולוז'ין אימץ הרב קוק: 'אין שם שום מציאות של בריאה כלל, והשם בריאה הוא רק מושאל מצדנו. אנו נבראים אנחנו רק מפני צמצום השגתנו, ובאמת הכל הוא בורא, אלהים'.[69] במקומות אחרים הרב קוק מתאר מתוך הזדהות את תפיסת האלוהות החב"דית: 'מובלטת בהחלקה תבונית של החסידות החדשה, שאין דבר לגמרי מבלעדי האלוהות'.[70] לדעת משה זאב סולה יש בדברים אלו הצגת עמדה בלבד. אין להסיק מהם שזו עמדת הרב קוק עצמו[71] ויש לזהות את הגותו עם הנאו־אפלטוניות ועם תורת ההאצלה.[72] גם לדעת יוסף בן־שלמה 'עמדתו היסודית נשארת תאיסטית'.[73]

ואולם, מתוך דבריו של הרב קוק עולה כי הוא סבר שתפיסה זו היא אמתית, 'באמת אין עוד מלבדו'.[74] הוא אף הזדהה עמה, והביא ראיה לאמיתותה: 'הרעיון שכל ההוויה כולה היא רק עניין האלהות ואין עוד דבר לגמרי מבלעדי ה', הוא מענג את הלב מאד. והתענוג הרוחני שהרעיון הזה מסבב הוא המופת[75] על צד האמת המתבטא על ידו',[76] וסבר שהיא זווית ההסתכלות העליונה ביותר: 'בעלייה יותר עליונה המחשבה עולה עד ההשגה הכללית [...] שאין שום דבר כי אם אלוהים לבדו הוא מצוי האמת, וכל ההגבלות והחילוקים, הסתירות והפרודים, אינם אלא ניצוצי דמיון, שלגבי המציאות האמתית אינם בכלל מציאות'.[77]

67 רבי חיים מוולוז'ין, **נפש החיים**, שער ג, פרק ז.

68 הראי"ה קוק, **עולת ראי"ה**, ב, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' עד.

69 הנ"ל, **שמונה קבצים**, א, עמ' כ, אות סה. ישראל לוינגר הבין שתפיסת 'מצדו' זהה בהכרח עם תפיסת ביטול היש ועל כן כתב ש'הרב קוק מתנגד לעליה אל "מצידו" ושואף ל"פנאנתאיזם מושלם, אשר אינה אחדות מונוליתית, של טשטוש הפרטים וביטולם [...] אינה דורשת "ביטול היש" אלא הכללה של היש בהוויה האלוקית' (ישראל לוינגר, 'מושג הקדושה במשנת הרב קוק', עבודת מוסמך, טורו קולג', ירושלים תשס"ג, עמ' 13).

70 שם, עמ' לא, אות צו. וראו עוד על פסקה זו: שלום רוזנברג, 'ניטשה ומוסר היהדות', בתוך: יעקב גולומב (עורך), **ניטשה בתרבות העברית**, מאגנס, ירושלים תשס"ב, עמ' 322-323.

71 משה זאב סולה, 'ההשקפה המונותאיסטית במשנתו של הרב קוק', בתוך: יצחק רפאל (עורך), **הראי"ה: קובץ מאמרים במשנת מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ו, עמ' פז.

72 שם, עמ' פט.

73 יוסף בן־שלמה, **שירת החיים: פרקים במשנתו של הרב קוק**, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל אביב תשמ"ט, עמ' 39.

74 הנ"ל, **שמונה קבצים**, א, עמ' רנא, אות תשפז; הנ"ל, **אורות הקודש**, ג, עמ' כז.

75 כשם שבנוגע לתפיסה שאין לאל גוף אין האדם המאמין בימינו מבקש הוכחה, אלא נשגבות התפיסה מביאה אותו לאישורה, כך גם בנוגע לתפיסה של 'אין עוד מלבדו': נשגבות התפיסה, המביאה עונג רוחני, מאשרת לפי הרב קוק את האמת שבה.

76 הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ב, עמ' שצו.

77 הנ"ל, **קבצים מכתב יד קדשו**, ב, מכון להוצאת גנזי הראי"ה, ירושלים תשס"ח, פנקס הדפים א, עמ' מג, פסקה 1.

אף על פי שבכמה מקומות אפשר למצוא אצל הרב קוק את האידאל החב"די של ביטול היש,[78] עיקר חידושו הוא בפסקאות שבהן הציג דרך חדשה, מעבר להגות החב"דית. הוא לא שלל את התודעה החב"דית אולם ראה בה תפיסה נמוכה יותר, זווית ראייה של דין. הוא אימץ את תפיסת האלוהות החב"דית, אך העלה ביקורת על המצב הנפשי שתפיסה זו מביאה:

> כשחושבים על דבר האלהות, לפעמים הולכת היא המחשבה בצורה שוללת את העולם. [...] באין סופיותו, מאפס את ההויה כולה. 'וכולא כלא חשיבין, לאין דומין'. [...] ויש עוד ציור יותר מבוסם, שהמחשבה האלהית משלמת היא את העולם, היא נותנת להההויה כולה את ערכה הנכון. מצד מחשבה שממקור חסד כזאת, הולכת אהבת העולם וכל הבריות ומתגברת. [...] בזה החושב לא נפרש מן העולם, אלא מעלה את העולם אל העדן העליון, העדנה והרוממות האלהית.[79]

מלשונו של הרב קוק ניכר שהוא הסתייג משיטתו של רש"ז מלאדי שכתב כי העולם ביחס לאל 'כולא קמיה כלא חשיב [הכל לפניו כלא חשוב] וכאין ואפס ממש'.[80] בחינת יחסו של הרב קוק לחב"ד מחייבת חלוקה בין תפיסת הצמצום עצמה, שבה המשיך את הגותו של רש"ז מלאדי, למצב הנפשי והתודעתי שתפיסה זו יוצרת, שממנו הסתייג ואף הציב לו חלופה הנותנת משמעות קיומית הפוכה מזו החב"דית.

בהגותו של הרב קוק יש יסודות מודרניים ופילוסופיים־קבליים שהביאו אותו לתאר מצב נפשי הפוך מזה של חב"ד: (א) התבוננות בתפיסת 'אין עוד מלבדו' מתוך זווית ראייה שמעצימה את העולם; (ב) הפנמה של ערכים מודרניים המחייבים את העצמיות ואת העולם הארצי; (ג) תפיסת אלוהות חדשה: 'הריבוי האחדותי'. להלן יובא תיאור מפורט של שלושת הרכיבים האלה.

הסתכלות מזווית ראייה שמעצימה את העולם

בתיאור תודעת 'אין עוד מלבדו' בכתבי הרב קוק יש התרוצצות בין שני כיוונים שונים. בכמה מן הפסקאות שנכתבו בתקופת יפו (1904-1913) הוא מקבל את הביקורת של רבי חיים מוולוז'ין בנוגע ליישום נרחב של תודעה זו: 'העולם המעשי איננו יכול להיות הולך את דרכו על פי ההסתכלות התדירית העליונה הזאת'.[81] לעומת זאת, בפסקה שנכתבה

78 'השמחה העליונה מתגברת דווקא על ידי ביטול גמור של מהות עצמנו, [...] והחפץ מתגבר לאשתאבא בגופא דמלכא [להישאב בגוף המלך]' (הנ"ל, **שמונה קבצים**, א, עמ' קיא, אות שיב). וכן 'האמונה [...] מורה לו שהוא בטל במציאות לגבי רוממות האלוהות' (הנ"ל, **קבצים מכתב יד קדשו**, פנקס הדפים א, עמ' עג, פסקה 37).

79 הנ"ל, **ערפלי טהר**, המכון על שם הרצי"ה קוק, ירושלים תשמ"ג, עמ' סה; הנ"ל, **שמונה קבצים**, ב, אות קפד. וראו עוד בעניין זה: יוסף אביב"י, 'מקור האורות', **צהר**, א (תש"ס), עמ' 108-109.

80 רש"ז מלאדי, 'ליקוטי אמרים', **תניא**, א, פרק כ; שם, 'אגרת הקודש', פרק טו.

81 הראי"ה קוק, **שמונה קבצים**, א, עמ' לב, אות צז.

בתקופת ירושלים (1919-1935) מודגשת הזיקה החיובית שיוצרת התודעה שהכול אין־סוף על החיים המוסריים והחברתיים. היא מעצימה את קיומו של האדם, ואף מחזקת את החיים הראליים, המוסריים והחברתיים:

> כל מה שאנו מציירים ביטול המציאות של כל הנבראים ושל עצמנו כלפי מעלה, צריכים להמתיק את הדברים שעצם ציור הביטול, מצד היעדרה של המציאות בדרך של אין סוף, נופל הוא על החיסרון של ההוויה, אבל הצד של המעלה שבהוויה, אדרבא כל עניין של ביטול הרי זה מחזק את מציאותו ומוסיף לו הוויה על הווייתו, ובלימוד זה יהיה הרעיון של ביטול המציאות מצד האלוהות התוכן היסודי לכל תורת מוסר, לכל שכלול ולכל תיקון של חיים, בין בחיי היחיד, בין בחיי הציבור, בין בחיי אומה יחידה, בין בחיי האנושיות בכלל.[82]

הרב קוק היה מודע לכך שמזווית ראייה מסוימת תודעת 'אין עוד מלבדו' מוחקת ומבטלת את התפיסה הראלית של המציאות, ועל כן הציע זווית ראייה חדשה. התפיסה שהכול באלוהות טוענת שמזווית הראייה של האל, הזווית האובייקטיבית, רק הגודל קיים, רק השלמות קיימת. הדברים שמתבטלים הם רק החלקיות והפירוד, ההסתר והשלילה, הקיימים בתודעתו הסובייקטיבית של האדם שבאה בעקבות הצמצום. הביטול איננו חל על החיוב שבמציאות אלא רק על השלילה: 'אין לו עוד לכבוש שום דבר של מציאות, כי אם דבר של דמיון כוזב, וכבר הוא מאושר באין סוף'.[83] האור החלקי, הניצוץ, לא מתבטל באור אין־סוף אלא מתעצם, ולכן גם משפיע לטובה על החיים הראליים והחברתיים.

אפשר ליישב את הסתירה שבין הפסקאות השונות (יפו וירושלים) ולומר שהקטע מתקופת יפו עוסק בניסיון לנהל חיים מתוך מצב תודעה זה, ואילו הפסקה מתקופת ירושלים מדברת על התבוננות במישור התאורטי ומסבירה כיצד מבחינה שכלית מצב תודעה זה משפיע באופן חיובי ומעצים את העולם והאדם.

הרב קוק הבחין בין תפיסת דין, שיש בה ביטול היש, לתפיסה של חסד ('מחשבה שממקור חסד' – כפי שהובא לעיל) – שצריכה 'להמתיק' את הדין מתוך התבוננות מנקודת מבט חדשה. במקום אחר הוא קישר את מצב התודעה האחדותי של 'אין עוד מלבדו' לאריך אנפין האחדותי מלא החסדים, ואילו את תפיסת האלוהות הפרסונלית הוא זיהה עם הדואליות של זעיר אנפין המורכב מחסד ודין – דואליות היוצרת חלוקה בין אל ועולם:

82 הראי"ה קוק, **פנקסי הראי"ה**, א, המכון על שם הרצי"ה קוק, ירושלים תשס"ח, פנקס ז, עמ' תכד, אות מח. על התפתחות תפיסותיו של הרב קוק במרוצת השנים, ומאפייני הגותו טרם בואו ארצה, ראו: Mirsky, 'An Intellectual and Spiritual Biography of Rabbi Avraham Yitzhaq Ha-Cohen Kook from 1865 to 1904'

83 הראי"ה קוק, **שמונה קבצים**, א, עמ' לא, אות צו.

> אפשר לכלול בזעיר אנפין ההבנה האישית של האלהות, בתור אל אחד יוצר כל, והעולם וכל ההוויות מעשי ידיו כולם. אבל הבנה זו קטנה, ואריך אנפין גדול מזה מאד, שהוא כולל את הכל באחדות עליונה ונפלאה, למעלה למעלה מהמחשבה האישית הנזכרת.[84]

מבחינת הטרמינולוגיה הקבלית תודעת 'אין עוד מלבדו' של הרב קוק מזוהה עם החסד של אריך אנפין, התודעה החב"דית מזוהה עם הדין, ואילו האלוהות הפרסונלית מזוהה עם זעיר אנפין.

גם כאן נקודת המבט הגבוהה מעצימה ומשפיעה חסד על החיים הראליים: 'העולם המעשי נעשה מזורז ומלובן ומלא צדק'.[85] התודעה הגבוהה איננה מבטלת את העולם, כפי שהדבר במשנת חב"ד, אלא מחיה וממתקת אותו ('צריכים להמתיק את הדברים'), כפי שהחסד ממתק את הדין וכפי שאריך אנפין מלא החסדים ממתק את הדין של זעיר אנפין.[86] הביקורת על תפיסת חב"ד הרואה בביטול היש אידאל השפיעה גם על הרב יעקב משה חרל"פ, תלמידו של הרב קוק.[87] בניגוד לפרשנותו של יוסף בן־שלמה, הסובר שלפי הרב קוק 'המטרה האחרונה של הבריאה היא לבטל את המציאות עצמה ולהתאחד לגמרי עם האלוהים',[88] לפי הרב חרל"פ הראליות תתעצם בגאולה לעתיד לבוא:

> לא נאמר כפי המובן הרגיל, שכל המציאות היפה הזאת היא ללא תועלת, והאידאל הוא שההוויה תחזור אל האין כלפני יצירתה, שתשתנה מצורה גשמית לצורה רוחנית. [...] כלל המציאות אינו עומד להתבטל. [...] הרשעה תתבטל, אבל כל קווי הריאליות יישארו במציאותם.[89]

84 הנ"ל, **ערפלי טוהר**, עמ' לו; הנ"ל, **שמונה קבצים**, ב, פסקה צב. וראו עוד בעניין זה שם, א, פסקה סה.

85 הנ"ל, **ערפלי טוהר**, עמ' לו; הנ"ל, **שמונה קבצים**, א, פסקה צז.

86 'דא"א [דאריך אנפין] שממתק דיני עיני ז"א [זעיר אנפין]' (רח"ו, **שער רוח הקודש**, ישיבת החיים והשלום, ירושלים תשמ"ט, דף עד, עמוד ב); 'א"א ממתק דיני הז"א' (רמח"ל, **קל"ח פתחי חכמה**, פתח צג).

87 על שאלת היחס שבין הרב קוק לחוגו (הנזיר, הרב צבי יהודה הכהן קוק [הרצי"ה] והרב חרל"פ) והצעת אוריאל ברק ל'מתודולוגיה משלבת' (בחינת כתבי הרב קוק עצמם ואחר כך כתבי תלמידיו), ראו: אוריאל ברק, 'חוג הראי"ה, פרספקטיבות חדשות: הראי"ה קוק ותלמידיו המובהקים בראי המתודולוגיה המשלבת', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 32-41, 163-167. על הקשר שבין הרב חרל"פ לרב קוק ראו עמ' 77-104.

88 בן־שלמה, **שירת החיים**, עמ' 57.

89 הרב יעקב משה חרל"פ, 'האמונה והמצווה', בתוך: אברהם ביק (עורך), **הגות במחשבת ישראל המקורית: מסות ופרקים מכתבי רבנים והוגי דעות במאה האחרונה**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ג, עמ' 217. המאמר פורסם לראשונה בתוך: אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ' והרב צבי יהודה הכהן קוק (עורכים), **התרבות הישראלית: קובץ ספרותי־מדעי**, אגודת 'התרבות הישראלית', יפו תרע"ג. וכן 'כל כוחות החומריים והחיים ההווים יעמדו לעולם על צביונם הראוי להם, [...] שמתוך זה כל ההזרחות העליונות וטלי הנשמה מאירים וזורחים בסדר נכון וישר' (הנ"ל, 'הד החיים הישראלים', **מי מרום: ממעיני הישועה**, [חמו"ל], ירושלים תשמ"ב, עמ' כא-כב).

תפיסת הרב קוק שונה מהתפיסה החסידית ורוח אחרת עולה מכתביו. למרות זאת אפשר לראות את ניצני תפיסתו בהגותו של רבי נחמן מברסלב, שכתב כי פרדוקסלית דווקא הביטול מביא להעצמת הקיום ולהפיכת האדם ל'מחויב המציאות': 'כי יש אפיקורסים, שאומרים שהעולם הוא מחויב המציאות. [...] אך מאין נמשך הטעות? [...] כשנתבטל לגמרי, אזי הוא נכלל באחדות השם יתברך, ואז הוא בא לבחינת מחויב'.[90] תפיסה זו איננה חד־משמעית, מכיוון שביטול והעצמה משמשים בה בערבוביה; בעקבות הביטול מגיעים לקיום. הבדל נוסף בינו ובין הרב קוק קשור לכך שתפיסה זו אינה עוסקת בהשלכות שיש למצב תודעה זה על עולם החול ועל החיים המוסריים והחברתיים, כפי שנמצא אצל הרב קוק.

הרקע המודרני שהביא למצב התודעה החדש

שלא כהגות החסידית, נכתבה יצירתו של הרב קוק בזיקה לפילוסופיה המודרנית. הרב קוק הבחין בין שתי תפיסות פילוסופיות: 'ההבנה השפינוזית, האומרת שאין שום דבר כי אם אלוהים',[91] המופיעה בשלב הראשון של ההכרה ותופסת גם את הגבול וה'התפשטות' כאחד מתוארי האל. התפיסה השנייה היא התודעה הקאנטיאנית, המגיעה בשלב השני. הוא לוקח את שני מושגי היסוד הקאנטיאניים, 'הדבר כשלעצמו' וה'תופעות', וכותב על שני מצבי תודעה: זווית הראייה הסובייקטיבית 'מצדנו' המזוהה עם 'התופעות', ואילו זווית הראייה האובייקטיבית 'מצדו' המזוהה עם 'הדבר כשלעצמו' ש'אין עוד מלבדו'. הוא מתאר את המעבר ממצב תודעה פנתאיסטי של שפינוזה למצב תודעה פנתאיסטי־קאנטיאני:

> אמנם כשהדעה מתקצרת על ידי הגבולים החולשות והכיעורים, שמתגלים במציאות, והשלמות האלהית מושכת את כל הלב והרעיון להחליטה בתכלית השכלול, אז מתגלה הרעיון הקנטי שאין הידיעות, אפילו החושיות, מתגלות לפנינו בצביונן האמיתי, [...] ואם כן כל מה שאנו דנים על דבר כיעור, רשע, חולשה והפסד, איננו כי אם מפני שכך נראה לנו הצל המועט המגיע לנו. [...] אבל לפי האמת הכול שלם, מבהיק, מאיר ומשוכלל, והולך ומאיר [ומתאחד] בשטף של אין סוף.[92]

90 רבי נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן קמא, ירושלים תשנ"ד, תורה נב. ייתכן שפסקה זו הביאה את הרב קוק לכתוב דברים אלו: 'וכיוון שבאמת אין עוד מלבדו, אם כן הכול הוא מחויב, [...] ובעומק טוב זה גנוז שורש השרשים של הרע, הכופר בנסים, באפשרות, וטוען הכל חיוב וטבע, כופר בחידוש ואומר קדמות' (הרב קוק, **אורות הקודש**, ג, עמ' כז; הנ"ל, **שמונה קבצים**, א, עמ' רנא, אות תשפז).

91 הנ"ל, **קבצים מכתב יד קדשו**, פנקס הדפים, א, חלק ב, עמ' מג, פסקה 1.

92 שם. וראו עוד בעניין זה את מכתבו של הרב קוק לרבי שמואל אלכסנדרוב, שבו הוא טען כי החידוש הקאנטיאני היה קיים כבר שנים רבות בתורת הקבלה. בנוגע לתנועה הנאו־קאנטיאנית הוא כתב: '"השיבה אל קנט" אינה חובקת אפילו את החלק היותר קטן מעוזם של ישראל. אמת הדבר, שמאז ומעולם ידענו, ולא הוצרכנו לקנט שיגלה לנו רז זה, שכל ההכרות האנושיות הנן סוביקטיביות יחוסיות' (הנ"ל, **אגרות הראי"ה**, א, עמ' מז-מח).

שלא כקאנט עצמו, שיצר דואליזם שאינו ניתן לגישור בין 'הדבר כשלעצמו' ובין 'התופעות', אצל הרב קוק עולם התופעות הוא ניצוץ המושג מאור אין־סוף הבלתי מושג. 'התופעות' מקבלות את מוחלטותן מ'הדבר כשלעצמו', מאור אין־סוף. כמו בנושאים רבים אחרים,[93] גם כאן הלך הרב קוק בעקבות הגל והכניס יסודות הגליאניים פנתאיסטיים להגותו של קאנט.

לפי הפנתאיזם הרוחני של הגל, הקיום מתעצם בעקבות התפיסה שהכול אלוהות: 'לאהוב את אלוהים משמע להרגיש את עצמך בכוליות החיים, חסר מגבלות, באינסופי'.[94] כמו כן, גם אצל הגל יש ביקורת כלפי 'ביטול היש'. אצל הרב קוק ההסתייגות מופנית כלפי חסידות חב"ד, ואילו אצל הגל היא מופנית כלפי ההינדואיזם ההודי:

> במזרח [...] הסובייקט, היחיד, איננו אישיות עצמאית ברוחו, אלא נחשב כשקוע כליל באובייקט. [...] השתקעות בישות כללית זו, היעלמות התודעה, כלומר ביטולו של הסובייקט, ועם זה – של ההבדל שבין הישות כשהיא־לעצמה[95] והסובייקט. [...] כאן הרצון איננו חופשי אלא נקבע על ידי שרירות הטבע ומקריותו (למשל, על ידי הקסטות).[96]

נוסף על הפנתאיזם ההגליאני שעמד ברקע דבריו על 'הרעיון הקאנטי', הרב קוק פיתח את תפיסתו החדשה בעקבות הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית של ניטשה,[97] שאותה שילב בעולמו המיסטי. העצמת עולם החולין בעידן המודרני והעצמת היחיד בפילוסופיה של ניטשה הביאו לכך שגם אצל הרב קוק מתעצמים האדם והעולם. אחד ממאפייני העל־אדם הניטשיאני הוא מציאת תכלית בעולם הארצי, כדברי זרתוסטרא:

> העל אדם הוא טעמה של הארץ. [...] הנה אנכי משביעכם, אחי, שמרו אימונים לארץ ואל תאמינו לכל המדברים אליכם על תקוות שמימיות. נוסכי רעל המה, [...] בוזי החיים המה, נובלים ומורעלים הם עצמם, אשר הארץ עייפה מהם. [...] כעת הדבר

93 ראו: שילה, 'רבדים קבליים בהגותו של הרב קוק, זיקתם לפילוסופיה של הגל ולרוח התקופה', חלק שני, עמ' 67-112; אביעד בילר, 'הראי"ה קוק והגל', **עלון שבות: בוגרים**, ז (תשנ"ה), עמ' 133-175.

94 גו"פ הגל, **רוח הנצרות וגורלה** (תרגם גדי גולדברג, ערך פיני איפרגן), רסלינג, תל אביב תשס"ה, עמ' 94-95.

95 כאן אפשר לראות כיצד הגל לוקח את 'הדבר כשלעצמו' הקאנטיאני, ומזהה אותו עם אלוהות פנתאיסטית.

96 גיאורג ו"פ הגל, **מבוא לתולדות הפילוסופיה** (תרגם מרדכי בן־אשר, ערך יעקב פליישמן), מאגנס, ירושלים תש"ן, עמ' 208-209. בנוגע לחוויה האוניו־מיסטית במזרח הרחוק ראו: ג'יימס, **החוויה הדתית לסוגיה**: 'בהגיע הרוח למצב עליון [...] רואים את הזהות הגמורה בינינו ובין האטמאן, היא נשמת היקום' (עמ' 263). הציטוט הוא מתוך: Swami Vivekanande, *Raja Yoga*, London 1897.

97 על זיקתו של הרב קוק לניטשה ראו: סמדר שרלו, 'העוז והענווה: שיטת המוסר של הרב קוק מול מוסר העצמה של ניטשה', בתוך: גולומב (עורך), **ניטשה בתרבות העברית**, עמ' 347-374. על המפגש שבין הרב קוק להגותו של ניטשה ערב עלייתו ארצה ראו Mirsky, *Rav Kook*, pp. 39-40. בנוגע להתייחסותו של הרב קוק לניטשה, בספרו של הרב קוק מתקופת יפו, **אדר היקר**, ראו שם, עמ' 128-129.

> האיום ביותר הלא הוא לחטוא לארץ. [...] לפָנִים הביטה הנפש בבוז על הגוף: וזה הבוז היה בימים ההם הדבר הנעלה מכל.[98]

חד־פעמיותו של האדם וייחודיותו אינן מאפשרות לו להיכלל בתוך משהו אחר: 'כל אדם בייחודו שלו יודע אל נכון כי יחיה בעולם פעם אחת בלבד, וכי שום מקרה [...] לא יוכל לארוג מחדש בתוך אישיות אחת את רבגוניותו המופלאה'.[99] על רקע פילוסופי מודרני זה כותב הרב קוק את הגותו. ההבדל בין תפיסת האלוהות של הרב קוק לזו של חב"ד קשור גם לרקע כתיבת הרעיונות. בחב"ד עומדת במרכז הדבקות הדתית, ואילו יצירתו של הרב קוק נכתבה על רקע ביקורת הדת בעת החדשה. אי־יכולתו של ניטשה להיות אלוהים מביאה אותו לכפור באלוהים: 'אילו מצויים היו אלים איככה הייתי עומד בכך לבלתי היות אל! מכאן – שאין אלים'.[100] טיעון אקזיסטנציאליסטי זה מביא את הרב קוק להציג דגם חדש, מצב תודעתי שביקורת זו אינה נוגעת בו:[101]

> יש יצר הרע נסתר מאד במעמקי הנפש, קנאה מרקבת עצמות. [...] הקנאה היא מוזרה, רבים לא יכירוה. [...] הקנאה המוזרה הזאת, היא הקנאה באלהים, האדם מקנא הוא באלהים על אשרו האין סופי, על שלמותו המוחלטת. הקנאה הזאת [...] וכשכל האמצעיים אינם מספיקים להכיל את זעמה היא מסיימת בכפירה מוחלטת, כדי להסיר מהנפש הכואבת [...] את העוקץ של הקנאה.[102]

קנאה זו נפתרת על ידי ביטול הפירוד והחיץ שבין אלוהים לעולם. תודעת 'אין עוד מלבדו' אינה מביאה לאיפוס האדם אלא להפך, להעצמתו, להרגשה שיש בו 'שלמות נצחית' ועל כן אין מקום לקנאה באל. על ידי הפנמת התודעה שהכול כלול באלוהים מתבטל מעמד האדם ככפוף וחיצוני לאל, ונוצרת תפיסת אלוהות שאינה סותרת את הערכים המודרניים. הקנאה באלוהים הנובעת מתודעה דואלית של אל ואדם מתבטלת, ויחד עמה גם הכפירה שנבעה ממנה:

> אין מרפא למחלה זו, כ"א [כי אם] הארה עליונה של דעת אלהים. [...] שההבדל שבין האלהים והעולם תלוי הוא רק בדעה. [...] כל מה שהדעה מתעלה [...] מוצא הוא שהכל הוא כלול באלהים, והעצמיות הפרטית של כל פרט מפרטי ההויה איננו כ"א

98 פרידריך ניטשה, **כה אמר זרתוסטרא** (תרגם ישראל אלדד), שוקן, ירושלים ותל אביב תש"ל, סעיף 3, עמ' 11-12.

99 הנ"ל, 'שופנהאור כמחנך', **מסות על חינוך לתרבות**, עמ' 21.

100 ניטשה, **כה אמר זרתוסטרא**, עמ' 82.

101 על פסקה זו ראו רוזנברג (לעיל הערה 70), עמ' 319-322. בניגוד לרב קוק כתב הרמן כהן על הניגוד שבין המונותאיזם, היוצר חיץ בין אל לאדם, ובין העמדה הפגאנית שמייצג ניטשה: 'האדם רוצה להיעשות אלוהים [...] ואילו המונותיאיזם שומר [...] על המחיצה המבדלת בין אלוהים ואדם' (כהן, **דת התבונה ממקורות היהדות**, עמ' 365).

102 הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ב, עמ' שצז.

התגלות אלהות, הזורחת בגוונים שונים לפנינו, ולפי זה כל האושר האלהי הלא הוא אושר של הכל. והאושר הוא הולך ומתגדל, כל מה שהידיעה האלהית היא הולכת ומתבררת. וזהו סוד העונג הנעלה של ההשגה האלהית, שהוא הולך וחש את אשרו העליון, את שלמותו הנצחית, המלאה חדוה ועז, ואין כאן מקום לשום קנאה.[103]

הפנמת הערכים המודרניים וביקורת הדת של ניטשה היו הגורמים שהביאו את הרב קוק לפתח תודעה חדשה, הפוכה ממצב התודעה החב"די, היכולה לעמוד בפני ביקורת זו.

תפיסת אלוהות חדשה: הריבוי האחדותי

כדי להבין את המצב הנפשי החדש שהרב קוק מתאר, יש לעמוד לא רק על ההקשר המודרני שבו נכתבו הדברים אלא גם על היסודות הקבליים־פילוסופיים החדשים שפיתח. בחסידות חב"ד ביטול היש מוסבר באמצעות משל של טיפה בים: 'כטיפה מים אוקיינוס'[104] שבעקבותיה האדם 'יתבטל במציאות ממש'.[105] הדימוי של טיפה בים יוצר דימוי אלוהות של אחדות פשוטה שאין בה מקום לאינדיווידואל. לעומת זאת, הרב קוק פיתח תפיסת אלוהות שמעבר לאחדות פשוטה.[106] הוא דיבר על 'הריבוי האחדותי' ועל 'אחד של לפני אחד'; על כן ברגע שהאדם דבק באלוהות הוא אינו מתאפס כי אם מתעצם.

תולדות המחשבה וההיסטוריה העולמית עוברות כמטוטלת בין תודעת האחדות לתודעת הריבוי. הדתיות עברה מהריבוי של הפגאניות למונותאיזם האוניברסלי. הפילוסופיה הלכה בכיוון הפוך: מהרציונליזם המחפש את הכולל לאקזיסטנציאליזם המודרני המתעסק באינדיווידואל ולפוסט־מודרניזם הפוסל את הניסיון לכלול את המציאות תחת מטה־נרטיב.

הרב קוק חי בקו התפר שבין הפילוסופיה האידאליסטית של המאה ה־19 להגות האקזיסטנציאליסטית של המאה ה־20. הגותו מעכלת את ביקורת הדת של ניטשה, אולם היא עדיין נמצאת בתוך עולם הגליאני המחפש פילוסופיה כללית והיסטוריוסופיה. ביקורת הדת של ניטשה הביאה את הרב קוק ליצור מושג אלוהות חדש. ניטשה ביקר את חוסר הסובלנות של המונותאיזם ושיבח את הפגאניות:

התועלת באמונת הריבוי. [...] מותר היה לו לאדם לראות ריבוי של קני־מידה: אל אחד לא היה בו משום שלילתו וניאוצו של אל זולתו. [...] אמונת הייחוד לעומת זאת, [...] כל האלים זולתו אינם אלא אלי־שווא־ושקר. אמונת ייחוד זו יתכן והייתה בגדר

103 שם, עמ' שצז-שצח.

104 רש"ז מלאדי, **לקוטי תורה**, ספר במדבר, דף טז, עמוד א. על דימוי זה בחסידות ראו: אידל, **קבלה - היבטים חדשים**, עמ' 86-88.

105 רש"ז מלאדי, **לקוטי תורה**, ספר במדבר, שם.

106 Agus, 'not a sea of identity' ('On the Nearness of God', above note 23), p. 42. **גם אצל** הרב קוק מופיע דימוי זה: 'אהבת ד' הבהירה, כביטול טיפה אחת בים' (הראי"ה קוק, **שמונה קבצים**, ה, עמ' רלו אות צה), אולם הוא הלך מעבר לדימוי זה והציב לו חלופה.

> הגדולה שבסכנות שאיימו על האנושות עד כה. [...] באמונת הריבוי עוצבו כמופת חופש הדעות בריבוי הדעות.[107]

הרב קוק קיבל ביקורת זו והודה שמבחינה מסוימת המונותאיזם הביא לנסיגה. הוא הציב חלופה שראתה בכל הדתות גילויים של האלוהות ברמות שונות. במקום שאחת תצרור את האחרת יש לראות בכל הדתות אורגניזם שלם:

> מיום שנפוצה אמונת האחדות בין עמים רבים, [...] נעשה מצב הדתות זו לזו במעמד של איבה חדה, שזהו חסרון מיוחד שלא היה דוגמתו בעולם האלילי. טבע האליליות הוא שלא לדחוק אחד רגלי חבירו. [...] אבל אי אפשר כלל שיהיה מצב כזה, שיש בו פגימה מוסרית כל כך גדולה, עומד בציביונו לעד. [...] האחדות בעצמה תלמד, שכל הצורות שבעולם, [...] לא [...] רסיסים בודדים [...] כי אם [...] קוים ושרטוטים אורגניים, העושים כולם יחד חטיבה אחת. בחופש גמור הננו מדברים, בלא שום פחד, מפני שהאמת היא נר לרגלינו.[108]

ביקורת נוספת שהופנתה כלפי האמונה המונותאיסטית היתה שאין בה העושר והצבעוניות שיש בפגאניות רבת הגוונים. כדי להתמודד עם הביקורת הזאת הלך הרב קוק צעד נוסף מעבר למונותאיזם הרגיל ובנה מושג אחדות חדש: אחדות גבוהה יותר, אחדות שמעל האחדות שמוחקת את הרבגוניות. השכל האנושי תופס דבר אחדותי רק כשהוא חדגוני ומבטל צבעים אחרים. מושג האחדות המונותאיסטי הרגיל הוא פגום וקנאי ואינו יכול לתת את מושג השלמות. לעומת זאת, האחדות שהרב קוק דיבר עליה אינה מבטלת את הרבגוניות ואת הפרטיות אלא מעניקה להם עומק ומוחלטות. הקבלה, המדברת בפרטי פרטים על האלוהות, היא לפי הרב קוק תורה הכוללת את העושר של הפגאניות ואת האחדות המונותאיסטית באחדות שמעל הריבוי והאחדות הרגילים; היא אחדות המתגלה בתודעת האדם בצורה של ריבוי. הוא מתפלמס עם חוקרי 'חכמת ישראל' בגרמניה שראו בקבלה אלילות[109] ודחו אותה מחוץ לגבול ישראל:

> אומרים טוענים נוטים להסתה, האליליות עזיזה היא בהבלטת רשמי החיים, בהבעת הפרטיות, בחדירה אל היופי ואל העשירות הגונית. האחדות האלהית מטשטשת את

107 פרידריך ניטשה, **המדע העליז** (תרגם ישראל אלדד), שוקן, ירושלים ותל אביב תשכ"ט, ספר שלישי, פסקה 143, עמ' 283-284.

108 הראי"ה קוק, **קבצים מכתב יד קדשו**, ב, פנקס הדפים, א, עמ' נא, פסקה 4.

109 על האווירה העוינת ששררה בגרמניה כלפי הקבלה אפשר ללמוד מסיפורו של גרשם שלום על הביקור שערך ב־1922 בביתו של החוקר היחיד בגרמניה בתחום הקבלה (תלמידו של גרץ). החוקר אמר לג' שלום: 'אתה ואני, שנינו המטורפים היחידים העוסקים בעניינים הללו'. 'הוא הראה לי את הספרייה שלו [...] אמרתי "כמה נפלא, אדוני הפרופסור, שאת כל זה קראת ולמדת". ואז השיב לי האדון הזקן "מה, את השטויות הללו אני צריך גם לקרוא?"' (גרשם שלום, 'דרכי אל הקבלה', **עוד דבר** [ערך משה שפירא], עם עובד, תל אביב תשמ"ט, עמ' 302).

הכל, מכל הגוונים גון אחד היא עושה, ועושר החיים מתדלדל. [...] בשביל כך האחדות האלוהית, [...] מתעלה על ציור האחדות הרגילה. והיא באמת מתעלה על האחדות באותה המדה שהיא מתעלה על הריבוי, ואותו העושר של הריבוי לעולם נמצא בקרבה בצורה יותר מבהיקה באין סוף, מכפי שהוא בהאליליות המנופצת והמפורדה.[110] האחדות המחיה את הריבוי, [...] לא תוכל להמעיט את רשמי החיים, כי אם להרבותם על ידי שפעת אומץ וגודל האחדות לתוך הריבוי, וכל אחד מניצוצי הריבוי יש בו ברכה של גודל אין סוף. הרזיות באה להשלים את הציור [...] ומדברת [...] בהרחבת הביאור, בעולם האלהי האחדותי, בכל העושר הגווני הפרטי, המתגלה מהופעת האלהות האחדותית, בהָגלותה לבני אדם בשכלם ובהרגשתם. וקמים קנאים ואומרים על חכמת אמת זאת, [...] ילידת חוץ היא, דמיון של מיתולוגיה יש כאן. ואינם יודעים תבענים הללו, שכל ניצוץ אור חם וחיים שיש באליליות[111] לקוח ושאוב הוא מיסוד של קודש האחדות. ולהבין את האחדות, [...] הננו נקראים לדבר במושגי האחדות על פי הופעת הריבוי. והריבוי האחדותי זהו הריבוי העשיר שבעשירים, הריבוי של אחד של לפני אחד, כלומר השלמות של הריבוי שבהוד תפארת האחדות האלוהית.[112]

כיוון שציור האלוהות של הרב קוק הוא מעבר לציור החדגוני המבטל את האדם כטיפה בים, כשאדם נכנס לתודעת 'אין עוד מלבדו' של 'הריבוי האחדותי' – קיומו לא מתבטל אלא מתעצם: 'כל אחד מניצוצי הריבוי יש בו ברכה של גודל אין סוף'. תפיסה זו היא היסוד הפילוסופי־קבלי שהשפיע על תודעתו החדשה של הרב קוק והיא אחת הסיבות שהביאו להעצמת הקיום בתודעת 'אין עוד מלבדו'.

התודעה המיסטית של הרב קוק, היכולה לראות ניצוצות אלוהיים גם בפגאניות, יצרה תפיסה סובלנית הנותנת לאליליות חלק באמת הכוללת. תפיסה זו מנוגדת למונותאיזם המקראי, המבוסס על דימוי של ברית בין אישה לבעלה. בדימוי כזה אין מקום לסובלנות אלא רק לנקמה בעקבות בגידה. על ההבדל שבין אלוהי המיסטיקאים לאלוהי המקרא כבר עמד יוליוס גוטמן: 'הפנתיאיזם והמיסטיקה יכלו להודות כי חוץ מן האב־מקור האלוהי של ההוויה הרי אף ריבוי גילוייו הם מצויים אלוהיים, וכך נקנתה לה אפשרות לנהוג בסובלנות כלפי האמונה העממית; ואילו המונותאיזם האישיותני נעול בפני ויתורים כאלה'.[113]

תפיסת 'הריבוי האחדותי' היא חלק ממערך מושגים שבהם הרב קוק 'שולל את הלוגיקה הדו ערכית'.[114] לפי הרב קוק 'עצמותה של הסתירה היא רק מחלה הבאה על

110 'מכפי שהוא בהאליליות המנופצת והמפורדה' (הושמט **באורות הקודש**).

111 'שיש באליליות' (הושמט **באורות הקודש**).

112 הנ"ל, **שמונה קבצים**, א, אות תד; הנ"ל, **אורות הקודש**, ב, עמ' תד.

113 יוליוס גוטמן, 'גופי הרעיונות של דת המקרא', **הפילוסופיה של היהדות**, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 14.

114 איש שלום, **הרב קוק**, עמ' 63. תפיסת הריבוי האחדותי קשורה גם לתפיסת 'אחדות ההפכים' של הרב קוק, המאחדת צדדים שונים וסותרים במציאות. ראו בעניין זה: אבינועם רוזנק, **ההלכה הנבואית**, מאגנס, ירושלים תשס"ז, עמ' 44-57; בן־נון, **המקור הכפול**, עמ' 76-79.

ההיגיון, המוגבל. [...] אבל למעלה, [...] האור האלהי העליון [...] איננו סובל כלל שום מעצור מהסתירה'.[115] בנימין איש שלום עמד על כך שהרב קוק הגיע למושג חדש שמעבר לפרדוקס, על ידי 'ניתוח מושג "השלם" מבחינה לוגית והצגתו כמושג טעון סתירה. ניתוח זה לא יוליך את הרב קוק לשלילת מושג "השלם" כי אם לחיוב הפרדוקס. [...] עמדה זו מתאפשרת [...] על ידי ניתוח לוגי של מושג "השלם", ועל ידי פריצת חוקי הלוגיקה הדו ערכית תוך הצבעה על מוגבלותה'.[116]

דברי איש שלום מכוונים כלפי הסתירה שבין מושג ההשתלמות בפילוסופיה של ברגסון – 'אלוהים [...] אין בו כלום מן המוגמר ועומד, הרי הוא חיים בלתי פוסקים, פעולה, חרות'[117] – ובין מושג האין־סוף שעליו אין להוסיף. הרב קוק פיתח את מושג ה'אין ראשית' שמעל הפרדוקסים שבין שלמות והשתלמות.[118] מהלך זה יש להחיל לא רק על ניתוח הפרדוקס של שלמות והשתלמות אלא גם על 'הריבוי האחדותי' שמעל המונותאיזם והפגאניות גם יחד.[119]

המושג 'ריבוי אחדותי' מבטא את מגבלות השפה. תפיסת האדם מורכבת, השגתו נובעת ממורכבות. הביטוי 'הכול כלול באלוהים' מתאר מורכבות (דבר בתוך דבר). גם המשפטים 'רק אלוהים קיים', 'אין עוד מלבדו' או 'רק אור אין סוף קיים' אינם מבטאים את תודעת האחדות של הרב קוק, שכן בתודעת האחדות שלו אין האדם ועצמיותו מתבטלים. ביטויים חסרי פשר רציונלי כמו 'אחד שלפני אחד' ו'הריבוי האחדותי' מנסים ליצור שפה לתודעה החדשה. המחשבה מנסה לבטא את עצמה מבעד לאזיקי השפה ויוצרת משפטים חסרי מובן רציונלי. עולם פרדוקסלי זה מכניס אותנו לערפל המחשבה המיסטי המכונה בלשון המקובלים 'אור מקיף', לתודעה שמעבר לשפה. תפיסה זו של אחדות הובילה לכך שברוב התיאורים האוניו־מיסטיים בכתבי הרב קוק האדם והעולם לא מתבטלים אלא מתעצמים.

העלאת ניצוצות בחסידות ובהגותו של הרב קוק

הפער שבין עולמה של החסידות לעולמו של הרב קוק מתבטא גם בסוגיות אחרות ואפשר לראות בהגותו שלב חדש בגלגולי הקבלה בעת החדשה. בחינה כוללת של הדומה והשונה מצריכה עבודת מחקר מקיפה שמעבר למסגרת זו. כאן אביא רק דוגמה אחת, היחס למושג 'העלאת ניצוצות'. ישראל לוינגר הבחין בין התודעה החסידית, המקדשת את הדבר מתוך

115 הראי"ה קוק, **עולת ראי"ה**, א, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' קפד.

116 איש שלום, **הרב קוק**, עמ' 62-64.

117 אנרי ברגסון, **ההתפתחות היוצרת** (תרגם יוסף אור), מאגנס, ירושלים תשל"ה, עמ' 177.

118 הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ב, עמ' תקכח.

119 ראו: מאיר מוניץ, 'היסוד הלוגי לאחדות הניגודים בתורת הרב קוק', **עלון שבות**, 143-144 (תשנ"ה), עמ' 129.

קישורו לטרנסצנדנטי ולאלוהי שמעבר לו, לעומת הרב קוק המוצא את הקדושה והאלוהי 'בחיים עצמם'.[120]

בראשית החסידות[121] הדרך להתמודד עם מחשבות זרות היתה לעשותן 'קרש קפיצה' לדבקות דתית. לפי המגיד ממזריץ', היתקלות ביופי של אישה יכולה להביא לדבקות בספירת תפארת: 'אם באה כנגדך פתאום תעשה הכל לאִשָּׁה, [...] ר"ל [רצונו לומר] להעלות הנצוצות למעלה היינו שתדבק מחשבתך בשרש המדה העליונה'.[122] מקורה של תפיסה זו הוא אצל אפלטון. הסיפור (ככל הנראה סופי) על יושב הקרנות ובת המלך, המובא אצל רבי יצחק דמן עכו,[123] על אדם שהגיע מהתבוננות באישה להתבוננות במושכלות, היה מקור מתווך בין אפלטון לחסידות, ובאמצעותו חדר הרעיון של ראיית אישה כקרש קפיצה לדבקות דתית.[124] אולם, כיוון שסיפור זה אינו מכיל תפיסה הרואה את 'הרוחני כמקור לגשמי או כשרוי בתוכו',[125] אין הוא מכיל תמונת עולם אפלטונית שבה הגשמי הוא סימן ובבואה של העולם העליון. מבחינה זו, על אף המרחק ההיסטורי, קרוב המגיד ממזריץ' לאפלטון יותר מאשר חוליות הביניים שלפניו.[126]

120 ישראל לוינגר, 'להפסיק לחשוב על אלוהים', **מקור ראשון**, מוסף שבת, ג' באלול תש"ע (13.8.2010), עמ' 14.

121 ראו: צוואת הריב"ש, ניו יורק תשנ"א, עמ' יד; שלום, **דברים בגו**, עמ' 375.

122 רבי דב בער ממזריץ', **מגיד דבריו ליעקב**, עמ' 128-129.

123 מובא אצל רבי אליהו וידש, **ראשית חכמה**, ירושלים תשמ"ד, שער האהבה, פרק רביעי.

124 ראו: משה אידל, 'יופיה של אישה', בתוך: עמנואל אטקס (עורך), **במעגלי חסידים**, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 327-328; הנ"ל, **החסידות: בין אקסטזה למגיה**, שוקן, ירושלים תשס"א, עמ' 116; הנ"ל, **קבלה וארוס**, שוקן, ירושלים ותל אביב תש"ע, עמ' 229-264. בעמ' 251-252 אידל מביא התייחסות מפורשת של רבי יעקב יוסף מפולנאה לסיפור יושב הקרנות ובת המלך. על מקורו הסופי ראו שם, עמ' 233, 261.

125 מרגולין, **מקדש אדם**, עמ' 193.

126 להלן שני מקורות הממחישים את הקרבה שבין אפלטון לחסידות.

אפלטון, 'פידרוס'	המגיד ממזריץ', **מגיד דבריו ליעקב**
'מי שרואה את היופי שבכאן, וזוכר מתוך כך את האמתי, כנפיו של זה מתחילות לצמוח. [...] ומי שלא נתקדש [...] איננו נדחף בדחיפה עזה מכאן לשם, אל היופי עצמו, כשהוא מתבונן במה שנקרא כאן בשמו של ההוא, ואיננו מתמלא יראת כבוד למראה עיניו, אלא מתמסר לתאווה, וכדרך הולכי־על־ארבע הוא פונה למשגל ולהולדת ילדים, ובעוז מצחו אף אינו מתיירא ואינו מתבייש לרדוף אחר הנאתו שלא כדרך הטבע. אולם מי שנתקדש [...] הרי בראותו פני אדם שכמוהם כפני אלוה, והם מייצגים את היופי ייצוג מעולה [...] יביט אל אותה דמות ביראת כבוד' ('פידרוס', **כתבי אפלטון** [תרגם יוסף ליבס], ג, שוקן, ירושלים תשל"ה, עמ' 382-383).	'ורחל באה עם הצאן" (בראשית כט, ו). איתא במדרש כדי להידבק ביופי[ה]. לכאורה אינו מובן, אבל פי['רוש] האמתי רחל העליונה, שעל ידי שראה רחל זו נדבק יעקב ברחל העליונה, שכל היופי של רחל זו התחתונה, באה מהעליונה. [...] וזהו שכתב "וראינה בנות ציון" ר"ל [רצונו לומר]למשל יופי של האישה וגשמיות של יופי זה קורא "בנות ציון" כלומר שהוא רק ציון וסימן ליופי שלמעלה, ששורה עליה ניצוץ יופי מעולם התפארת כ"י [כביכול]. ואין אדם רשאי להידבק ביופי זה התחתון, אלא אם באה כנגדו פתאום יש לו לדבק על ידי יופי זה ליופי של מעלה' (המגיד רבי דב בער ממזריץ', **מגיד דבריו ליעקב** , עמ' 128).

בהגותו של המגיד ממזריץ' יש להבדיל בין תחום שהוא פסול מבחינה הלכתית (ראיית יופייה של אישה) לתחום מותר (אכילה). כמו כן יש להבחין בין עבודת הבירורים והעלאת הניצוצות של ימות החול לעבודת השבת, שהיא 'מעין עולם הבא' ובה לא מבררים אלא דבקים ברוחניות המחיה את החומר: 'תמיד [יהיה] דבוק בתענוג רוחני, וגם כשיזדמן לו תענוגים מתענוגי הזמן, כמו בשבת ויו"ט, יהיה דבוק בתענוג רוחני שבדבר ההוא, שהוא החיות של הדבר, ולא לחומריות הדבר. שעל ידי שהוא דבוק בתענוג רוחני נזכר אצל השי"ת'.[127]

כאן, שלא כמו במפגש עם יופייה של אישה, אף על פי שלא מסתלקים מהארצי אלא דבקים ברוחני שבארצי – מגיעים באמצעותו לדבקות בה'. הארצי נשאר עדיין קרש קפיצה אל האלוהי, אם כי לעתים לא ברור מדברי המגיד אם האכילה הרוחנית עצמה יוצרת דבקות או שהיא אמצעי להשגת דבקות: 'וכשהאדם אוכל אכילה רוחניות [...] קונה קדושה יותר, [...] ואז "והיללתם את שם ה'"'.[128] גם בספרי חסידות אחרים לא ברור אם הרצון לדבוק ב'שורשו' של הדבר הגשמי, 'בחינת אלוהות שיש בו',[129] מייצג דבקות בראלי או במטפיזי שמעבר לו. לעומת זאת, בהגותו של הרב קוק הדבקות מקושרת למישור הארצי ובו נמצאים תכליתו וערכו.

בשונה מהחוויה האוניו־מיסטית המכוונת כלפי אלוהים, במקום אחר כתב הרב קוק שהאנושות תגיע למצב 'שלא יהיה שום צורך לחשוב על דבר אלהות, כי אם עצם החיים יהיה אור אלהים'.[130] מתוך הגותו של הרב קוק אנו למדים שפרשנותו של בובר לחסידות היא פרשנות מתבקשת מתוך המפגש בין רעיונות חסידיים לעולם חשיבה מודרני, אף על פי שספק אם מדובר בתפיסה החסידית המקורית.[131]

את הדגם הקרוב ביותר למצב התודעתי שתיאר הרב קוק הציג בחדות רבי אפרים הלוי רגנשברג. לשיטתו, האכילה נעשית מתוקנת לא מתוך התכוונות למקום אחר אלא בעקבות המודעות הקבלית למקור הטעם עצמו. השינוי התודעתי בהבנת מהותו של הארצי מעלה את החומרי ומתקן אותו: 'שם בפה [...] סוד אכילה, [...] היינו ההתעוררות לידיעת ד' ולהתענג על ד' על ידי אכילה ושתיה שהוא [...] תענוג אלוהי שנצטמצם על ידי צמצום אחר צמצום עד שנתהווה לתענוג גשמי, וכשמתעורר לדעת ולהבין השרש מהתענוג דאכילה ושתייה, הרי מעלה אותו לשורשו ומקורו ושם הוא בפה שהוא מלכות'.[132]

127 המגיד ממזריץ', **מגיד דבריו ליעקב**, עמ' 128.

128 הנ"ל, 'ליקוטים חדשים', שם, עמ' 408.

129 רבי אפרים מסדילקוב, **דגל מחנה אפרים**, ירושלים תשנ"ד, עמ' קכ. וראו: קויפמן, **בכל דרכיך דעהו**, עמ' 320.

130 הראי"ה קוק, **קבצים מכתב יד קדשו**, ב, פנקס ה, פסקה 104. וראו לוינגר (לעיל הערה 120).

131 ראו: בובר (לעיל הערה 14). קויפמן מביאה את הציטוט האחרון שהובא כאן מדברי המגיד (**בכל דרכיך דעהו**, עמ' 123, הערה 106) כראיה לעמדתו של בובר, אולם יש לשים לב שבסופו של התהליך האדם מהלל את ה'. ייתכן שההלל הוא מעצם המודעות לשפע האלוהי שבמאכל, אולם לאור שאר כתביו של המגיד נראה שמדובר בשלב נוסף בתהליך.

132 רבי אפרים הלוי רגנשברג, **עין אפרים**, ירושלים תש"ז, עמ' קסד, פרי ס.

אף על פי שאין כאן יציאה מהחומרי אלא רק מודעות חדשה, ההעלאה נעשית עדיין על ידי תנועת קישור בין הארצי למטפיזי. אצל הרב קוק, לעומת זאת – בפסקה שנתפרסמה בעשור האחרון – התיקון מתרחש בתוך העולם החומרי על ידי עידונו. הניצוצות נתקנים על ידי חיבור של אהבה אצילית המעדנת את התאווה הגשמית. ההעלאה של הגשמי אינה נעשית באמצעות קישור אל עולם מטפיזי שמעבר לו ואפילו לא באמצעות מודעות למקורו האלוהי, אלא מעידון וחיבור הכוחות השונים הקיימים בעולם עצמו:

> כל תאוה אנושית צריכה להיות מחוברת עם אהבה אצילית. אז האהבה מעלה את הניצוץ החי שבתאוה ומשפרתו, עד שנעשה גם הוא לכח עדין, פועל טוב, מנעים ומחדש את החיים, מאיר את ההויה, ומרבה את אור אלהים בעולם. תאות הכסף, המאכל, הכבוד, המין, הכל בכל פרטי ניצוצותיהם הנם מחוברים לאהבות נאצלות. ולא עוד אלא שתאות עצמם אינם דבר אחר כי אם שמרי האהבות, כלומר ניצוצות קדושה שנפלו אל הקליפות. וזאת היא עבודת הקודש של הצדיקים, להעלות את הניצוצות הקדושות ממעמקי טומאותיהם, להעלותם אל מרומי קדושתם, לחבר את כל ניצוץ וניצוץ של תאוה עם הניצוץ האצילי של האהבה השייך לו, כשייכותה של כל נשמה אל הגוף המיוחד לה.[133]

ראיית עולם החולין כעולם שתכליתו טמונה בעצמו מייצגת הלך מחשבה מודרני שהוא בניגוד לעולם מחשבה דתי הרואה בעולם אמצעי להשגת האל. כמו בנוגע לסוגיית 'ביטול היש', גם בנוגע לתפיסה זו כתב הרב קוק בנימת הסתייגות מראייתו של העולם הארצי כאמצעי לשירות העולם הדתי. במקומה הציב הרב קוק תודעה חדשה הרואה את התכלית ואת האלוהות בתוך הדברים הארציים עצמם ועל כן אינה מבקשת להגיע אל מעבר להן. בעולם החסידות התכלית היא דבקות באל ואליה נרתמת העבודה בגשמיות, ואילו בעולמו של הרב קוק התכלית נמצאת בתוך הארציות עצמה:

> כשם שהצדיקים העליונים אין שייך אצלם דברי רשות ולא דברים בטלים, ומדת הקדושה היא למעלה מכל מגמה, שאין צורך לומר שאוכל כדי שיוכל ללמוד ולהתפלל ולעסוק במצוות וכיוצא בזה, שזו היא מידה בינונית, אלא שעצם האכילה, והוא הדין הדיבור, וכל התנועות ורגשות החיים, קודש ואור הם מלאים, קל וחומר שכל החכמות שבעולם, הפנימיות והחיצוניות, הטהורות והטמאות, הן לגבי דידהו כולן מכוונות כוונה עצמית, וכל מה שנכנס בחוג ידיעתם הרי הוא מתעלה בעילוים. אמנם במעשה לא יגיע שום אדם לידי מידה זו, שהתורה גדרה גדרות עולמים לכל, אבל מה שנוגע למחשבה שם אין תחומין למעלה מעשרה, ואין שטן ואין פגע רע, 'ואף מלאך המות מסר לו דבר'.[134]

133 הראי"ה קוק, **קבצים מכתב יד קדשו**, א, פנקס 'פ"א, פסקאות (יפו)', עמ' קפח, אות סט.

134 **ערפלי טוהר**, עמ' כז; **שמונה קבצים**, ב, אות סה. מלאך המוות מסר למשה את סוד הקטורת (ראו בבלי, שבת, דף פט ע"א); אם כן, גם ממלאך המוות אפשר לקבל דברים טובים.

תודעה חדשה זו מגבירה את המתח בין מצב תודעה מיסטי, היכול לקדש את הכול, לעולם ההלכה. כדי למנוע חיכוך בין מצבי תודעה סותרים אלו הוסיף הרב קוק, בדומה לדברי רבי מרדכי יוסף לינר מאיזבצא **במי השילוח**,[135] שגם אנשים שמסוגלים לצאת ממסגרת ההלכה צריכים להימנע מכך שכן התורה נועדה לכלל. טיעון זה משאיר מתח בלתי פתור בין התודעה המיסטית של הרב קוק, המזהה בפגאניות אור, חיוב, צבעוניות ואפילו יתרון על המונותאיזם הרגיל מבחינת אופייה הסובלני, ובין עולם התורה וההלכה היהודית, הרואה בעבודה זרה תופעה שלילית מוחלטת שיש להתרחק ממנה ולהשמידה. מבחינה זו ההיבטים האנטי־נומיסטיים שהובאו במחקר[136] הם מינוריים, לעומת הפוטנציאל האנטי־נומיסטי הטמון במתח שנוצר מהמפגש בין שני העולמות הללו.

סיכום

במאמר זה נבחן המצב הנפשי בעת החוויה האוניו־מיסטית תוך כדי ניתוח נקודות הדמיון והשוני בין תפיסת הרב קוק לזו של רש"ז מלאדי ורבי חיים מוולוז'ין. נדונו שלושה יסודות שהביאו את הרב קוק לתיאור של מצב נפשי אוניו־מיסטי המעצים את האדם והעולם, מצב נפשי הפוך מזה של רש"ז: (א) עולם הערכים המודרני שהפנים הרב קוק הביא אותו לתודעה המעצימה את האדם ואת העולם; (ב) בחינת הרעיון מזווית ראייה חדשה. בתודעת 'אין עוד מלבדו' הפירוד והשלילה מתבטלים אבל הממשות מתעצמת; (ג) תפיסת 'הריבוי האחדותי' יוצרת תפיסת אלוהות חדשה שלפיה אין הפרטים מתבטלים כטיפה בים אלא מקבלים קיום וחיות בתוך עולם אחדותי של 'אחד שלפני אחד'.

בעקבות סוגיית האוניו־מיסטיקה הוצגה טענה מקיפה יותר. לא רק בתפיסת הצמצום והחוויה האוניו־מיסטית שבאה בעקבותיה הלך הרב קוק צעד נוסף מעבר לקודמיו, אלא אף בשאר מושגי הקבלה. לשם ביסוס הטענה נבחן מושג 'העלאת ניצוצות': לפי החסידות עולם החולין הוא קרש קפיצה אל האלוהי שמעבר לו, ואילו אצל הרב קוק עולם החולין מקבל את אלוהותו, קדושתו ותכליתו מתוך עצמו.

135 "'עתה ידעתי כי ירא אלוקי'[ם] אתה" (בראשית כב, יב), ההפרש שבין יראת ה' ליראת אלוקים. יראת אלוקי[ם] הוא מה שימנע אדם א"ע [=את עצמו] מלעשות דבר כגון אכילה וכדומה הוא מחמת שאינו בשלמות ועוד נמצא בהאדם חסרון. [...] ויראת ה' היינו אף שהאדם מבין בעצמו שמותר לו לעשות הדבר הזה כי נפשו מזוכך מזה החיסרון רק שאסור לו מצד הש"י [=השם יתברך], כי הש"י צווה פקודים ישרים לכל נפש ולפי שיש אדם שאין עוד מזוכך בזה, ע"כ [על כן] לא התיר הש"י את זה הדבר, כי הוא אינו שווה בכל והאדם מחויב לסבול איסור עבור חברו, זאת יקרא 'יראת ה'"" (רבי מרדכי יוסף לינר מאיזבצא, **מי השילוח**, ירושלים תשט"ז, סוף פרשת וירא, ד"ה 'עתה').

136 בעניין זה ראו יהונתן גארב, **"יְחִידֵי הַסְּגֻלּוֹת יִהְיוּ לַעֲדָרִים": עיונים בקבלת המאה העשרים**, כרמל ומכון שלום הרטמן, ירושלים תשס"ה, עמ' 157-173.

יחסו של נחמן סירקין למורשת היהודית

אילון שמיר

פתיחה

מטרתו של מחקר זה להראות שיחסו של נחמן סירקין ליהדות היה ציר מרכזי בהגותו, וחשיפתו מאפשרת הבנה מחודשת של הגות זו. מתוך כך אפשר לראות בבירור את ההתפתחות הגדולה שחלה בין תקופת הגותו המוקדמת של סירקין (בקירוב – עד הגירתו לאמריקה ב־1907) ובין תקופת הגותו המאוחרת (מהעשור השני של המאה ה־20 עד מותו ב־1924). בין שתי התקופות חל שינוי עמוק ביחסו ליהדות, ללאומיות, לדת ועוד.

הבחנה כזו לא נעשתה במחקר עד כה. מרבית החוקרים התמקדו בהגות המוקדמת של סירקין,[1] ומקצתם בשלב המאוחר של פעולתו של סירקין באמריקה,[2] תוך כדי דיון במשנתו הקואופרטיבית[3] וביחסו לקונגרס היהודי באמריקה.[4] אולם לא היתה אצלם

1 ראו את מאמרו המעמיק של ברל כצנלסון, 'האחד במערכה', בתוך: **כתבי נחמן סירקין** (לוקטו וסודרו בידי ברל כצנלסון ויצחק קופמן), דביר, תל אביב תרצ"ט, עמ' ט-קל"ב; ורדה פילובסקי, 'נחמן סירקין: הגותו הלאומית והחברתית ופעילותו הציבורית־מדינית מראשית דרכו עד הקונגרס הציוני השני (1868-1898)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשל"ד. וכן הנ"ל: 'לאומיות ותעודה אצל אבי הציונות הסוציאליסטית נחמן סירקין (בשנים 1886-1905)', **גלי עיון ומחקר**, 8 (תשנ"ט), עמ' 17-35. ראו גם: 'על נחמן סירקין בראשית דרכו הרעיונית והציבורית', **הקונגרס היהודי למדעי היהדות**, 6, ב (תשל"ו), עמ' 265-268. על הגותו ההיסטורית המוקדמת של סירקין ראו: דניאל בן נחום, 'לתפיסתו ההיסטוריוסופית של נחמן סירקין', **מאסף לחקר תנועת הפועלים**, יא (תשל"ט), עמ' 5-14. ראו גם: חסיה טורטל־אברז'נסקה, 'משנתו של סירקין והגות הנארודניקים', **מאסף לתנועת הפועלים היהודית**, ב (תשל"ב), עמ' 33-62. ראו גם את סקירתו של אליעזר שביד, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש**, עם עובד ומכון שכטר ללימודי היהדות, תל אביב תשס"ג, עמ' 273-287.

2 רחל רוז'נסקי, **זהויות נפגשות: פועלי־ציון בצפון אמריקה, 1905-1931**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, תשס"ד.

3 ראו: ברוך כנרי, **משק מתוכנן ציוני ומשק מתוכנן ציוני סוציאליסטי**, יד טבנקין, רמת אפעל תשנ"ג, עמ' 87-126. יונתן פרנקל, **נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, 1862-1917** (תרגם עמוס כרמל), תל אביב תשנ"ט, עמ' 339-351. וראו גם: אליהו בילצקי, **מורשת סירקין**, דבר, תל אביב תשמ"ג (אם כי לא תמיד רמת הדיון במחקר זה מניחה את הדעת).

4 ראו: Jonathan Frankel, 'The Jewish Socialists and the American Jewish Congress

הבחנה בין תקופת הגותו המוקדמת לזו המאוחרת. הדבר נכון גם בנוגע לביוגרפיה של סירקין, שכתבה בתו מרי; זו אמנם עוקבת אחר חייו ויצירתו, אך חסרה בה הבחנה בנוגע להתפתחותו הרוחנית והתאורטית.

אני רוצה להדגים זאת אגב התייחסות לדיונו של יונתן פרנקל, אשר לדעתי הוא המחקר הטוב ביותר עד כה בהגותו הכוללת של סירקין. פרנקל הדגיש בדיונו את המאמץ האינטלקטואלי העצום שהשקיע סירקין בשנותיו הסטודנטיאליות (עד 1903), שהיה תשתית פילוסופית להגותו במשך 30 שנה לערך. לדבריו, מרבית הגות זו לא השתנתה כל חייו.[5] פרנקל הציג את חיבורו של סירקין 'שאלת היהודים והמדינה היהודית הסוציאליסטית' (1898) כבסיס לתכנית אב כוללת: 'במרוצת עשרים וחמש השנים הבאות שכלל את תכנית האב הזאת, אבל לא הכניס בה שום שינוי מהותי'.[6] קביעה זו אינה נכונה בנוגע לתשתיות רעיוניות עמוקות אשר במרכזן יחסו של סירקין ללאומיות בכלל ויחסו ליהדות בפרט, ועל כך אעמוד בהמשך המאמר. פרנקל סיים את דיונו בהגותו של סירקין בשנת 1907 (אם כי בשאלת הקואופרציה הוא נסמך גם על כתבים מאוחרים יותר של סירקין), ולא הבחין בשינויים הדרמטיים שאצביע עליהם להלן. לכן גם לא שם לב לשינוי העמוק ביחסו של סירקין למשה הס ולקרבתו הגוברת להרמן כהן.[7] משום כך גם לא שם לב מספיק לשינוי שחל ביחסו של סירקין ליהדות. אמנם במקום אחד העיר פרנקל כי בתקופה שלפני מלחמת העולם הראשונה היה בהגותו של סירקין 'מרכיב של אנטיקלריקליזם עז, שהביא להערכה שלילית את ההיסטוריה היהודית למן שנת 70 לספירה',[8] אולם הוא לא הבחין בבירור בין היחס השלילי שאפיין את הגותו המוקדמת של סירקין ובין היחס החיובי אליה בתקופה מאוחרת יותר.

היחיד שבכתביו מצאתי התייחסות ליחסו של סירקין המאוחר ליהדות הוא זלמן שזר. אמנם הוא לא הבחין בין הגותו המוקדמת להגותו המאוחרת של סירקין, אבל ניכר שהוא זיהה את היחס המיוחד ליהדות בהגותו המאוחרת של סירקין ליהדות, גם אם לא עמד על העומק הפילוסופי של השינוי.[9] במאמר זה אבקש אפוא להראות התפתחות בהגותו של

Movement', *Yivo Annual of Jewish Science*, XVI (1976), pp. 202-341. חלקו הראשון של המחקר פורסם בעברית: יונתן פרנקל, 'הסוציאליסטים היהודים ותנועת הקונגרס (חלק א) 1915-1914', **מאסף, כתבים לחקר תנועת הפועלים היהודית**, א, גבעת חביבה 1971, עמ' 127-163. וכן: הנ"ל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 566-605. ראו גם: מתתיהו מינץ, **זמנים חדשים – זמירות חדשות**, עם עובד, תל אביב תשמ"ו, עמ' 36-40, 126-157, 186-198. וכן ראו: רוז'נסקי, **זהויות נפגשות**, עמ' 127-164. מחקר על יחסו של סירקין לקונגרס: אריה טרטקובר, 'נחמן סירקין ורעיון הקונגרס היהודי העולמי', **גשר**, 20, 4 (תשל"ה), עמ' 35-41.

5 פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 332.

6 שם, עמ' 343.

7 אילון שמיר, 'היהדות כדת הסוציאליזם: נחמן סירקין בין משה הס להרמן כהן', בכתובים (בהליך שיפוט).

8 פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 343.

9 זלמן שזר, 'על נחמן סירקין', בתוך: מרי סירקין, **אבי נחמן סירקין**, הספריה הציונית, ירושלים תש"ל. ראו ציטוטים בסוף מאמר זה, לפני הסיכום.

סירקין בשאלת יחסו למורשת היהודית, אשר יוצרת שינויים של ממש בהגותו הכוללת. בתחילה אעקוב אחר השלב המוקדם של הגותו, שאז היה יחסו של סירקין למורשת היהודית דו־ערכי מעיקרו. נראה שזה נוצר ממתחים פנימיים בהגותו, כמו דגש מטריאליסטי מול דגש על תרבות, שימור מול שינוי, לאומיות מול קוסמופוליטיות. מתחים אלה יצרו בסירקין יחס דו־ערכי כלפי המורשת היהודית: דחייה ממנה ומשיכה אליה, הזדהות עמה וניכור כלפיה. בהמשך הדברים אבקש להתחקות אחר השינוי ביחס של סירקין למורשת היהודית, שחל בשלב המאוחר של הגותו. שינוי זה נוצר מתוך תנועה אשר היו משולבים בה רגשות ודין וחשבון פילוסופי. כך נראה שמהעשור השני של המאה ה־20 עולה מהגותו יחס חיובי כלפי המורשת היהודית כתשתית הכרחית לבניית המשך ציוני־סוציאליסטי של היהדות.

בכך הטרים סירקין את המחנה הציוני־סוציאליסטי בכלל, אשר התאפיין לא פעם ביחס של שלילה ליהדות, אבל היה בו גם מיעוט שביקש לחדש את הציונות הסוציאליסטית מתוך המשכיות של המורשת היהודית.[10] כאמור, אפשר לראות שני קווים אלה מתוך ההתפתחות הפנימית של הגותו. לדיון זה עשויה להיות רלוונטיות גם היום, בקרב אלה המבקשים חלופה לנאו־ליברליזם. ציבור זה עשוי למצוא עניין בהגותו המאוחרת של סירקין, אשר ראה ביהדות בסיס לתרבות חלופית לקפיטליזם.

נעורים בין יהדות לסוציאליזם

נחמן סירקין נולד ב־1868. מילדותו נחשף לעולמות שונים, שבעיני רבים נתפסו כמנוגדים: עולם הדת היהודית ועולמה של ההשכלה החילונית. למשפחתו היה ייחוס מפואר, של

10 הראשון והמרכזי בין ההוגים הללו הוא משה הס, אשר דווקא מתוך עמדתו הסוציאליסטית חזר אל היהדות בתור הבסיס לדת הסוציאליזם העתידי. ראו למשל: מרדכי מרטין בובר, 'משה הס והרעיון הלאומי' (מבוא), בתוך: משה הס, **רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים** (תרגם ישורון קשת, ערך מרטין בובר), הספריה הציונית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 9-21; וגם: אילון שמיר, 'יחסי יחיד וחברה במשנותיהם של משה הס ושל אהרן דוד גורדון', בתוך: יהוידע עמיר (עורך), **דרך הרוח: ספר היובל לכבוד אליעזר שביד**, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים תשס"ה, עמ' 376-390. אהרן שמואל ליברמן הושפע מהס ודיבר גם הוא על שילוב בין יהדות לסוציאליזם, ראו: הנ"ל, **כתבות ומאמרים ב'ופריוד': 1875-1876** (ערך והקדים מבוא משה מישקינסקי), אוניברסיטת תל אביב ומכללת בית ברל, תל אביב תשל"ז. מאוחר יותר, בדורו של סירקין, אפשר לראות חיבור כזה אצל חיים ז'יטלובסקי. ראו: פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 295-327. לקו זה אפשר לצרף גם את אהרן דוד גורדון, אשר אף שהתנגד למה שבזמנו נחשב סוציאליזם (כלומר מטריאליזם מרקסיסטי), אפשר לראות בו, מהיבטים שונים, את ממשיכו של הס ואת מבטאו של סוציאליזם אנרכיסטי. ראו: שמיר (לעיל), עמ' 390-407. הגותו יונקת באינטנסיביות מההגות היהודית. ראו על כך: אברהם שפירא, **אור החיים ב'יום קטנות'**, עם עובד, תל אביב תשנ"ו. מאוחר יותר ביקש גם ברל כצנלסון להמשיך חיבור כזה. ראו: אברהם צביון, **דיוקנו היהודי של ברל כצנלסון**, ספרית פועלים, תל אביב תשמ"ד.

דורות של רבנים ותלמידי חכמים, מצאצאי הרב יואל סירקיס, בעל ה'בית חדש'.[11] צביה אמו היתה המפרנסת הראשית במשפחה, ואביו, הרב אליעזר, היה תלמיד חכם שעיקר מרצו הופנה ללימוד גמרא. המשפחה התנהלה על פי ערכי דת מסורתיים, ובמרכזם התורה ולימוד התורה. אבל במחצית השנייה של המאה ה־19 כבר נשבו רוחות של שינוי: לחצים כלכליים ופוליטיים על היהודים מצד הממשלה וחדירה הולכת וגוברת של השכלה איימו למוטט את עמודי היסוד של הקיום היהודי, שהחזיק מעמד מאות רבות של שנים. כך, למרות דתיותה של המשפחה, נשלח נחמן סירקין ללמוד בגימנסיה רוסית חילונית. כדי למנוע את התערערות עולמו הדתי, סיפקה המשפחה לסירקין מלמד פרטי, וזה לימדו עברית ומקצועות קודש בד בבד עם לימודיו בגימנסיה. שם חווה סירקין יחס אנטישמי ומחה על כך, ולכן סולק מבית הספר. כך, מגיל צעיר נחשף סירקין לעולמות המנוגדים של הדת ושל ההשכלה, ואולי יש בכך כדי להסביר את העמדה המורכבת, הלא דיכוטומית, שפיתח כלפי היהדות בעשורים האחרונים של חייו.

בשנות הפוגרומים של 1881-1882 נחשף סירקין הצעיר לטלטלה העמוקה שחוו היהודים בכל תחום המושב. העולם הישן הלך והתערער. משפחתו עברה ממוהילוב למינסק בשנת 1882, וסירקין נמשך לשני כיוונים מנוגדים של שינוי: האחד – הסוציאליזם, והאחר – הציונות.

הסוציאליזם הנארודניקי, למרות ההבדלים בינו ובין המרקסיזם, לא הותיר מקום ללאומיות יהודית. תומכיו חתרו למהפכה חברתית לכלל האנושות, שהיהודים יזכו בה לשחרור עם שאר מדוכאי החברה כבני אדם, ולא כבני העם היהודי. הלאומיות היהודית היתה בעיניהם ראקציה, אף שרבים מהם נטו בעצמם ללאומנות רוסית – 'סלאבופיליות', שהיו בה גם נימות אנטישמיות.[12] לכן כשהצטרפו צעירים יהודים לזרמים אלה הם נטו להתרחק מן היהדות. למרות זאת, נמשך סירקין אחר החוגים הנארודניקיים, השתתף בפעילות המחתרתית, ואף נחבש בכלא לכמה שבועות.[13]

מנגד, נמשך סירקין אחר הציונות שהתעוררה בחוגי חובבי ציון.[14] אמנם היו מעטים מבין חוגים אלה בעלי נטיות סוציאליסטיות (כמו אלה של ביל"ו ושל עם עולם[15]), אבל אלה היו בבחינת יוצא מן הכלל. ככלל התאפיינו חוגים אלה בעמדה 'בעל בַּיִתית' המדגישה את השייכות הלאומית היהודית, ומתרחקת מן הסוציאליזם, אגב ראייתו כאיום על הלאומיות היהודית המתעוררת. כאמור, נמשך סירקין הצעיר גם לכיוון זה, ואף פרסם בגיל צעיר (18) מאמרים ציוניים מפרי עטו, בפְּסֵידוֹנִים 'בן אליעזר'.

11 הרב יואל סירקיס היה פוסק במאה ה־16, מגדולי האחרונים. בעל הפירוש 'בית חדש' על ארבעת הטורים. סירקין התגאה בייחוס אבות זה של 'אצולת תורה', ולמרות התרחקותו מהדת, ראה בעצמו חוליה ממשיכה לאבותיו. ראו: סירקין, **אבי נחמן**, עמ' 22.

12 בזרמים ה'נארודניקיים' היו יסודות אנטישמיים. רבים מתומכיהם (אם כי לא כולם) צידדו בפרעות ביהודים, שהחלו בשנת 1881. ראו: פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 122.

13 סירקין, **אבי נחמן**, עמ' 29.

14 פילובסקי, 'נחמן סירקין', עמ' 6.

15 פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 114-118.

כך, מתוך משיכות סותרות – לסוציאליזם מצד אחד וליהדות ולציונות מצד אחר – החל סירקין לגבש את משנתו המקורית.

סירקין ומורשתו היהודית של משה הס

ב־1888 יצא נחמן סירקין בן ה־20 ללמוד באוניברסיטה בברלין. בתקופת לימודיו, שעיקרה נמשך עד 1896 (היא הסתיימה סופית ב־1903 עם התקבלות הדיסרטציה 'תחושה ודימוי'), הוא עסק במפעלו האינטלקטואלי: גיבוש סינתזה מקורית שמשלבת בין ציונות לסוציאליזם. סינתזה זו חשפה אותו להתקפות הן מצד סוציאליסטים והן מצד ציונים.[16]

כשניגש ליצירת סינתזה זו עמד לנגד עיניו מפעלו של משה הס, שחתר לסינתזה כזו בספרו **רומי וירושלים**. סירקין הושפע מקווים כלליים בהגותו של הס,[17] אבל גם התרחק מהס בנקודות מרכזיות.

אחת הנקודות האלה היא היחס החיובי כלפי הדת והמורשת היהודית אשר עלה מ**רומי וירושלים**. לפי פרשנותו של הס, היהדות היא ערש הסוציאליזם, והיא הדת או התרבות אשר מסוגלת, יותר מכל תרבות אחרת, להנכיח צדק חברתי במישור האישי, הפנימי, הנפשי של האדם.[18] יסודותיה של מגמה זו באמונת הייחוד המקראית: 'היהדות אין לפניה עיקר אחר זולתי תורת־האחדות אשר לה'.[19] מגמה זו נמשכה בדת היהודית עד הזמנים המודרניים. לדברי הס, ביהדות, להבדיל מהנצרות, היחיד אינו נחשב נבדל מהחברה, והרוח אינה נפרדת מהחומר, מהמציאות: 'היהדות לא הפרידה מעולם את הפרט מן המשפחה, את המשפחה מן האומה, את האומה מן האנושות, את האנושות מן הבריאה האורגאנית והקוסמית, ואת הבריאה מן הבורא'.[20] משום כך אין ביהדות ניגוד עקרוני בין יחיד לחברה: 'אין לך בעולם עם כה רחוק מאנוכיות [...] כעם־ישראל! הכלל הגדול של אחריות האדם מישראל לחברו שליט היה מאז ומעולם בתורת־המוסר של עם־ישראל'. זוהי 'האחדות האלוהית שבין החיים ובין רוח העם היהודי והאנושות'.[21] תפיסה זו באה לידי

16 ברל כצנלסון תיאר את סירקין 'אדם לבדו', שמתמודד במשך שנים ארוכות עם יריבים מצדדים שונים, תוך כדי התעקשות על האמת הפנימית שלו. ראו: כצנלסון (לעיל הערה 1), עמ' כט. יונתן פרנקל סייג תיאור זה והצביע על תאורטיקנים נוספים (כמו ז'יטלובסקי) שביקשו שילוב בין יהדות לסוציאליזם. כך או כך, החוויה של סירקין עצמו היתה של בדידות רעיונית במשך 15 שנים כמעט. על כך ראו: נחמן סירקין, 'לתולדות הציונות', **כתבי נחמן סירקין**, עמ' 289.

17 ב־1901 הקים אגודה בשם 'הסיאנה', על שם הס, לקידום רעיונות הציונות הסוציאליסטית. פילובסקי, 'נחמן סירקין', עמ' 55.

81 על כך ראו גם: שמיר (לעיל הערה 10), עמ' 387-390.

19 ראו: הס, **רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים**, עמ' 32.

20 שם, עמ' 23-31.

21 שם, עמ' 59.

ביטוי בחתירה המשיחית של היהדות לתיקון עולם במלכות שדי, כלומר לתיקון המציאות החברתית והמוסרית של האדם.[22]

בשנות הגותו הראשונות של סירקין ניכרת התרחקות מ**רומי וירושלים** של הס.[23] אמנם סירקין קיבל את הרעיון שהיהדות, בעיקר ברבדיה המקראיים והנבואיים, היתה הקרקע התרבותית שממנה צמח המוסר הסוציאליסטי, אולם יסודות אלה קבורים עמוק מתחת לדת היהודית הגלותית, שלהבדיל מהס, הוא תיאר אותה כדת נלעגת, חולה, מפגרת לעומת התרבות האירופית המתקדמת.

דו־ערכיות ביחס למורשת היהודית בהגותו המוקדמת של סירקין

ב־1898 ניסח סירקין את משנתו הציונית־סוציאליסטית המקורית בחיבורו 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית'. בחיבור זה ביטא סירקין יחס דו־ערכי ללאומיות בכלל ולמורשת היהודית בפרט. אמנם סירקין התנגד להתבוללות של יהודים בתרבויות לאומיות אירופיות כמו זו הצרפתית או הגרמנית, אבל אם נבחן את הטיעון להתנגדות זו, נראה את חולשתו:

> מה שהקיום הלאומי של היהודים הוא מחוסר תוכן, אין בכך משום צידוק להתנכרותם של הסוציאליסטים היהודים. אמנם אין היהודים מטפחים משהו לאומי נעלה – זוהי הטרגיקה של סתירת חייהם. אף־על־פי־כן הרי הם בגדר אומה בדלה הנראית תמיד כך לשונא, והספוגה הכרת הבדלות הזאת. עם היות היהדות משוללת כל סימני־היכר לאומיים, מפוזרת בכל הארצות, מדברת בכל הלשונות ובליל כל הלשונות, ללא קניינים לאומיים, ללא כוח לאומי יוצר, הרי היא בכל זאת אומה מובהקת שעצם קיומה יש בו כדי מתן תוכן להויתה. קיומם של היהודים, שהגנו ושמרו עליו מתוך מלחמה עקשנית בעולם הסובב מזה אלפי שנים, יש בו אולי תוספת משמעות, לפי שהיהודים מייצגים על ידי קיומם את חירות המצפון וחטיבה [כך במקור] של זכויות האדם הנעלות. אם המלחמה ביהודים אינה צודקת ומקורה בכוחו של האלים, הנה קיומם של היהודים הוא מחאה על החמס, מלחמה לצדק, שאיפת ההתקיימות של האדם.[24]

אמנם – על היהודים להימנע מהיטמעות בתרבות הצרפתית או הגרמנית, אבל האם מהפְּסקה שלעיל עולה שיש ליהדות ערך עצמי? התשובה לכך מעורפלת או אפילו שלילית.

22 שם, עמ' 33-34.

23 מבחינה פילוסופית התרחק סירקין מן התשתיות השפינוזיות שעליהן נשען הס ב**רומי וירושלים** ופנה למסורת הוולונטריסטית של ההגות הנארודניקית כדי לבסס תאוריה שתעניק מקום מרכזי ליחיד, לרצונו ולהנהגה של יחידים אשר מתוך מעשה רצוני יביאו לשינוי היסטורי. דיון מפורט ראו בתוך: אילון שמיר, 'תשתית פילוסופית לרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין', **עיונים בתקומת ישראל**, 18 (2008), עמ' 1-27.

24 סירקין, 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית', **כתבי נחמן סירקין**, עמ' 29-30.

היהודים הם עם ללא קניינים לאומיים, ללא כוח יוצר, המדבר בבליל של לשונות. מהו אפוא הצידוק לשמירת היהדות כלאום (ונשים לב: אין כאן כוונה להמשכיות תרבותית של היהדות, אלא להמשך קיומה בפועל!)? הצידוק הוא היות היהודים קבוצה נרדפת בעבר, אשר היעלמותה (התבוללותה) היום משמעה הצדקת אותן הרדיפות. זהו טיעון חלש ולא ברור. נדמה שיותר משהיה לסירקין הסבר מוצק לשמירתה של היהדות, היתה לו רתיעה לא רציונלית מהשלכותיה של ההתבוללות:

> ליהודים עצמם עלול היה המוות הלאומי להיות לטרגדיה האיומה ביותר שבגורלם, ואותה תקופה יהודית שעליה היתה עוברת הכוס הזאת, ודאי היתה המרה והמעציבה בתולדות האנושות. בגידה באנושות ובאומה מזה, יאוש, יבושת רוחנית, חוסר אמונה ומורך לב מזה. כל אלה יצמחו על הקרקע החולנית של אפס אידיאל ושטחיות החיים. הלא יתן אדם את לבו על הטרגיקה של אחרון היהודים אשר יכאב את נפתולי מותו האחרונים של עמו בתוך שלל הצבעים הלאומיים של האנושות [...] נהרי נחלי הדם אשר שפך עמו במלחמה על קיומו, מליוני הקרבנות הטמונים בשדות כל ארצות עולם ומעידים כעדי דמים על מריו המהפכני של ישראל במלחמה עם עולם התקיפים – כל אלה הלא ידמו בעיניו כמשחק אבוד. על העם היהודי הוטלה החובה הקדושה לחיות משום שהוא מייצג את הצדק והחירות.[25]

גם כאן – הפתוס בסוף הציטוט אינו מסתיר את חולשת הטיעון. ליהדות אין ערך עצמי. אין ערך עצמי לתרבות היהודית, למורשת, לדת או לאופי היהודי. יש לשמור על שייכות ללאומיות היהודית מתוך מחויבות ליהודים שנרדפו ודוכאו בעבר. סופה של היהדות משמעו שמאבקם היה לשווא, ולכן קיום יהודי 'מייצג את הצדק והחירות'. רפיסות הטיעון הזה משתלבת עם חוסר הבהירות הכולל של סירקין בנוגע לשאלת הלאומיות. ביסודו של דבר, סירקין האמין בשלב המוקדם של הגותו ברעיון הסוציאליסטי של אחדות כלל־אנושית קוסמופוליטית. אמנם יש חשיבות ללאומיות, ויש הכרה בה דה־פקטו ככוח בהיסטוריה, אולם זה אינו האידאל. האידאל, בשלב זה של הגותו של סירקין, נותר זה הקוסמופוליטי, כמו בהגותם של הגל ומרקס:

> הבין־לאומיות, לא רק במובנה המודרני המרֻפֶּה, כי אם ברוח הקוסמופוליטיות השכלתנית, היא בלא ספק האידיאל אשר אליו שואפת ההיסטוריה. מזיגת כל הלאומים לאחדות אחת, יצירת אנושות בעלת לשון אחת, טריטוריה, רכוש והיסטוריה משותפים, כמו ששיוו את הדבר לנגד עיני רוחם גדולי כל הדורות, – דבר זה הוא בוודאי נצחון נעלה של התבונה האנושית על המקרי והאי־מודע שבהיסטוריה. הלאומי הוא תמיד רק תולדה מקרית, הופעה חסרת־תבונה של ההיסטוריה. הלאומי הוא רק קטיגוריה היסטורית, אך לא קטיגוריה מוחלטת. ריבוי הגוונים הלאומי נתהווה באיסטדיה[26] היסטורית מסוימת וגם יעבור ויבטל במומנט היסטורי נעלה מזה. סימן־ההיכר האופיני

25 סירקין, 'שאלת היהודים', **כתבי נחמן סירקין**, עמ' 30. הביטוי לא ברור לי.

> ללאומיות אינו לא הלשון ולא הדת, אף לא המדינה, אלא הכרת השייכות ההיסטורית, שותפות ההיסטוריה. הסוציאליזם [...] יגביר את המגע והמשא התרבותי ויקים את אחדות העניינים והרוח בין עמי התרבות, [ו]הוא יפלס מתוך כך נתיב גם לשיתוף ההיסטוריה שלהם. ההיסטוריה המשותפת וסולידריות האינטרסים של עמי התרבות תמזוגנה אותם גם לאומה אחת.[27]

כך, מתוך סוציאליזם הגליאני־מרקסיסטי, ביטא סירקין תפיסה שללאומיות בכלל וליהדות בפרט אין חשיבות אלא רק כשלב בדיאלקטיקה ההיסטורית הסוציאליסטית. יש לה חשיבות רק כשלב בדרך לגאולה הסוציאליסטית, ואז תיטמע ותיעלם.

יחסו הדו־ערכי של סירקין בא לידי ביטוי גם בנוגע לתרבות היהודית עצמה. מצד אחד הזכיר את תרומתה החיובית של היהדות: אמונת הייחוד, בקשת המוחלט, והלך רוח אתי, אותן תפס כמנוגדות הן להלניזם ולרומי והן לנצרות.[28] מצד אחר תיאר את היהודי בדמותו של שיילוק מ'הסוחר מוונציה' של שייקספיר:

> העולם נידה את היהודי מזכויות ונידה אותו בחברה, ואילו היהודים פגעו בנוצרים פגיעה אישית־פרטית. שללו מן היהודי את עממותו, עמד הוא וכפר באנושיותו של העולם הנוצרי. מתוך שנאה ובוז לא הניחו לו אלא את העסקים האינדיווידואליים ביותר, הפכם הוא לכלי־משחית לשם שנאתו ושאיפת הנקם אשר בלבו. ומה פחד ורחב לבו משמחה כשבאו אליו שונאיו ומבזיו ללוות ממנו מכספו. מידת הרחמים, שהיתה נר לרגליו בחיים הפנימיים בגיטו, לא נתעוררה בו כל עיקר בפני הנכרי במצוקתו. אדרבה, כי את הרשת אשר שם סביבו היה הולך ומהדק הידוק אחר הידוק ולא הניח לו מפלט.[29]

ביהדות, לדברי סירקין, יש שניות: בראש השנה שאף היהודי לאחדות אוניברסלית של קדושה, ובפסח – קרא לעזרת השמים לנקום את נקמת היהודים.[30] כך היהדות מכילה ניגודים עמוקים:

> סבלנות כלפי הזר, וים של בוז וזלזול כלפי הזר הזה בעומק הלב; נאמנים ומסורים למדינה, ועם כל זה מערערים בכל עת את אשיות המדינה והחברה; מבחוץ – שנאה, פחד, סבל, ומבפנים – אהבה, עוז־רוח ותקוה. מחשבה ועיון מעשיים בימות החול, וחלומות־כיסופים בשבת; משועבד, נטול־זכויות, בזוי בתורת עם, ובפנימיותו – בחיר־העמים אשר יכבוש לו את העולם ויתיצב בראש גויים, – אלה היו הלכי־הרוח מלאי־הסתירות של ישראל המושפל.[31]

26 אולי צריך היה להיות 'סיטואציה'. ועל פי המשמעות – אולי 'שלב היסטורי'.
27 סירקין, 'שאלת היהודים', **כתבי נחמן סירקין**, עמ' 27.
28 שם, עמ' 3–4.
29 שם, עמ' 7.
30 שם, עמ' 9.
31 שם, עמ' 11.

מתיאוריו של סירקין עולה שלילה של התרבות היהודית החיה, הקונקרטית. עולה מהם קריאה (אולי גם בהשפעת ברדיצ'בסקי[32]) לשינוי טוטלי של היהדות, כלומר לשחרור היהודים מן היהדות הקיימת כדי לחברם לערכים מקראיים קדומים. שלילה כזו עולה גם מן ה'קול קורא אל הנוער היהודי', משנת 1901:

> מצבו החיצוני של העם היהודי, הגלות והשעבוד, עשו את העם המצויין הזה לקריקטורה, שמו אותו ללעג בגויים ולמעמסה על עצמו, סילפו ועיוו את תכונות נפשו. רוח הנבואה הישראלית התנוונה והיתה להגשמה תלמודית הרחוקה ממוסר, המוסר היהודי האוניברסלי היה לבורסה, [...] כוח היצירה הלאומי – לחיקוי אווילי, הלשון – לז'רגון עלוב, ההכרה העצמית – להתרפסות בפני אחרים, עבודת המחשבה – להתחכמות חולנית, החיים החברתיים – למנוסה ולנדודים, וההיסטוריה – לאנקת עולם.[33]

דו־הערכיות באה לביטוי בכך שמצד אחד היהדות היא 'העם המצויין הזה', מולדת 'רוח הנבואה', ומן הצד האחר 'קריטורה' וכולי. הדימויים השליליים הם בבחינת הפנמת יסודות של אנטישמיות. אלה הביאו אותו לצייר דמויות בעיירה בצבעים קשים. להלן תיאור סטירי משנת 1903 של תלמיד משכיל בשם יוסף נתן ושל יושבי בית המדרש:

> גוף ממוצע בן שתי כתופים ועליהן מתוח כאהל ראש עם שערות צהובות, חטם שמן בן נחרים רחבים ועיניים צהובות משוטטות אנה ואנה, פה רחב עם שחוק תמידי, אשר נטף של ריר על שפתיו עוד מוסיף לו חן ותפארת. מפיו עולה ריח משונה באף כל עובר, ריח שיש לו טעם של שום ושל בצלים ושל דגים מלוחים ושל רקבון ושל געל נפש סתם. [...] וילך [יוסף נתן] דרך עקלתון, עד כי בא אל המבואות המטונפות, אשר שם רפש וצחנה עולה באף כל עובר, וישב לבו בקרבו ויבן לדעת, כי פה אהלה של תורה הוא. ויצעד בבית המדרש, והנה יראי ד' דורשים פרק בהתורה הקדושה בהסוגיא: כיצד מרקדין לפני הכלה. דִקטֹר מן השוטים יושב בראש ודורש באזני שומעיו: האדון בן־כלב, הזקן עובר־בטל, האדונים פתיאל, חנפיאל, גרריאל, כסילאל, צהועאל [...] אשר עטרה הם לכנסת ישראל בכל אתר ואתר.[34]

עולה מכאן שלילה עמוקה של יהדות העיירה הגלותית. הדת והמסורת היהודיות הן יסודות מפגרים לעומת הקִדמה האירופית והתרבות האירופית המדעית והמשכילית:

32 לא מצאתי התייחסות של סירקין לברדיצ'בסקי, וגם יש הבדל עמוק בין הביקורת הוויטליסטית־ניטשאנית על היהדות לדברי ברדיצ'בסקי (ראו, למשל: מיכה יוסף בן־גוריון [ברדיצ'בסקי], **מאמרים**, דביר תל אביב תש"ך, עמ' מה), ובין זו הסוציאליסטית של סירקין. עם זאת, סירקין, שהיה בקיא בשיח האינטלקטואלי של התקופה, ודאי הכיר את הגותו של ברדיצ'בסקי ואת הפולמוס שלו עם אחד העם. ייתכן שאף נפגשו בתקופת לימודיהם כסטודנטים באוניברסיטת ברלין בראשית שנות התשעים.

33 סירקין, 'קול קורא', **כתבי נחמן סירקין**, עמ' 67-68.

34 סירקין (פסידונים: 'בן אליעזר'), 'פרשנדתא איש הרוח', **השחר**, א (תרס"ג), עמ' 51, 53.

> הציונות הסוציאליסטית נלחמת בכל גידולי הפרא החולניים שעלו בחיים היהודיים, בדת ובמסורת, ואת בני בריתה היא רואה במדע ובאור [...][35] [ובמקום אחר]: במזרח אירופה היתה מלחמה בין ההשכלה והאורתודוכסיה, מלחמה נגד הבערות והסכלות של ימי הביניים, נגד חשכת הרבנים, הצדיקים והאדוקים; הדור החדש שאף לחיים חופשיים, לקולטורה אירופית.[36]

יחס דו־ערכי זה ניכר גם בסיום 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית':

> היהודים היו העם המפרד והסותר שבהיסטוריה, עתה יהיו העם המהפכני שבעולם. הם היו הנכנע והמדוכדך שבעמים, יהיו נא לגאה ולאמיץ שבהם. ממצוקתם ישאבו את עִלּוּיָם המוסרי, מֵעֲנוּת קיומם – מתן־דמות עליון לחייהם. קטן, כעור, משועבד, ירוד ואכזרי הוא היהודי כשאין הוא זוכר את עצמיותו הגדולה, אלא הוא מתכחש לה. גדול, יפה, מוסרי וסוציאלי הוא, בשעה שהוא שב אל עצמו ומכיר באני שלו.[37]

בבסיס היחס הדיכוטומי הזה עומדת ההנחה שקיים בעם היהודי פוטנציאל הן לשלילה גדולה והן לחיוב גדול, והוא מזכיר את השניות הרומנטית של הגברים, שעליה דיבר פרויד בנוגע לאישה: מדונה או זונה. מצד אחד גלוריפיקציה של האישה כעדינה, מושלמת, ומצד אחר – כבעלת התכונות הנגדיות, כזונה. דיכוטומיה כזו דוחה לא במודע את היסודות הלא אידאליים באישה, הנעשית מושא אהבה רחוק, שאינו בר מימוש, ובכך דוחה את האישה הלא אידאלית, הקונקרטית. באופן דומה נראה שהתפיסה האידאלית של סירקין את היהדות העתיקה יצרה בו ציפיות גבוהות מהיהדות, ובפועל – אכזבה מהיהדות הממשית ודחייתה. בעתיד – כשישוב העם היהודי אל עצמו ויכיר באני שלו, הוא יהיה 'גדול, יפה, מוסרי וסוציאלי'. בפועל, כשאינו זוכר את 'עצמיותו הגדולה' – הוא 'קטן, כעור, משועבד, ירוד ואכזרי'.

שלילת הדת היהודית הביאה את סירקין לתאר את שלב היצירה של חז"ל כזמן של ירידה והתנוונות של היהדות, כמו בתפיסה נוצרית מקובלת:

> והנה כאשר איבדה המשיחיות את חיבורה עם החיים העבריים ותנאי החיים בכלל גרמו, כי ההתבודדות הלאומית של עם ישראל לא תופר והעם יתקיים בחייו, התחילה להתפתח אצל היהודים התנועה התלמודית, האידאולוגיה של הגלות, של הנפילה והירידה המדינית. כאשר איבדו החיים המדיניים והחברתיים של העם כל תוכן מקורי קדימי, כאשר היו חייהם תלויים בחסד של לאומים וחסר להם כל יסוד חזק ממשי ומקורי, נתדלדלה היצירה הרוחנית של העם, וכל מגמתה היתה רק להגן על העם, לבל יאבד בשטף ההיסטוריה. התורה המעשית, ה'עבודה זרה' על ידי הגשמת האמונה

35 סירקין, 'קול קורא', **כתבי נחמן סירקין**, עמ' 74.
36 הנ"ל, 'כעלות השחר', שם, עמ' 98.
37 הנ"ל, 'שאלת היהודים', שם, עמ' 59.

במצוות, עברות, סייגים, גדרים, גזרות, מנהגים, היתה מן העת ההיא היצירה הרוחנית היחידה של העם. על חרבות ירושלים נבנתה יבנה, – זה ההפך היותר גדול של החירות המדינית של העם; מן ר' יוחנן בן זכאי מתחלת תקופת הירידה הרוחנית, תקופת התלמוד אצל עם ישראל. בהמשך התחזקה התלמודיות, התורה שבעל־פה, תורת הפרושים, אשר נכנסו בקרבה קניינים ותכנים אי־נאורים ושפלים. שני התלמודים, פרי רוח ישראל בעת ההיא, התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי, הם ביטוי של הנפילה העמוקה של עם ישראל בעת ההיא.[38]

יחס שלילי זה התבטא גם בחייו האישיים. כנראה סירקין ניתק את עצמו לחלוטין מאורח החיים המסורתי הדתי עוד משנותיו הסטודנטיאליות. אורח חייו המשפחתי היה כמעט ללא סממנים מסורתיים יהודיים. העידה על כך מרי בתו: 'חינוכי לא היה בו זכר למסורת. החג היחיד הזכור לי הוא אחד במאי, ובית הספר ליום א' שביקרתי בו אחר כך בניו־יורק היה בית־ספר סוציאליסטי. רגשותיו של אבי לגבי ילדותו האדוקה שניתק עצמו ממנה היו חריפים מכדי שיניח אדיקות־למחצה'.[39]

בשנת 1907 הזמינה התנועה הציונית הסוציאליסטית־טריטוריאליסטית בניו יורק את סירקין לערוך את העיתון הציוני־סוציאליסטי **דאס פאלק**. בין שנה זו ל־1912 חל שינוי בנקודה מרכזית בהגותו – בטריטוריאליזם, שסירקין האמין בו מאז הפוגרומים של 1903. הזרם הטריטוריאליסטי, שהביא אותו להתבטאויות בוטות נגד ארץ ישראל – הלך ונחלש בשנים אלו. הניסיונות למצוא תחליף לארץ ישראל לא הניבו פרי, ולעומתם – העלייה לארץ ישראל נמשכה. השפיעה גם מהפכת הקצינים בטורקיה ב־1908; זו הפיחה תקוות חדשות בנוגע לארץ ישראל. בשנת 1912 פרסם סירקין מאמר, ובו הסביר שהטריטוריאליות כאידאה בטלה ושארץ האבות 'מתרוממת יותר ויותר במהלך ההתפתחות למעלת טריטוריה'.[40] ייתכן כי לשינוי ביחסו של סירקין לטריטוריאליזם יש חלק בשינוי שחל בו בנוגע למורשת היהודית, אשר אפיין אותו מתקופה זו ואילך.

ייתכן שגרם לכך המעבר לאמריקה. אולי ההתרחקות מיהדות מזרח אירופה אפשרה לראות את היהדות באור מאיים פחות מבעבר. האקלים הרוחני־התרבותי באמריקה היה דיכוטומי פחות מזה של מזרח אירופה. שלא כמו יהודי מזרח אירופה, יהודי ארצות הברית לא הדגישו את הפער בין דתיים אורתודוקסיים לחילונים משכילים ואתאיסטים, אלא

38 הנ"ל, 'מן החוצה האוהלה', **כתבי נחמן סירקין**, עמ' 144-146.

39 סירקין, **אבי נחמן**, עמ' 70, ובעיקר עמ' 144.

40 נחמן סירקין, 'לשאלת הטריטוריאליות', **האחדות**, ד, 1-2 (תרע"ג–תרע"ד), עמ' 1, 4-6. סופו של תהליך זה במכתב גלוי שכתב סירקין לבורוכוב – 'מכתב גלוי לכל הסוציאליסטים־טריטוריאליסטים' ('אן אפענער ווארט צו די סאציאליסטען טעריטאריאליסען', **אידישער קעמפפער**, 2.2.1917) ובו חזר בו מהטריטוריאליזם לחלוטין: 'ארץ־ישראל איז א אינעווייניק אינטימע זאך פון אידישען פאלק' (ארץ ישראל היא דבר פנימי אינטימי של העם היהודי). דיון מפורט על יחסו של סירקין לטריטוריאליזם ראו בתוך: אליהו בילצקי, **מורשת סירקין**, דבר, תל אביב תשמ"ג, עמ' 149-212.

דווקא הדגישו נקודות שונות על הרצף שבין שני הקצוות הללו. אקלים זה היה קרקע נוחה לשינוי שחל ביחסו של סירקין למורשת היהודית.

עם זאת, ייתכן שהיה זה גם תהליך של בירור פילוסופי הולך ומעמיק. כהוגה נדרש סירקין מחדש לשאלות שעמדו במרכז הגותו של הס **ברומי וירושלים**: איזו תרבות תזין את העתיד הסוציאליסטי? מה מקומן של הלאומיות ושל הדת בהקשר זה? ומה ההשלכות של שיקולים אלה על היחס למורשת היהודית בעבר ובעתיד? את תהליך הבירור הפילוסופי הזה ליוותה התקרבות הולכת וגדלה של סירקין למפעלו הפילוסופי של הרמן כהן, אשר סיפק תשתית הכרחית ליחסו המחודש של סירקין ליהדות (ראו על כך להלן).

תהיינה הסיבות אשר תהיינה – ברור הוא שבעשור השני של המאה ה־20 מתחיל השלב המאוחר של הגותו, אשר נמשך עד מותו ב־1924, ובו חל שינוי ניכר ביחסו ללאומיות בכלל וליהדות בפרט.

תפיסה מחודשת של לאומיות

את השינוי ביחסו של סירקין ללאומיות אפשר לראות בחשבון נפש יסודי שהוא עשה עם עצמו במסה המקיפה (זו יצאה לאור כספרון של 64 עמודים) **נאציאנאלע פרייהייט און אינטערנאציאנאלע איינהייט**. לדבריו, הלאומיות התפתחה בהדרגה מהעמים הקדומים וקיבלה תנופה במאה ה־19.[41] לשיטתו, הלאום אינו תלוי בטריטוריה, במדינה, בשפה או בגזע[42] כתנאי הכרחי לקיומו. מה שמגדיר את האומה הוא יכולתה ליצור תרבות לאומית משותפת, כיוון רוחני משותף, הרגשה של שליחות בהיסטוריה ושאיפה לקיום היסטורי מתמשך.[43] כך הכוחות התרבותיים־רוחניים הם היסוד של האומה, מהותה: 'מהות לאומית זו היא הנשמה של כל עם שלא מוכן לבטל את עצמיותו בפני עמים אחרים'.[44] הלאומיות היא מודעות קהילתית, רצון קהילתי של כל העם. רצון זה נעשה, בדרגתו הגבוהה, דחיפה למעשה הלאומי.[45] ללאומיות שני פנים: הפן האחד – קפיטליסטי בורגני, המבוסס על

41 סירקין, **נאציאנאלע פרייהייט און אינטערנאציאנאלע איינהייט**, אידיש־נאציאנאלען ארבייטער פערבאנד פון אמעריקא, 1917, עמ' 15-19.

42 יש בכך התרחקות ממרכזיות הגזע בתפיסתו הלאומית של סירקין. השוו למאמר שפרסם בשנת 1901: 'גזע, עממיות ולאומיות', בתוך: סירקין, **כתבי נחמן סירקין**, עמ' 263-272. בשלב מוקדם זה תפס הגזע מקום מרכזי בתפיסתו הלאומית, כמו בתפיסת משה הס. בהגותו המאוחרת לעומת זאת היסוד הביולוגי של הלאום הוא רק תשתית למבנה התרבותי והמוסרי של הלאום. הגזע שייך לטבע האובייקטיבי, ואילו ה'אישיות' של הלאום סובייקטיבית ומתפתחת בתרבות. ראו: נחמן סירקין, 'מהות הלאומיות וחקורה', **הדאר**, 10.11.1921.

43 סירקין, **נאציאנאלע פרייהייט**, עמ' 23-25.

44 שם, עמ' 26.

45 שם, עמ' 28.

היגיון כוחני. לפי היגיון זה, התרבות הלאומית משרתת את הבורגנות העשירה, ובאה לידי ביטוי כלאומנות המבקשת להשתלט בכוחניות על עמים אחרים;[46] והפן האחר הוא זה של המעמדות החלשים. פן זה התפתח מאוחר משום שהמודעות העצמית של מעמדות אלה (כלומר הסוציאליזם, בעיקר בגרסתו המרקסיסטית) לא היתה לאומית.[47] בדברי סירקין יש חשבון נפש נוקב כלפי הסוציאליזם, שבשלב זה לא התעלה למדרגת אידאה, אלא היה ביטוי לתנועת תיקון חברתי מטריאליסטי. בשלב זה היה הסוציאליזם קוסמופוליטי ומנוגד ללאומיות. השינוי חל, לדברי סירקין, עם התעוררות הלאומיות בקרב המעמדות המדוכאים. כך הוא כתב זאת בעברית, במאמר בשם 'הלאומיות בסוציאליות':[48]

> רק כאשר התחילה התנועה הסוציאלית להתפשט בכל הארצות ולנגוע גם בפרוליטריון של העמים הנדכאים, התחילה האידיאה הסוציאלית להרחיב את היקפה ולצאת מן המצר של הגדרה מקרית אל המרחב של היסטוריה יוצרת. בשנות התשעים של המאה שעברה התעוררה תנועה סוציאליסטית כמעט בקרב כל העמים הנדכאים של מזרח אירופה [...] בשנים ההן התחילה הסוציאליות להתגלות גם אצל היהודים, בתור תנועה המונית ועממית. יחד עם הסוציאליות, בהכרח הגיוני וריאלי, התעוררה התנועה הלאומית אצל הפרוליטריון של העמים הנדכאים [...][49] למרות המסורה הקוסמופוליטית של הסוציאליות ולמרות העובדה, כי הסוציאליות הצטמצמה בגבולותיה של מלחמה מפלגתית־כלכלית [...] בסער החיים של העמים הנדכאים יצאה הסוציאליות מגדרה המפלגתית־הכלכלית והתרוממה והתרחבה להשקפה קולטורית חדשה, לשאיפה ריבולוציונית, שהקיפה את צרכי המפלגה וצרכי האומה.[50]

ללאומיות, לדברי סירקין, יש אפוא שני ביטויים: האחד – כוחני, קפיטליסטי, הבא לידי ביטוי בתרבות המעמדות השליטים ובדחיפה הקולוניאלית של העמים החזקים. זוהי לאומנות כוחנית, שביטוי לה היה במלחמת העולם הראשונה; והאחר – מוסרי, אידאליסטי וסוציאליסטי, הבא לידי ביטוי במעמדות הנמוכים של המעמדות הנדכאים והעמים החלשים. אלה מפתחים את האידאלים הלאומיים מתוך חתירתם לצדק ולשוויון, ולכן מובילים את הלאומיות בנתיב דמוקרטי שאינו מבקש להשתלט על עמים אחרים. כך

46 שם, עמ' 7-11.

47 שם, עמ' 45-48. בהמשך הדברים שם תיאר סירקין את השינוי שחל בסוציאליזם בשאלת היחס ללאומיות בעיני מרקס עצמו, לסאל, לאברורב, ובעיקר פלכנוב.

48 נחמן סירקין, 'הלאומיות בסוציאליות'. הגרסה הקיימת בידי לקוחה מתוך תיק 277-1900-6-4 בארכיון מפלגת העבודה. זוהי גרסה מודפסת של כתב יד, ומצורפת שם הפניה לפרסום המאמר בתוך: **התרן**, ג ז-ח (תרע"ו), עמ' 5-7. לא הצלחתי למצוא מאמר זה, ולכן אני מפנה לעמודים שבידי מכתב היד. המאמר יצא לאור זמן קצר לפני שהספר **נאציאנאלע פרייהייט** ראה אור (1917), אולם הוא מעין תרגום עברי וסיכום קצר של הספר ביידיש. הרעיונות המרכזיים בשני מאמרים אלה זהים, והקרבה ניכרת גם בניסוחים.

49 שם, חלק א, עמ' 3.

50 שם, חלק ב, עמ' 7.

הלאומיות נתפסת כחלק מחזון כלל־אנושי הומניסטי, שיש בו חשיבות לביטויים השונים של כל לאום, ל'אישיות' של כל לאום כבסיס לאחווה כלל־אנושית. ללאומיות סוציאליסטית זו יש חשיבות בהיותה בסיס תרבותי להתפתחות מוסרית של החברה. הנה דבריו של סירקין, בהקשר של תוצאות מלחמת העולם הראשונה:

> אחרי אשר השטן של ההיסטוריה לקח את הרשות לעצמו, התחילו העמים להתקומם ברצון וביודעים ומתקיימים על לאומיותם ואישיותם. כי הלאומיות והאישיות הן הגוף והנפש של החברה. והלאומיות מתרוממת בעיני כל ובכל גודל ערכה וחשיבותה כקטיגוריה היסטורית, בתכנית פורמאלית ויוצרת של החיים האנושיים. ולא רק הלאומיות הנדכאת והנגזלת [...] אלא גם הלאומיות השליטה, התקיפה, משום שהלאומיות היא הקולטורה, היא רבוי החיים, היא שלל צבעי ההיסטוריה, היא היצירה, ואין יצירה אלא ריבוי, השתנות, היתרון הכמותי והאיכותי של המסובב והסבה.[51]

ניכר כאן שינוי עמוק לעומת יחסו הדו־ערכי כלפי הלאומיות בהגותו המוקדמת. סירקין – בהגותו המאוחרת – ראה בלאומיות בסיס הכרחי לתרבות סוציאליסטית ולרעיון הסוציאליסטי כולו. המטריאליזם הסוציאליסטי אינו מספק משום שאין די בתביעה חומרנית לתיקון אי־השוויון בחברה. סוציאליזם פירושו שאיפה לחברה טובה, ושינוי מטריאליסטי שאין עמו חתירה לאידאה של חברה טובה על כל רבדיה – אין בו די לנפש וכדי להשתית חברה. לשם כך יש צורך בתרבות, במוסר, ואלה צומחים בכל עם מתוך התרבות הייחודית שלו. כל עם יבטא את האידאה הזאת לפי תרבותו הלאומית וה'אישיות' התרבותית הלאומית שלו, מתוך הדגשים שלו. מדברים אלה עולה תפיסה שמחייבת את היסוד הלאומי ומאפשרת גם גשר בין המעמדות השליטים, כלומר הבורגנות, ובין המעמדות המדוכאים בהיותם מאוחדים במגמה לאומית־חברתית אחת.

ההשלכות של ניתוח זה על תפיסתו של סירקין את היהדות גדולות משום שהתרבות היהודית נתפסה על ידו כבעלת ערך עצמי, בסיס ל'קומה' התרבותית והמוסרית של החיים הסוציאליסטיים. תפיסה זו מובילה לדגשים שונים בפוליטיקה הציונית – דגש על אחדות ועל שיתוף פעולה בין־מעמדי,[52] אשר התבטא בפעילותו של סירקין ליצירת קונגרס יהודי באמריקה לקראת סוף מלחמת העולם הראשונה וגם לשינוי ביחס למורשת היהודית.

51 שם, חלק ב, עמ' 10-11.

52 עוד ב־1908 כתב מאמר בשם 'דער אידישער פארלאמענט', ובו טען כי לא די בתנועה הציונית וכי נחוץ לארגן את הלאום היהודי כולו במסגרת אחת: 'דער אידישער פארלאמענט איז די לאגישע ענטויקלונג פון דער נאציאנאלער בעוגונג': פרלמנט יהודי הוא ההתפתחות ההגיונית מן התנועה הלאומית, ויכול לקדם את רעיון המדינה היהודית ולהביא לחירות לאומית. יש צורך בפרלמנט יהודי עולמי כללי אשר יכלול גם את הבורגנות, כדי לקדם את הלאומיות היהודית ואת הגשמתה של מדינה יהודית על טריטוריה משלה. ראו: נחמן סירקין, 'דער אידישער פארלאמענט', **דאס פאלק**, 4, 15.2.1908, עמ' 1-6. אפשר לראות כאן את התשתית לתפיסתה של אחדות העבודה: סוציאליזם לאומי החותר לשיתוף פעולה ולרתימת הבורגנות היהודית למטרות לאומיות.

למול שלילת היהדות בהגותו המוקדמת של סירקין, התקרבה הגותו המאוחרת לתפיסתו של אחד העם, שהדגיש את חשיבותה של התרבות הלאומית כבסיס לתרבות עכשווית וכתשתית לבניית מוסר וחברה.[53] אלא שיחסו של סירקין ליהדות עמוק מזה של אחד העם. אפשר לראות זאת ביחס למעשה וליישום. בעיני אחד העם, בעל ההשקפה הבורגנית, היישום של ה'מוסר היהודי' הוא בגבולות חשיבה בורגנית־קפיטליסטית, והוא מכוון בעיקר לתחום התרבות, החינוך. בעיני סירקין, היישום של המורשת היהודית הוא גם במישור הכלכלי: יצירת חברה שוויונית וסולידרית על בסיס קואופרטיבי. כך תממש הציונות הסוציאליסטית, באורחות חייה הממשיים, את שאיפת היהודים לצדק חברתי. היישום הזה יוצר חיבור יישומי, כמו הלכתי, בין המורשת היהודית ובין החיים היהודיים העכשוויים. יחסו של סירקין ליהדות עמוק מזה של אחד העם גם בשאלת הרליגיוזיות. אחד העם היה, ביסודו של דבר, אתאיסט, חניך של רציונליזם פוזיטיביסטי.[54] את תפיסת ההמשכיות של התרבות היהודית השתית על ניתוח רציונליסטי ששמט את האמונה באלוהים כבסיס לקיומו ולכיוונו של עם ישראל. סירקין לעומתו נשאר כל ימיו בעל נטייה מיסטית, וזו מבצבצת שוב ושוב מכתביו.[55] אמונתו באלוהים, שהושפעה מהנאו־קאנטיאניות של הרמן כהן, היתה תשתית לרגש שייכותו למורשת היהודית, והוא אף ביטא אותה בתפילה לאלוהים בעברית; הוא כתב אותה לפני מותו:

> ברוך אתה ה' אלוהי/ רוח העולם,/ אשר העברתני דרך מעבר יבק של החיים, /והיה אורי הדל הפרטי/ שוקע וצולל/ בהאור המאיר/ על פני כל היקום והנצח/ חסלתי את סדר זיו. בין השמשות של יקומי וחיי,/ עומד אני בהמיית רוחי/ לפני זריחת שמשי הצדה והכרתי הכוללת/ האדם ההולך למות ולחיות/ מרגיש באחדותו ואחריותו עם היקום הנצחי/ כאשר הרגיש בזה המשל הקדמוני/ שמע ישראל ה' אלוהנו/ ה' אחד/ ברוך אלהי החיים והמות,/ הזיו והחסד.[56]

נקודת חיבור זו של סירקין, יהודי שלא שמר הלכה, היתה תשתית חשובה לרציפות התודעה היהודית בהגותו. למעשה, אפשר לראות בעמדתו חידוש של תודעה נבואית,

53 אליעזר שביד, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש: מול משבר ההומניזם** (כרך ג), א: **על פרשת הדרכים ההיסטורית**, עם עובד ומכון שכטר ללימודי יהדות, תל אביב תשס"ג, עמ' 190-199.

54 הנ"ל, 'על הפוזיטיביזם', שם, עמ' 76-86, על אחד העם – עמ' 177.

55 סירקין, **אבי נחמן**, עמ' 152. עדות לכך – במאמרו 'הלאומיות בסוציאליות', שהוא פתח אותו בדיון במגבלות השכל האנושי בהבנתו את ההיסטוריה: "נפלאות ממני ולא אדע", משתומם השכל בדחילו ורחימו'; סירקין (לעיל הערה 48), עמ' 1. דומה כי ההכרה ביסוד לא מובן על ידי השכל, יסוד לא רציונלי במציאות, היתה דרכו של סירקין לבטא את אמונתו באלוהים, תוך כדי התרחקות מרציונליזם שמתיימר לדעת את חוקיות החברה כמו זה של מרקס.

56 שם, עמ' 153. וידוי זה של סירקין, שהוא אמר אותו לפני מותו, הדהים כמה מחבריו הסוציאליסטים בפועלי ציון; הם כנראה ראו בכך 'סטייה' מן הסוציאליזם, ואולם בעיני סירקין עצמו לא היתה זו סטייה, אלא ביטוי עקבי של השקפתו הדתית והפילוסופית.

אשר נותנת קדימות לא להלכה, אלא לאמונה באלוהים ולדרישות הצדק החברתי העולות ממנה.[57]

נראה אפוא שתפיסת היהדות בהגותו המאוחרת של סירקין עמוקה מן התשתית הבורגנית האתאיסטית של אחד העם. למעשה עולה ממנו תפיסה דתית של היהדות, בכיוון שמבחינת היחס למצוות יש בו קִרבה לתנועה הרפורמית (שהרמן כהן היה נציגה הגדול ביותר מבחינת סירקין), אולם להבדיל מהרפורמיות, הוא מבוסס ביסוס עמוק על תפיסה לאומית של היהדות. יותר מכול אפשר אולי לכנות כיוון זה 'נבואי', בהיותו המשך של קווים מרכזיים בנבואה המקראית.[58] כיוון זה התקרב מחדש לעמדותיו הראשוניות של משה הס **ברומי וירושלים**, שנדונו לעיל.

חידוש הציונות על בסיס מורשת יהודית פרוטו־סוציאליסטית

באותה תקופה של הגותו של סירקין שנדונה כאן הוא תרגם את **רומי וירושלים** ליידיש (1916) והוסיף מבוא מעמיק ורחב על הס ועל הגותו: 'מאזעס העס, זיין לעבן, זיין ווירקונג און זיין פילאזאפיע'. ממבוא זה ניכרת קִרבה של סירקין לרבו, שהוא הציג אותו במילים 'ההוגה והמדינאי המהפכני הראשון והגדול ביותר בעם היהודי בזמן המודרני'.[59] במבוא זה הדגיש סירקין את פרשנותו של הס ליהדות כתשתית לסוציאליזם. כזכור, הס דיבר על היהדות כדת אשר יש בה כדי לעצב תודעה תרבותית של עולם הסוציאליזם העתידי. להבדיל מהנצרות, ביהדות לא נוצר ניגוד בין האלוהי ובין הממד הארצי והפוליטי, בין הפרט האגואיסטי ובין הכלל – אלא דווקא יש גישור בין המתחים הללו. לפי חזונו של הס, יש לחתור לחידוש סוציאל־דמוקרטי של היהדות בארץ ישראל, אשר יתבסס על היהדות כתשתית תרבותית לחברה הסוציאליסטית.

57 השוו לעמדתו של אליעזר שביד לנבואה כתופעה שיש לה ביטויים בהגות היהודית המודרנית: אליעזר שביד, **נביאים לעמם ולאנושות: נבואה ונביאים בהגות היהודית של המאה העשרים**, מאגנס, ירושלים תשנ"ט.

58 רבים מאלה שהכירו את סירקין, בעיקר לאחר שנת 1917, נטו לראות בו עצמו נביא, ונראה שגם הוא עצמו היה קרוב לכך, כשכתב 'מי יקום נביא מקרבנו אשר יצית בחזונו ובאמונתו את לבבות האנשים; נביא, אשר בכחו יהיה לשאת את חזון אחרית הימים, אשר קולו יחולל את הפעולה, אשר קולו יחרת במעשים לעד. באשר, אימתי זה היה העולם כה נצרך לנביא והדור כה ראוי לו כאשר בימי־הרת־עולם אלה. מתי זה היה העולם כה זקוק לגואל כאשר בימות־משיח, בימי בין השמשות מלהבי־דם אלה?! [...] בדין הוא שיקום נביא, רואה חדש, אשר ינקוב את עב־הערפל של הזמן ויראה את העתיד, אשר יתקן את ההווה באש־דתו הוא. אולם, תקופת בין השמשות אם כי ראויה היא לגלוי־נבואה אך קוברת היא את נביאיה מאתמול ואין בכחה ללדת את נביאי־המחר שלה'. נחמן סירקין, 'בין השמשות', **קונטרס**, מז (תרע"ט), עמ' 20–21.

59 נחמן סירקין, 'מאזעס העס, זיין לעבן, זיין ווירקונג און זיין פילאזאפיע' (מבוא), בתוך: מאזעס העס, **רויס און ירושלים** (תרגם מגרמנית ליידיש נחמן סירקין), הסתדרות פועלי ציון, ניו יורק 1916, עמ' 17.

אמנם סירקין לא דיבר על חזרה כוללת כל כך כמו זו של הס ליהדות כדת מצוות (הוא לא פירש את עמדתו בנקודה זו), אולם ברור שהתקרבותו המחודשת להגותו של הס נובעת מן התשתית הפרוטו־סוציאליסטית שהס זיהה ביהדות ומרצון להתחבר אל המורשת הזו כדי לעגן ולכונן את היהדות הסוציאליסטית בעתיד.

אבל נותר גם קושי. סירקין האידאליסט התקשה לקבל את התשתית השפינוזית של הס, שלא השאירה מקום מספיק ליחיד, לרצון הוולונטרי ולאידאליזם של תנועה החותרת לשינוי במציאות – אלמנטים אלה עמדו במרכז תשומת לבו של סירקין והיו התשתית למשיכתו להגותו של הרמן כהן. בתחילת המאה פיתח כהן את ה'אסכולה המארבורגית', ונחשב אחד המאורות הגדולים של הפילוסופיה האירופית. על קרבתו של סירקין להרמן כהן אפשר ללמוד ממאמר שפרסם (בעברית) בכתב העת **הדרור** בשנת 1911. בהגותו של כהן מצא סירקין תשתית פילוסופית עמוקה שמבוססת על פרשנות מחודשת לקאנט, ומתוכה – פרשנות מחודשת לחיבור בין יהדות לסוציאליזם. לכן סיים את מאמרו הגדול על הס באזכור של הרמן כהן: 'המחשבות הפילוסופיות־היסטוריות של הס מכוח היהדות, התורה, הנבואה, השבת, המשיח, ההיסטוריה היהודית, החיים היהודיים – התפתחו שוב ע"י הרמן כהן, הפילוסוף החשוב של היהדות'.[60] כך יצרה ההבנה המחודשת של היהדות קִרבה מחודשת למשה הס, על בסיס התשתית הנאו־קאנטיאנית של הרמן כהן.[61]

זו היתה הבנה מחודשת של היהדות, והיא אפשרה תשתית מחודשת לציונות הסוציאליסטית. מתוכה קיבל היישום של הציונות הסוציאליסטית במדינת היהודים העתידה ערך דתי, של מימוש יסוד הקיים ביהדות מראשיתה. מנקודת ראות זו היתה החלוציות העברית השיתופית המימוש, בה"א הידיעה, של היהדות. אפשר לראות זאת כאשר ניגש סירקין ליישום עמדותיו הפוליטיות. כך למשל כאשר ייצג את פועלי ציון (ובעצם את 'אחדות העבודה' הארץ־ישראלית בכינוס של ההסתדרויות הציוניות בלונדון ב־1919), שאז עלתה שאלת הבעלות הפרטית על קרקעות בארץ ישראל. שאלה זו שיקפה עמדות מנוגדות: האחת דוגלת בציונות קפיטליסטית, והאחרת – בציונות סוציאליסטית. סירקין ייצג עמדה מנוגדת לזו של רבני המזרחי, בשם היהדות הנבואית־מקראית:

> הוועידה, כמובן, לא קיבלה את השקפותיהם של פו"צ [...] הרבנים של המזרחי נתנו יד לאכרים ולקומיסרים של א"י, אשר השמיעו את קולם בוועידה בתקיפות מרובה. את הפסוקים 'והארץ לא תימכר לצמיתות כי לי כל הארץ' ניסה אחד הרבנים בוועידה לבאר באופן קפיטאליסטי מספיק. אבל הפסוק בכלל לא הטריד ביותר, כי מה למשה רבנו ולענייני ביזנס? נזכרתי בארנסט רנאן, החוקר הצרפתי של דברי ימי ישראל, ובדבריו על עמוס הנביא ותביעותיו הרבולוציונריות: לב טוב היה לו לעמוס, אבל את תורת כלכלת־המדינה לא ידע.[62]

60 שם, עמ' 74.

61 לדיון מפורט בשינוי הפילוסופי שחל בסירקין בשאלה זו ראו הערה 7.

62 נחמן סירקין, 'מכתבים מלונדון', **קונטרס**, ד (תרע"ט), עמ' 5. פורסם גם בתוך: ברל כצנלסון ושלמה מאירוב (עורכים), **ילקוט אחדות העבודה**, ב (תרצ"ב), עמ' 23–21.

חשוב לשים לב שביקורתו של סירקין כלפי רבני המזרחי אינה ביקורת על היהדות. זוהי ביקורת על הפרשנות הרבנית הגלותית של היהדות, החותרת לציונות קפיטליסטית. זו ביקורת על הרבנים לא 'מבחוץ', אלא 'מבפנים', מתוך היותו של סירקין בן־תורה הממשיך את התורה היהודית כפי שהבין אותה. סירקין יצא נגד הבנה כזו של היהדות מתוך פרשנותו הסוציאליסטית, והישענותו על דגש מקראי־נבואי הקיים ביהדות. מכאן שאפשר לראות בכך סוג של מאבק נבואי־מודרני בקיבעון ההלכתי, כמו מאבקו של הנביא ירמיהו למשל בהלכת דורו (ירמיהו, פרק ז ופרק כו).

בו בזמן התקרב סירקין למסורת בשנותיו האחרונות. כך למשל החליט, למרות העוני שהוא חי בו, לקנות פמוטות בכסף רב. כך העידה בתו מרי:

> משנזדקן, יכול המורד להניח לחוש הרליגיוזי העמוק שלו ללבוש צורות מסורתיות. פעמים רבות בשנים עברו הודה באזני כי יצרו משיאו ללכת לבית־הכנסת בימי חג, כפי שנהג בילדותו. הוא לא נתפתה בפומבי, אבל בבית היה מאזין בגעגועים לתקליטי פטיפון של ניגוני תפילה. הנטייה המיסטית העזה, שאפשרה לו לכתוב ביראה על 'אלוהים' בתקופות של האנטי־קלריקאליזם העז ביותר, ועמו נטייתו למסורת היהודית, נתחזקו משנה לשנה.[63]

בתו ראתה בהתקרבות הזאת ביטוי לזקנה, אולם נראה שיש כאן ביטוי לתהליכי עומק שיש בהם עקביות פילוסופית. התקרבות זו הובילה ליחס חיובי למסורת כביטוי תרבותי ליסודות הפרוטו־סוציאליסטיים הקיימים ביהדות. אדגיש שוב: אין זו חזרה פשוטה לדת היהודית, אלא התקרבות לאלמנטים מתוכה, לצד קריאה לקיום 'מצוות' חדשות. הגשמה של האידאות שטמנה בחובה היהדות ההיסטורית צריכה לדעתו לעבור לשלב חדש, של חיים יהודיים סוציאליסטיים בארץ ישראל, תוך כדי שימת דגש על קואופרציה. כך עמדתו של סירקין כלפי היהדות טוענת את חזונו בפתוס דתי אשר מפרש את 'רצון אלוהים' (במונחים נאו־קאנטיאניים: 'קולו של השכל הטהור') במונחים של הגשמת חיי שיתוף וצדק חברתי, לצד קיום אלמנטים מן המסורת היהודית עצמה. את התפיסה הזו ביקש סירקין לעגן במחקר מקיף מאוד של ההיסטוריה היהודית.

ההיסטוריה של עם ישראל כתשתית פרוטו־סוציאליסטית

בתקופה זו תפסה הבנת ההיסטוריה של סירקין את מרכז תשומת לבו הפילוסופית והמחקרית. בדבריו לזלמן שזר העיד על עצמו שבראש ובראשונה הוא 'פילוסוף של ההיסטוריה העברית'.[64] תכלית מחקרו היתה לכתוב את ההיסטוריה של עם ישראל למן

63 סירקין, **אבי נחמן**, עמ' 152.
64 שזר (לעיל הערה 9), עמ' 10.

ראשיתה עד תקומתה המודרנית, תוך כדי שימת דגש על התשתיות המוסריות הפרוטו־סוציאליסטיות של העם היהודי. את מחקרו תכנן לפרסם כספר של חמישה כרכים בשם **עיונים בתולדות ישראל**, תוך כדי חלוקה לתקופות: המקרא, בית שני, חז"ל, ימי הביניים והעת החדשה (ארבעת הכרכים הראשונים ביידיש, האחרון – בעברית). כתב היד היה בשלבים מתקדמים של כתיבה, אך רובו לא פורסם (חלקים פורסמו בהמשכים בעיתונות ביידיש). לכתב יד זה יש חשיבות משום שביטא את השקפתו המאוחרת והבשלה של סירקין כלפי היהדות. היו שחשבו כי אבד, אבל הוא מצוי היום בארכיון מפלגת העבודה בבית ברל כצנלסון, ולא נחקר עד כה.[65] בדברים שלהלן אסקור את תפיסתו של סירקין את ההיסטוריה של עם ישראל למן ראשיתה. מפאת חוסר המקום לא ארחיב כאן לדיוניו בתקופות מאוחרות לתקופת התלמוד.[66] אולם די בסקירה זו כדי להדגים את אופן השתקפות יחסו של סירקין למורשת היהודית.

דרכו של סירקין כפילוסוף של ההיסטוריה תאמה את מודעותו לתשתית הסובייקטיביסטית של הגותו[67] ואת מודעותו למגבלותיה של החקירה ההיסטורית. במונחים ניטשאניים, הוא ראה בהיסטוריה לא מדע טהור אלא משהו שמשרת את החיים ואת צמיחת העם והתרבות בדרך שמשלבת בין מה שהגדיר ניטשה היסטוריה 'מונומנטלית' והיסטוריה 'ביקורתית'.[68] ואולי נכון יותר לתאר את כתיבתו ההיסטורית כסוג של תורה, במובן זה שהוא ניגש אל ההיסטוריה לא מתוך היסטוריציזם אובייקטיבי שמנתק בין הידע ובין החיים, אלא דווקא מתוך חיבור בין הידע ההיסטורי ובין החיים. הידע שהוא ביקש לבסס על נתונים מחקריים היה ל'תורה' במובן זה שהיהדות נהייתה מורשת דתית־תרבותית להתחדשות יהודית בהווה, מתוך זיקה חיה לעבר. כך הוא ביקש ליצור חיבור לזיכרון החי של העם כדי לאפשר לזיכרון ההיסטורי לעצב את התחייה של העתיד של העם בכיוון שהאמין כי הוא מהותה של היהדות. בכך היה הזיכרון ההיסטורי נדבך חשוב ביצירתה של 'תורה' ציונית־סוציאליסטית. את מרכזה של 'תורה' זו ראה באידאה המוסרית־סוציאליסטית אשר נולדה ביהדות, ובתקוות הגאולה העולמית העולמית ממנה.[69] כך הסביר את חשיבות כתיבת ההיסטוריה של עם ישראל:

65 כך גם מרי סירקין; היא הביאה את כל כתבי אביה לארץ, אבל כשכתבה את ספרה עליו כנראה לא ידעה היכן הם שמורים. ראו סירקין, **אבי נחמן**, עמ' 148. הכתבים נמצאים בארכיון מפלגת העבודה בבית ברל, תיקים מס' 4-6-1920-281, 4-6-1920-282, 4-6-1920-283, 4-6-1920-284, 4-6-1920-285.

66 אילון שמיר, 'יחסו של סירקין להיסטוריה היהודית' (בהכנה).

67 סירקין הושפע מהאסכולה הסובייקטיבית של הסוציאליזם הנארודניקי הרוסי. ראו על כך: שמיר (לעיל הערה 23), עמ' 5-8.

68 פרידריך ניטשה, **דמדומי שחר – כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים**, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל"ח, עמ' 25-51.

69 נחמן סירקין, 'עליית התרבות הסוציאלית של העם היהודי עד הזמן המודרני', ארכיון מפלגת העבודה (פרק 3), עמ' 337. מראה המקום מתייחס לתפיסת משה הס את הגאולה, אבל הוא נכון גם בנוגע ליחסו של סירקין עצמו.

> כדי להכיר את הציונות הסוציאליסטית צריך להכיר את הרקע ההיסטורי, את נחיצותה ההיסטורית־תרבותית יחד עם ההתפתחות המקבילה בעמים אחרים, וכן את יסודות התיאוריה שלה, את הפילוסופיה של ההיסטוריה שלה [...] הציונות הסוציאליסטית יונקת מן היהדות, מכל ההיסטוריה היהודית. היא הדרגה הגבוהה של האידיאה התרבותית היהודית המיוחדת [...] לשם כך – צריך להכיר את האידיאה הזו במלוא היקפה ההיסטורי (הפוליטי־תרבותי).[70]

מטרתו של סירקין בכתיבתו ההיסטורית היתה אפוא להצביע על ייחודיותו של עם ישראל כבית גידול לאידאה דתית־מוסרית־סוציאליסטית, מתוך נקודת מוצא נאו־קאנטיאנית. בדבריי הבאים אסקור את פרשנותו של סירקין להיסטוריה של עם ישראל למן לידתו של עם ישראל עד תקופת התלמוד.[71]

על ייחודו של העם היהודי עמד סירקין עוד בראשית החיבור 'תקופות בהיסטוריה היהודית הסוציאליסטית' ('עפאכען אין דער אידישער סאציאליסטישער געשיכטע'), בפרק בשם 'הלאומיות היהודית המופלאה' ('די וואונדערבארע אידישע נאציאנאליטעט').[72]

סירקין הלך בעקבות ארנסט רנאן בהדגשתו את תקופת המדבר כראשית צמיחת העם היהודי וייחודיותו הרוחנית. במדבר, שאין בו מקורות חיים רבים ואין בו הזדמנות ליצור ציוויליזציה חומרית מפותחת, האדם נאלץ להתמודד ישירות עם הטבע אשר סביבו. הרוח המדברית הביאה את האדם לא לפעול עם הטבע, אלא להעמיד את רוחו מעל לטבע ולבטל את הטבע. כך התרחק סירקין מן האימננציה השפינוזית של משה הס והתקרב לאידאליזם הנאו־קאנטיאני של הרמן כהן. לדברי סירקין, לאדם במדבר קראו השמים והטבע העולמי, ומתוך התוהו של התופעות התגלה לאדם האל האחד השולט בכול, המשליט סדר הרמוני בכאוס התופעות. מכאן התגלה לעם היהודי סוד האל האחד, סוד המונותאיזם. כך נולדה החשיבה המופשטת על אלוהים הבורא את הכול, את השמים ואת הארץ.[73]

מתוך הוויי החיים המדברי של נדודים, שאין בו לאדם רכוש פרטי והרכוש שייך לשבט ולעם, נולדה גם רוח חברתית, שסירקין כינה אותה 'רוח האוהלים': המודעות והרגישות המוסרית הקיימות ככוח פעיל בעם.[74] יסוד השיתופיות היה קיים, לדברי סירקין, בכל חברה פרימיטיבית, אבל רוב העמים התנתקו מזיכרונות החברה הקומוניסטית הקדומה עם היווצרות ציוויליזציה והצטברות רכוש פרטי, ריכוז הרכוש והתפתחות העבדות, שהן המגמה הטבעית של הציוויליזציה האנושית. לעומת זאת, עם ישראל המשיך להחיות את האידאל

70 נחמן סירקין, מבוא לספר **עיונים בתולדות ישראל**, ארכיון מפלגת העבודה, עמ' 8.

71 לא אמשיך לסקירה של התקופות המאוחרות יותר, בגלל אורכה. די בסקירה זו כדי להדגים את המגמה העיקרית של יחסו למורשת היהודית.

72 נחמן סירקין, 'עפאכען אין דער אידישער סאציאליסטישער געשיכטע', **געקליבענע ציוניסטיש־סאציאליסטישע שריפטן**, II, פועלי ציון 1925–1926, עמ' 10–11.

73 שם.

74 שם, עמ' 11.

של שוויון ושיתוף באגדותיו ובתרבותו, מתוך אידאליזציה של המצב החופשי והשיתופי הקדמון במדבר. סירקין הסביר שבתורה הרועה במדבר הוא המוקד לבנייה מוסרית וחברתית ולחופש, בהיותו חופשי, נטול רכוש ומופת לדאגה לעדר כולו, ובעיקר לחלשים בתוכו.[75] גם את אלוהים דימו לרועה שדואג מבחינה מוסרית וחברתית לעדרו (ישעיהו מ יא). משתקף מכך שבעיני הנביא ישעיהו היו חיי האוהלים של העבר גם האידאל העתידי.

מן הבסיס המוסרי והחברתי של המדבר עבר העם לכנען: החל להיצבר עושר ורכוש והתארגנו חיים ציוויליזטוריים. למרות זאת, נשמרו בחברה הישראלית סממנים של 'רוח האוהלים': בתקופת השופטים נשאר שלטון פשוט ונשמר שוויון סוציאלי יחסי במצב פרימיטיבי זה, ובו כל אדם פשוט יכול להיעשות מנהיג.[76] אולם עם התבססות הציוויליזציה, פיתוח קשרים עם עמים שכנים וחלוקת העבודה – הלכה והשתנתה 'רוח האוהלים'. למרות רצונו של הנביא שמואל, הוביל העם למלוכה 'כְּכָל־הַגּוֹיִם' (שמואל א, ח כ), אשר ביססה פוליטיקה של אי־שוויון, חלוקה למעמדות, מדינה, עושר. עד סוף ימי בית ראשון השתררה תקופה של עושר, מותרות ועֹמֶס – שעבוד: 'וַתִּמָּלֵא אַרְצוֹ כֶּסֶף וְזָהָב וְאֵין קֵצֶה לְאֹצְרֹתָיו' (ישעיהו ב ז). אבל להבדיל מעמים אחרים – שהדינמיקה של הציוויליזציה ושל התפתחות הממלכה ניצחו בהם את השלב הקדום של שיתוף ושוויון – נשארה 'רוח האוהלים' הישראלית כיסוד מתסיס שקיים בהתנגדות הנבואית 'הקול החופשי של השכל הטהור'. מונח נאו־קאנטיאני זה שימש את סירקין כדי לתאר את האופן שהנבואה בישרה את דבר האל ורצון האל.[77]

דוגמאות למתח בין 'רוח האוהלים' לדינמיקה של הכוח אפשר לראות בקרע שנוצר בין המעמדות העליונים לתחתונים בתקופת שלמה, שהביא לחלוקת הממלכה. דוגמה נוספת לכך יש בפער שבין מלכות אחאב ואיזבל לנבות ולאליהו שיצא להגנתו.[78] מלחמתו של אליהו בנביאי הבעל היתה מלחמה בבשורה האנטי־מוסרית של נביאי הבעל בשם האל המוסרי, הדואג לחלשים ולריסון כוחו של המלך. זה היה מאבק נבואי אשר התמודד על מוסר פוליטי גבוה, ואשר קרא תיגר על הסדר העולמי, המבוסס על זכות הכוח, בשם אלוהים שמסדר את העולם לתכלית טובה.[79] אלוהים על פי בשורת אליהו הוא אל הרחמים, הצדק והאמת, העומד לצד המדוכאים, אלוהי השונמית ונבות היזרעאלי.[80] כך פעלה הנבואה כמחאה על המדינה החדשה. בפעולתה של האידאה הנבואית צמחו בעם אגדות האבות, אשר תקופתם היתה לאידאל לאומי.[81] הנבואה הציגה את הייעוד של עם ישראל

75 שם, עמ' 13.

76 שם, עמ' 15.

77 על יחסו של סירקין להרמן כהן ראו: נחמן סירקין, 'הרמן כהן והיהדות', **הדרור**, ג (תרע"א), עמ' 51-53, **הדרור**, ה (תרע"א), עמ' 83-85.

78 נחמן סירקין, 'הבית הראשון והנבואה', ארכיון מפלגת העבודה, תיק 281-1920-6-4, עמ' 177-182.

79 שם, עמ' 202-204.

80 שם, עמ' 183-184.

81 סירקין (לעיל הערה 72), עמ' 16.

לדורותיו כפי שהוא נמסר לאברהם אבינו: 'כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת־בָּנָיו וְאֶת־בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט' (בראשית יח יט). האתוס הנבואי, אשר שמר על חיותם של אידאלים אלו בזיכרון העם, שימר בו את השאיפה לתיקון המציאות; זו תתממש בעתיד, ואז יחזור הטוהר הקדום בתנאים חדשים. את המאבק הזה של הנבואה אפשר לראות בהמשך הדברים בנבואתו של עמוס לממלכת ישראל, שהוא דיבר בה על אלוהים כאחראי לסדר המוסרי בעולם וכועס על חוסר הצדק ולכן יביא חורבן לעמו. ביהודה המשיכה הנבואה להתפתח, ואחד משיאיה הוא בנבואת ישעיהו. מאבקו (ומאבקם של הנביאים בכלל) היה כפול: במישור הפוליטי־חברתי נאבקו למען הפסקת הניצול והעושק של המעמדות העשירים; ואילו במישור התאולוגי הם נלחמו נגד העבודה הזרה, דת הטבע האנטי־מוסרית, שהיא למעשה אידאולוגיה של השתתת חברה על כוחנות.[82] ישעיהו פיתח את האידאה המשיחית, המדברת על עולם שסדר מוסרי שולט בו ומוביל את ישראל ואת העולם כולו לכיוון טוב. כך אידאת המשיח קשורה באידאת האנושות, ועל כן בישר ישעיהו שבאחרית הימים 'לֹא־יִשָּׂא גוֹי אֶל־גּוֹי חֶרֶב' (ישעיהו ב ד) ולא יהיה ניגוד בין אדם לזולתו: האנושות כולה תתאחד בהר ה' בדעת אלוהים (ישעיהו יא), שמשמעותה צדק ומוסר.[83] כך, מתוך תפיסה היסטורית שהושפעה מהגל, המשיך סירקין לתאר את האידאה הפרוטו־סוציאליסטית של היהדות, העולה משלב לשלב בהיסטוריה.

המאבק למען הצדק בשם אלוהים הוליד את הבעיה התאולוגית הבסיסית של אי־ההתאמה בין הסדר הקיים, המצוי, ובין הסדר הטוב, הראוי של מלכות אלוהים. הסוגיה הטרידה את הנביאים, וירמיהו בראשם. הנביאים, להבדיל מאיוב,[84] הורו על אל שברא את העולם בטוב, אל אשר ברא את העולם ואת האדם עם האמונה באלוהים ועם המעשה העליון של החיים – השבת.[85] האל הרחמן בעל העֲצמה, העומד בניגוד לאדם, הוא התשובה לסתירות של העולם.[86] אלוהיו של ירמיהו הוא רוח טהורה, אלוהים מסתורי בתוכנו ובצורתו, שמתגלה באמצעות בריאתו דרך התכלית של ה'כִּי־טוֹב' של הבריאה ואחרית הימים. האדם אינו יודע עליו דבר מלבד אחדותו ומלבד הציווי של הגשמת מוסריותו בעולם האנושי, בהיסטוריה.[87] לפי תפיסתו של הרמן כהן, תיאור אלוהים כאן הוא של מוסריות מופשטת, ולא 'אישיות' מוגשמת בעלת קווי אופי דמויי אנוש. אלוהים הוא התגלמות הדרישה המוסרית של הרוח מן האדם. זוהי רוח הגלומה כפוטנציאל בבריאה, ומתבטאת בתהליך גאולה מתמשך עד אחרית הימים.

82 סירקין, 'הבית הראשון והנבואה', עמ' 194-195.

83 שם, עמ' 196-197.

84 שם, תיק 282-1920-6-4, עמ' 208-213.

85 השבת נושאת במחשבת סירקין את בשורת הגאולה החברתית ותיקון העולם בכלל, ומכאן משמעותה. ראו: נחמן סירקין, 'די באדייטונג פון שבת', **געקליבענע**, I, עמ' 176-180.

86 סירקין, 'הבית הראשון והנבואה', תיק 282-1920-6-4, עמ' 212-215.

87 שם, עמ' 215-219.

סירקין מסביר כי הנבואה בישרה את התפיסה של עם ישראל כעם נבחר: עם ישראל הוא עם קדוש, שייעודו ותכליתו לחיות חיי קדושה וסדר הרמוני חלופי לסדר הקיים. ייעודו להוביל את ההיסטוריה של האנושות למדרגה גבוהה, שכל הגויים ילמדו בה מדוגמת עם ישראל וילכו בדרכו. מכאן התפתח בסוף ימי בית ראשון הפלא הגדול ביותר של ההיסטוריה של האנושות ('דער גרעסטער וואונדער פון דער מענשליכער געשיכטע'): העם היהודי ותרבותו הייחודית,[88] אשר חתרה ליישום האידאלים החברתיים הללו בפוליטיקה, ואף הגיעה להשפעה פוליטית, בעיקר לקראת סוף ימי בית ראשון בתקופת יאשיהו.[89]

באירוע הטראומטי גלות בבל גילה העם היהודי את כוחו הרוחני והחברתי הפנימי, ה'גניוס' שלו, אשר אִפשר לו לא להיטמע בין עמי הסביבה. את ההתמודדות הרוחנית הזו הובילה הנבואה, ובמרכזה נבואתו של יחזקאל. לפי חזון הגאולה שלו, תקום ירושלים מחדש כממלכת כוהנים, שהנשיא שולט בה בצדק, כתאוקרטיה דמוקרטית.[90]

הנביא ישעיהו השני, אשר פעל בזמן הצהרת כורש, פיתח עוד את רעיון הגאולה – בכיוון של גדולה מוסרית־רוחנית. העם היהודי יחזור לארצו כדי להיות אור לגויים על ידי שמירה על משפט וצדקה (ישעיהו נו א), ובית המקדש יהיה בית תפילה לכל העמים (ישעיהו נו ז). בכך הוביל את העם לברית העמוקה ביותר עם אלוהים, ובתוך כך הוא נלחם באלילות ובשניות של האמונה הפרסית.[91]

בפרק 'פון דער נבואה צום דער תורה' ניתח סירקין את התפתחות היהדות בימי בית שני. דיונו עוסק בסופה של תקופת הנבואה, בגלל התבססותה של היהדות כתרבות רוחנית בתחילת בית שני והתבססותן של התורה שבכתב והתורה שבעל פה. ביטוי לכך יש בדברי זכריה, המדבר על הפסקת הנבואה (זכריה יג ב). בתקופה זו התפתחה התנגדות לנבואה, והתורה התבססה בתור הסמכות המוסרית והרוחנית הגבוהה: באמצעות חוקיה היא מובילה את האנשים לאלוהים.[92] בתהליך זה חל שינוי מן היחס הספונטני הדתי (שהתבטא בימי בית ראשון בביזור הפולחן) והתפתחה ריכוזיות הפולחן. אז קיבלו הקרבנות ממד לאומי ורוחני לעומת הספונטניות האישית הקודמת. החגים קיבלו משמעות רוחנית יותר, והתורה כולה קיבלה צביון רוחני־היסטורי. כך למשל השתנה יום הכיפורים וקיבל משמעות מרכזית עם התפתחות רעיון התשובה וצמיחת האידאה של החופש המוסרי של האדם.[93]

בתחילת ימי בית שני היה היישוב ביהודה קטן, תלוי פוליטית במלכות פרס. זו היתה בעצם כת דתית, ולא ממש אומה. בתקופה זו ניצלו העשירים את העניים ושעבדו אותם, אולם אלה העזו להתנגד, ובתקופת עזרא – שאז נעשתה התורה, על מסריה הסוציאליים,

88 שם, עמ' 221-223.
89 שם, עמ' 225.
90 סירקין (לעיל הערה 72), עמ' 20-22.
91 שם, עמ' 23-24.
92 נחמן סירקין, 'פון דער נבואה צום דער תורה', ארכיון מפלגת העבודה, תיק 282-1920-6-4, עמ' 314-317.
93 שם, עמ' 320-326.

ספר החוקים הלאומי – חויבו העשירים להחזיר רכוש לעם: שדות, כרמים, מטעי זיתים. כך התפתח בימי בית שני שוויון סוציאלי יחסי, והמדינה התנהלה כתאוקרטיה דמוקרטית קטנה וחופשית, אשר בראשה לא מלך אלא נשיא בעל סמכויות מוגבלות. התורה, שהיתה בעבר נושא מלחמתם של הנביאים, היתה לנוהג החיים, ספר החוקים של העם. החוקים הסוציאליים של השבת והחגים, השמיטה וביטול החובות בשנה השביעית נהיו עיקר אורח החיים של העם.[94] כן הושג ביטול מלא כמעט של העבדות בין יהודים (ואף עבדות נכרים מועטה), והתפתחה הצדקה כמוסד סוציאלי. זה היה קיבוץ רוחני; עני מבחינה חומרית, אך בעל טוהר דתי ומודעות עצמית לאומית. אז כבר צמחה המודעות לכך שאלוהי הטבע הוא אלוהי ההיסטוריה.

נשים לב: במאמר מוקדם יותר – 'עפאכען אין דער אידישער געשיכטע' – מתח סירקין ביקורת על סיומה של הנבואה, וראה בתהליך זה את הסיבה לקיפאון רוחני וחברתי בתקופת בית שני, למרות ההישגים הרוחניים והחברתיים.[95] אבל בכתביו המאוחרים יותר השתנתה נקודת המבט: סוף הנבואה וצמיחתה של תורת החיים היהודית עולה כהתפתחות חיובית בדרך ליצירתה של התורה בכלל. אפשר לראות כאן בבירור הבדל לעומת הגותו המוקדמת של סירקין. כזכור, סירקין שלל בשלב המוקדם של הגותו את היהדות של התורה שבעל פה, כמו נקודת המבט המקובלת בנצרות, שלפיה היהדות ההלכתית היא ניוון של הבשורה הנבואית העולה מן התנ"ך. לעומת זאת, מדברי סירקין כאן עולה חיוב עקרוני של יהדות התורה כביטוי לאידאלים המוסריים הפרוטו־סוציאליסטיים.

עם כיבושי יוון החל המפגש רב־ההשלכות בין התרבות היהודית לתרבות היוונית. החלה תקופה של קִרבה בין יוון ליהודה, ובה סייעו יהודים שהיו פזורים במרחב ההלניסטי באמצעות מסחר ובדרכים נוספות לבניין הציוויליזציה ההלניסטית. כאן נפגשו היהודים עם תרבות פילוסופית גבוהה, אשר היתה מנוגדת לרוח היהדות. קדושת היהדות סתרה את רוח המשחק, האמנות והדגש האסתטי של תרבות יוון. הדגש ששמו היוונים על היצר היה מנוגד לרגש הקדושה היהודי. היהדות שאפה לא לאמנות אסתטית של מותרות, המבוססת על אורח החיים של המעמדות הגבוהים, אלא לאמנות החיים, לניצחון של האידאה בחיים.[96] כך נוצר המפגש הניגודי והמפרה בין היהדות ליוונות. מניגוד זה נולדה ההתבוללות של המתייוונים, ונוצרה נאמנות מחודשת של היהודים לאידאה הנבואית, בדמות המכבים ומלחמתם בהתייוונות. המכבים נלחמו כחסידי ה' בשם האידאה הנבואית, מתוך הרגשה של ברית עם אלוהים. ביטויים להרגשת הברית הזו, להרגשה של העם שהם 'נחלת ה'', 'עדת ה'', מצויים לדברי סירקין בספר תהלים ובספר דניאל. מניתוחו של סירקין עולה שעיקרו של מרד החשמונאים היה במישורים הרליגיוזיים והסוציאליים: מאבקם של החשמונאים היה בשם אלוהים הדורש צדק חברתי ומתנגד לתרבות המתייוונת של פערים כלכליים, ניצול ועבודה זרה.

94 סירקין (לעיל הערה 72), עמ' 25-27.

95 שם, עמ' 27.

96 שם, עמ' 31.

עם ההתבססות הפוליטית של יהודה בתקופת מלכות בית חשמונאי החלה מדינת היהודים לאבד את ייחודה הרוחני, אולם בקרב הפרושים הקנאים החלה לצמוח האידאה היהודית, אשר הגיעה למדרגה אוניברסלית: היהודים הם עם ששואף לשוויון, לסולידריות, לקדושה: להיות 'מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ' (שמות יט ו), ובכך לקדם את גאולת העולם בכלל. כך – בדרך של ההתערבות ומפגש עם העולם – הופנם בעם ממד אוניברסלי. למול שלטון הכוח היווני והרומי העמידה היהדות חזון של מלכות אלוהים על הארץ.[97] ממד זה הזין את היהדות במלחמה שהלכה והתפתחה עם רומא, אשר הביאה לימים לחורבן בית שני, אך גם לתקופה הגבוהה בתולדות ההיסטוריה של עם ישראל, שאז התעצמה הרוח היהודית בעקבות המפגש הקשה. ההתנגדות הצבאית לרומא נכשלה, ויהודה נכבשה, אולם בתוך כך נותר העם היהודי העם היחיד שלא נכנע לציוויליזציה הרומית, שהיתה באותה תקופה התרבות המפותחת ביותר. עם הרוח התקומם נגד מלכות הרשעה של הכוח.[98] הניגוד הרוחני בין שתי הציוויליזציות נותר בעינו, ובהמשך ההיסטוריה הוביל לכניעתה החלקית של רומא מפני היהדות, באמצעות השתלטותה של הנצרות על רומא.[99]

שוב אפשר לראות את התרחקותו של סירקין מן ההשקפה הנוצרית שהיתה מקובלת במחקר, ולפיה בתקופת בית שני התנוונה האידאה הנבואית המקראית, והנצרות היא שחרור מן הניוון הזה.[100] בכתביו המוקדמים ראה בתקופת יבנה זמן של דעיכה מוסרית, ואילו בכתביו המאוחרים אמר שייתכן כי זו התקופה הגבוהה ביותר בכל ההיסטוריה של עם ישראל.[101] תיאורו של סירקין מדגיש את פיתוחה של התורה שבעל פה ביבנה, את חשיבותן של המצוות ואת משמעותן החברתית־דתית: ביבנה ביקשו לתת לעם צביון דתי לאומי חדש, שדרכו יישמרו מוסר חיים, אהבת אדם, צדקה, שוויון, לימוד התורה ועשיית מעשים טובים. דיני צדקה, דיני אישות ועזרה סוציאלית התפתחו בתורה שבעל פה, ועיצבו תורת חיים שהמוסר בה עיקרו בחיים ובמעשים, ולא רק בהכרה ובאמונה.[102] המוסר העתיק, קבע סירקין, העמיק. במקום טומאת הפריצות של חיי האישות של הרומים התעצבו קידושין בין גבר לאישה. במקום רצח ילדים, שרווח בעולם ההלני־רומי, הודגשה בתלמוד קדושת

97 סירקין (לעיל הערה 72), עמ' 35-37.

98 שם, עמ' 54.

99 שם, עמ' 46-51.

100 יוליוס ולהאוזן, **אקדמות לדברי ימי ישראל** (תרגם ישראל יברכיהו), האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשל"ח. לפי תורת המקורות, המקור הדויטרונומיסטי (D) מוקדם למקור הכוהני (P), שכבר יש בו ביטוי לרוח היהודית הכוהנית־הלכתית, והנבואה של 'דברי אלוהים חיים', המנוגדת במהותה לחוק, כבר אינה באה לידי ביטוי (שם, עמ' 78-95, 111-121, ולאורך הספר כולו). יש בכך ביטוי לפרספקטיבה נוצרית המדגישה את הרוח הנבואית ואת דבר האל בניגוד לחוק ולהלכה, תוך כדי הדגשת ניגוד בין חוק לנבואה.

101 סירקין, 'די אידישע פאגייסטיגונג פאר דעם צוויטען חורבן', 'עפאכען', **געקליבענע שריפטען**, II, עמ' 46.

102 סירקין, 'אידישע משיח־באוועגונגען', 'עפאכען', **געקליבענע**, II, עמ' 86-87.

החיים. לעומת היחס השלילי לעניים, שהתפתח באינדיווידואליזם הרומי, היתה הצדקה לאידאל המרכזי של המשנה, והיא שקולה כנגד כל מצוות התורה. כך החל להיבנות ביבנה מקדש מוסרי־רוחני של העם היהודי, אשר התפתח ללא בית המקדש המוחשי שנחרב,[103] ותורת התנאים היתה לצורה חדשה של קיום הרוח היהודית.

אני עוצר כאן את הדיון בהשקפתו של סירקין על ההיסטוריה של עם ישראל, לא מפני שאין עניין בהמשך הדברים, העוסקים באידאה המשיחית ביהדות כהטרמה לציונות הסוציאליסטית,[104] ובתולדות התפתחותה של הציונות הסוציאליסטית בעת המודרנית.[105] הדברים עשירים ורבי־עניין, וראוי לעסוק בהם בנפרד במקום אחר. אולם די בניתוח עד כה כדי להראות את העיקר לענייננו. מן הסקירה לעיל עולה חיזוק להתרשמותו של זלמן שזר, אשר נפגש עם סירקין כתלמיד עם רבו בוועידה בשטוקהולם ב־1921:

> רובי שיחותינו בטיולינו ההם היו מוקדשים לשאלות הבנת ההיסטוריה העברית. בהערצה עצומה דיבר וחזר ודיבר על נושאי חזון הגאולה האנושית בישראל, על מקדשי השם ועל המעונים לדורותיהם, ועל גדולי היהודים במאה הי"ט, שהנחילו את הסוציאליזם לעולם. את מתן הסוציאליזם ראה כאח טבעי למתן הנבואה; ולא פסק לבקש גילויי מתנות אלו לאורך כל ההיסטוריה העברית... במיוחד נחרת בזיכרוני טיול ארוך אחד שטיילנו שנינו אחרי ישיבת־ערב של חברים... הלילה – ליל אלול, וסירקין הפליג לפרש לי את ערכה הפיוטי ותוכנה הסוציאלי הנשגב של תפילת שמונה־עשרה של ראש השנה.[106] ותוך כדי התלהבות של ביאור עמד לפתע פתאום ליד גשר קטן ושר לפני את כל תפילת שמונה־עשרה החגיגית ההיא בעל־פה, בקול רם ובלוא הנוסח של בעל תפילה מסורתי, לאור הירח העולה, בתוך שטוקהולם השלווה והנכרית.[107]

סיכום

במאמר זה ביקשתי להראות שינוי עמוק ביחסו של סירקין למורשת היהודית, שחל בין התקופה המוקדמת של הגותו ובין התקופה המאוחרת שלה ועד כה לא ניתנה עליו הדעת במחקר.

103 שם, עמ' 86-89.

104 'אידישע משיח־באוועגונגען', **געקליבענע שריפטען**, II, עמ' 83-180.

105 'עליית התרבות הסוציאלית של העם היהודי עד הזמן המודרני', ארכיון מפלגת העבודה (פרקים 2-3).

106 התוספת העיקרית שיש בראש השנה לנוסח הרגיל של תפילת שמונה עשרה: 'וּבְכֵן תֵּן פַּחְדְּךָ ה' אֱלֹקֵינוּ עַל כָּל מַעֲשֶׂיךָ. / וְאֵימָתְךָ עַל כָּל מַה שֶּׁבָּרָאתָ. / וְיִירָאוּךָ כָּל הַמַּעֲשִׂים. / וְיִשְׁתַּחֲווּ לְפָנֶיךָ כָּל הַבְּרוּאִים. / וְיֵעָשׂוּ כֻלָּם אֲגֻדָּה אֶחָת לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ בְּלֵבָב שָׁלֵם. / כְּמוֹ שֶׁיָּדַעְנוּ ה' אֱלֹקֵינוּ שֶׁהַשָּׁלְטָן לְפָנֶיךָ / עֹז בְּיָדְךָ וּגְבוּרָה בִּימִינֶךָ'.

107 שזר (לעיל הערה 9), עמ' 9-11.

בתקופה המוקדמת (בעיקר בשנים 1896-1907) האמין סירקין בלאומיות חלשה. מתוך תפיסה שהושפעה כנראה מהגל וממרקס סבר כי הלאומיות איננה בעלת ערך עצמי וכי היא רק שלב הכרחי בדרך לסוציאליזם שיבוא בעתיד. בעתיד הקרוב ייטמעו התרבויות הלאומיות השונות בחברה הסוציאליסטית הקוסמופוליטית. שאלת אופייה הייחודי של התרבות הסוציאליסטית שתשרור בעידן עתידי זה לא עמדה בראש מעייניו של סירקין בשלב המוקדם של הגותו. מתוך דגש מטריאליסטי נדחקו לשוליים שאלות המוסר והאידאלים האנושיים והאופן שאלה יבואו לידי ביטוי בתרבות העתידית. בתקופה זו התבטא סירקין כלפי היהדות באופן דו־ערכי. מצד אחד הוא ראה בה ניצוצות של גדולה בהיותה מולדת המונותאיזם והנבואה, ומצד אחר יש בתיאוריו מוטיבים של שלילת יהדות חריפה: תיאורי היהודי כ'שיילוק' שייקספירי, תיאור סטראוטיפי של היהודי כבטלן, שקרן ומסריח, ותיאור היהדות התלמודית כרחוקה ממוסר, כיהדות של בורסה הסוגדת לכסף. המסקנה האישית והלאומית מדימויים אלה היתה ויתור על היהדות כתשתית להתחדשות תרבותית בציונות וטמיעה בתרבות הקדמה הסוציאליסטית. כך התרחק סירקין מתפיסת היהדות של משה הס, שראה ביהדות דת לאומית פרוטו־סוציאליסטית.

מן העשור השני של המאה ה־20 ניכר שינוי בעמדותיו של סירקין. ייתכן שהשינוי נבע מן האקלים של יהדות אמריקה, ייתכן שנבע מחזרתו של סירקין מן העמדות הטריטוריאליסטיות שלו, שהוא האמין בהן בלוחמנות בעיקר למן משבר 1903. עוד ייתכן שיש כאן ביטוי לתהליך של העמקה פילוסופית הולכת ומתפתחת, המעמידה את שאלת מקומה של התרבות והלאומיות במקום מרכזי יותר ויותר בהגותו.

תהיינה הסיבות לשינוי אשר תהיינה, ברור הוא שבתחילת העשור השני של המאה ה־20 חל שינוי ביחסו של סירקין ליהדות. סירקין בירר את השינוי הזה תוך כדי דיון יסודי בסדרת מאמרים – אלה לא נדונו עד כה כלל במחקר – כמו: 'מאזעס העס, זיין לעבן, זיין ווירקונג און זיין פילאזאפיע', 'נאציאנאלע פרייהייט און אינטערנאציאנאלע איינהייט', 'הלאומיות בסוציאליות', 'הרמן כהן והיהדות'.

בתשתית השינוי עומד יחסו ללאומיות. זו לא היתה עוד בעיניו שלב שעתיד להתבטל בתוך דיאלקטיקה הגליאנית־מרקסיסטית, אלא היתה בעלת חשיבות משל עצמה משום שבשלב זה נעשה סירקין מודע לחשיבותם של אלמנטים של תרבות כדי לטפח מוסר ואידאלים של חברה. את היסוד לטיפוח תרבותי כזה ראה בתרבות הלאומית, הצומחת מתוך הייחודיות של כל עם ומבטאת את ה'אישיות' התרבותית שלו. להבדיל מן הלאומנות הכוחנית – שהיא ביטוי תרבותי של העמים השליטים והמעמדות השליטים, ובאה לידי ביטוי בהלכי הרוח של מלחמת העולם הראשונה – יש תפיסה לאומית שאינה כוחנית, והיא צומחת מן המעמדות המדוכאים. אלה מפתחים את האידאלים הלאומיים מתוך חתירתם לצדק ולשוויון, ולכן מובילים את הלאומיות בנתיב דמוקרטי שאינו מבקש להשתלט על עמים אחרים אלא רואה בלאומיות חלק מחזון כלל־אנושי הומניסטי, שיש בו חשיבות לביטויים השונים של כל לאום, ל'אישיות' של כל לאום כבסיס לאחווה כלל־אנושית. תהא אשר תהא תקפותה של השקפה כזו בנוגע לעמים אחרים, לענייננו כאן יש לציין שלתפיסה כזו יש השלכות עמוקות על יחסו של סירקין ליהדות.

היא קירבה אותו מחדש לתפיסתו הלאומית־סוציאליסטית של משה הס, אשר תפס את היהדות לא רק כתרבות לאומית, כמו במשנתו החילונית־בורגנית של אחד העם, אלא כמורשת שהובילה את העם במשך ההיסטוריה. זו נתפסה בעיני היהדות כדרך למימוש האידאלים של צדק חברתי, שראשיתם במקרא. הציונות הסוציאליסטית תהיה אפוא השלב הבא בתהליך הגאולה המשיחי של העם היהודי. סירקין לא הזדהה הזדהות מלאה עם הס, בגלל התשתיות השפינוזיות, שלא התאימו להשקפתו האידאליסטית, ולכן השלים את השקפתו על היהדות בעזרת מי שראה בו את ממשיכו – הרמן כהן. המשותף לשניהם היה גישה חיובית כלפי הדת היהודית כערש האידאה הסוציאליסטית, ובה בשורה של גאולה מוסרית לעולם כולו.

נקודת חשובה במפעל החידוש הזה היתה אמונתו החיה, הפעילה, היוצרת של סירקין באלוהים (בגרסה נאו־קאנטיאנית). כך למעשה ביקש סירקין לעצב את היהדות מחדש מנקודת מוצא נבואית, כלומר אמונה באלוהים, שעולה ממנה דרישה לעשיית צדק ומשפט בחיי היום־יום, והיא משולבת בתפיסה (לא אורתודוקסית) של המשכיות התרבות היהודית. לפי תפיסה זו, אין ניגוד רדיקלי אלא יש דווקא המשכיות והשלמה בין המורשת היהודית ובין החידוש הציוני־סוציאליסטי, ומחיקת העבר שהתפתחה בחוגים הציוניים המרקסיסטיים פירושה איבוד נכסי רוח מהותיים לציונות הסוציאליסטית עצמה. לפי עמדה זו, יש לראות בציונות הסוציאליסטית לא דת מתחרה ביהדות המסורתית הגלותית אלא התפתחות שנובעת מן היהדות המסורתית. כך קהה העוקץ הרדיקלי של המרד בדת, והודגשו דווקא נקודות החיבור וההמשכיות בין שני השלבים הללו.

מתוך התשתיות הפילוסופיות הנאו־קאנטיאניות של הרמן כהן פנה סירקין להשלים את מה שלא הספיק משה הס לעשות: לפרש את ההיסטוריה היהודית מחדש. לשם כך פנה לחיבור יומרני המקיף את כל תקופות העם היהודי, ומשמש בעצם 'תולדות האמונה הישראלית'. בחיבור זה, שהגיע למצב של טיוטה מתקדמת, תיאר סירקין את היהדות למן צמיחתה בראשית המקרא – כדת או כתרבות לאומית אשר בה הלכו והתפתחו יסודות מוסריים פרוטו־סוציאליסטיים, ולכן ראה בעצמו 'פילוסוף של ההיסטוריה העברית'. מורשת יהודית זו היא התשתית, לדברי סירקין, לחידושה המודרני של היהדות בציונות הסוציאליסטית. מפעל זה, שעד היום לא ניתנה עליו הדעת במחקר, עשוי לעורר עניין בקרב מי שמבקש גם היום לחשוב מחוץ למסגרת החשיבה הנאו־ליברלית ומחוץ להטיות של התרבות הקפיטליסטית. חיבור ליהדות מתוך דגש על צדק חברתי יכול להיות רלוונטי בקרב מי שמעוניין בצמיחתו של אתוס מחודש בחברה הישראלית: אתוס של צדק חברתי יהודי.

תגובה

אלחנן יקירה

ארנדט וישראל: בעקבות הביקורת שמתחו רצבי ולדרמן על המסה 'על "הפוליטי" ועל ה"אנטי־פוליטי": חנה ארנדט, אייכמן וישראל'

שני מאמרים שהתפרסמו לאחרונה ב**עיונים בתקומת ישראל** עוסקים בהרחבה במסה מפרי עטי על חנה ארנדט,[1] ושניהם מותחים עליה ביקורת, האחד פחות והאחר יותר. פרופ' שלום רצבי מטעים (עמ' 443) שביקורתי על ארנדט איננה ביקורתו של היסטוריון, אלא של מי 'שהכשרתו פילוסופית בעיקרה' (אכן). אלא שאין הוא מוצא בדבר זה טעם לפגם אלא דווקא הצדקה לתשומת לב (ביקורתית, כמובן) מיוחדת ואף דמיון כלשהו לארנדט עצמה.

ד"ר שמוליק לדרמן, לעומתו, מבקש להפריך הפרכה שיטתית את דברי על ארנדט, ולהראות בדרך זו עד כמה לוקה בחסר הדיון הישראלי בארנדט, ועד כמה 'ההקשר הפוליטי' שבו הוא מתקיים (דיונו שלו הוא כמובן מחוץ להקשר הזה) מעוות את הבנתנו אותה. הוא סבור שנכשלתי בהבנתה של ארנדט בנושאים העיקריים הנדונים לדעתו במסה שלי,[2] וכך הוא מסכם את רשימתו:

> דומה שאמיר אנגל, בסקירתו על ספרו של יקירה,[3] דייק למדי: 'ספרו של אלחנן יקירה הוא ספין. השאלות שעומדות על הפרק הן קשות ותובעניות [...] יקירה בוחר

1 שלום רצבי, 'על המונח "אחריות" ועל הצורך בקריאה מחודשת של תפיסת האנטישמיות של חנה ארנדט', **עיונים בתקומת ישראל**, 21 (2011), עמ' 435-465; שמוליק לדרמן, '"הכישלון המוסרי" של חנה ארנדט', שם, 24 (2014), עמ' 1-28; אלחנן יקירה, 'על ה"פוליטי" ועל ה"אנטי־פוליטי": חנה ארנדט, אייכמן וישראל', **פוסט־ציונות, פוסט־שואה: שלושה פרקים על הכחשה, השכחה ושלילת ישראל**, עם עובד ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2006, עמ' 191-250. יש אולי מקום לציין כאן שספר זה יצא גם בגרסאות באנגלית ובצרפתית, שתיהן שונות למדי מן הגרסה העברית, ובעיקר המסה על ארנדט במהדורה הצרפתית (*Post-sionisme, post-shoah*, PUF, Paris 2010).

2 לדעתו נושאי המסה שלי הם: המניעים שהביאו את ארנדט לכתיבת **אייכמן בירושלים**, יחסה לציונות ומשמעות המושג שטבעה ארנדט: 'הבנאליות של הרוע'.

3 ראו: אמיר אנגל, 'על נאמנות ועל אמת היסטורית', **קתרזיס**, 10 (2009), עמ' 18-45. ברשימת תגובה קצרה ('מי ישמור על השומרים?') שעורכי **קתרזיס** הואילו לפרסמה רק זמן רב אחרי שקיבלוה,

> להתמודד עם השאלות באמצעות מענה רטורי ושינוי נושא הדיון [...] מטרתו של מענה רטורי זה היא לרוקן את הביקורות מתוכנן ולייתר את הצורך לדון בהן לגופן.

למרות הדברים האלה מודה לי לדרמן על ההזדמנות שסיפקתי לו לעדכן את הקורא בדרכים האמתיות שבהן יש לקרוא את ארנדט, ואף חולק לי כבוד ומשדרג את מה שבעיניו הוא אופן הקריאה שלי בארנדט, לדרגה של פרדיגמה. הוא קובע בתקציר מאמרו כי 'דיונו של יקירה בארנדט פרדיגמטי לגבי האופן שבו תפיסותיה של ארנדט בנושאים הנ"ל [כלומר, יחסה לציונות ו"הבנאליות של הרע"] מובנות [בישראל] לעתים קרובות'. ארנדט נתפסת ומוצגת בידי חסידיה, כפי שהתריס נגדי אחד מהם בדיון פומבי, כפילוסופ(ית) היהודי(ת) הגדול(ה) ביותר בעידן המודרני, ובעצם כאישה הפילוסופית הגדולה ביותר במאה ה־20 בכלל. דומני שיש בדברים האלה לא רק הפרזת מה, אלא גם ביטוי של הגיוגרפיה, והיא נפוצה יותר מן הפרדיגמה שאני כביכול מייצג. מניסיוני למדתי שלמרות דבריו כאילו 'יש להודות ליקירה על הצורך שעורר, גם אם לא באותו מובן שהתכוון אליו, להמשיך ולקיים את הדיון בהגותה הפוליטית של חנה ארנדט במרחב האקדמי והציבורי הישראלי', בעצם אין לדרמן מתכוון לקיים דיון רציני ב'הגותה של ארנדט'. כך הוא בעיקר מפני שהביקורת – זו שהשמעתי אני, במקרה זה – איננה זוכה להתייחסות רצינית מצדו. גם בעניין זה הוא מייצג נאמן של אותה קהילה שניכסה לעצמה את השיח על ארנדט. הרעיון שאפשר לחלץ קריאה 'מקובלת' של ארנדט בקרב קוראיה הישראלים אינו עומד במבחן המציאות, ומה שבאמת אופייני הוא הדרך שלדרמן בונה קודם כול דחליל – 'דיון ישראלי מקובל' בארנדט – ואחר כך מסתער עליו בחֵמה שפוכה להרסו ולקומם במקומו דיון 'שפוי'. מופרך לא פחות מדחליל ה'שיח' (הישראלי, ההגמוני, הממסדי וכולי) הוא דחליל ה'ספין', כלומר ההצגה המשונה, הבלתי סבירה לפרקים, של הטענות שטענתי לדבריו נגד ארנדט.

מאמרו של רצבי שונה לחלוטין. הוא איננו מאמר ביקורת, אלא ניסיון 'לבחון כמה קריאות, פרשנויות והערכות מסכמות של תפיסת האנטישמיות של ארנדט [...] ולהצביע אגב בירור על המונח "אחריות" במשנתה' (עמ' 435). במסגרת בירור זה הוא מעיין גם בדברַי על ארנדט. הוא מעלה כמה השגות ודברי ביקורת, שעם רובם אינני מסכים, אך אין להכחיש שלפנינו כאן בירור למדני והגון של דבריה של ארנדט על האנטישמיות ושל חלק מן הספרות הביקורתית עליה. בעיקרו של דבר, וחרף דברי הביקורת שלו, אין בינינו מחלוקת של ממש על העניין שעומד במרכז מאמרו, דהיינו על דרך הפירוש שהציעה ארנדט לאנטישמיות המודרנית. חלק מן הטענות שרצבי מעלה נגדי דומות לטענותיו של לדרמן ואתייחס אליהן בהמשך; אך ראשית אני מבקש להגיב על הטענה שהטלתי ספק ביכולתה של ארנדט לכתוב באופן מעניין על האנטישמיות. לא מניה ולא מקצתיה. איש, כמדומני, אינו חולק על כך שארנדט לא חקרה את האנטישמיות כפי שהיסטוריונים

ניסיתי להסביר מדוע חשבתי שרשימתו של אנגל נעה בין המגוחך לנלעג, ושאינה ראויה להתייחסות רצינית. ראו גם רשימת תגובה של עמית קרביץ לרשימתו של אנגל, **קתרזיס**, 14 (תשע"א), עמ' 130-145, ותשובתו של אנגל, שם, עמ' 146-149.

נוהגים בדרך כלל לחקור אותה (או כל תופעה היסטורית אחרת), כלומר בודקים תעודות, יושבים בארכיונים, משווים עדויות, וכולי. כמו בעבודותיה האחרות, גם כתיבתה על האנטישמיות היא בעיקרה סיכום של מחקרים שעשו אחרים וקומפילציה של כתבים מאת זולתה. אין בכך כל רע, אבל אִזכור של העובדה הידועה הזאת (שגם רצבי, כאמור, מכיר בה) איננו משול לערעור על 'כשירותה' של ארנדט לדון בנושא שלפנינו. אין גם מחלוקת על כך שהיכרותה עם היהדות הממשית ועם ההיסטוריה שלה בפרט היתה מוגבלת, חלקית ומקוטעת. אבל גם בציון עובדה זו אין משום הטלת ספק ביכולתה לעסוק באופן מעניין ופורה באנטישמיות (או בכל נושא אחר). אם יש פגמים בתפיסת האנטישמיות של ארנדט, אין הם נובעים מ'כשירות' או מ'אי־כשירות' כלשהן, אלא מהטיותיה האידאולוגיות.

גם הטענה שאני שולל 'שלילה מוחלטת את תפיסת האנטישמיות של ארנדט' מפני שחקרה אותה מ'נקודת המבט של ההיסטוריה הפוליטית של אירופה המודרנית',[4] איננה מדויקת. דומני שאי־אפשר באמת להתווכח על כך שבתור תאורטיקנית ארנדט אכן התעניינה באנטישמיות כתופעה אירופית ולא יהודית. מנגד, אין בעובדה זו כל רע, וכפי שיש מקום לחקור את השמדת היהודים בידי הגרמנים תוך כדי הדגשת חלקם של המְבצעים, הקרבנות או המתבוננים מן הצד, כך הוא גם ביחס לאנטישמיות. אלא שארנדט הכפיפה את עניינה באנטישמיות – שללא ספק היה קשור באופן עמוק, אקזיסטנציאלי אם תרצו, ביהדותה – למה שבאמת העסיק אותה כתאורטיקנית, דהיינו החידוש הגדול שייחסה לתופעה שהיא ואחרים כינו 'טוטליטריזם'. גם בכך אין רע; אבל כך הוא רק אם האינטרסים התאורטיים הכלליים, ובעיקר השקפת העולם והאידאולוגיה, אינם פוגעים ביושרה המדעית. יש החושבים שמידת הצלחתה של ארנדט בשמירה על יושרה זו, למצער ביחס לדבריה על האנטישמיות של אייכמן, אך גם על האנטישמיות בכלל, היתה צנועה למדי.

כך או כך, גם לאחר שקראתי את מאמרו של רצבי לא השתכנעתי שיש בדיוניה הרבים של ארנדט באנטישמיות משום תרומה של ממש להבנתה של תופעה זו, בין שמתייחסים אליה כתופעה של 'משך ארוך' ובין שרואים בה תופעה מודרנית בלבד. כתבתי על כך מעט במסה הנזכרת לעיל, ותקצר כאן היריעה מלהציע שוב את הנימוקים לספקנותי ביחס לתרומתה של ארנדט להבנתה של התופעה, או קבוצת התופעות של 'אנטישמיות', 'שנאת ישראל', 'יודופוביה' וכיוצא באלה. למען האמת, כלל לא היה ברור לי, כשקראתי את מאמרו של רצבי, שכוונתו היתה להציע משהו אחר, וגם לא מצאתי במאמרו הסברים שמבהירים לנו מדוע חשוב להיסטוריון להגן על תאוריית האנטישמיות של ארנדט. כמי ש'הכשרתו פילוסופית' גם אינני בטוח שהייתי חותם בשתי ידי על דבריו בדבר טיבה ה'פנומנולוגי' של המתודה שארנדט נוקטת – לא על ביאורו מהי 'מתודה פנומנולוגית' (משום שלא די בהצבעה על האופי הלא סיבתי של ההסבר), ולא על האופן שארנדט החילה לדעתו מתודה כזו בפרשנותה לאנטישמיות. ישנם עוד דברים, אך לא זה המקום להרחיב בהם.

4 עמ' 445; המילים האחרונות הן ציטטה שמביא רצבי מספרי **פוסט־ציונות**, **פוסט־שואה**, עמ' 234.

רצבי טוען ש'יקירה מרחיק לכת'[5] עד כדי קביעה שארנדט 'חששה מפני "עיצום" של ההיסטוריה היהודית או הפיכת היהדות ל"סובסטנציה"'; והוא מוסיף שדברים אלה נאמרו כדי 'למנוע חלילה וחס טעות ולחשוב או לדמות שאפשר להצביע על נימה כלשהי של זיקה אינטימית של ארנדט לעם היהודי וליהדות'. אלא שהציטטה שהוא מביא מדברי איננה אלא פרפרזה על דברים שאמרה ארנדט עצמה באופנים שונים ובהזדמנויות שונות, כולל השימוש במטאפורת ה'עיצום'. היא מופיעה במפורש למשל בטיוטה 'אנטישמיות', שנכתבה ככל הנראה בסביבות 1938 או 1939 ושכוללת לא רק את עיקרי רעיונותיה על האנטישמיות, כפי שתנסחם לימים בחלק הראשון של **יסודות הטוטליטריות**,[6] אלא גם את עיקר ביקורתה על הציונות כפי שבאה לידי ביטוי במאמרה 'הציונות: עיון מחדש' שהתפרסם ב־1944.[7] הרעיון שהציונים 'עיצמו' (substantialized – כלומר, פחות או יותר הפכו לעצם את מה שהוא בגדר של היסטוריה) את העם היהודי היה חלק קבוע בביקורתה על מה שהציגה כתפיסה הציונית של 'עם יהודי'. אבל 'עיצום' מעין זה לא היה בדרך כלל (למעט בקרב הוגי הציונות הדתית וחלק מהוגי הימין בתנועה הציונית) יסוד מרכזי של האידאולוגיה הציונית החילונית, אשר הוגיה תפסו את היהדות באופן היסטורי ופוליטי. ודוק: מה שדובר בו במסה שלי לא חל כלל ועיקר על האינטימיות של יחסה של ארנדט לעם היהודי, או על היעדרה של אינטימיות, אלא על יחסה הלא הגון לתנועה הציונית ולאידאולוגיה שלה.

כמה הערות בעלות אופי כללי יותר בעקבות דברי רצבי:

א. דומה שאין לארנדט נוכחות של ממש במחקר העכשווי על האנטישמיות. בשנים האחרונות, ולאור מה שנראה כהתעוררותה של האנטישמיות הישנה, הופעתה של אנטישמיות חדשה, התעצמותה של אנטישמיות אסלאמיסטית וערבית כמו גם הופעתה של אנטי־ציונות אידאולוגית רדיקלית, התרחב גם העיסוק האקדמי, הפובליציסטי והציבורי בשאלות אלה. לא בלתי מעניין לציין שבהקשר זה שבות ועולות כמה שאלות עקרוניות שהן בעלות דמיון מסוים לשאלות שארנדט דנה בהן בהקשר של האנטישמיות המודרנית והנאצית. כאז כן עתה עולה שאלת הרציפות לעומת הייחוד של מופעיה השונים של שנאת היהודים: האם, למשל, האנטי־ציונות והדה־לגיטימציה של ישראל הן בגדר אנטישמיות חדשה, ישנה או משהו אחר לגמרי? למרות ההקבלה המסוימת בין שאלה זו לדיון של ארנדט על אופייה היחיד במינו, ה־sui generis, של האנטישמיות הנאצית – הקשור כמובן לטענתה הכללית יותר על האופי חסר התקדים של הטוטליטריזם, ובעיקר של הפשעים שביצע – נראה שחוקרי שנאת היהודים דהיום אינם מוצאים בדרך כלל תועלת רבה בכתביה של ארנדט על האנטישמיות. מאחר שהייתי מעורב במידת מה

5 שם, עמ' 444; הוא מצטט מעמ' 232 של ספרי.

6 חנה ארנדט, **יסודות הטוטליטריות** (תרגמה וערכה עדית זרטל), הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2010.

7 חיבור זה התפרסם רק לאחרונה, ראו: Hannah Arendt, 'Antisemitism', in: Idem, *The Jewish Writings* (ed. by Jerome Kohn and Ron H. Feldman), Random House, New York 2007, pp. 121-146. המאמר 'Zionism Reconsidered' נדפס בקובץ מאמרים זה בעמ' 343-374.

בדיונים האלה בשנים האחרונות, ארשה לעצמי להוסיף שייתכן שהם צודקים. אמנם אי־אפשר לבטל את דבריה מכול וכול, אבל לעניות דעתי הלא מקצועית, הנחרצות בקביעתה ששנאת היהודים הנאצית היתה תופעה חדשה מזה, והזלזול והלעג להיסטוריונים המוצאים המשכיות ורציפות בין שנאת היהודים הפרֶה־נאצית לזו של הנאצים מזה, גורמים לכך שדיונה באנטישמיות מעסיק בעיקר את פרשניה ופחות את העוסקים באנטישמיות עצמה.

ב. רצבי מצביע, בצדק, על החשיבות שארנדט ייחסה לתפקיד שהיהודים עצמם מילאו לכאורה בהופעתה של האנטישמיות. אבל אין בכך רבותא גדולה, וגם הוגי הדעות של הציונות, ולפניהם רבים מן המשכילים, טענו טענות דומות. גם כאן יש לפנינו 'פרדיגמה', ומייסדה החשוב ביותר בעידן המודרני היה אולי ברוך/בנדיקטוס שפינוזה. מייצג רהוט במיוחד וקיצוני למדי של הגישה הזאת הוא א"ב יהושע. דבריו על שורשי האנטישמיות חוללו לפני שנים אחדות מחלוקת גדולה. אך יש הבדל גדול בין יהושע, הרצל וחבריהם מזה, ובין שפינוזה מזה. ייתכן שאפשר לתאר הבדל זה באמצעות הביטוי המפורסם של גרשם שלום, שארנדט סבלה (או נהנתה, גם זה עניין של פרדיגמה) ממחסור בולט באותו משאב שהיה מקור הביקורת הציונית, למשל, על הקיום היהודי בגולה, אותו דבר חמקמק ששלום כינה 'אהבת ישראל'. את ארנדט עצמה צריך כנראה למקם בין שני מופעיה של הפרדיגמה הזאת, בין שפינוזה להרצל, או אולי בשני המופעים. שכן, כפי שאנסה להבהיר מיד, איני טוען שהיא 'התנכרה ליהדותה', טענה ששני הכותבים מייחסים לי. כך או כך, תזת ה'אחריות' של ארנדט נעשית בעייתית מאוד בספרה על משפט אייכמן, שכן היא פוטרת שם את המוני היהודים מאשמה ומאחריות (וכועסת על גדעון האוזנר שהפנה לעדים שאלות על כך שלא התנגדו) מזה, אך מאשימה את מנהיגי היהודים על שהקלו כביכול על הנאצים במלאכת ההשמדה מזה.

ג. לא רק אטינגר הצביע על הקִרבה הגדולה שבין דבריה של ארנדט על האנטישמיות ובין כתבים אנטישמיים, אלא גם שלמה אבינרי, ובעיקר, לאחרונה, ברנרד וסרשטיין, אף הוא היסטוריון מכובד מאוד שהראה כי עיקר מקורותיה של ארנדט בכתיבתה על האנטישמיות היו היסטוריונים בעלי זיקה ברורה לאידאולוגיה הגזענית הנאצית.[8]

* * *

למרות ההבדלים בין שני המאמרים הנדונים כאן, מחבריהם מגלים הבנה חלקית וחסרה של דברי על ארנדט. שני כשלים עיקריים, האחד בעל אופי מתודולוגי והאחר תמטי, מופיעים בשני המאמרים: נראה, קודם כול, שהם לא ממש מבינים את אופייה של המסה שחיברתי

8 ראו: שלמה אבינרי, 'סיפור בנאלי: חנה ארנדט והעורך שלה', **אלפיים**, 26 (תשמ"ד), עמ' 281-285; Bernard Wasserstein, 'Hannah Arendt and the Nazis: The Historian and her Sources', *Times Literary Supplement*, October 2006 (לנגד עיני עמדה גרסה מורחבת של מאמר זה ואני מודה למחברו שהעמיד לרשותי את כתב היד). על הטענות שהועלו נגדו, ושאינן בלתי דומות לאלה שהועלו נגדי, ענה וסרשטיין שהוא לא אמר שארנדט היתה יהודייה רעה, אלא רק היסטוריונית גרועה.

על ארנדט, והם מייחסים לי עמדות שמעולם לא היו עמדותי ואין להן זכר בדברים שכתבתי על ארנדט.

רצבי מכיר בכך ש'התעניינותו [של יקירה] בארנדט ובהגותה נובעת ממעורבות אישית, אינטלקטואלית ורגשית בסוגיה אקטואלית שעל סדר היום הציבורי ובמידת מה אף הפוליטי בישראל' (עמ' 443). אינני יכול להכחיש שהתעניינותי בארנדט מעולם (כמעט) לא היתה פועל יוצא מעניין פילוסופי מיוחד בהגותה. כתבתי עליה כחלק מעיסוק ציבורי למחצה, ואקדמי רק באופן חלקי, במאבק האידאולוגי נגד הציונות ונגד ישראל ובניסיונות הדה־לגיטימציה שלהן שמובילים גם לא מעט ישראלים ויהודים, לצד אחרים, אנשים שאת החברותה ביניהם כיניתי בספרי 'קהילת הטרוניה והדופי'.[9] התעניינותי בארנדט היתה בעיקרה חלק מניסיון לחשוף את הכישלון האינטלקטואלי והמוסרי של קהילת הטרוניה הישראלית, ובעיקר של אלה מחבריה שבערעורם האפנתי על תוקפה המוסרי של הציונות, ובניסיונם להטיל דופי במה שאפשר לכנותו 'פטריוטיזם ישראלי־יהודי' עושים שימוש שיטתי בשואה כנשק אידאולוגי. המסה על ארנדט היא אפוא כתב פולמוס בתוך חיבור שעיקרו פולמוס; ולכתבי פולמוס מן הראוי להתייחס מעט מאשר למחקרים אקדמיים. דומה שעיקרון מתודולוגי מובן מאליו זה נעלם מעיניהם של שני מבקרי.

רצבי ולדרמן גם חושבים, משום מה, שטענתי בספרי כי ארנדט היתה מנוכרת ליהדותה או לציונות ולמדינת ישראל. ולא היא; מעולם לא אמרתי זאת, לא כתבתי זאת ולא חשבתי כך. מה שבאמת ניסיתי לומר הוא דבר אחר, מעט מורכב יותר ופחות או יותר הפוך למה שמייחסים לי שני מבקרי: חנה ארנדט ביקשה כל חייה, ובסופו של דבר ללא הצלחה יתרה, ליישב את עובדת היותה יהודייה עם רצונה להיות גרמנייה בשפתה ובתרבותה, אירופית ביסודות השקפת עולמה ואוניברסלית בהגותה. בניסיון הזה לא היתה 'התנכרות', אבל היו בו דברים רבים אחרים, חיוביים יותר וחיוביים פחות.[10] מבחינה זו היא מייצגת נאמנה קבוצה גדולה מאוד של יהודים־גרמנים, וגם אחרים. על הרקע המשפחתי שלה – משפחה מתבוללת, ללא כל סממנים יהודיים מיוחדים באורחות חייה וגם לא בתוכן התרבותי של המרחב שחיה בו, מבית ומחוץ – כבר נכתב ללא סוף, ואין טעם לשוב אל זה כאן. גם על

9 לדיון בקהילת הדופי הישראלית, שהוא לבו של ספרי, מוקדשת המסה השנייה. במסה הראשונה סיפרתי את סיפור הכחשת השואה של קבוצות מסוימות מן השמאל האידאולוגי, בעיקר בצרפת. גם בתופעה זו לא התעניינתי כהיסטוריון או ככותב תולדותיה של הכחשת השואה, אלא כמבקר של האנטי־ציונות. ביקשתי להציג את הכחשת השואה של קבוצות שמאל אלה, האנטי־פשיסטיות ואנטי־נאציות לכאורה, כמודל וכגילוי לא רק קיצוני אלא גם פתולוגי של האינסטרומנטליזציה האנטי־ישראלית של השואה וכביטוי למה שהפך לאובססיה האמתית של חלק מחבריהן: שנאה למדינת ישראל ותמיכה בלתי מסויגת במאבק הפלסטיני נגדה.

10 עבודת דוקטור שנכתבה לאחרונה וחוקרת בפירוט רב את פעילותה של ארנדט כ'אינטלקטואלית ציבורית' בתקופת ויימר ועד ראשית שנות החמישים מציירת תמונה דומה מאוד לזו שהצעתי בספרי: Olga Kirschbaum, 'Among the Jews and other European Peoples: Hannah Arendt (1924-1951)', Ph.D. dissertation, New York University 2013.

הגאווה היהודית שלה, על התנגדותה להתבוללות ועל חיפושה המתמיד אחרי קיום יהודי 'אותנטי', נכתבו מאות אם לא אלפי עמודים, ובין השאר כתבתי גם אני על כך במסה שלי עליה. דברים מעניינים ביותר בעניין זה – מעניינים, אגב, דווקא מפני שהם עדות אישית ולא פרשנות – נמצאים בספרו האוטוביוגרפי של מי שהיה ידיד נפשה, אולי הקרוב ביותר מכל חבריה הרבים, הנס יונאס. גם דבריו, שקראתים לאחר שיצאה המהדורה העברית של ספרי לאור, מספרים את אותו סיפור: חנה ארנדט מעולם לא התנכרה ליהדותה, ואף הדגישה חזור והדגש את הצורך להיות יהודייה מתוך כבוד. אבל את חוויית היהדות שלה אפשר לתאר, לדברי יונאס, בדיוק באופן שתיארתי אותו אני – שבר שמעולם לא התאחה, קרע, או אולי סוג של חולי. העובדה שהנס יונאס ניתק את קשריו עמה אחרי פרסום ספרה על משפט אייכמן ידועה היטב.

הביטוי הקונקרטי של השבר הכללי הזה הוא יחסה לציונות ולמדינת ישראל. אתחיל מן הסוף: ארנדט מעולם לא 'התנכרה' לציונות ובוודאי לא למדינת ישראל. כולם מכירים, ואף מצטטים ללא הרף, את הדברים שאמרה בתקופת ההמתנה לפני מלחמת ששת הימים, ואחר כך במלחמת יום הכיפורים: אין היא יכולה להעלות על הדעת אסון גדול יותר, מבחינתה שלה, מאשר חיסולה של מדינת ישראל. קשה להניח שהיתה מתנגדת הרבה פחות ממני לדברים שהאנטי־ציונים למיניהם משמיעים. האם היתה ציונית? כאן הדברים מורכבים יותר. הרבה נכתב על פעילותה בתנועה הציונית, מעט קודם שנמלטה מגרמניה, בעת שהותה בפריז ואולי גם בשנותיה הראשונות בניו יורק. אור חדש על פעילותה זו, ובכלל על פרשת הציונות של ארנדט, שופכת טיוטת החיבור על האנטישמיות שנזכרה לעיל והתפרסמה, כאמור, זה לא כבר בכרך החדש של 'כתביה היהודיים'.[11] מה שמעניין מאוד בחיבור זה, שנכתב בעיצומה של מה שנתפס בדרך כלל כתקופה ה'ציונית' שלה, הוא שנכלל בו כמעט כל מה שנאמר במאמרה המפורסם 'Zionism Reconsidered', שנכתב בניו יורק ב־1943 (עובדה חשובה כשלעצמה) והתפרסם ב־1945.[12] העילה לכתיבתו של המאמר היתה ועידת בילטמור, ובמסתי על ארנדט תיארתי אותו כמין גט כריתות שנתנה ארנדט לתנועה הציונית אחרי שהאחרונה אימצה רשמית את התכנית להקים מדינה יהודית בארץ ישראל. גם גרשם שלום, שמן הכרך הטרי של ההתכתבות שלו ושל ארנדט עולה ששררה ביניהם ידידות גדולה – אמיצה, ואפילו אינטימית יותר מכפי שהעליתי על דעתי לפני שקראתי את הדברים – הסיק מן המאמר הזה שארנדט לא היתה באמת ציונית.[13] גם לטעמם של אנשי 'ברית שלום', שהסתייגו מאוד מן הכוונה להקים מדינה יהודית, ארנדט לא היתה ציונית. מתברר אפוא שיש להוסיף כמה ניואנסים לתמונה המקובלת, שגם אני לא פקפקתי בה במשך זמן רב, ולפיה היתה ארנדט ציונית זמן מה, עד ששינתה את דעתה

11 ראו לעיל הערה 7.

12 שם, עמ' 343-374.

13 חנה ארנדט וגרשם שלום, **חליפת מכתבים** (תרגם גדי גולדברג), בבל ומשכל, תל אביב 2014, עמ' 74-80.

והפכה למבקרת של התנועה הציונית ולמתנגדת לתכניתה העיקרית, כלומר להקמתה של מדינת לאום יהודית.

הדברים היו מורכבים יותר. מצד אחד אנו למדים שאת עיקר ביקורתה על הציונות ועל היישוב, המופיעה באותו מאמר מפורסם, הגתה ארנדט עוד בהיותה בפריז, בעת שהיתה חלק מן התנועה הציונית, זמן לא רב אחרי שליוותה קבוצה של ילדים־פליטים בעלייתם לארץ במסגרת 'עליית הנוער', הארגון שעבדה בו והתפרנסה ממנו. מתברר, במילים אחרות, שאת דעותיה הביקורתיות על התנועה הציונית, על היישוב היהודי בארץ ישראל ועל הקיבוצים והחלוצים שהקימו אותם וחיו בהם, על כל אלה שדיברה בשבחם בהזדמנויות אחרות, גיבשה עוד בהיותה פעילה ממש בתנועה הציונית. עם זאת, ארנדט מעולם לא היתה אנטי־ציונית. היא אמנם התנגדה – והדברים ידועים היטב – באופן פעיל להקמת המדינה, ואף סייעה בידיו של יהודה מאגנס בעת ששהה בניו יורק בחודשים האחרונים לחייו וניסה להניא את הממשל האמריקני מלתמוך בהחלטת החלוקה ולאחר מכן להביא אותו לחזור בו מן התמיכה בהקמתה של מדינה יהודית. אך שלא כמו אינטלקטואלים יהודים רבים אחרים, היא מעולם לא ערערה ערעור עקרוני על תוקפה המוסרי של הזכות היהודית לבית לאומי בארץ ישראל, ומעולם לא היתה אויבת המדינה היהודית. אדרבה, היא הרבתה לבקר בארץ, היו לה קשרים חברתיים ומשפחתיים רבים פה, ויש אפילו הסוברים שהמקום שהרגישה בו פחות נכרייה מבכל מקום אחר היה שכונת רחביה הירושלמית, בין הפרופסורים היקים שלימדו באוניברסיטה העברית. נוסף על הדברים המצוטטים לעיל שאמרה בעת שחששה לגורלה של ישראל, היא גם התגאתה גאווה גדולה – גאווה של ציונית גלותית, הייתי אומר – לנוכח ניצחונותיו של צה"ל. ואם מעוניינים להתרשם באופן ישיר יותר מרגשותיה כלפי המדינה היהודית, אפשר לקרוא על כך ב'אחרית הדבר' לכרך הנזכר לעיל של הכתבים היהודיים של ארנדט. את החיבור הקצר הזה, המרתק והמרגש לפרקים, כתבה עדנה ברוק, בתם של בן דודה ושל חברתה הטובה ביותר. היא גדלה בתל אביב ומספרת על 'הדודה חנה מאמריקה', ובין השאר כיצד התרגשה הדודה חנה – וכיצד נלחמה בהתרגשותה זו – למראה טנקים יהודיים במצעד יום עצמאות; אבל גם כיצד נמנע בעלה הגרמני היינריך בליכר, מטעמים אידאולוגיים, להתלוות אליה לביקוריה בארץ וכיצד התעקש להמתין לה באתונה. אינטלקטואלית מבריקה עם ניצוצות של גאונות, אישה מורכבת, יהודייה מסובכת, ציונית-לא ציונית – בקצרה, היה בה כל מה שצריך, כלומר כל הרב־משמעות וריבוי הפנים, כדי שדובריה של האנטי־ציונות העכשווית יעשו ממנה סמל לאידאולוגיה שלהם.

מכל מקום, בתוך הניסיון שלי להציג את ארנדט בתוך מורכבותה היהודית, מעולם לא טענתי שהיא התנכרה לעמה, ליהדותה או אפילו למדינת ישראל. לעומת זאת אמרתי, ואני ממשיך לחשוב כך, שהיא טעתה כמעט בכל מה שאמרה על הציונות ועל ישראל, ושטעויותיה היו, כמובן, 'פרדיגמטיות'. טעותה הגדולה ביותר היתה שלא הבינה את טיבה האמתי של המהפכה הציונית או, מה שגרוע יותר, סירבה להכיר בה. היא לא הכירה בכך שהציונות – ובסופו של דבר רק היא – היתה מה שהיא עצמה הטיפה לו כל ימיה, דהיינו פוליטיזציה של הקיום היהודי. הציונות היא, בסופו של חשבון ובראש ובראשונה,

הפיכתו של העם היהודי מעם־תפוצה לעם־מדינה. גם אם אפשר לכפור בכך, הרי שכותב שורות אלה, למצער, חושב שאין ולא היתה דרך אחרת שבה ניתן היה לממש את האידאל היהודי העיקרי של ארנדט עצמה – הפיכת החיים היהודיים לחיים פוליטיים – זולת הדרך שהציונות הלכה בה, לטוב ולרע. סירובה של ארנדט להכיר בכך שאידאל זה התממש דווקא במדינת ישראל, ולא בשום מקום אחר, עומד ביסוד התגלגלותו של השבר היהודי שלה לכדי שבר ציוני.

* * *

כאמור, יש הבדל גדול בין שני המאמרים העוסקים במסה על ארנדט שבספרי. אין כמעט עניין אחד שלדרמן מעלה נגדי, ואשר הוא מציג בו באופן מדויק או הגון את דברי. כך, למשל, הוא משוכנע שלא הצלחתי להבין את הציונות של ארנדט, כלומר את תמיכתה בבית לאומי ליהודים בפלשתינה מזה, ואת התנגדותה להקמתה של מדינת לאום יהודית מזה. חוששני שמי שלא הבין גם את דברַי וגם את דבריה של ארנדט הוא דווקא לדרמן.[14] נדמה לי שהוא לא הצליח להבין גם את ההבדל בין התנגדות וביקורת ובין 'הבנה': אפשר להבין ובה בעת להתנגד (וכמו שמראה לנו לדרמן, אפשר גם לא להבין ולהסכים). לכן, גם אם מבינים היטב את ההבדל בין 'מדינה' ל'בית לאומי', אפשר לכפור בתוקפה של ההבחנה הזאת ואפילו לטעון נגד ארנדט שלא הבינה את המציאות שנפרשה לפניה בין אירופה לארץ ישראל בשנים האלה – כלומר שנות ההשמדה הגדולה (אגב, אחרי המלחמה היא אמרה שגם היא וגם בעלה לא האמינו שדבר מעין זה אפשרי, גם לא כשהגיעו הידיעות על ההשמדה) ושנות המאבק להקמת המדינה. מה שתמוה יותר הוא הניסיונות הנלעגים לחזור ולהעלות את הרעיונות שארנדט חלקה, למשל, עם יהודה מאגנס ועם חבריה האחרים של קבוצת 'איחוד', כאילו יש בהם יותר מאשר עניין היסטורי וכאילו אפשר כיום לגלגל את ההיסטוריה לאחור ולשוב ולדבר ברצינות על המדינה הדו־לאומית כפתרון אפשרי לסכסוך הישראלי־פלסטיני. אמנם הרעיון הזה שב ועולה לאחרונה – וזה אופייני – מן השוליים של הימין ושל השמאל כאחד, אך זהו במקרה הטוב אנכרוניזם סר טעם. אינני יודע מה עמדתו של לדרמן בוויכוח הזה, אם כי העובדה שהוא מציע לנו היסטוריה קטנה של ההסתייגויות הפנים־ציוניות והחוץ־ציוניות (חומסקי, כמובן, הוא עוד אילן גבוה להיתלות עליו) מפרויקט הקמתה של מדינת הלאום היהודית, גורמת לי לחשוב שאולי גם הוא סובר שיש בדברים האלה יותר מאשר עניין היסטורי. ברצינות תהומית הוא מנסה להסביר לי (ולקוראיו) שארנדט תמכה בבית לאומי אך לא במדינה, מה היתה תאוריית הלאומיות שלה ומה חשבה על אמריקה, ואף מציע לנו היסטוריה קצרה של מושג הריבונות. בסופו של דבר, וכפי שכבר אמרתי, לדרמן כנראה לא מבחין בין דיסרטציה פרשנית ובין עיסוק ביקורתי, ובעיקר אין הוא מבין שדברי הביקורת שלי הם בדיעבד ולא לכתחילה, ולפיכך

14 כך, למשל, הוא חושב שההצדקות שמביאה ארנדט לתביעה היהודית לכינון בית לאומי בארץ ישראל 'לקוחות מדרך המחשבה הקולוניאליסטית', טענה שאין לה על מה לסמוך.

גם אין הוא משיב לטענתי העיקרית: לא היתה לארנדט תשובה ברורה מדוע ואיך אפשר להצדיק את תביעתה של הציונות למולדת או לבית לאומי, אבל לא את התביעה למדינה. כמוה, גם לדרמן לא מצליח להסביר איזה הבדל עשוי להיות, כאן ועכשיו, בין השניים, ואם אפשר לבסס עליו, למשל, פשרה עם התנועה הלאומית הפלסטינית, שהרי זו טענה מאז ומתמיד, בצדק לדעתי, שאין בית לאומי שאיננו מדינה.

אין טעם להוסיף ולדון בכל טעויותיו של לדרמן, ובאי־ההבנה שלו אותי או את ארנדט או את שנינו. העניין המרכזי שהיה לי בכתיבת המסה היה לערער את מעמדו של הספר על משפט אייכמן,[15] ערעור שהיה, כאמור, היבט אחד של ניסיון מקיף יותר לערער את היומרה התאורטית כביכול של אידאולוגיית הדופי. **אייכמן בירושלים** הוא ככל הנראה הפופולרי ביותר, המתורגם והנמכר ביותר מבין ספריה של ארנדט, וללא ספק גם המקור העיקרי למעמדה הקנוני בין חבריה של קהילת הטרוניה, גם בארץ וגם מחוץ לה. לפיכך, גם אם חלק מטענותיהם של רצבי ושל לדרמן הן בגדר התפרצות לדלת פתוחה, או שהם מייחסים לי דברים שלא אמרתי, הרי שאכן אמרתי, ואני חוזר ואומר, שהספר על משפט אייכמן הוא ספר שערורייתי וחנה ארנדט נכשלה בו גם אינטלקטואלית וגם מוסרית. לא רק אמרתי את הדברים האלה אלא גם ניסיתי לנמקם, ואף העליתי את ההשערה – שהיא מטבע הדברים ספקולטיבית לפחות בחלקה – שבספר הזה בא המתח היהודי־ציוני של ארנדט לכלל 'פיצוץ'. מה שאיננו לא ספקולציה ולא מטאפורה הוא שקרבנותיו העיקריים של הפיצוץ היו יושרתה והגינותה של המחברת.

עם זאת כדאי להעיר שלמרות טיבו השערורייתי של הספר נעשה בו במידת מה מעשה בלעם. יש רגליים לסברה כי לספר על משפט אייכמן, לצד משפט אייכמן עצמו, היתה תרומה, שכמובן אי־אפשר למדדה, להפיכתה של פרשת השמדת היהודים בידי הגרמנים לעניין חשוב, אולי החשוב ביותר, בתודעה המשותפת של אירופה ושל העולם המערבי בכלל. עד אז, כידוע, לא נראתה פרשה זו כדבר חשוב במיוחד. אחרי המשפט היא נתפסה כדבר החשוב ביותר שקרה במלחמה. אבל כמו שמספר דיוויד סזריני (Cesarini), הביוגרף החשוב ביותר של אייכמן, רוב העיתונאים שנכחו במשפט עייפו מן המעקב היום־יומי אחרי הדיונים הארוכים שהתקיימו בו, והעניין הרב שעורר תחילה בדעת הקהל העולמית דעך עד מהרה. ספרה של ארנדט, ואולי השערורייה שהתחוללה בעקבותיו, עוררו מחדש את העניין במשפט, והשאר, כמו שאומרים, הוא היסטוריה. מאז לא חדלים לדבר, לכתוב ולהתווכח על השמדת היהודים. על יכולת הכתיבה של ארנדט אין חולק. ארנדט סיפרה ביכולת סיפור מופלאה, באופן נגיש, בהיר ושווה לכל נפש, ובפעם הראשונה, את סיפורה (החלקי) של השמדת היהודים. אבל נוסף על יכולת זו פעלו כאן הפרובוקטיביות של הטון ושל המסר, הטלת חלק מן האחריות להשמדה על היהודים עצמם, הביקורת על ישראל, מה שאפשר היה לפרשו כסוג של סלחנות לפשע הנאצי, השערורייה שליוותה את הופעתו,

15 חנה ארנדט, **אייכמן בירושלים: דין וחשבון על הבנאליות של הרוע** (תרגם אריה אוריאל), בבל, תל אביב 2000.

ועוד. כל אלה הפכו אותו לרב מכר ולמוקד התייחסות הכרחי בכל דיבור על השואה עד עצם ימינו אלה.

לדרמן חושב, כאמור, שהתגובה שלי על אייכמן בירושלים היא 'פרדיגמטית'. אלא שיש כאן עוד כמה פרדיגמות. גם השבר שהביא ל'פיצוץ' שדובר בו לעיל, למשל, הוא פרדיגמטי; גם חוסר היכולת של אינטלקטואלים יהודים רבים, ולא רק יוצאי גרמניה, להשלים עם קיומה של מדינה יהודית או לקבל את מרכזיותה ההולכת וגדלה בעולם היהודי, ואולי בעיקר רתיעה מן התביעה המוסרית שעולה, במפורש ובמובלע, מעובדת הקמתה של מדינה יהודית ומן המאבקים הקשים שהקמתה היתה כרוכה בהם. גם אבדן היושרה וההגינות הוא פרדיגמטי, גם הפיכת משפט אייכמן להזדמנות להשמעת ביקורת עקרונית על ישראל (על זכותה לחטוף את אייכמן, שארנדט לא כפרה בה, או על זכותה לשפוט אותו, שבה דווקא כן כפרה), ובמשתמע גם על מעמדה של ישראל בתור מדינה יהודית (ישראל לא מייצגת אותנו, אומרים אינטלקטואלים אחדים, ולכן גם לא היתה רשאית לשפוט בשמנו את אייכמן) ועל הציונות המדינית. אולי יותר מכול פרדיגמטי הוא המקום המרכזי להפליא שהספר הזה – עם כל מה שנאמר בו, כל מה שלא נאמר בו (למשל מסכת העדויות, שעליה ארנדט עוברת בשתיקה כמעט מוחלטת), וגם כל מה שנרמז בו, משתמע או עשוי היה להשתמע בו – תופס בקרב האינטליגנציות במערב.

הערתי לעיל על המקום הנרחב, וההולך ורב, שתופס העיסוק בחנה ארנדט – האישה, חייה, כתביה, הגותה – באקדמיה, בשוליה וגם בתרבות העממית. לפני שנים אחדות הועלה בישראל מחזה העוסק בה וביחסיה עם היידגר. זה לא כבר יכולנו לחזות בסרט עליה ועל השערורייה שעורר ספרה על משפט אייכמן, ולאחרונה נעשה עליה סרט נוסף בישראל.[16] אך כלום יש בריבוי העצום, מבול ממש של פרסומים על ארנדט, שהולך ומתעצם ככל שחולפות השנים, כדי להעיד על הערך הסגולי של כתביה? לא בהכרח. חלק גדול מן ההמולה הזאת מוקדש לניסיון להציע אפולוגטיקה למדנית ועניינית לכאורה של ארנדט, האישה וההוגה. אלא שגם האפולוגטיקה וגם החשיבות הרבה שמייחסים לדבריה הם בעיקרם סימבוליים: עבודתה המדעית איננה יכולה להצדיק את ההתעניינות בה; מצד שני, החשיבות הגדולה שסנגוריה מייחסים להגנה עליה איננה עומדת בשום יחס לכמות הביקורת המושמעת נגדה, והיא גם חורגת כמעט מכל מה שאנו מכירים בוויכוחים אקדמיים ובמחלוקות פרשניות.

ככל שידיעתי מגעת, רצבי, למשל, רחוק מרחק רב מקהילת הטרוניה, שלא לדבר על מכחישי השואה. אך דומני כי העובדה שהוא מבקש להפריך את הביקורת על ארנדט,

16 **הבנאליות של האהבה** מאת סביון ליברכט, בבימויו של אבישי מילשטיין ובהשתתפותם של ליאורה ריבלין, עודד קוטלר, מיכל שטמלר וקובי ליבנה הועלה בתאטרון בית לסין לפני כמה שנים. בשנת 2012 יצא לאקרנים הסרט **חנה ארנדט** בבימויה של מרגרטה פון טרוטה. הסרט **ויטה אקטיבה: ביוגרפיה רוחנית של חנה ארנדט** בבימויה של עדה אושפיז הוקרן בפסטיבל הסרטים האחרון (2015) בירושלים. כדאי גם לשוב ולהזכיר את הסרט **הספציאליסט** שנעשה, על פי עדותו של הבמאי אייל סיון, לאור התאוריה על הבנאליות של הרוע.

האמתית או המדומה, יותר מאשר לדלות מכתביה אי אילו תובנות מעניינות על טיבה של האנטישמיות, מעידה גם היא על האופי הסימבולי של דמותה. גם אם יש עניין בדבריה, למצער בחלק מהם, בסופו של דבר אין התאמה בין הערך המדעי (היסטוריוגרפי, סוציולוגי, בעיקר פוליטולוגי; על אופיה הלא פילוסופי של עבודתה העידה היא עצמה פעמים רבות) האמתי של עבודתה מזה, ובין המקום שהיא תופסת בתרבות המערבית של זמננו או בין אנשי ונשות האינטליגנציה המערבית מזה. כך או כך, תובנותיה על מצבו של האדם המודרני ועל העולם שלאחר מלחמת העולם השנייה איבדו הרבה מן הרלוונטיות שלהן, ולא מעט ממה שכתבה התיישן מזמן. גם רבות מנבואותיה התבדו, בין השאר על מדינת ישראל, ובכללן זו שדיברה על השמדתו של היישוב היהודי בארץ אם וכאשר יקים מדינה. אך גם אם יש עדיין לעבודתה ערך מדעי או אינטלקטואלי, אי־אפשר לנתק את מה שמסמלת ארנדט לא מן הספר על משפט אייכמן, לא מן התפקיד – גם הוא סימבולי – שהיא ממלאת כיום בתרבות המערבית בכלל והגרמנית בפרט, ובעיקר לא מן הנוכחות שלה בשיח הפוסט־אנטי־ציוני. אין כמעט כותב או כותבת בין יצרניו של השיח הזה, בארץ ובחוץ־לארץ, שלא מסתמך או מסתמכת באופן כזה או אחר על ארנדט כמקור השראה או כאילו היתה סמכות־על בענייני מדינת ישראל, יהדות וציונות. למעשה, הנוכחות בכול של ארנדט היא אחד מרכיביה המכוננים, ובהכרח הסימבוליים, של תת־התרבות הזאת. דומני שאפשר לומר בוודאות שאין עוד דמות בעלת נוכחות כזאת בתת־התרבות האנטי־ציונית והאנטי־ישראלית, אפילו לא אדוארד סעיד, קרל שמידט או אלן באדיו. כמעט כל אנשי קהילת הדופי הישראלית שמתחתי עליהם ביקורת בספרי מתייחסים אליה במין חרדת קודש ומרבים לצטט אותה, לעתים קרובות באופן מופרך למדי. כך הוא גם ביחס לקהילת הדופי האנטי־ציונית הלא ישראלית. דוגמה אחת בלבד מן הזמן האחרון: הפילוסופית הפמיניסטית והתאורטיקנית הקווירית האמריקנית ג'ודית באטלר, שרבים – אינני נמנה עמם – מתייחסים אליה ביראת כבוד של ממש, נהפכה בשנים האחרונות לאחת מראשי הדוברים בזכות ה־BDS ולמען ביטול אופיה היהודי של מדינת ישראל מתוך מה שהיא מתארת כעמדה יהודית אותנטית. בקובץ מאמרים המוקדש ל'דקונסטרוקציה של הציונות', תרמה מאמר שכותרתו רבת משמעות: Is Judaism Zionism? Or, Arendt and the Critique of the Nation-State.[17]

* * *

השימוש בספר על משפט אייכמן בידי מנגחיה השונים של ישראל, בתוכה ומחוץ לה, הוא רק היבט אחד של הכישלון שמתגלם בו. לדרמן איננו מסכים למשפטי על הספר, וסוזן ניימן היא אחד מן האילנות הגבוהים שהוא נתלה בהם. כמו ארנדט עצמה וכמו רבים מסנגוריה, גם ניימן מבקשת להצביע על 'תופעה חסרת תקדים': אותה 'תגובה

17 המאמר מופיע כפרק שלישי בתוך: Gianni Vattimo and Michael Marder, *Deconstructing Zionism: A Critique of Political Metaphysics*, Bloomsbury, London 2013. מאמר זה הופיע גם כפרק בתוך: Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York 2013.

אלימה – לא, היסטרית – על **אייכמן בירושלים**, אשר מלווה קריאה מוטעית של הטקסט, קריאה שהיא כה גסה וגרוטסקית עד אשר אפשר היה לחשוב שהיא אפשרית רק בקרב הטירונים שבקוראים השטחיים'.[18] היא מתפלאת על כך שגם כמה 'מלומדים מצוינים' קראו את **אייכמן בירושלים** באופן זה, דבר האומר דרשני, כמובן, וגם מזמין הסבר לא גס ולא גרוטסקי של הטקסט. גם לדרמן מציע לנו קריאה מתוקנת של בעיית הבנאליות, מלווה בכמה הגיגים. מכל מקום, הדבר שניימן מכנה 'קריאה שגויה, גסה וגרוטסקית' של **אייכמן בירושלים** הוא הקריאה של כמה מחשובי האינטלקטואלים (רובם יהודים) הניו־יורקים, אך גם – ובעיקר – של האנשים הקרובים לה ביותר, שאהבו אותה (ושהיא אהבה אותם) אהבה גדולה, שהעריכו אותה מאוד ושנפגעו עד עמקי נשמתם ממה שקראו בספר על משפט אייכמן: גרשם שלום, הנס יונאס, קורט בלומנפלד, לני יחיל ועוד רבים אחרים. לומר על ה'קריאה' של אנשים ונשים אלה שהיא גרוטסקית וגסה זו עזות מצח. את ממדיה אפשר לתפוס רק כשעומדים על הפער שבין תפלותם של הדברים האלה ובין העושר והעומק האינטלקטואלי והרגשי של מבקריה אלה של ארנדט.

המחלוקות שהספר עורר – ולפניו סדרת המאמרים **בניו יורקר** – נסובו על כמה שאלות עיקריות, מקצתן עובדתיות ומקצתן משפטיות או מעין פילוסופיות. אחרות קשורות ל'טון' שבחרה ארנדט לדבריה. הדבר שעורר ראשונה את עיקר הביקורת היה טענתה המפורסמת כי הנהגותיהן של הקהילות היהודיות השונות נושאות בחלק מן האשמה על ההשמדה. המחלוקת בעניין זה אמנם שככה מזמן ואיש כמדומה איננו תומך בדבריה של ארנדט בעניין זה, אבל דווקא בשל כך מתחדדת השאלה, איך אינטלקטואלית חדת מבט וחריפה כארנדט חרצה משפט כה נמהר וחסר בסיס על התנהגותם של מי שהיו נתונים במצב שהיא עצמה תיארה כ'חסר תקדים'.

שאלה דומה נשאלת עתה מחדש על תובנותיה של ארנדט על אייכמן, ובעיקר על סוג הרוע שהתגלם בו כארכיטיפ של פושע מסוג חדש או בפשע שהוא היה מן החשובים שבמחולליו. העילה להתעוררות מחודשת זו של המחלוקת היא ספר מקיף מאוד על אייכמן שכתבה פילוסופית גרמנייה, בטינה שטנגנת, שמהדורה אנגלית שלו יצאה לאחרונה. לדעת כמה מקוראיו אפשר להסיק מהספר כי אייכמן שראתה ארנדט בירושלים, ושעליו ביססה (ככל הנראה) את טענתה המפורסמת בדבר 'הבנאליות של הרוע', לא היה אייכמן שניהל את השמדת היהודים: הראשון שיחק את משחק הפקיד האפור ממלא הפקודות, הלא ממש חכם, התפל, הקלישאי וכולי; השני היה כל דבר זולת 'בנאלי'.[19] זהו העניין שנסוב

18 שיניתי מעט את התרגום של לדרמן. ראו: Susan Neiman, 'Banality Reconsidered', in: Seyla Benahbib (ed.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York 2010, p. 305. ניימן כמובן גם איננה מתייחסת ברצינות אל ארנדט עצמה – הספר על משפט אייכמן לא היה, כפי שטענה מחברתו, דיווח עיתונאי על המשפט אלא דבר אחר לגמרי (ראו להלן).

19 Bettina Stangneth, *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer* (trans. from German by Ruth Martin), Alfred A. Knopf, New York 2014

עליו הוויכוח המחודש הזה. במרכזו עומדים חילופי דברים בין שני אנשי אוניברסיטה יהודים אמריקנים, ריצ'רד וולין ושיילה בנחביב,[20] ועליהם יש להוסיף כמה בלוגים ותגובות אינטרנטיות שחיפוש קצר בגוגל מגלה בנקל.

האם, אם כן, אפשר להתייחס ברצינות לטענה על הבנאליות של אייכמן, של הרוע, או של שניהם? זוהי שאלה שהעניין בה לא פג. שטנגנת מעלה אותה מחדש על סדר היום והיא גם העניין העיקרי שאליבא דלדרמן, 'יקירה לא הבין'. מסתבר שעוד כמה חוקרים שעסקו באייכמן באופן קונקרטי כנראה לא הבינו. כך, למשל, טוען לדרמן כי יעקב לזוביק,[21] שקיבל תחילה את טענת הבנאליות וחזר בו בהמשך, טעה בהבנתה של ארנדט. האם טעה כשחשב שצדקה? שטעתה? גם וגם? לדרמן מתעלם משום מה מדברים דומים מאוד לדבריו של לזוביק שאומרים דיוויד סזריני שכבר נזכר לעיל, שטנגנת ועוד רבים אחרים.

לדרמן מקדיש לבנאליות את חלקו השני של מאמרו. הוא פותח את דיונו בקביעה כי מאחר שכולם, או מכל מקום יקירה, מציגים באופן מעוות את 'כוונתה של ארנדט' במונח שהיא 'טבעה', הגיע הזמן לתקן את המעוות. לדרמן מחזיק עצמו ככל הנראה מומחה לבנאליות (נוסח ארנדט), שכן כתב כבר בעבר על ארנדט, ואפילו הדוקטורט שלו מוקדש לעיון בכתביה.[22] לא קראתי את חיבוריו האחרים, אבל מאחר שהוא מבהיר שעיקרי הדברים מצויים במאמר שלפנינו, ארשה לעצמי להסתפק בו. הערה ראשונה שיש להעיר כאן – וחשיבותה נובעת בעיקר מן העובדה שלדרמן (כמו רבים אחרים) בוחר להתעלם ממנה – היא שלא חנה ארנדט טבעה את המושג עתיר הרייטינג על־דבר 'הבנאליות של הרוע'. היא רק העלתה מן האוב, ככל הנראה בעצת בעלה, דברים שכתב אליה קרל יספרס שנים קודם לכן. גם הרעיון שהרוע שמגלם אייכמן לא היה מסוג הרוע הפואטי של כמה דמויות שייקספיריות, או שהרוע הנאצי היה מין מגפה מכוערת, נמוכה כמו פטרייה או חיידק המתפשטים לאטם ומאכלים כל מה שבדרכם, נמצא במכתב הזה.[23]

חשובים יותר דבריה של ארנדט עצמה, למשל במבוא לספרה על חיי הרוח,[24] כי לא היו כוונה או מושג ברורים ביסוד השימוש במונח הזה בספר על אייכמן. אני דן בעניין

20 Richard Wolin, 'The Banality of Evil: The Demise of a Legend', *The Jewish Review of Books*, Fall 2014, pp. 28-32; Idem, 'Thoughtlessness Revisited: A Response to Seyla Benhabib', *The Jewish Review of Books*, September 30, 2014; Seyla Benhabib, 'Who's On Trial, Eichmann or Arendt?', *The New York Times*, September 21, 2014, and 'Richard Wolin on Arendt's "Banality of Evil"', *The Jewish Review of Books*, October 2014

21 בספרו **הביורוקרטים של היטלר: משטרת הביטחון הנאצית והבנאליות של הרשע**, מאגנס, ירושלים 2001, שאני מזכיר בספרי (עמ' 220; לדרמן מציין בטעות את מראה המקום כעמ' 227).

22 שמואל לדרמן, 'אוצר אבוד: מועצות האזרחים בהגותה של חנה ארנדט', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2013.

23 המעוניינים בפרטים נוספים על הפרשה הזאת מוזמנים לעיין בספרי הנזכר לעיל, הערה 1, עמ' 217.

24 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Part I: 'Thinking'; Part II: 'Willing', Harcourt Brace, New York 1978

זה בקצרה בספרי, מה שאינו מפריע ללדרמן לקבוע באופן תמוה למדי, כי 'בניגוד למה שיקירה גורס, ארנדט לא הציעה במושג "הבנאליות של הרוע" "תיאוריה פילוסופית כוללת על מהותו של הרע" [ציטטה מדברי]. היא עצמה, כפי שיקירה מציין, טענה שוב ושוב שכשטבעה מושג זה לא התכוונה "לשום תיאוריה או דוקטרינה"' (עמ' 218). האמת היא ש'יקירה גורס' בדיוק את ההפך ממה שלדרמן מייחס לי כאן, אבל לא ברור בעצם איך צריך לקרוא את המשפט הזה: מי חשב ומי גרס מה? לאלוהי המבקרים פתרונים. כאמור, אפשר היה לקוות שהמבקר המלומד יבין שמה ש'יקירה גורס' הוא כי בספרה, למצער, ארנדט לא התכוונה לדבר זולת פרובוקציה; שהרי ציטטתי את דבריה שלה מן המבוא לספרה *The Life of the Mind* על ההיעדר הגמור של מושג או מחשבה בשימוש במונח המפורסם שלה בעת שכתבה את **אייכמן בירושלים**, ואף תמהתי איזו קלות דעת, או אולי גרוע מזה, עשויים היו להביא אישה כה חכמה כחנה ארנדט לזרוק לחלל העולם אמירות כאלה, דווקא בהקשר המסוים מאוד שבו עשתה זאת, סתם כך ובלי להקדיש לכך מחשבה ובלי לדעת למה היא מתכוונת.

למרבה הפליאה (ואולי לא), מסתבר שדווקא כמה מחסידיה של ארנדט, בניגוד לי, לא לוקחים ברצינות את דבריה בעניין הזה. עדית זרטל, למשל, מן הדמויות הבולטות של קהילת הטרוניה והדופי, רואה בו הישג פילוסופי כביר, והיא איננה בודדת במערכה. סוזן ניימן, אותה ניימן שלדרמן מחשיבה בת־סמכא בענייני הבנה (של ארנדט בעיקר), ובאותו מאמר ממש, כמה שורות אחרי הפתיחה שלדרמן מצטט (האם אפשר שלא קרא אלא את שורות הפתיחה?), אומרת את הדבר הפנטסטי הבא: '**אייכמן בירושלים** הוא אחד מן החיבורים הטובים ביותר בפילוסופיה מוסרית שמציעה המאה העשרים'. בעצם, היא חושבת, הספר הוא מעשה החייאה של התאודיציה (כלומר של העיסוק התאולוגי־פילוסופי בשאלת קיומו של הרע וטובו של האל). לא פחות ולא יותר. וכך זה נמשך לאורך כעשרה עמודים. גם בתוך התוצרת הירודה והפחות ירודה של ההגיוגרפיה הארנדטית, לא זכור לי שקראתי התמוגגות כזאת מדברי החכמה שארנדט – לדבריה – כלל לא התכוונה אליהם בספר על משפט אייכמן. שוב, מה שבאמת חשוב הוא זה: גם אם נניח שהספר על משפט אייכמן כולל בתוכו איזו תורת מוסר חשובה או מקורית, הרעיון שדווקא דיווח על אותו משפט נורא הוא המקום המתאים להציע הגיגים פילוסופיים אפויים למחצה (במקרה הטוב) מן הסוג הזה הוא רעיון שצריך להעלות הרהורים נוגים בלבו של כל אדם הגון.

הספרות האפולוגטית וההגיוגרפית על ארנדט מלאה בניסיונות למצוא בדברים שאמרה וכתבה אחרי המשפט – מאמרים, ראיונות, סמינרים שהעבירה במקומות שונים – הצדקה והסבר לתאוריית הבנאליות. תגובתה של שיילה בנחביב על מאמרו של ריצ'רד וולין[25] נסובה בעיקר סביב טענתו של וולין כי השימוש של ארנדט במונח 'היעדר מחשבה' מעיד על נאמנותה המתמשכת להיידגר, ושיש להבין את טענותיה הפרובלמטיות (אליבא דוולין) על אייכמן עצמו ועל הרוע שגילם על רקע נאמנות זו ועל רקע מה שהיא מייצגת באופן

25 בנחביב מאזכרת גם את דבריה של דבורה ליפשטדט בריאיון ל**ניו יורק טיימס** (ספטמבר 2014) כי ספרה של שטנגנת מפריך אחת ולתמיד את הדיוקן הארנדטי של אייכמן.

רחב יותר. המושג 'היעדר מחשבה' הוא אכן מושג היידגריאני (ארנדט משתמשת במושגים ובמטבעות לשון נוספים ששאלה מהיידגר), אבל בנחביב מנסה להראות שארנדט חשבה, כשדיברה במונחים אלה, דווקא על קאנט ולא על היידגר.

בנחביב צודקת ללא ספק בהדגישה את התעניינותה של ארנדט בקאנט, אך זהו רק חלק מן הסיפור. לית מאן דפליג שגם לפני המשפט, ובעיקר אחריו, עסקה ארנדט הרבה בקאנט ובמה שהציגה כפילוסופיה הפוליטית שלו. היא כתבה ולימדה על תאוריית המשפט (או השיפוט) של קאנט, אבל היא התעניינה בספרו **ביקורת כוח השיפוט** לא בשל התאוריה של ה'יפה' שהוא כולל, אלא מתוך מחשבה שאפשר לחלץ מן החיבור הזה, או לבנות מתוך מה שיש בו, מושג חדש של 'משפט' שיעמוד ביסודה של תאוריה פוליטית. היא לימדה קורס כללי על הפילוסופיה הפוליטית של קאנט וקורס נוסף על מושג ה'דמיון' שלו, שגם הוא עוסק בפרשנות שלה לתאוריה הפוליטית של קאנט,[26] ועוד. כדאי לציין כאן שהפילוסופיה הפוליטית לא עמדה אף פעם במוקד התעניינותו הפילוסופית של קאנט, אבל ארנדט, במהלך אופייני, נועז למדי אבל גם לא חף מקשיים, מנסה לבנות על בסיס דבריו החלקיים תאוריה אתית־פוליטית כללית. במרכזה אמורה היתה, כאמור, לעמוד תאוריה של המשפט, שאת טיבה אפשר כמדומני לתאר כתאוריה על מקור התוקף של העדפותינו האתיות פוליטיות, או על האוניברסליות שלהן, תוקף שאי־אפשר לגזרו מרציונליות מדעית, מטיעונים הגוזרים מסקנות פרטיקולריות מעקרונות וחוקים כלליים. לשון אחר: אי־אפשר להעמיד תוקף זה על הכרח more geometrico.

דוגמה אופיינית לניסיון הזה הוא הדיון של ארנדט במושג הקאנטיאני 'טעם'. את המושג הזה, הלקוח מן התאוריה של היפה, צריך לדעתה לפרש בעצם כמושג של תאוריה פוליטית. ביסודו של דבר היא מתבססת בעיקר על סעיף אחד של **ביקורת כוח השיפוט** (סעיף 40, 'על הטעם כמין של חוש משותף', עמ' 113-116 במהדורה העברית), שבו מדבר קאנט על הטעם כסוג או כיכולת ספציפית של מחשבה שאנו מתייחסים אליהם כאל 'חוש' – חוש משותף או common sense – שתחום חלותו חורג אל מעבר למרחב התמטי והמושגי המובהק של ה'יפה'. את המילה 'חוש', הוא אומר, יש להבין על פי אופן הופעתה בצירופים כמו 'חוש האמת', 'חוש צדק', וכיוצא באלה. יכולת מחשבה זו איננה סובייקטיביסטית ואין היא נתונה לערעור כסוג של רלטיוויזם; אבל גם אין היא זהה לתבונה החמורה, המדעית או הפילוסופית. על בסיס זה היא מבקשת לצייר את דיוקנו של 'האדם הנבון', הנאור (באותו מובן שקאנט, וגם אנו, מדברים על 'נאורות' ועל 'עידן הנאורות'), העצמאי במחשבתו או האוטונומי, שהוא גם אזרח החי בקהילה של בני אנוש.

כמה מושגים נוספים שהיא שואלת מקאנט, מייחסת לו או בונה על יסוד מה שהיא חושבת שאפשר למצוא אצלו – ה'דמיון' למשל; תודעה, או מחשבה 'מורחבת' (enlarged mentality); היכולת 'לחשוב־מתוך־המקום־שהזולת־נמצא בו' – משמשים אותה בניסיונה

26 ראו בעיקר: Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (ed. with an Interpretative Essay by Ronald Beiner), The University of Chicago Press, Chicago 1992.

לנסח תפיסה כללית, נורמטיבית יותר מאשר תיאורית, על מקורה של הפעולה האתית־פוליטית ועל טיבה של העמדה, ההתייחסות או האישיות היוצרות את המרחב הבין־אישי שהפעולה הזאת מתקיימת בו ומכוננת אותו. כל ניסיון לסכם או להעריך את הגותה הפוליטית של ארנדט בשנות השבעים והשמונים של המאה ה־20 במשפטים ספורים, נועד מראש לכישלון. אבל נראה שבכל זאת אפשר לומר שהדבר שעומד אצלה על כף המאזניים הפילוסופיים הוא האפשרות לנסח מושג פורה של 'רציונליות אתית' (או אתית־פוליטית) או של 'אתיקה רציונלית', שאי־אפשר להעמידו על רציונליות מדעית, מתמטית, לוגית, חישובית או פילוסופית. אני מתעקש להוסיף את ה'אתיקה' למה שהנו בעליל ובמוצהר תאוריה פוליטית או פוליטולוגיה, כדי להדגיש את הממד הנורמטיבי שעומד תמיד ביסוד הגותה של ארנדט. ארנדט איננה הראשונה שחיפשה את הקשר בין תבונה למוסר וגם לא הראשונה שהבחינה בין סוגים שונים של רציונליות. אפילו קאנט לא היה הראשון, וגם ארנדט הכירה בזה. פסקל למשל, בהבחנתו בין 'השכל הגאומטרי' לבין 'השכל דק־ההבחנה' (esprit de finesse), קדם לשניהם; גם יום, לייבניץ, ואפשר להביא עוד דוגמאות רבות אחרות. יש מקום להערה זו משום שההגיוגרפים נוטים להתפעל מחדשנותה של ארנדט, ובולעים על קרביה ועל כרעיה את עדותה כי דבריה על ה'בנאליות' של אייכמן עומדים בניגוד למסורת הפילוסופית כולה. לאמתו של דבר, כמו פילוסופים רבים אחרים היא ניסתה לתת פשר למחשבה או להרגשה שיש קשר מהותי בין מוסר לתבונה, ושהרוע או אי־המוסריות הם סוג מיוחד של טיפשות ובורות. אך היא גם חשבה – וגם בכך לא היתה הראשונה – שטיפשות זו איננה חוסר אינטליגנציה גרדא, שההתייחסות הרציונלית אל הרוע מחייבת התגברות על הנטייה להגיב על זוועה באופן סנטימנטלי, הימנעות ממוסרניות והטחת אשמה, אך גם שחרור מן המסורת המעמידה כביכול את החכמה המוסרית והפוליטית על השכל הגאומטרי. 'שיפוט' הוא שמה של הפעולה שבה נקבע למשל שמעשה כלשהו הוא 'טוב' או 'נכון' או 'רע' (או שחפץ הוא 'יפה' או 'מכוער' וכולי). בכל המקרים האלה אנו שופטים דברים או מעשים פרטיים, ואת השיפוטים האלה – וזה הדבר שמאפיין אותם ככאלה – אי־אפשר להצדיק או לגזור more geometrico מעקרונות כלליים או מחוקים מפורשים, ודאיים ו'בהירים ומובחנים'. אין ספק, אם כן, שקאנט היה נקודת התייחסות חשובה בשביל ארנדט ומקור השראה תאורטית עיקרי לה בשנות השישים והשבעים. אך שימושה במושג 'היעדר מחשבה' מעיד ללא ספק על נאמנותה המתמשכת לא רק להיידגר האדם (על כך אין חולק), אלא גם למורשתו הפילוסופית. הניסיון לצקת תכנים קאנטיאניים במושג ההיידגריאני הזה הוא בעייתי מאוד, וחוששני שבסופו של דבר איננו עולה יפה. דומה שאפשר לומר אפוא כסיכום של סקירה קצרה ובהכרח חלקית זו, שארנדט היתה מקורית פחות מכפי שחשבה, שכלל לא ברור אם אמנם הצליחה לתת פשר ובסיס תאורטי־פילוסופי מספקים ליכולת האנושית לדעת ולעשות טוב ורע, אך גם שאין בכך, ולא צריך להיות בכך, כדי להסתיר את העניין במפעלה ההגותי ואת חשיבותו.

כך או כך, זה רק חלק מן הסיפור. מבחינת עניינו כאן, שאלת תוכנה של תאוריית המעשה האתי־פוליטי של ארנדט וערכה היא שאלה משנית ואפילו שולית. אפשר אפילו לומר שככל שתגדל הערכתנו לעומק, לרצינות ולמקוריות של משנתה הפוליטית, כן יגדל

משקלן של טענותינו כלפיה ותועצם חריפותן. העניין שלנו הוא בספר על אייכמן בירושלים, ביומרתו להיות 'דו"ח על הבנאליות של הרוע', במה שכיניתי כישלונו האינטלקטואלי ובעיקר המוסרי של ספר זה, ובחוסר השחר של כל הניסיונות להסביר לנו, קצרי ההבנה, עד כמה נפלא הספר ועד כמה נפלאה חנה ארנדט שכתבה אותו. השאלה שיש לדון בה כאן ברצינות היא אם יש ברעיונות הקאנטיאניים־היידגריאניים שלה כדי לתת בידינו איזו הבנה מעניינת של הקרימינליות הנאצית בכלל, ושל הרוע שאייכמן מגלם בפרט, או מדוע וכיצד אפשר היה לכנות את מה שהתגלה לעיניה בבית העם בירושלים 'בנאלי'.

בתקופה שאחרי המשפט, ובעת שהתחוללה הסערה שעורר ספרה, נשאלה ארנדט פעמים רבות על פשר המושג 'בנאליות'. האמת היא שהיא הציעה לא יותר מאשר הסברים דחוקים ומאולצים למדי לדבריה על אייכמן ועל משפטו, והשימוש שלה ב'היעדר המחשבה' ההיידגריאני או בשורה של מונחים קאנטיאניים לא היה בו כדי לכסות על השערורייה שבדברים אלה. ריבוי הפרשנויות לדבריה רק מחזק את ההרגשה שהקשר שקשרה, בדיעבד, בין בנאליות להיעדר מחשבה הוא מופרך: בנאלי הוא כל מה שמיותר לדבר עליו, מה שאין שום דבר מעניין לומר עליו. אך על 'היעדר המחשבה' כתבה ארנדט מאות רבות של עמודים צפופים. בסופו של דבר כל התפתלויותיה בעניין הבנאליות לא היו אלא ניסיון שבדיעבד להצדיק את מה שאי־אפשר להצדיקו: השימוש בפרובוקציה סרת טעם בכותרת של מה שארנדט חזרה והציגה כדיווח עיתונאי על המשפט בירושלים.

בסופו של דבר, כל עניין הבנאליות הוא ריק ומיותר. בדיווח על המשפט בירושלים אין דבר העשוי להצדיק את כותרת המשנה שנתנה ארנדט לספר, ומעט ההגיגים שנוספו בפרק המסכם המאוחר יותר גם הם אינם מסייעים הרבה בידינו. השאלה 'במה בעצם מדובר כאן?' נותרה בסופו של דבר נתונה לשרירות לבם של הפרשנים ולחסדי סנגוריה הנאמנים של ארנדט. רב־משמעות או אי־בהירות קונסטרוקטיביות היו מאז ומתמיד קרקע פורייה לפרשנים בשם עצמם למצוא בדברים שזה טיבם ככל אוות נפשם, כמו גם, וכמו שראינו לעיל, מקור נוח להולדתם של סמלים. לדרמן מסביר כי ארנדט האמינה 'שמה שאיפיין את אייכמן הוא חוסר יכולת או חוסר מוכנות לחשוב ולשפוט בעצמו את המציאות'; ואילו רבים מאתנו חשבו לתומם שאייכמן דווקא הבין לא רע את המציאות, והוכחה לכך נמצאה להם (חסרי הבנה ארנדטית שכמותם) בהצלחה שהצליח להפעיל מערכת היסעים כלל אירופית בתנאים קשים במיוחד ולשנע מיליוני בני אדם מכל קצות אירופה אל מחנות ההשמדה. לדרמן מוסיף עוד כמה ציטטות, ובין השאר את הדברים האלה, שהוא מביא מתוך ריאיון מפורסם שנתנה ארנדט לאחד העיתונאים ששיחרו בשנים ההן לפתחה: 'אנו מתנגדים לרוע על ידי כך שאנו לא נותנים לעצמנו להיסחף בידי פני השטח של הדברים, על ידי שאנו עוצרים את עצמנו ומתחילים לחשוב [...] במילים אחרות, ככל שאדם יותר שטחי, רב יותר הסיכוי שהוא יטה לרוע. אינדיקציה לשטחיות הינה שימוש בקלישאות, ואייכמן [...] היה דוגמא מושלמת.'[27] אם כן, מוסיף לדרמן לצטט, 'חשיבה [...] היא המחסום המשמעותי

27 לדרמן, שם, עמ' 20 (התרגום כנראה של לדרמן). האמת היא שחוץ משטחיותו של אייכמן אפשר לדבר כאן על שטחיותה של ארנדט עצמה, ואולי גם של כמה מפרשניה. משפטה של ארנדט

היחיד שיש לנו כנגד השתתפות ברוע'. והוא מסביר: 'מחסום זה שמספקת החשיבה טמון, לדעת ארנדט, באופייה כמתנגדת טבעית לכל מערכת ערכים סגורה, לכל קביעה סופית [...] אלו שלא צייתו כשנדרשו להשתתף ברצח, לדעתה, היו הספקנים, אלו שהיו רגילים לחשוב, ולא לקבל על עצמם מערכות ערכים ואמיתות מוחלטות. כשהתנגדו להשתתף ברצח, עשו זאת, בפשטות – משום שידעו שלא יוכלו לחיות עם עצמם' (עמ' 20). אבל מה לעשות ודווקא לא מעט אנשים בעלי 'מערכות ערכים מוחלטות', למשל אנשים דתיים או מרקסיסטים אדוקים וכולי, נמנו עם אלה שהתנגדו ולפעמים אף שילמו בחייהם על דבקותם בערכים מוחלטים, כאלה ששום 'חשיבה', כמו שקורא לזה לדרמן,[28] איננה עשויה לערער את תוקפם. אבל מה לנו כי נלין – עתה הבנו את טבעה של הבנאליות.

אף על פי שארנדט אמרה בכמה הזדמנויות שהדבר שאפיין את אייכמן (ובמשתמע את הרוע שגילם או חולל, את המשטרים הטוטליטריים ואת הפשע ללא תקדים של ההשמדה) היה טיפשות, הרי שבהזדמנויות אחרות היא ניסתה להציע מובן מורכב יותר של אותו היעדר מחשבה/בנאליות שבגינו הצליח אייכמן להיות מה שהיה ולעשות את מה שעשה. כך, למשל, היא מסבירה כמה פעמים את מה שלדרמן חושב בטעות שהוא היעדרה של 'חשיבה ביקורתית' באמצעות כמה מונחים שהיא נוטלת בעיקר מסעיף 40 של **ביקורת כוח השיפוט** של קאנט, כמו למשל הטענה כי היעדר המחשבה של אייכמן, והיעדר המחשבה בכלל, הוא 'אי־היכולת לחשוב ממקומו של הזולת', או היעדר 'יכולת של מחשבה מורחבת'. ארנדט משתמשת בעוד כמה ביטויים ומטאפורות בעלי עצמה רטורית, שלכדו את דמיונם של רבים והשתרשו בשפה שמדברים בה על השואה ועל הרוע באופן כללי: הרוע הוא תופעה של פני השטח (surface) ואין לו עומק; הרוע הנאצי לא היה 'רדיקלי' (כלומר לא 'שורשי'; או, ומתוך סירוס מובנו המקורי של המושג הקאנטיאני הזה, לא היה 'עמוק'), אלא רק 'קיצוני' וכולי. אבל הביטוי היחיד שהציעה ושיש בו, או היה עשוי להיות בו, עניין פילוסופי ממשי, הוא thoughtlessness.

הפער בין מה שעומד כאן על הפרק – אייכמן, פשעיו, השואה, המשפט – ובין הדרך של לדרמן ושל דומיו להשיח ב'חשיבה' של ארנדט הוא עוצר נשימה ממש. הרעיון שאפשר לומר משהו, ולו גם בעל העניין והתוקף הקלושים ביותר, על הפשע הנאצי או אפילו על רצח עם בכלל על ידי אפיון מחולליהם כמשוללי יכולת לחשוב באופן 'ביקורתי', או כהיעדר הכושר לחשוב מן המקום של הזולת – של הקרבן למעשה פשע, למשל – הוא מופרך עד ייאוש. אחרוני הגנבים, המועלים או האנסים – שלא לדבר על רוצחים, על מנהיגי כנופיות פשע ואנשיהם, למשל, או רוצחיו של מוחמד אבו־חדיר – כל אלה אינם, ככל שאפשר לשפוט, בעלי יכולת מפותחת של 'חשיבה ביקורתית', הם גם לא בעלי 'כושר של מחשבה מורחבת' במיוחד, ויש להניח שהם גם אינם חושבים מן 'המקום של הזולת'.

על אייכמן היה שטחי מאוד, למצער על פי שטנגנת ורבים אחרים. בהרצאה שנשא לאחרונה באוניברסיטה העברית בירושלים הראה קלוד קליין שארנדט החמיצה את החקירה הנגדית של אייכמן ואת כישלון התובע האוזנר בניסיונו 'לשבור' את הנאשם, שהתגלה כאיש פיקח ועמיד מאוד.

28 צ"ל: מחשבה.

האם הם כולם 'אייכמן'? כלום אפשר ברצינות לומר שהם ואייכמן, הרוע שהם גילמו והרוע שהלה חולל, חד הם? האם, כמו שחושבים בטעות רבים, ביקשה ארנדט לומר שכולנו אייכמנים בפוטנציה? שידברו בשם עצמם במטותא, אלה החושבים שזה מה שאמרה ושהיא גם צדקה.

* * *

הספר על חיי הרוח הוא האחרון שארנדט כתבה. אם לשפוט לפי הדברים המצוטטים לעיל מן המבוא לספר זה, אפשר שהביקורת, ואולי חשבון נפש בלתי תלוי – קרוב לוודאי ששניהם – עשו את שלהם, ונראה שהשאלה אם ואיך אפשר לתת פשר לדברים שנזרקו לחלל העולם בספר על משפט אייכמן הציקה לה עד מותה ממש. בניגוד להגיוגרפים שלה וגם בניגוד לאינטלקטואלים רציניים יותר, כדוגמת בנחביב, דעתה ככל הנראה לא נחה גם מן ההגיגים הקאנטיאניים והקאנטיאניים למחצה שפיזרה לרוב בשנים שבין פרסום ספרה על משפט אייכמן ובין תחילת כתיבתו של 'חיי הרוח'. אפשר אולי לומר שספרה זה הוא הניסיון הסופי לתת מענה על שאלות שנותרו פתוחות בספר ההוא. כך למצער זה נראה, אם מתייחסים ברצינות לדבריה בפתח המבוא ל'חיי הרוח', שהזכרנו קודם לכן, כי הביטוי 'בנאליות' שבכותרת לא ביטא מחשבה או מושג כלשהם. מנגד, כך היא כותבת שם (ובעוד מקומות), היתה לה תחושה ברורה שהיא תפסה, לנוכח האיש בכלוב הזכוכית, באופן ראשוני ולא ברור דיו, משהו חשוב, חדש ומנוגד למסורת המחשבה הפילוסופית על טיבו של הרוע. תחושה זו היתה, כך היא מספרת, מניע יסודי (אחד משניים) לכתיבת ספרה האחרון. אבל בעצם ה'בנאליות' נעלמה לחלוטין מן הספר על חיי הרוח ואת מקומה תפסו ה'מחשבה', ה'רצון' וה'משפט', כלומר שורה של מושגים שהיו אמורים ככל הנראה לתת אחיזה תאורטית מוצקה יותר לרגשות שהרגישה ולתחושות שחשה בבית העם הירושלמי (אם כי, יש לקוות, לא לרגשות ולתובנות שביטאה בכמה מן המכתבים שכתבה לבעלה, ליספרס ולאחרים, בדבר השוטרים כהי העור שאינם דוברים שום שפה חוץ מעברית, רחובות ירושלים המלוכלכים, אספסוף בעלי הפאות המתגודד מחוץ לבית המשפט ועוד כהנה וכהנה). 'היעדר המחשבה' המפורסם, ה־Gedankenlosigkeit ההיידגריאני (thoughtlessness; כאן הוא מופיע משום מה כ־non-thought) נדון בסעיף אחד בסוף החלק הראשון (פרק 18: The two-in-one, עמ' 179-193). אבל גם כאן, חוץ ממשפט אחד, אין התייחסות לרוע הנאצי, והדיון נסוב כולו על סוקרטס ואפלטון.

'חיי הרוח' מקפל בתוכו יומרה גדולה – להמציא אנתרופולוגיה אתית, תאוריה כוללת ומקורית של האדם המוסרי, המוסרי־פוליטי בעצם, או ההגון. אין בכוונתי להציע כאן סקירה כללית של הספר הזה שהוא מורכב, קשה ומעניין מאוד מהרבה בחינות. באות בו לידי ביטוי כל סגולותיה הטובות של ארנדט – והיו רבות כאלה – אבל גם מגבלותיה כהוגה: מצד אחד, השכלתה הפילוסופית והכללית הרחבה מאוד, יכולתה לנוע בחופשיות על פני ההיסטוריה של הפילוסופיה והספרות ולבור לה מכאן ומשם את המתאים לה, חדות של תפיסה, כתיבה והבעה, נחרצות, יכולת גאונית כמעט לתפוס במשפט אחד וקולע רעיון מורכב, וכמובן אינטליגנציה גבוהה. מעל לכול – עניין אותנטי בפילוסופיה של המוסר

ובקשר בינה ובין המחשבה הפוליטית. יש בספר הזה, כרגיל, הרבה ברק וגם לא מעט פניני הגות של ממש. מצד שני, הספר אקלקטי מאוד, נראה לעתים כמו רשימה אין־סופית של ציטטות ומובאות, ולא תמיד ברור אם מדובר בהיסטוריה של הרעיונות הפילוסופיים או בהצגה של תאוריה עצמאית, או בשתיהן. באות בו לידי ביטוי גם יומרה ומידה רבה של חוסר צניעות. מסתבר שבסופו של דבר גם בספרה זה, שמהרבה בחינות שב אל אותם עניינים שבהם דנה בספרה **המצב האנושי** (גם הכוונה לחלק את הספר לשלושה חלקים משחזרת את מבנהו של הספר המוקדם יותר),[29] ארנדט בעצם לא חרגה הרבה מן המסורת שגדלה עליה, כלומר ממסורת המחשבה היוונית, התאולוגיה הנוצרית של ימי הביניים (אוגוסטינוס, שעליו גם כתבה את עבודת הדוקטור שלה, תומס אקווינס ודונס סקוטוס בעיקר) כפי שקראה אותה הפילוסופיה הגרמנית הבתר־קאנטיאנית, וכמובן הפילוסופיה הגרמנית עצמה, ובתוכה בעיקר קאנט והקריאות היותר תאולוגיות, התאולוגיות למחצה והרומנטיות שלו, קצת הגל וכמובן (הרבה, במפורש ובמובלע) היידגר. היא נותרה מחוץ למסורת הרציונליזם הגרמני, כלומר למסורת הנמשכת מלייבניץ דרך קאנט (בפרשנות שונה מאלה שהציעו היידגר מזה וארנדט מזה), בולצאנו, ברנטאנו, הוסרל (בעיקר המוקדם), קסירר, שלא לדבר על פרגה, החוג הווינאי וכולי (היא מזכירה כמה פעמים את ויטגנשטיין). גם המסורת הפילוסופית האנגלו־סקסית נשארה זרה לה, וכך גם המסורת של הרציונליזם הצרפתי (פרט למרלו־פונטי, דבר המראה על טעם פילוסופי משובח, פה ושם ברגסון ועוד אחד או שניים). שבויה במסורת הלמדנות הגרמנית, ובתוכה במסורת המחשבה המסוימת שצמחה ממנה ונותרה בה למעשה עד הסוף, קשה מאוד, בסופו של דבר, להעריך את מידת הצלחתו של המיזם הפילוסופי הסופי שלה, שאפשר לראות בו סיכום פילוסופי של מפעל חייה. בחלק הראשון, Thinking, יש כמדומה פחות מקוריות ממה שייחסה לעצמה וממה שחסידיה מייחסים לה; החלק השני, Willing, מעניין הרבה יותר ויש בו חלקים שאפשר בהחלט לראות בהם סוג של כתיבה מופתית – אולי לא מן הבחינה של הניתוח המושגי החמור, אבל מבחינות אחרות, שגובלות לעתים בפואטי. הספר, כידוע, נותר לא גמור. ארנדט נפטרה זמן קצר מאוד לאחר שסיימה את כתיבת החלק השני ולפני שהתחילה בכתיבת החלק השלישי, שאמור היה לשאת את הכותרת Judging. ממילא אי־אפשר לגבש לגביו משפט מסכם. 'חיי הרוח' הוא כנראה הנקרא פחות מבין ספריה וקוראים אותו, אם בכלל, בעיקר תלמידיה וארנדטולוגים אחרים, אולי מפני שהוא מתיימר להיות חיבור פילוסופי. הדברים האחרים שכתבה הותירו חותם, אם לא על הספרות הפילוסופית, הרי שלמצער על המחשבה הפוליטית־חברתית בת זמננו, ואילו 'חיי הרוח' לא הותיר כמעט שום חותם מכל סוג שהוא, גם לא באותם תחומים שהמחברת ביקשה לתרום להם תרומה, כגון הפילוסופיה של הרוח, אתיקה ועוד.[30] חסרונו הגדול של

29 חנה ארנדט, **המצב האנושי** (תרגמו אריאלה אזולאי ועדי אופיר), הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2013.

30 מעניין לציין בהקשר זה את היעדרותה המוחלטת של ארנדט מאחד מן המפעלים הפילוסופיים־היסטוריים המרשימים והמעניינים ביותר של השנים האחרונות, זה של המלומד הצרפתי אלן דה ליברה (Alain de Libera). הוא שוקד כמה שנים (ולפני כן, באופן פחות שיטתי, בעשרות רבות של

הספר הזה, המאפיין את כתיבתה של ארנדט בכלל, הוא היעדרה של תפיסה או תאוריה אחת מגובשת עם התחלה, אמצע וסוף. גם הספר הזה הוא ביסודו של דבר פסיפס של דברי פרשנות מזה, תובנות עצמאיות מזה, מקצתן מבריקות, מקצתן פחות. במחשבה שנייה אפשר שזהו דווקא יתרון, לפחות מבחינתם של פרשנים כמו לדרמן: כתיבתה של ארנדט, כאן ובמקומות אחרים, מותירה מרחב גדול ליצירתיות הרמנויטית להתגדר בו.

מכל מקום, ומנקודת המבט שלנו כאן, חזקה על מי שמחפש בספר זה תשובה לשאלות, לתמיהות ולמבוכה שהותיר אחריו הספר על משפט אייכמן – וכאמור גם אצל ארנדט עצמה לפי עדותה – שיישאר וחצי תאוותו בידו. למרות הדברים המפורשים, וכמה הגיגים כלליים וחלקיים מאוד שהיא מספקת באותם שלושה-ארבעה עמודים של המבוא ל'חיי הרוח', אין בו למעשה כל התייחסות, למצער לא התייחסות ישירה, לכל העניינים שלדרמן מספר לנו שיש לו הבנה ברורה – ברורה יותר משלי כמובן – בדבר פשרם. התובנה העמוקה ביותר הקשורה קשר ישיר לדברים שנאמרו בעקבות משפט אייכמן מופיעה במשפט מוסגר אחד בפרק 18: 'הרע ביותר נעשה על ידי אנשים שמעולם לא החליטו להיות או לעשות רע או טוב' (עמ' 189). חשוב מכול, שאלת אופיו המיוחד של הפשע שביצע אייכמן – אותו ייחוד שארנדט חוזרת ואומרת לנו בספר על המשפט שבית המשפט הישראלי נכשל לחלוטין בהבנתו ובבירור המשפטי (ואולי גם הפילוסופי) של טבעו האמתי – נעלמה. לא ברור אם יש במה שהספיקה לכתוב בסיס המאפשר לתת תשובה לשאלה ששאלה את עצמה במבוא.

אחד מרעיונותיה המרכזיים של ארנדט היה הרעיון בדבר החידוש הגדול שבתופעה שהיא ואחרים כינו 'טוטליטריזם', בפשעיו, בשנאת היהודים הנאצית ובעיקר בהשמדתם. כך זה היה כבר בספר על מקורות הטוטליטריזם, וכך בספר על אייכמן, ובעיקר באחרית דבר ובהתבטאויות שונות אחרי פרסומו. היא מדגישה חזור והדגש את טיבו החדש, חסר התקדים, של הפשע שאייכמן היה מראשי מבצעיו, והבנאליות אמורה היתה, ככל הנראה, להבהיר משהו חשוב על הפשע החדש הזה, לפחות מנקודת המבט של מחולליו. אלא שהתאוריה שהיא פורשת בספרה על חיי הרוח (או בחלקים שהספיקה להשלים, אבל גם בדברים שכתבה על משפט אייכמן בהזדמנויות אחרות) כללית לגמרי – אין בה בסיס תאורטי של ממש להצדקת הטענה בדבר החידוש או הייחוד שהיו כביכול ברע שאייכמן גילם. אם ביקשה לתת בספר זה פשר ומובן להרגשה שהיה משהו חדש מאוד במונח 'בנאליות', אם התכוונה להטעין 'מחשבה' במה שהיה, לדבריה, ריק ממחשבה (או שהיה לא מושג) כשהשתמשה בו בספר על משפט אייכמן, הרי שהכלליות של התאוריה איננה מצדיקה את הטענה על ה'חידוש'. גם כאן, ככל שאפשר לחלץ מן הספר הזה איזו תאוריה, או אילו תובנות מוגדרות על המעשה המוסרי או על היפוכו, הן חלות על המעשים של כל בני האדם מאז ומתמיד.

ספרים ומאמרים על המחשבה הפילוסופית של ימי הביניים) על היסטוריה מקיפה של הפילוסופיה של המחשבה – מה שהוא מכנה 'נואטיקה' (מן ה־Nous היווני) – מן היוונים ועד ימינו. בשלושת הכרכים שיצאו עד כה, והמחזיקים יחד כמעט 2,000 עמודים, שמה של ארנדט לא מופיע אפילו פעם אחת.

אבל בתוך התאוריה הכללית על חיי הרוח נעלמים לא רק הספציפיות של מעשה ההשמדה, חד־פעמיותו, או למצער היותו 'חסר תקדים'. בעיקר נאלם בה הקול היהודי וכל ניסיון להצדיק דרישה או בקשה לנקודת מבט יהודית ספציפית מסוכל מראש. במסה שלי על ארנדט פירשתי את דיוניה המשפטיים והפורמליסטיים לכאורה כסירוב מפורש לחצאין להכיר בזכותם של היהודים לתת פה, באמצעות המדינה שהקימו, לקרבנות היהודים בפרטיות ובייחוד של קרבניותם היהודית. גם אם נניח שארנדט הצליחה לנסח תאוריה כללית של ה'מחשבה'; גם אם יצקה מובן חדש, קאנטיאני למחצה או לרביע, במושג ההיידגריאני 'היעדר מחשבה'; ואפילו הצליחה לבסס באופן זה איזו תאוריה מתקבלת על הדעת לגבי טבעה הבנאלי של הנפשעות הנאצית – אפילו אם ננקוט כאן עקרון נדיבות מופלג ונניח שיש ממש בכל הדברים האלה, עדיין לא ברור כלל ועיקר שיש הצדקה לסירובה של ארנדט לקבל את התביעה להכרה בייחודה של מה שכיניתי בספרי 'נקודת מבט יהודית ספציפית' על הפשע, על הפושע, ועל מה שמגלמת – או לא – אישיותו כפושע.

לדרמן סיים את המאמר שלו בכמה הגיגים מעין־משפטיים על אי־הנפרדות של האוניברסלי והפרטיקולרי אצל ארנדט, על ה'פשע חסר התקדים' (בלשונה של ארנדט) שהיה צורך לפענח את טיבו ולהקדים תרופה למכת התרחשויותיו הנוספות. הוא נדרש ל'נרטיבים' וכיוצא באלה עניינים אפנתיים אך נטולי משקל, אבל מחמיץ את כישלונה ה'פרדיגמטי' של חנה ארנדט בהבנת העיקר. אולי אפשר להסביר זאת בעובדה ששהתה בארץ חודש אחד בקושי, התרוצצה ממקום למקום, ושהתה מול ה'מוקיון' – אייכמן – זמן מועט. היא התלוננה על כך שמשפט אייכמן לא היה סדנה לבירור טיבו של 'הפשע החדש' שהנאצים כביכול המציאו. אבל האמת היא שהקטגוריה המשפטית החדשה – פשע נגד האנושות – לא בהכרח נושאת מובן מעניין או פורה בשביל הפילוסוף או הפוליטולוג. אמנם ארנדט ייחסה לו חשיבות רבה, אבל בסופו של דבר נותר המושג הזה סתום למדי, והדברים שארנדט אומרת עליו, ולדרמן מצטט, כי הניסיון להשמדה טוטלית של העם היהודי הוא פשע כלפי האנושות 'במובן של פשע "כלפי המצב האנושי" או כלפי עצם טבעו של המין האנושי [...] רצח עם הוא התקפה על עצם המגוון האנושי' (עמ' 25), אין בהם כדי להחכימנו הרבה, אפילו נניח שהדברים האלה נושאים מובן של ממש. מן הבחינה הזאת לא היה הרבה חידוש במעשיהם של הנאצים. המתיישבים הלבנים באמריקות או באפריקה התקיפו את הריבוי האנושי, ולעתים – באוסטרליה למשל – אף הצליחו יותר מן הנאצים להקטין את 'המגוון [ובעצם הריבוי] האנושי'. לעומת זאת, על פי הגדרתה של ארנדט, העבדות, ובעיקר העבדות באמריקה, שהיתה ללא ספק אחת הזוועות הנוראות ביותר ואחד הפשעים הגדולים ביותר בתולדות האנושות, איננה נופלת תחת הקטגוריה של 'פשעים נגד האנושות': לא רק שהיא לא פגעה ב'ריבוי האנושי', אלא אולי אף הגדילה אותו – היא הולידה את הטיפוס האנושי הקרוי 'אפרו־אמריקני'. לדרמן, אגב, לא שואל מדוע ארנדט העדיפה לדבר על פשע נגד האנושות ולא על רצח עם. הנה הסבר אפשרי: ברצח עם, כמו בכל רצח, יש לקרבן, או למי שמדבר בשמו (המדינה בדרך כלל, אבל לא זה מה שחשוב כאן) מעמד בלתי ניתן לרדוקציה בבית המשפט. אבל אם הקרבן הוא

'האנושות', או 'המגוון האנושי', מובן שהקרבן הספציפי, היהודי במקרה זה, איננו בעל מעמד מיוחד ויש למנות מישהו אחר – בית דין בין־לאומי למשל – שידבר בשמו. אלה היו דברי הבל, ואולי בלע, גם אם ארנדט אמרה אותם, וגם אם לדרמן חוזר עליהם כאילו היו דברי אלוהים חיים.

דקדוקי העניות המשפטיים לכאורה או ההגיגים הפילוסופיים האפויים למחצה על סוג הפשע החדש לכאורה שביצע אייכמן, על הפער שנפער כביכול בין הפושע לפשע, על חוסר יכולתו של אייכמן להבין את קרבנותיו (הוא דווקא הבין אותם לא רע) וכיוצא באלה – כל אלה בטלים בשישים מול הדברים החשובים באמת שהיו במשפט, והיו בו הרבה מאוד דברים חשובים. החשובה מכול היתה מסכת העדויות שהביא האוזנר, שנוא נפשה של ארנדט, לפני בית המשפט. ארנדט התעלמה ממנה כמעט לחלוטין, והתעלמות זו, היעדר או אַין אלה, הם בסופו של דבר הדבר החשוב ביותר שיש בספרה. אחת התופעות המעניינות ביותר בספרות על ארנדט היא העובדה שעניין זה כמעט איננו עולה בה. מדברים הרבה על ה'טון' של הספר, כמובן על דבריה (הבעייתיים מאוד) בדבר תרומתן של מועצות היהודים (היודנראטים) להשמדה, ועוד כהנה וכהנה, אבל על התעלמותה הכמעט גמורה ממסכת העדויות כמעט לא מדברים. ובכל זאת, זה היה הדבר החשוב ביותר שהיה במשפט, ובסופו של דבר האוזנר היה חכם ממנה (וגם חיים גורי, שישב בכל ישיבות בית המשפט).[31] לא הבירורים המשפטיים של ארנדט ושל פרשניה השונים, וגם לא הדיון האקדמי של אנשי הדיסציפלינה האפנתית של 'לימודי רצח עם' (Genocide Studies) ונשותיה, שינו הרבה בעולם הממשי, ובעיקר ביכולת האנושית לרצוח. לעומת זאת משפט אייכמן גרם לשינוי ממשי בעולם (וכאמור, ולמרבה האירוניה, גם ארנדט תרמה לכך): אמנם הוא לא פגע ביכולת לרצוח, ולא מנע מעשי רצח עם לרוב, אבל – וגם לדבר הזה היתה חשיבות מה – הוא שימש במה שעליה ניתן בפעם הראשונה קול לקרבנות, והוא היה ההזדמנות הראשונה שבה נשמע קול זה גם מחוץ לגבולות ישראל ומחוץ למרחב השיח היהודי. מבחינה זו היה המשפט מאורע היסטורי. כמו פקק שנורה בלחץ הוא נתן מוצא לשטף של דיבור שלא היה אפשר עוד להשתיקו. ודוק, השטף שמדובר בו הוא שטף של דיבור יהודי על השואה המתעניין פחות בפשע ובפושעים או בסוג החדש של הפשע שביצעו פושעים מסוג חדש, ויותר בקרבנות.

* * *

הוויכוח כמובן לא תם, ולצד התגברות העניין בארנדט, התעצמות מעמדה, השטף האחר הבלתי ניתן לעצירה, זה של כתיבה ודיבור עליה, וגם לצד הביקורת והמחלוקת, מסתבר שהיא אולי היטיבה והרחיקה ראות ממבקריה. במילותיו של לדרמן, ולמרות הקינה המתמדת על אי־ההבנה ועל הרדיפה, ה'פרדיגמה' השלטת כיום היא 'ארנדטית' הרבה יותר מאשר 'גרשם שׂוֹלֶמית', למשל. כמו שלדרמן אומר בסוף מאמרו, 'הנוכחות הנמשכת

31 ראו: חיים גורי, **מול תא הזכוכית: משפט אייכמן בירושלים**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1963.

של השואה לא רק בתודעתו של העם היהודי – מה שמובן מאליו – אלא כסמל לרוע מוחלט בעולם המערבי כולו, מלמדת כי הניסיון להבין פשע זה ולהתמודד אתו ועם פשעים קרובים אליו, הם עדיין אתגר מוסרי ופוליטי הניצבים לפתחנו. דומני שההשטחה ואי־ההבנה של ניסיונה של ארנדט לתרום לדיון בנושא, כפי שבאו לידי ביטוי בדרך הצגתו של יקירה את מחשבתה, אינן מסייעות בהתמודדות מוצלחת יותר עם אתגר זה'. השואה, אכן, הפכה לסמל אוניברסלי של הרוע – מוחלט, רדיקלי או בנאלי; בעיקר, כך נראה לעתים, של הרעות שמחוללים הישראלים (ובגרסה אחרת, היהודים) לפלסטינים. ברם כלל לא ברור אם הבנה 'לא משוטחת' של תרומתה של ארנדט לדיון, הבנה מן הסוג שמפגין לדרמן למשל, יש בה אכן כדי לסייע – לפי שעה מכל מקום נראה שזה לא ממש קורה – ל'התמודדות עם האתגר' של רצח העם. עם זאת, וזו תהיה הציטטה האחרונה מדבריו של לדרמן, 'ריבוי הפשעים מסוג זה במאה ה־20, גם אם לא היו טוטליים כמו רצח היהודים, הוא שעשה אותה למה שחוקרי גנוסייד נוהגים לכנות "המאה של הגנוסייד". הדבר גם מצביע על כך שארנדט לא טעתה בהדגשתה את חשיבות ההכרה בשואה כסוג של פשע שחורג מהמקרה הספציפי של השמדת היהודים, ייחודית ככל שתהא' (עמ' 26). צדקה או לא צדקה, מה שברור הוא שבעוד הדיבור על השואה כסמל אוניברסלי וכג'נוסייד אחד מני רבים הופך למוסכמה מקובלת אצל כותבים כלדרמן, הרי שגדל הקושי לעשות מה שניסו לעשות בבית העם בירושלים. כלומר, לדבר על השואה כעניין שיש ליהודים הצדקה מלאה לעסוק בו כפשע שהם היו מטרותיו והביא להשמדת שליש מהם – למעשה הושמד העם היהודי האירופי כולו – אך לא כחברים שווי זכויות באנושות, אלא (כפי שחשב ואמר, למשל, פילוסוף אוניברסליסט כפרנסואה ליוטר) כיהודים, וכיהודים בלבד. האנושות, כידוע, לא ממש הזדעזעה מן הפשע הזה, לפחות לא עד שגדעון האוזנר, מושא הלעג של ארנדט, העלה על הדוכן בבית העם את העדים.

לפני חודשים אחדים יצאה לאור מהדורתו העברית של הספר **סוף השואה** שכתב עמית וידיד, אלווין רוזנפלד, העוסק באינטנסיביות רבה בשואה, בכתיבה על אודותיה, באנטישמיות ובניסיונות הדה־לגיטימציה של ישראל, גם כחוקר ומורה באוניברסיטה וגם כאינטלקטואל הפועל במרחב הציבורי.[32] הספר מספר את סיפור ניצחונו של הארנדטיזם: ככל שהשואה תופסת מקום מרכזי יותר ויותר בתרבות העממית ובתודעה הקולקטיבית של המערב, ולמעשה של העולם כולו, כך היא גם מופקעת יותר ויותר מיהודיותה. דומני שכך הוא בעיקר באקדמיה, גם באקדמיה הישראלית, אם כי מסתבר שיש אצלנו מקומות שבהם דיבור על השואה – ולא על הפשע של 'רצח עם' – מיוחס רק למי שיש לו נטיות 'ימניות' או אפילו 'פשיסטיות'. בחוברת האחרונה של כתב העת **ציון** (עט, ד [2014]) מופיעות שתי סקירות על הספר **סוף השואה** – האחת של דינה פורת והאחרת פרי עטו של עמוס גולדברג. כפי שמסבירים עורכי כתב העת, הם החליטי לנקוט צעד בלתי שגרתי ולפרסם

32 אלווין רוזנפלד, **קץ השואה** (תרגם יהודה פורת), מאגנס ויד ושם, ירושלים תשע"ג. פרופסור רוזנפלד עומד בראש מכון לחקר האנטישמיות בת זמננו באוניברסיטת אינדיאנה שבבלומינגטון.

שתי רשימות ביקורת על ספר אחד מפני ששתי הרשימות מייצגות שתי גישות שונות לא רק על טיבו של הספר, אלא בעיקר מתגלעת בהן מחלוקת עקרונית על השואה, ייצוגיה, הכתיבה על אודותיה וכולי. פורת נוקטת עמדה אוהדת, ביסודו של דבר: רוזנפלד מעלה שאלה אמתית, וגם אם יש לה (מעט) הסתייגויות מן הספר, הן קשורות בעיקר לפסימיות העמוקה המבוטאת בו. תגובתו של גולדברג לספר שונה. הוא חושב שרוזנפלד מגזים, ושביסודו של דבר עמדה פוליטית ימנית מניעה אותו; כאילו יש משהו רע מלכתחילה בעמדות ימניות, וכאילו די בתיוג כזה כדי להוציא את הדובר מתחומו של השיח הלגיטימי. מהיכרותי רבת השנים עם רוזנפלד אני יכול להעיד שהתיוג הזה משולל יסוד; לעומת זאת, יש לי בסיס מסוים לחשוב שיש לגולדברג (שגם אותו אני מכיר מעט) מניעים פוליטיים ואידאולוגיים משל עצמו. בעיקרו של דבר המחלוקת בין פורת לגולדברג על הספר של רוזנפלד לא בלתי דומה למחלוקת שבין לדרמן לביני. יותר ממחלוקת בשאלה כיצד יש להבין את ארנדט, יש כאן מחלוקת אידאולוגית, ששאלת מקומה של השואה בתרבות הכללית, היהודית והישראלית היא רק סמל שלה. את שורש קוצר ההבנה של לדרמן לא רק לגבי ארנדט אלא גם, ובעיקר, לגבי דברַי יש לחפש ככל הנראה, בסופו של דבר, בתפיסה אידאולוגית על דברים אחרים לגמרי.

* * *

ניסיתי להראות לעיל (בפירוט חלקי בלבד), כי מה שיש במאמר הביקורת של לדרמן מופרך למדי; ומה שמעניין בו יותר הוא הטון (ההתנשאות למשל), כמו גם החירות שנוטל לעצמו הכותב לשיח בדברים שדומה שאין לו הבנה של ממש בהם. הנה הסבר אפשרי אחד: הארנדיסט המצוי מצליח בדרך כלל לשכנע את עצמו שהוא משתייך לקהילה נרדפת למחצה של באים־בסוד ושל יודעי־אמת בלתי־מובנת־לזולתם, ושתפקידו הוא להאיר את עיניו של ההמון הנבער, גם של פרופסורים מסוימים (כמוני למשל) האסורים כולם בתוך המערה האפלטונית של ה'הקשר', ושכבליה של ה'פרדיגמה' מקבעים את מבטם בצלליותיה של אי־האמת.

זהו דיווידנד אחד שמעניק המטען הסימבולי של הארנדטיזם. בזהירות מתבקשת הייתי מוסיף ואומר כאן שעצמתו של המכלול המורכב הזה (שלא נגעתי כאן אלא בחלק קטן ממנו) קשורה יותר למעמדם הסימבולי של הציונות ושל ישראל מאשר לערך הסגולי של הגותה של ארנדט. העובדה שהיא מציגה דברים שנאמרו (מבלי שהיו בהם, כאמור, כוונה או מחשבה של ממש) בספר על משפט אייכמן כאחד מן הדברים שהניעו אותה לכתוב את ספרה האחרון, הלא גמור, העשוי אולי אפילו להיחשב מין צוואה אינטלקטואלית, ראויה לתשומת לב רבה יותר מכפי שניתנת לה בדרך כלל. 'היעדר המחשבה' של ארנדט עצמה בדיבור על הבנאליות הוא רק אחד מרכיביו של כישלונה האינטלקטואלי והמוסרי. המחלוקת העמוקה הקשורה לספר ולאמירות השונות שארנדט פיזרה בו ראויה גם היא להתייחסות רצינית יותר מזו המצויה בשיח ה'פרדיגמות' של לדרמן ודומיו. הנה הצעה: אפשר שסיבת הכישלון של ארנדט היתה אותו 'שבר' או 'קרע' שבזהותה היהודית שדיברתי עליו בספרי וגם כאן, ואפשר בהחלט להעלות השערה ולפיה התגבש קרע בלתי פתור זה

בסופו של דבר ביחס האהבה-שנאה שלה למדינת ישראל. אפשר גם שהעובדה שהספר על אייכמן הוא הידוע שבכתביה והסיבה העיקרית, הסמויה לעתים, של המוניטין העצומים שלה ושל הנוכחות־בכול שלה בתרבות המערבית ובקרב האליטות האינטלקטואליות שלה, מעידה על כך שמוניטין אלה ונוכחות זו הם סימבוליים ביסודם. אפשר גם שמה שניצב לפנינו ומה שמגלמת ארנדט אולי יותר מכל דמות (יהודית) אחרת, הוא גלגול חדש של תופעה עתיקת יומין, דהיינו האובססיה היהודית של הציוויליזציה האירופית. ממש כשם שהיחס המורכב, האמביוולנטיות חסרת המוצא, הבוז מזה ורגשי הנחיתות מזה, כלפי 'העם היהודי' (התנ"ך שנעשה 'ברית ישנה', למשל) הם יסוד מכונן של הזהות הדתית, התרבותית, אפילו הפוליטית, של אירופה הנוצרית, הרי שעכשיו, לפנינו ממש, קורה דבר דומה מאוד: מדינת ישראל והציונות תופסים את המקום שתפסו היהודים באירופה הנוצרית. לטוב ולרע. אפשר אפוא שהכבוד העצום לארנדט איננו אלא ביטוי סימבולי לתופעה הזאת ולשניות חסרת המזור המקופלת בה.

חברה ופוליטיקה

מנהיגות המיעוט הערבי בלוד במפנה המאה ה־21: מקרו־פוליטיקה, מיקרו־פוליטיקה וביוגרפיות פוליטיות

יצחק דהן

משלהי המאה ה־20 הולכת וגוברת בציבוריות הישראלית הכרה חוצה מחנות כי אוכלוסיית המיעוט הערבי־ישראלי ומנהיגיו נוטים יותר ויותר לתסיסה וכי ביקורתם על ההגמוניה הישראלית הולכת וגוברת. תסיסה זו הגיעה בעשור האחרון לנקודת רתיחה וקיצון. תהליכים כלליים ומופעים פוליטיים שהתעצמו בשנות האלפיים, כגון פרסום 'מסמכי החזון',[1] התרחבות המגזר האזרחי בשירות המיעוט הערבי והתנהלות חברי הכנסת הערבים (שנשאה אופי עצמאי יותר ופרובוקטיבי) יצרו את הרושם כי במפנה המאה ה־21 אנו ניצבים לפני פרק היסטורי חדש שמבשר על שינוי תרבותי־פוליטי עמוק. את עיקרי השינוי אפשר לציין בכמה תהליכים (Jamal, 2006; סמוחה, 2012; גוטמן, 1990; חסון, 2011: 34-35; רבינוביץ' ואבו־באקר, 2002): עליית מדרגה באופי התביעות הפוליטיות (דרישה לשיווי זכויות על בסיס קולקטיבי), אסטרטגיית פעולה שמבכרת פעילות אזרחית (לצד התהליך המוכר של היבדלות מהמערכת הפוליטית־מפלגתית הציונית), וכן הזדהות הולכת וגוברת של האזרחים ערביי ישראל עם ערביי הגדה המערבית ועם התנועה האסלאמית, תוך כדי שלילת זכות קיומה של מדינת ישראל כמדינת הלאום היהודי. מגמות אלו מעוררות עניין ודאגה בצד היהודי גם מפני שמי שמניעים אותן הם בעיקר בני הדור הצעיר, הנוטה להתוות דרך חדשה לא מתפשרת (רבינוביץ' ואבו־באקר, 2002).

* חלק ממאמר זה מבוסס על עבודת הדוקטור 'תרבויות פוליטיות בערי הפיתוח: מאפיינים, גורמים ותוצאות' (דהן, 2008), בהנחיית פרופ' שלמה חסון מהמחלקה לגאוגרפיה ובית הספר למדיניות ציבורית באוניברסיטה העברית בירושלים.

1 ניסוח מובנה ומקיף של גופים אזרחיים ערביים (מרכז מוֹסָאוָא לזכויות האזרחים הערבים בישראל, עַדַאלַה והוועד הארצי של ראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל) שבשנים 2006-2007 ניסחו מסמכים אשר ביקשו להציג את החזון על זהותה, על מעמדה ועל דרישותיה הקולקטיביות של החברה הערבית בישראל. כללית, המסמכים האלה מרחיקים לכת ברמת הדרישות והאופק הפוליטי שההנהגה הערבית הישראלית שואפת אליו. הבסיס הרעיוני המוביל את מנסחי מסמכי החזון מעוגן בתפיסה כי תהליך ההתיישבות היהודית בארץ ישראל לא היה אלא מהלך קולוניאליסטי מנשל.

כמובן אין להתעלם מכך שהמגמות האלה לא נוצרו יש מאין. האזרחים ערביי ישראל פועלים בהשפעת סביבתם הפוליטית. במבט היסטורי (לפחות מאז אוקטובר 2000. ראו להלן) אפשר לזהות בקרב חלקים רבים בציבור היהודי מגמות של הקצנה פוליטית, ובפרט עליית מדרגה בשימוש בכוח שכוחות הביטחון מפעילים בעת גילויי מחאה של אזרחים ערביי ישראל. מגמה זו בוודאי אינה מנותקת מתהליך השינוי החל בערביי ישראל.[2]

אף על פי כן, את שאלת ההבניה של הזהות הפוליטית, המקומית ובכלל, אין למצות בעצם מיפוי מבני הכוח ויחסי הכוח הבונים את הפסיפס החברתי־פוליטי כאילו היו אובייקטים הדוחפים ומזינים זה את זה. יתר על כן, גם הרושם כי לפנינו מגמת התכנסות של כלל אוכלוסיית המיעוט הערבי בישראל לעבר רדיקליזציה חד־כיוונית, גורפת וסוחפת הוא רושם מטריד ואף מעורר חשד. האומנם יש לראות במגמות הנזכרות תהליך כללי, כמעט דטרמיניסטי, של רדיקליזציה פוליטית בלתי נמנעת, הנובע מכוחות דחיפה הדדיים? האומנם זהו תהליך סוחף עד כדי התכנסות והתקפלות של שלל הזהויות של הפסיפס הישראלי-ערבי לכדי אוריינטציה פוליטית אחת ששוחקת, מועכת ומוחקת את המורכבות ההיסטורית, הגאוגרפית והתרבותית המקומית?

לפחות מזווית תאורטית הומניסטית (ארחיב על כך בהמשך המאמר), המענה לשאלות אלו אינו יכול להיות חד־ממדי וגורף, שהרי מגמות אלו מסורטטות ומתוקפות מנקודת המבט הכלל־ארצית. לעומת זאת, ברמת השטח, מן הבחינה המיקרו־מערכתית, המגמות האלה, מטבע הדברים, אמורות ללבוש קונפיגורציה ייחודית, דיפרנציאלית, על פי נתוני ההקשר הגאוגרפי־מקומי, ההיסטורי־מקומי והסוציו־תרבותי־מקומי. בהקשר הזה יש להדגיש: המפה הגאוגרפית־יישובית של ערביי ישראל בנויה פסיפס שחלק מהאוכלוסייה מתגורר בו ביישובים הומוגניים, וחלק אחר, בשיעור לא מבוטל, מתגורר בערים מעורבות (Beeri and Saad, 2014). העובדה כי בערים מרכזיות בישראל – כמו עכו, חיפה, רמלה, לוד, יפו וירושלים – חיים יחדיו יהודים וערבים, לפחות במסגרת מוניציפלית משותפת, היא נתון יסוד שעשוי, בפוטנציה לפחות, ליצור מציאות תרבותית ופוליטית עשירה ומורכבת שאינה מופיעה בספקטרום הצר, ההולך ומתכנס לעבר דגם מיליטנטי ורדיקלי. תאורטית, החיים יחד, במערכים שונים – מסחר, שוק עבודה, פוליטיקה מוניציפלית וכולי – יכולים לייצר מצבים ודגמים שונים של שיתופי פעולה או לחלופין מאבק ומתח.

במחקר זה אני מבקש לנתח את ההיגיון הזה בהדגמה על העיר לוד, המופיעה במשבצת הערים המעורבות. בדיון ובניתוח אני מעוניין למפות את מערך הזהויות הפוליטיות ואת

2 מנקודת מבט שיפוטית ומוסרית אפשר לטעון כי אין סימטריה בין מגמות ההקצנה של הצד היהודי לעומת הצד הערבי, אולם העניין הוודאי הוא שמהלכים שונים שנבחרי ציבור מהצד הציוני של המפה הפוליטית נוקטים נתפסים ומתפרשים בקרב הצד הערבי כעליית מדרגה ברמת ההדרה והדיכוי של הערבים אזרחי ישראל. ראו למשל: מוחמד אמארה, 'ההיבט הפוליטי של יחסי יהודים-ערבים בישראל', בתוך: שלמה חסון וח'אלד אבו־עסבה, **יהודים וערבים בישראל מול מציאות משתנה: בעיות, מגמות, תרחישים והמלצות**, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים 2004, עמ' 47-53.

דגמי המנהיגות המתגבשים בזירה זו, ובעיקר את גורמי העומק שלהם. עיון נכון ומקיף בנושא עשוי להאיר באור חדש את שאלת הזהות והמגמות הפוליטיות ברמה המקרו־מערכתית והכלל־לאומית.

ערביי ישראל – דגמים של זהות פוליטית ומנהיגות מקומית במפנה המאה ה־21

מאז תחילת המאה ה־21 פורסמו מחקרים רבים שדנו בשאלת הקשר בין מגמות סוציולוגיות וכלל־פוליטיות ובין תהליכים של עיצוב הזהות הפוליטית ואופי המנהיגות של המיעוט הערבי בישראל (Yiftachel, 1993; Yiftachel and Yacobi, 2003; Jamal, 2006; Kraus and Yonai, 2000; Rabinowitz and Monterscu, 2007; Monterescu, 2011; רבינוביץ׳ ואבו־באקר, 2002; סמוחה, 2012; אמארה, 2004).[3] במחקרים אלו מזוהים דפוסים חדשים (לצד מסורתיים) של זהות פוליטית ומנהיגות; כל אחד מהם מצביע, בדגש שונה, על מכלול הגורמים שבבסיס הזהות הפוליטית ואסטרטגיות הפעולה של ערביי ישראל בדור האחרון.

מחקרם הנודע והמקיף של הסוציולוגים רבינוביץ׳ ואבו־באקר (2002) **הדור הזקוף** מתכתב ישירות עם סוגיה זו, והוא ראוי לתשומת לב מיוחדת.[4] החוקרים מציגים ניתוח בהיר וחד של מגוון הזהויות הפוליטיות הרווחות בקרב ערביי ישראל בתחילת המאה ה־21 כפועל יוצא של מכלול גורמים, בראש ובראשונה ההיסטוריה הפוליטית של ישראל: תהליכים כלליים של העמקת אי־השוויון בחברה הישראלית, מודרניזציה, הדרה הולכת וגוברת של ערביי ישראל מן המרחב הציבורי, ומנגד – עלייה ברמת ההשכלה והכרה בזכויות הטבעיות של ערביי ישראל; כל אלו חוללו שינויים מרחיקי לכת. על הציר ההיסטורי שבין 1948 לתחילת המאה ה־21 הם מציבים את הערבים אזרחי ישראל כקטגוריה שנעה מאוריינטציה כללית, כפופה וכנועה (הדור השפוף) אל עבר אוריינטציה ביקורתית (הדור הזקוף). עם בני הדור השפוף נמנים מרבית הערבים הפלסטינים מהדור המבוגר (׳דור השורדים׳), שעל פי רוב נולדו במחצית הראשונה של המאה ה־20 – ׳שכבת

3 סקירה מקיפה, בהיבט התאורטי, של קשרים אפשריים בין זהות פוליטית ובין גורמים המשפיעים על השתתפות פוליטית – הרגשות אפליה לרעה כלפי קבוצת הרוב ברמה הלאומית, המעמד הפוליטי של הקבוצה, כגון מיעוט דתי־אתני בתוך יישוב ששולט בו רוב שהוא קבוצת מיעוט ברמה הלאומית, תפיסות של הדרה ואי־שוויון – בסביבה של ערים מעורבות בריכוזים אתניים, ראו בתוך: Itai Beeri, Mansur Saad, ‘Political Participation Unconditioned by Inequality and Discrimination: The Case of Minorities on Israeli-Arab Mixed Municipalities’, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 40 (2014), pp. 1526-1549.

4 מחקרם של רבינוביץ׳ ואבו־באקר מוכר לקורא הישראלי בגרסתו הפופולרית **הדור הזקוף**. חיבור זה מובא גם בגרסה אקדמית בשינויים קלים. ראו: Dan Rabinowitz, Khawla Abu-Baker, *Coffins on our Shoulders: The Experience of the Palestinian Citizens of Israel*, University of California Press, Berkley, CA 2005.

הסבים והסבתות של 'הדור הזקוף' (שם: 25). כללית, בני דור זה מצטיינים בדפוס שאופייני ל'מיעוט לכוד' (שם, עמ' 30), הנע בין הכנעה לצייתנות, שהתנהלותו השפופה והכפופה נבעה '[מה]צורך הדחוף לשרוד ולהשתקם, ובין מרירות וזעם'. על פי הניתוח של רבינוביץ' ואבו־באקר (שם), דפוס זה נבע מתנאי החיים והחיברות (הסוציאליזציה) הפוליטי שחוו בני הדור השפוף – מוראות הנכבה,הפוליטיקה ההגמונית־צנטרליסטית שאפיינה את שלטון מפא"י, הממשל הצבאי ותהליכי חקיקה ומחיקה של הזהות הערבית־פלסטינית – אלה הגבילו, מטבע הדברים, את ראייתם הביקורתית של בני דור ההורים, קיבעו אותם בתבנית של יחסי רוב-מיעוט ויצרו 'תלות [...] מעליבה'.

בדור השני התחלף דגם זה בטיפוס שהם מכנים הדור השחוק – 'ילדי השכונה' אשר נולדו בשנות החמישים והשישים של המאה ה־20 עמדו על דעתם והגיעו לפרקם הפוליטי בצל מלחמת ששת הימים (1967) ומלחמת יום הכיפורים (1973). הללו, 'השחוקים', משכילים מהוריהם, ונושאים בציקלונם הפוליטי אלמנט עצמאי וביקורתי בולט.[5] בני הדור השחוק נולדו למציאות שונה והתנסו במראות ובחוויות שונים משל הוריהם: עבורם היה 'יום האדמה' במארס 1976 בסחנין, שנהרגו בו שישה מפגינים בידי שוטרים ישראלים, אירוע טראומטי ששימש 'נדבך חשוב בהגדרת הזהות הפלסטינית והאזרחות של פלסטינים בישראל' (שם: 42). מה שאִפשר לבני הדור הזה לעצב פרשנות ביקורתית נעוץ בניצני הצמיחה של החברה האזרחית בשנות השבעים והשמונים. דינמיקה זו, בשילוב מה שרבינוביץ' ואבו־באקר מכנים 'האטימות' של הרוב ההגמוני הציוני, וההדרה המתמשכת של ערביי ישראל מהזירה האזרחית, הביאו למצב שבו 'סף התסכול של הציבור הפלסטיני [...] הגיע לשיא חדש. דור הביניים, שניסה להוביל מהפכה אזרחית באמצעים פוליטיים פרלמנטריים וחוץ־פרלמנטריים, היה לדור השחוק' (שם: 46).

בשנות האלפיים, על רקע המאבק הסיזיפי של נציגי הדור השחוק בזירה הפוליטית הישראלית, עלה כפורח טיפוס חדש, צעיר, נועז ורדיקלי יותר. אלו בני הדור הזקוף, המצטיינים ב'מודעות פוליטית בהירה' (שם: 25), שנולדו בשנות השבעים והשמונים של המאה ה־20 והגיעו לפרקם בשנות האלפיים. הצעירים הערבים, שלא כדור סביהם והוריהם, מתנערים מדפוסי הכפיפות שאפיינו את קודמיהם, אינם מוכנים להסתפק בפירורים, ותרים אחר כללי משחק חדשים, בראש ובראשונה התביעה לכונן משטר חדש ברוח 'מדינת כל אזרחיה'. שלא כהוריהם, שחוויית חייהם בישראל היתה מרה, מעליבה ומשפילה, בני הדור הזקוף – 'בהירים, ברורים ומפוכחים [ו]מזהים בקלות את נורמות האפליה וההזרה' (שם: 55). גם צעירים אלו התנסו בחוויה קולקטיבית אשר תרמה לעיצוב

5 ביטוי לכך אפשר לראות בכך שבתקופת התסיסה הפוליטית של בני הדור 'השחוק' (שנות השבעים ואילך) הוקמו מוסדות פוליטיים – אזרחיים ושלטוניים, עצמאיים או עצמאיים למחצה, כגון ועד הסטודנטים הערבים בנפרד מאגודות הסטודנטים הכלליות (רבינוביץ' ואבו־באקר, 2002: 56), תנועת 'בני הכפר' והתנועה האסלאמית. בתחום הפוליטי־מפלגתי, הוקמו בשנות השמונים לראשונה מפלגות ערביות עצמאיות שאינן תלויות במפלגות האם הציוניות. בולטות במיוחד: בל"ד של עזמי בשארה, ורע"ם-תע"ל של אחמד טיבי.

זהותם הפוליטית: 'אירועי אוקטובר 2000'. באירועים אלו השתתפו צעירים ערבים ישראלים אשר ביקשו למחות על מאמציהם של כוחות הביטחון הישראליים לרסן את התקוממות הפלסטינים בגדה וכן להביע הזדהות עם אחיהם שמעבר לקו הירוק. התוצאה של מחאה זו היתה טרגדיה: שלושה עשר צעירים ערבים אזרחי ישראל מתו בעימותים עם כוחות הביטחון. בעקבות זאת ובעקבות לחץ שהפעילה ההנהגה האזרחית של ערביי ישראל, הוקמה בנובמבר 2000 'ועדת אור', ועדת חקירה ממלכתית לחקר אירועי האלימות, והיא פרסמה את מסקנותיה בספטמבר 2003. הקמת הוועדה ופרסום מסקנותיה,[6] לא מיתנו את הביקורת ואת המרירות של חלקים רבים בקרב האזרחים ערביי ישראל. יתרה מזו, לדברי רבינוביץ' ואבו־באקר, נוצר אפקט הפוך שנבע ממכניזם סוציו־פוליטי פנים־ערבי: אירועי הירי והטרגדיה היו פלטפורמה ליצירתו של אירוע מכונן ומעצב זהות קולקטיבית שהנהיגה העילית הערבית־פלסטינית: נערכו טקסי זיכרון לזכר ההרוגים (בדרך כלל בבתי ספר ובמוסדות ציבור בהשתתפות סופרים, משוררים ואינטלקטואלים ערבים־פלסטינים), והם שימשו נדבך מרכזי בתהליך הסוציאליזציה הפוליטית של הדור הצעיר. חוויות קולקטיביות אלו הביאו את בני הדור הזקוף לכך שבסוף שנת 2000 '[נמתח] קו מפריד, [ונוצרה] נקודת מפנה שחידדה את זהותם הפוליטית ויצקה בה משמעות [...]: יותר ויותר צעירים החלו מגדירים את עצמם כ"ערבים־פלסטינים", ופחות כיחידים הנעים במעגלי זהות שונים (פלסטינים, ערבים, ישראלים, מוסלמים או נוצרים)' (שם: 52).

לבד מהעבודה של רבינוביץ' ואבו־באקר, אפשר למצוא נדבך חשוב בעבודותיהם של יפתחאל ויעקובי (Yacobi, 2002; Yacobi, 2007; Yiftachel and Yacobi, 2003). חוקרים אלו התמקדו בזירת הערים המעורבות, והם מפנים את הזרקור לעבר המכניזם התכנוני־גאוגרפי כמעצב זהות. בניתוחם הם מראים כי מגמות הרדיקליזציה האמורות נוצרו והתגבשו על רקע היסטוריה וגאוגרפיה של דיכוי בזירה העירונית: ההתנהלות והפרקטיקות של הצד ההגמוני הציוני בערים המעורבות טיפחו והעצימו זה שנים את מכניזם הדיכוי. הם מדגימים זאת על העיר לוד, שמאז כיבושה בידי צה"ל ב־1948 החל הממסד ההגמוני, על משאביו החומריים והסמליים, להניע בה מהלכים לשם הדרת המיעוט הערבי, ומנגד – הם הרחיבו את פוטנציאל הייהוד של העיר, אם באמצעות בנייה לטובת העולים (בשנות החמישים מצפון אפריקה, ובשנות התשעים מחבר המדינות, ואם באמצעות מחיקת שמות רחובות מהעבר הערבי של העיר. בניתוחם, שנשען על החשיבה הנאו־גרמשיאנית, מהלכים מעין אלו לא היו אלא חלק ממערכת רחבה יותר של ייהוד המרחב, 'אתנוקרטיזציה', באמצעות שליטה, תכנון, חקיקה (חוק השבות) וסימון תרבותי (במובן של טריטוריאליזציה). אלה הביאו לנישול האוכלוסייה הערבית בעיר, הצרו את צעדיה וקידדו אותה כ'אויב'. על

6 חברי הוועדה מתחו ביקורת על שורה ארוכה של גורמים, ובהם שרי ממשלה וקציני משטרה בכירים, וכן חברי כנסת ומנהיגים ערבים. אלה הואשמו בליבוי ההסתה ואף בעידוד ארגוני טרור ותמיכה בהם. חברי הוועדה ראו באירועים האלימים גם פועל יוצא ממרירות הנובעת מתהליך מתמשך של קיפוח פוליטי ברור, והמליצו על טיפול בבעיות המגזר הערבי באמצעות הקצאת יתר של משאבים, בין השאר הקצאה שוויונית בסוגיות קרקעות ותכנון.

אלו מיתוספים, לדברי יפתחאל ויעקובי, הווקטור הקפיטליסטי ותהליכי המודרניזציה, שהעצימו את 'הדיכוי'. שילוב הכוחות האמור לא הותיר ברֵרות רבות ל'ילידים' הערבים על נציגיהם הפוליטיים. בהשראת הדיאלקטיקה המרקסיסטית החוקרים מסבירים כי דינמיקת הדיכוי ניתבה את אוכלוסיית המיעוט לשניים-שלושה מסלולים ברורים של זהות וגיבוש פוליטי, הנעים מניכור, תסכול, זעם עד התייצבות בעמדה מתריסה ובה בעת ביקורתית־קונסטרוקטיבית הנשענת על האפיק האזרחי (דגם שלמעשה חופף את טיפוס 'הדור הזקוף' במונחיהם של רבינוביץ' ואבו־באקר). בהשראת הוגים ותאורטיקנים כמו מישל פוקו (Foucault) ואנטוניו גרמשי (Gramsci), יפתחאל ויעקובי מסבירים כי הדיכוי האמור 'מייצר ומייצב תגובות של פעילות אזרחית, תסיסה, יזמות ופרקטיקות של התנגדות לא פורמלית, כגון בנייה בלתי חוקית' (Yiftachel and Yacobi, 2003: 689). מכל מקום, חשוב להדגיש: לדברי יפתחאל ויעקובי, ההבניה הפוליטית העירונית, ובכלל זה עיצוב אופיין של הזהות והמנהיגות, היא בראש ובראשונה פועל יוצא מתהליכים ומכוחות במישור המקרו־מערכתי; מפרספקטיבה תאורטית זו, העיר המעורבת אינה אלא אתר שמשקף כוחות אלו ומייצר כלפיו התנגדות.

במבט ראשוני וגס נראה כי הטיפולוגיה, האפיון התרבותי־פוליטי וההסברים שרבינוביץ' ואבו־באקר וגם יפתחאל ויעקובי מציעים הם עניין נהיר ובהיר, טבעי ופשוט: תהליך האבולוציה של דגמי הזהות והמנהיגות הערבית בישראל נע על ציר היסטורי (כמעט מתבקש) שראשיתו בדיכוי, עובר להתקוממות ומחאה, ואחריתו בחתירה לשחרור ולעצמאות. ההסברים המבניים שהחוקרים מציעים לשינויים האלה מושתתים על עיון, כביכול אובייקטיבי־חיצוני, העוקב במבט פנורמי אחרי תנועת המבנים הפוליטיים הגדולים, משל היו לוחות טקטוניים רבי־עצמה.

לכאורה זוהי פרספקטיבה העשויה בהחלט להשתבץ יפה בתשבץ הסוציולוגי־פוליטי, שאת קווי האורך והרוחב שלו הם מסרטטים על פי מערכת קואורדינטות אוניברסלית. אולם על אף כוח המשיכה והקסם הנלווה לחיבורים המחקריים האמורים, המודל של רבינוביץ' ואבו־באקר, וכך גם ההסברים של יפתחאל ויעקובי, לוקים בשני מובנים לפחות. האחד, ההנחה בבסיסם היא כי התהליכים והכוחות האמורים, במישור הלאומי, מתכנסים, בהכרח, לכדי מגמה אחת מרכזית: דיכוי, נישול והדרה, ואלו בתורם מייצרים התנגדות ורדיקליזם פוליטי (או פסיביות). האומנם? האם לאופי השוויוני של מקצת ממוסדות המדינה (בתחומים כמו סעד, רווחה ומשפט) אין משקל בעיצוב התפיסה והזהות הפוליטית של ערביי ישראל? בנוסף, המבנים והתהליכים שהחוקרים הנזכרים מזהים מתייחסים לגורמים במישור המקרו־מערכתי, כמו מודרניזציה והשכלה, שינויים ביחסי מרכז-פריפריה (נישול, דיכוי והסטת מרכז הכובד מהמערכת הפוליטית־מפלגתית לזירה האזרחית), וכן התנסויות קולקטיביות מצד הקונטקסט הדורי, כמו חוויות משותפות שעיצבו זיכרון קולקטיבי. תשתית תאורטית זו משקפת התעלמות מתשומות ידע מהמישור המיקרו־מערכתי ודחיקתן הצִדה. כלומר בניתוח ניכרת התעלמות ממכלול מאפייני התרבות וההיסטוריה של הקהילה, העיר, המשפחה, בית הספר – שהיחידים פועלים

בה ('השפופים', 'השחוקים' או 'הזקופים'). האומנם הכוחות המקרו־מערכתיים פועלים את פעולתם כאילו היו כוחות טקטוניים שמחקו ומחצו תחתם את המרקם ואת האופי הייחודיים של העיר, של הרובע, של המשפחה ושל הקהילה?

נראה כי המחקרים הנזכרים מושתתים על גישות מבניות דטרמיניסטיות במהותן, כלומר הם בוחנים את המציאות הפוליטית מבעד לעדשה מקרו־סטרוקטורלית, ובעיקר בדגש על יחסי כוח בין רוב מדכא למיעוט מדוכא. זוהי נקודת מבט אשר איננה מאפשרת לראות שינויים, הן על הציר ההיסטוריה והן על ציר הגאוגרפיה. מבחינתם, אין הבדל מהותי בין אירועי מאי 1948 לאירועי אוקטובר 2000, בדיוק כשם שאין הבדל מהותי בין לוד לרמלה או בין עכו ליפו.

החוקר דניאל מונטרסקו (Monterescu, 2011) ער לכשלים האמורים, ובמחקרו על עיצוב הזהות הפוליטית של ערביי ישראל הילידים בערים המעורבות הוא מציג ניתוח מקיף שמספק מענה לחלל התאורטי האמור. ראשית, מונטרסקו חולק על יפתחאל ויעקובי, המניחים כי המבנים הפוליטיים והסוציולוגיים האמורים נמצאים במגמת התכנסות מתמדת. בניתוחו, מגמות ותהליכים כמו הפרטה (קפיטליזם והצבר הון), שליטה (ייהוד המרחב) ומודרניזציה אינם מתכנסים ומתלכדים בהכרח לכדי העצמה והזנה מתמשכות של דיכוי, הדרה, נישול וכולי. את הכוחות האלה הוא מנתח כווקטורים שונים שיוצרים מתח, ולא התכנסות חד־סטרית; ועל כל פנים, פעולתם אינה מאפשרת שליטה אתנוקרטית. כך למשל, בהתייחסו לרובע המעורב – יפו, הוא מראה כי אכן בתחום המדיניות הכלכלית־חברתית נקט הממשל בישראל מהלכים שהניעו ג'נטרפיקציה (התברגנות) ותוצאתם הדרה ודחיקה של ערביי יפו החוצה או במינוח אחר – תרמו לשעתוק שוליותם הכלכלית־חברתית. בה בעת, מדיניות הרווחה שהנהיגו ממשלות ישראל מיתנה במובן מסוים את האפקט האמור, ואף יצרה הכלה מסוימת (להלן). מונטרסקו מדגיש מערכת נוספת אשר תורמת למורכבותו של תהליך הבניית הזהות הפוליטית העירונית: הקונפיגורציה הגאוגרפית והסוציולוגית־היסטורית הייחודית של העיר המעורבת. הכוחות והתהליכים האמורים – בין שהם מתכנסים ובין שהם מתבזרים – פועלים את פועלם על מבנה עירוני ייחודי שמשקף שכבות היסטוריות שונות. סרטוט הדיוקן האורבני־פיזי והסוציו־היסטורי של יפו, לדברי מונטרסקו, הוא של עיר שבנויה כמכלול מפוצל ומורכב הבנוי משבע חוליות: יפו העתיקה ('מושבת האמנים'), מתחם השיכון הציבורי (שנבנה עבור עולי שנות החמישים והשישים), אזור מעורב (שדרות ירושלים), השכונות הפלסטיניות (עג'מי וג'בליה), השכונות החדשות הפועלות כקהילות מסוגרות (Gated Communities) כמו גבעת אנדרומדה, יחידות שיכון אחדות שהתברגנו (צפון יפו) ומובלעות של ערבים־פלסטינים. מבחינה היסטורית־סוציולוגית, מונטרסקו מדגיש פרק מיוחד בהיסטוריה של יפו: שנות החמישים והשישים של המאה ה־20. בעת ההיא עלו ובאו אל יפו יהודי הבלקן וצפון אפריקה – אוכלוסיות שהשתייכו במובהק למעמד הפרולטריון. עובדה סוציולוגית זו חוללה תהליכים של התכנסות והתנסות משותפת של העולים, שזה מקרוב באו, עם ערביי יפו מקרב דלת העם שנותרו בעיר לאחר 1948. ההתכנסות והחיכוך יצרו הרגשה

של סולידריות מסוימת, וזו ממילא דחקה הצִדה את המתח הפוליטי (שאולי היה קיים בפוטנציה). הדיפרנציאציה הגאוגרפית־אורבנית־מעמדית יצרה ביפו מצב של תת־זהויות ותת־קבוצות מקומיות שמונטרסקו מכנה 'הטרונומיה מרחבית'. אמנם מצב זה יצר מכניזם של 'צמיחה דיפרנציאלית', אך בה בעת נוצר מתח מובנה בעל 'כיוונים סותרים': מצד אחד הדרה ודחיקה, ומצד אחר הכלה והתנסות משותפת. מונטרסקו מראה באמצעות ניתוח אנתרופולוגי כי כחלק מתהליכי ה'הכלה' הפוליטית הנשים הערביות של יפו (המיעוט של המיעוט) זוכות ליתרון יחסי: בזכות הסיוע של המדינה הן נהנות מתמיכה בצורת סבסוד ותשלומי רווחה, שבזכותם התפתח נרטיב של הכרת תודה כלפי המדינה. הכוחות האמורים יצרו מבנה אורבני־חברתי־פוליטי ייחודי הנושא אופי מורכב בנוסח 'לא חברים ולא אויבים'. על כל פנים, מבנה זה לא עודד את ערביי יפו לאידאליזציה של העידן שלפני 1948. על פי מערכת תאורטית זו, מונטרסקו מבקר את יפתחאל ויעקובי, שרואים 'במכניזם השליטה חזות הכול'. בניתוחו, יפו – כמו כל עיר מעורבת – היא מקרה מיוחד שאי־אפשר לעשות לו רדוקציה בעצם הצבתו על הציר הדיכוטומי שבין מהגרים ובין ילידים, הגמוניה והתנגדות או לוקלים וזרים.

אם כן, הסקירה האמורה מצביעה על שתי גישות מרכזיות אשר מבקשות לסרטט את מבני העומק שבבסיס עיצוב הזהות הפוליטית של ערביי ישראל. האחת של רבינוביץ' ואבו־באקר ושל יפתחאל ויעקובי, המסבירים כי מגוון הזהויות הפוליטיות וטיפוסי המנהיגות נעוץ בראש ובראשונה במכניזם של הדרה ודיכוי פוליטי במישור הכלל־לאומי, וזה מניע התנגדות רדיקלית (או מעמיק את הלוקליזם; ראו גם: רם, 2004). הגישה האחרת, של מונטרסקו, מציגה מערכת מורכבת יותר, שהסביבה הכללית (לאומית או גלובלית) בה טומנת בחובה כוחות סותרים; כמו כן, ומלבד זה, גישה זו מצביעה על ההיסטוריה הפוליטית של העיר המעורבת כמשתנה אוטונומי חשוב, שמצד עצמו משפיע על הזהות של אוכלוסיית המיעוט (ניתוח המשלב מקרו ומיקרו).

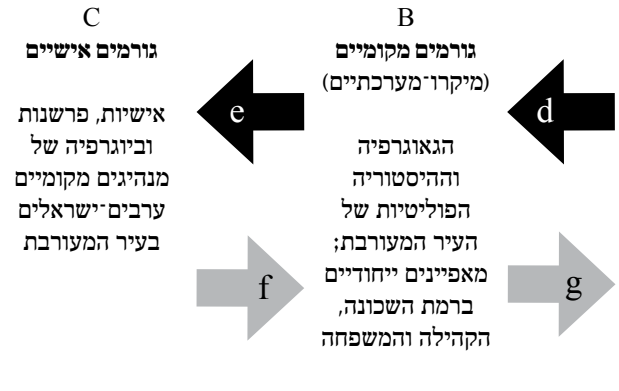
על הגישות האלה אני מבקש להוסיף גישת חקר שלישית. אמנם מסגרות החשיבה האמורות תורמות, כל אחת בתורה, נדבך חשוב להבנת עיצוב הזהות הפוליטית וטיפוסי המנהיגות של ערביי ישראל, אולם כולן חסרות רכיב מפתח נוסף: הסוכן האנושי – דמותו של היחיד, על פרשנותו, כגורם עצמאי במכלול גורמי ההבניה של הזהות הפוליטית ועיצובה. למעשה, אף שהדברים לא נאמרו מפורשות, החוקרים הנזכרים מניחים כי המבנים החברתיים (הקולקטיב, הפוליטיקה הכללית והמקומית) הם כוחות רבי־עצמה שסופגים לתוכם את היחיד, מתיכים, לשים ומעצבים אותו כחומר ביד היוצר, מתוך התעלמות ברורה מעולמו, מחוויותיו ומאישיותו של הסובייקט.[7] על רקע ציר המתח הקלאסי שבין

7 אמנם רבינוביץ' ואבו־באקר מייחדים פרק שלם בספרם ('סיפוריהן של שתי משפחות', עמ' 121–179) לסקירה אוטוביוגרפית מעניינת ונוגעת ללב של משפחותיהם. הסקירה נדרשת בעיקר לחממה המשפחתית שבה ולתוכה הם גדלו, על רקע תמורות היסטוריות וגאופוליטיות בארץ ישראל של המאה ה־20. אולם המחברים רואים בביוגרפיה שלהם ניואנס במכלול הסוציולוגי השלם, ועל

הסטרוקטורליזם להומניזם, אפשר לומר כי המחקרים הנזכרים נמצאים בבירור בקוטב הסטרוקטורליסטי, ומתעלמים מן הממד האישי הומניסטי.[8]

בדיון שלהלן אני מבקש להשתית את ניתוח עיצוב הזהות הפוליטית וטיפוסי המנהיגות הערבית הפועלים בערים המעורבות בדור האחרון על מסגרת חשיבה תאורטית הממזגת ומשלבת את הקטבים התאורטיים האלה. בתוך כך הניתוח מאפשר מבט משוחרר וביקורתי מול המחקרים הנזכרים. גישת חקר זו מוצגת סכמתית בתרשים 1.

תרשים 1. תהליך עיצוב הזהות הפוליטית ואופי המנהיגות העירונית בערים המעורבות – מסגרת חשיבה



תרשים 1 מציג מתאר את מכניזם ההבניה של הזהות הפוליטית באופן מחזורי ודינמי: הסביבה הכללית (A) משפיעה על הסביבה המקומית (B), וזו משפיעה על היחיד (C). בה בעת – וזה הדגש התאורטי – מתקיים גם אפקט הפוך, הנעוץ בממד הומניסטי. למעשה,

כל פנים מדלגים על השלב המכריע שבו העולם הפרטי־פרשני שלהם עובר בו לשלב של הבניית הכלל, הסוציולוגיה (כמו בעצם העובדה שעיצוב השדה התאורטי־פוליטי של המחברים הגיע בשלב מסוים למיסוד בצורת פרסום מחקר).

8 על אלו אפשר להוסיף ולציין את עבודתו של אסעאד גאנם כמסגרת חשיבה רלוונטית לדיון. גאנם מציג מודל שמבוסס על הבחנה בסיסית בין שתי קטגוריות פוליטיות: אופי המיעוט (מיעוט ילידי לעומת מיעוט מהגר) ואופי המשטר – כסביבה כללית שהמיעוט פועל בה (משטר דמוקרטי לעומת משטר 'אתנוקרטי'). מערכת המונחים של החוקר עשויה בהחלט להיות רלוונטית לשיקוע המקרה המקומי. אף על פי כן, גאנם – כמו אחרים – מדבר על הסביבה במונחים מקרו־גאוגרפיים ומקרו־פוליטיים או במונחי המעמד הפוליטי של הקבוצה על הסולם ההיירכי הכללי. המשתנה שגאנם מדגיש עשוי בהחלט להיות רלוונטי; בה בעת הוא עלול להיות חסר משמעות אם אין הדעת ניתנת בניתוח למאפיינים סוציו־תרבותיים בקנה מידה מיקרו־מערכתי, דהיינו במישור היישובי או הפנים־יישובי. ראו: As'ad Ghanem, 'Understanding Ethnic Minority Demands: A new Typology', *Nationalism and Ethnic Politics*, 18, 3 (2012), pp. 358-379.

לנוכח הסביבה הכללית (תיבה A), הקהילה (B) והיחיד (C) נמצאים כגורמים עצמאיים במידה מסוימת, ובתור שכאלה מפרשים את המציאות או את הסביבה, ובהתאם מעצבים מחדש את הסביבה הפוליטית במישורים השונים, באמצעות בניית מוסדות, דהיינו שפה, מפלגות, נורמות, חברה אזרחית וכולי (חצים f, g).

במובן כללי וגס, מסגרת חשיבה זו חופפת את עיקרי תאוריית ההבניה (The Structuration Theory)[9] בשילוב הפרדיגמה הביוגרפית־פרשנית (The Biographical Interpretational Method).[10] בתמצית, חשיבה זו מורכבת מחוליות תאורטיות שונות: ההנחה בבסיסה היא כי המבנים החברתיים, תהליכים ותמורות במישור המקרו־פוליטי (A) הם גורמים חיצוניים, לעתים אף שרירותיים, והם אף מייצרים ומעצבים אינטרסים ומבני כוח של הקהילה ושל היחיד (חצים e, d). אולם שלא כגישות רווחות בסוציולוגיה, שהסוציולוג הבריטי אנטוני גידנס מכנה בטון ביקורתי 'סוציולוגיה אורתודוקסית', המודל התאורטי הנוכחי משקע את המבנים האלה בזירה מורכבת. ראשית, וכמו גישתו של מונטרסקו (Monteresku, 2011), תכונות הקבוצה במעגלים כמו קהילה, משפחה, בית ספר, שכונה, עיר ועיירה הם יסוד קריטי בכינון הזהות התרבותית והפוליטית של הפרט ושל הכלל. המשמעות היא שאי־אפשר לגזור גזרה שווה מהמתרחש במישור הלאומי למישור המקומי. שנית, בקונפיגורציה המיקרו־סוציולוגית, היחיד אינו כפוף למבנים השונים ואינו משועבד להם; הוא א י נ ו מ ת פ ק ד רק כסוכן חברתי (כפי שמונח בגישות הסטרוקטורליות) אלא גם כסוכן אנושי, כמי שמייצג את עצמו ואת עולמו הפרטי (C). החיבור בין הרכיב החברתי לרכיב האנושי (או בין הכלל לפרט) מושתת על רעיון ה פ י ר ו ש ו ה ד י א ל ו ג: הפרט ניצב מול מצב עניינים נתון (קונטקסט תרבותי, גאוגרפי, חברתי), הוא מ פ ר ש אותו ורותם את

9 ראו: Anthony Giddens, *The constitution of Society*, University of California Press, Berkeley and Los-Angeles, CA 1984, pp. 27-29.

10 הגישה הביוגרפית־פרשנית, שנציגה הבולט הוא הסוציולוג הצרפתי דניאל ברטייה (Bertaux), התגבשה בשנות השמונים של המאה ה־20. ההנחה בבסיס גישה זו היא כי אמנם סיפור החיים של הפרט יכול לשמש מראה לסיפור החיים של הכלל (אומה, עדה, קבוצת גיל וכולי); בד בבד, הביוגרפיה, כ'מסננת' של מצבים חדשים, משקפת אלמנטים עצמאיים לחלוטין המתעצבים בתחנות החיים השונות של הפרט. כך החוקרים אנשי אסכולה זו מבקשים לנתח ניתוח עומק את היחסים המורכבים בין ניסיון העבר ובין כינון המציאות בהווה. ברי אפוא כי זו גישה משלבת בין הכלל לפרט (או בין סטרוקטורליזם להומניזם), והיא מנוגדת ניגוד חריף לגישות הביקורתיות־הרדיקליות המדגישות את הכלל דווקא. ראו: Daniel Bertaux (ed.), 'Biography and Society (Introduction)', *Biography and Society*, Sage studies in International Sociology, London and New York 1981, pp. 5-15; Prue Chamberlayne, Joanna Bornat, and Tom Wengraf (eds.), 'The Biographical Turn (Introduction)', in: idems, *The Turn to Biographical Methods in Social Science*, Routledge, London and New York 2000, pp. 1-30; David Goodley et al., *Researching Life Stories: Method, Theory and Analysis in Biographical Age*, RoutledgeFlamer, London and New York 2004, chap.13, pp.185-195; Lynn Froggett, Prue Chamberlayne, 'Narratives of Social Enterprise: From Biography to Practice and Policy Critique', *Qualitative Social Work*, 3 (2004), pp. 61-77.

המשאבים הגלומים בו, לכאן או לשם, ובהתאם מעצב את התנאים המבניים (חצים f, g). הפרדיגמה הביוגרפית־פרשנית מוסיפה על זאת נדבך חשוב: היא מדגישה את הרעיון שהפרשנות (השינוי, 'הטוויסט בעלילה') מתגבשת בצמתים ביוגרפיים שונים, בתחנה מעניינת בקורות החיים של הפרט, כמו חוויה מסעירה, אירוע מעצב או מכונן. מתוך מסגרת חשיבה זו נגזר העיקרון המתודולוגי הזה: בבואנו לבחון את מכניזם עיצוב הזהות הפוליטית או את דגמי המנהיגות השונים של פעילים אזרחים ערבים בערים המעורבות, עלינו לתת את הדעת בעיקר לגורם הפרשנות כמציין את הערך המוסף של פעילות היחיד בפעלו כסוכן אנושי. מכאן עלינו לזהות ולחלץ את רכיבי המפתח שהפרשנות נבנית מהם: בית הגידול של הסובייקט, מודלים להזדהות, צומתי הכרעה, אירועים מעצבים, זיכרון פרטי (ולא רק קולקטיבי), החלטה, הפנמה, הרהור וערעור. בפשטות, הערך המוסף של גישת החקר שאני מציע נעוץ בכך שהדעת ניתנת בו למשתני הסבר רבים והוא משלב ביניהם. זהו השילוב הראוי בין סטרוקטורליזם ובין הומניזם. לפיכך הניתוח שלהלן מקדם את הדיון ואת זווית הראייה לעומת המחקרים הנזכרים, ובכלל זה מחקרו של מונטרסקו.[11]

הדיון שלהלן ייוחד לניתוח תהליך עיצובן של הזהות הפוליטית ואוריינטציית המנהיגות של שני מייצגים פרטיים על פי המערכת התאורטית המוצעת (להלן: 'הגישה הביוגרפית־פרשנית'). הניתוח יודגם על שתי דמויות, שתיהן פעלו בזירת הפוליטית הפנים־ערבית בעיר לוד במפנה המאה ה־21; הן מתיימרות לדבר בשם המצוקה של האוכלוסייה הערבית, אך נמצאות בעימות קשה ועקרוני זו עם זו. במבט ראשוני נראה כי ההבדלים בדפוסי הפעולה והרציונל של הדמויות הנחקרות משקפים טיפוסי הנהגה שונים (המשתלבים בטיפולוגיה שרבינוביץ' ואבו־באקר מציעים). הניתוח המיקרו־סוציולוגי והביוגרפי־פרשני שיבוא לאחר מכן יאיר את המבוא התאורטי באור חדש וביקורתי.

כרקע לעיון בחלק האמפירי יש להבהיר: הניתוח שלהלן מתמקד בניתוח של שתי דמויות בלבד. זהו ניתוח פרטני, ולפיכך תוקפו מוגבל למקרים, לזירות ולדמויות ספציפיים מאוד. עם זאת, יש ערך רב להתייחסות הפרטנית, שכן על פי המתווה התאורטי האמור, עיצוב העולם הפוליטי של הפרט אינו נותר ברמת הפרט. בדרך כלל הידע האישי, הסובייקטיבי, מחלחל אל הכלל, אל הספֵרה הציבורית (על פי מעמדו של היחיד במדרג החברתי) באמצעות בינוי מוסדות, כמו הקמת מפלגות, פעילות בהתארגנות אזרחית ושימוש בשפה ייחודית (שיש בה לגיטימציה לערכים מסוימים ודה־לגיטימציה לערכים אחרים) (תרשים 1, חצים f, g).

11 מונטרסקו אינו מתייחס לעולם התוכן הביוגרפי־פרשני, ולענייננו אין זה משנה אם אי־התייחסותו נובעת מעניין מתודולוגי או מהכרה תאורטית שנוטה לפיחות במשקלו של הסובייקט בעיצוב הפוליטיקה.

ערביי לוד במפנה המאה ה־21

הדמויות הנחקרות פעלו בסביבות העיר לוד במחצית השנייה של המאה ה־20 ובמפנה המאה ה־21. העיר לוד היא דוגמה טיפוסית לעיר מעורבת. בשנת 2013 נמנו בעיר 71,000 תושבים בקירוב, מהם יותר מ־20,000 ערבים, שהם כשליש מאוכלוסיית העיר.[12] בהיבט המעמדי, אוכלוסיית העיר מצטיינת בחולשה סוציו־אקונומית כרונית. ביטוי ברור לכך נמצא במערך המגורים של האוכלוסייה הערבית: לפי הערכות שונות, בתחילת שנות האלפיים כ־60 אחוזים מאוכלוסיית העיר התגוררו בתוך כ־1,000 עד 2,000 מבנים לא חוקיים (Yiftachel and Yacobi, 2003). הבנייה הלא חוקית מרוכזת בשכונות שלמות, ובהן ס"ח, הרכבת ופרדס שניר. בשכונות אלו רמת השירותים העירוניים ירודה ביותר: כך למשל נמצא כי לפחות עד ראשית שנות האלפיים לא קיבלו רוב התושבים שירותי ניקיון מטעם העירייה, שרֶפת האשפה היתה לא מבוקרת, ולא היו תשתיות ביוב.

מאפיינים סוציו־דמוגרפיים אלו עלולים מטבעם להיות סביבת עבודה נפיצה וטעונה במיוחד בשדה הפוליטי המקומי. ואכן, ביטוי חד לכך נמצא במחצית השנייה של שנת 1998, עת נערכו תושבי העיר לקראת הבחירות לרשות המקומית. בין העניינים שהעסיקו את הציבור במערכה זו היתה תופעת הבנייה הלא חוקית בשכונות הערביות בעיר. פנחס עידן, מועמד הליכוד לראשות העיר לוד, הצהיר במסע הבחירות שלו כי כאשר ייבחר יאכוף בתוקף את החוק ויפעל נגד הבנייה הלא חוקית. זמן קצר לאחר שנבחר עידן הוא פעל להוצאת צווי הריסה למקצת המבנים הלא חוקיים. בעיר פרצה מהומה רבתי: הרוחות סערו, תושבים ופעילים שונים מקרב האוכלוסייה הערבית, במישור המקומי ובמישור הארצי, הפגינו, שבתו וחוללו מהומות. נוכח הפרות הסדר הגיבה משטרת ישראל בכוח, והדבר העצים את המתח.

על רקע התפתחויות אלו נתגלעו חילוקי דעות אשר לאסטרטגיית הפעולה ולאופן הייצוג מול הממסד. שני מחנות ניצבו זה מול זה: במחנה האחד הופיעו פעילים שביקשו להשפיע על האינטרסים של האוכלוסייה הערבית ולקדם אותם באמצעות משא ומתן פרגמטי וקשרים עם הממסד. לעומתו, המחנה האחר, בהנהגתם של חברי כנסת ערבים (ובהם אחמד טיבי וטאלב א־סנאע) ופעילים אזרחים רבים, הציג גישה לוחמנית ולא מתפשרת.

בקטגוריית המחנה הפרגמטי בלטה דמותו של חמאד חסונה. ב־1997, כשנה לפני מועד הבחירות המוניציפליות, פנה עידן לחסונה וביקשו להצטרף אליו למערכה הפוליטית. מעניין שחסונה נענה לבקשה, ושימש יד ימינו כעוזרו הפוליטי. יתרה מזו, חסונה (נולד ב־1948 ובעל השכלה עממית) הציג את פנחס עידן לציבור הערבי בלוד כשחקן מפתח בכל ניסיון לפתור את בעיות האוכלוסייה הערבית. כך למשל בתחילת 1999, זמן קצר לאחר שהוצאו צווי הריסה לכמה מבנים לא חוקיים, התראיין חסונה לעיתון מקומי והדף את הטענות נגד עידן: 'עידן הולך לעשות מהפכה בכל מה שקשור למגזר הערבי בלוד

12 הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2015, 'קובצי יישובים, אוכלוסייתם וסמליהם'.

[...] יכול להיות שהאוכלוסייה הערבית לא מרגישה בשינויים [...] כשהפערים יתחילו להצטמצם תבין האוכלוסייה שדרכו צודקת [...]. אני מאמין שראש העיר יעמוד מאחורי דבריו. זה רק עניין של זמן'.[13] הוא עיגן את השקפת עולמו ואת האסטרטגיה הפוליטית שלו ברציונל ובניסיון פוליטי שמשקפים תרבות פוליטית ייחודית: לדעתו, דווקא באמצעות קִרבה למוקדי הכוח הקיימים וכיבוד כללי המשחק אפשר להשיג יותר. להבדיל מכמה מעמיתיו (בעיקר להבדיל מנציגי המחנה האזרחי הרדיקלי), הוא בחר לבודד את הבעיה המקומית (היעדר בנייה ותכניות פיתוח לתושבי לוד הערבים, אכיפה או אי־אכיפה), ולא לקשור בינה ובין הסכסוך הלאומי היהודי-ערבי. את בעיית הדיור של תושבי לוד הערבים אפשר, לדבריו, לפתור בהסדרים מקומיים בדרג השלטון המקומי, ובעזרת קשרים אישיים שהצליח לטוות עם פעילים מהממסד:

> אני תמיד האמנתי שצריך ללכת עם החזקים. לא עם החלשים. פעם שאלתי את חברי המועצה הערבים: 'למה אתם כל הזמן באופוזיציה?' הם ענו לי: 'הם [היהודים] לא רוצים בגלל שאנחנו ערבים'. אמרתי: 'בגלל זה העיר לא התפתחה! זה קורה מחוסר ניסיון'. אצלי זה לא יעבוד כך. פשוט צריך לשכנע את המגזר הערבי. צריך ללכת עם החזקים, לא עם החלשים. ככה זה לא יעבוד.[14]

חסונה ראה אפוא באי־השוויון ובחוסר הסימטריה החברתית־כלכלית עניין מובנה, טבעי ומתבקש. בראייתו, ההיירכייה אינה מקור לשינוי אלא בסיס לגיטימציה (שאפשר להתקדם ממנו לעבר שינוי נקודתי). זו היתה נקודת המוצא והמשענת המוסרית שממנה שאב ביחסו כלפי הממסד היהודי. כך, כדי לקדם את האינטרס המקומי של הערבים בלוד ראה חסונה בשלטון המקומי ערוץ יעיל, ובמישור המקומי והידע המקומי – מקור פנטסטי ליצירת קשרים חברתיים. בראייתו, הדרג הלאומי הוא שדה פעולה מוגבל ביסודו, ובמקרים מסוימים גורם שעשוי להיות מתכון בדוק לכישלון: 'הפוליטיקאים הערבים – מהכנסת ומהממשלה – הם נתנו עצות לא טובות לפעילים הערבים. תדע לך: אסור לפוליטיקאי ערבי מקומי שיקבל מהם עצות. למה? כל אחד יש לו ההתמחות שלו. פוליטיקאי פה צריך להתמקד בעיר, בתושבים של העיר ובאנשים ששולטים בעיר. זהו'.[15] נראה אפוא כי חסונה בודד את המקום מהלאום: הוא לא שיקע את הפן המקומי בפן הכללי (הקונפליקט היהודי-ערבי), כלומר לא התיימר לפתור את בעיות האוכלוסייה הערבית בכללה. הכרה זו של מהות הפוליטיקה בהחלט משקפת יסוד היירכי בתפיסה הפוליטית של חסונה.

כאמור, מול מחנה חסונה פעלה בלוד קבוצת פעילים שנטו לגישה אנטי־ממסדית, מיליטנטית ולא מתפשרת. חברי קבוצה זו דחו מכול וכול את התכניות השונות של השלטון, ובכלל זה ניסיונות של נבחרי ציבור ערבים להשפיע מבפנים. הם כיוונו את מאמציהם

13 **רמלוד פלוס**, מקומון לתושבי רמלה, לוד והסביבה, 9.7.1999.
14 ריאיון, חסונה.
15 שם.

בדרך של הסברה, ייעוץ, ארגון הפגנות וסיוע משפטי. בקטגוריה זו בלט פועלה של בות'ינה דביט. דביט היא צעירה ערבייה תושבת רמלה, אדריכלית במקצועה, שמאז תחילת שנות התשעים עוסקת בפעילות אזרחית אינטנסיבית לטובת המגזר הערבי בישראל. בשנות התשעים, בעת עבודתה כאדריכלית, היא נחשפה למצוקות הדיור של תושבים ערבים מלוד ורמלה, והתעוררו בקִרבה שאלות בנוגע למהות הפוליטיקה המקומית והארצית. דביט גיבשה עמדה ביקורתית כלפי הממסד הישראלי, אשר לדעתה מתנכר ביודעים למצוקות האוכלוסייה הערבית: 'אנחנו חיים בזבל, בשפכים, אוכלוסייה מוחלשת'.[16] היא גם אינה חוסכת שבטה מן הממסד השלטוני הערבי, ובוודאי אינה משליכה את יהבה על הנציגים הערבים ברשויות המקומיות, שכן לדעתה מרביתם אינם פועלים לפתור את הבעיה מן השורש. נציגים כאלה, כמו חסונה, הם בעיניה טיפוסים המסתפקים 'בפירורים שזורק להם הממסד';[17] או בנוסח של ערף מוחרב, פעיל אחר מהמחנה האזרחי־רדיקלי: 'חסונה הוא לא הפתרון; הוא הבעיה'.[18] לעומת זאת, אל מול הציבור בפריפריה – מושא מאמציה – דביט נוטה לאופטימיות ולאקטיביזם. את האופטימיות היא שואבת מתאוריות של העצמה, כלומר מהאפשרות שעל אף הקושי האובייקטיבי העצום, אפשר לדרבן את האוכלוסייה הערבית לפעולה ולמודעות חברתית. הבסיס של תאוריות ההעצמה שאליהן נחשפה דביט בפעילותה בעמותות השונות דומה בעיניה לפתגם הערבי המסורתי 'עדיף להדליק נר מאשר לקלל את החושך'.[19] את הפתגם, שהוא מוטיב מדריך בעבודתה המקצועית, היא מסבירה כך: 'אין להתייאש אלא להכיר באחריות האזרחית, שלנו התושבים הערבים, לפעול למען שיפורים אפשריים',[20] בעיקר במישור התודעתי. היא סבורה שכשלב מרכזי בדרך לצדק חברתי, על החברה בישראל להשתית משטר פוליטי בנוסח 'מדינת כל אזרחיה',[21] שהיא רואה בו שלב ראשון – או פלטפורמה – לקימום המורשת הערבית. דביט נוהגת מדי פעם להרצות על בעיות המגזר בפורומים שונים ומציגה את 'העוול', כדבריה,[22] שנעשה לערביי לוד ואת עברה המפואר של העיר כמרכז תרבות ערבי.

16 ריאיון, דביט.
17 שם.
18 ריאיון, ערף מוחרב.
19 ריאיון, דביט.
20 שם.
21 שם.
22 שם. דביט מתארת את תוצאות האירועים בלוד וברמלה ביולי 1948 (לאחר כיבושן בידי צה"ל במבצע 'דני') כ'עוול', וייתכן שאכן כך היה, אולם ניתוח מציאות זו מזווית היסטורית־צבאית מגלה תמונה מורכבת. החוקרים קדיש, סלע וגולן (2000), המתבססים על עדויות שמיעה, כתיבה ומסמכים רשמיים (משרד הביטחון ושירותי הביטחון), מציגים תמונה קשה של מה שהתחולל במערכה על לוד ועל רמלה ביולי 1948 (ובתוך כך מתפלמסים עם עבודתו המפורסמת של ההיסטוריון בני מוריס). בתמצית, הם מקבלים את נרטיב הגירוש, ובה בעת מניתוחם עולה כי לא התקיימה מדיניות עקיבה ורציפה בשאלת הגירוש. כמבוא לדיון בעובדות ובפרטים הם מציינים: 'גירושים היו תופעה שכיחה אם כי לא מדיניות ארצית עקבית'. ואשר ללוד ולרמלה, להלכה לא היו הכנות לגירוש, אבל

כדי לקדם את השינוי המיוחל, דביט נשענת על הערוץ האזרחי ודוחה את האפיק הממסדי מכול וכול. היא היתה ועודנה פעילה בארגונים חברתיים רבים, כמו שתי"ל (שם שימשה אחראית על פרויקט ערים מעורבות), א־דר, תעאיוש ובמקום. בתפקידה בשתי"ל היא נרתמה למאבק נגד הוצאת צווי הריסה למבנים הלא חוקיים בלוד. עולם התוכן של המערכת הארגונית ומקום העבודה של דביט בשנות התשעים ובשנות האלפיים הולמים את האוריינטציה החברתית־פוליטית שלה, בהיותם משקפים מעטפת רעיונית ואקלים תרבותי פוליטי, אזרחי ורדיקלי מעיקרו, שנוטה לעקוף את הערוץ הפוליטי המפלגתי והממסדי: שתי"ל הוא ארגון גג שמעניק סיוע רעיוני למאות ארגוני שטח בתמיכתה של 'הקרן החדשה לישראל' – ארגון פילנתרופי בין־לאומי שמסייע לארגונים ולמיזמים חברתיים בעלי זיקה לאוכלוסיות שוליים וחותר 'למען חיזוק הדמוקרטיה בישראל וקידום החופש, הצדק והשוויון לכל אזרחיה'.[23] ככלל, אפשר לראות בו גוף שהאג'נדה המנחה את פועלו, ובעיקר הדמויות המאיישות אותו, משתלבות באוריינטציה פוליטית שנוטה לרדיקליזם (דהן, 2008: 208-224). בשנת 2004 היה שתי"ל בקשר עם כ־800 ארגונים לשינוי חברתי בישראל. אשר לעניין שהטריד במיוחד את דביט – מצוקת הדיור במגזר הערבי בלוד וברמלה – קיימו פעילי שתי"ל קשר עם כמה ארגונים; המרכזיים בהם: הוועד נגד הריסת בתים; המרכז לתכנון אלטרנטיבי; עמותת אל־אהלי; עמותת א־דר ותאעיוש. בתאעיוש (שותפות יהודית־ערבית) פעלו בתקופת המחקר כ־20 מתנדבים (רובם יהודים), ואלה יזמו הפגנות מחאה בערים לוד ורמלה וסייעו למשפחות שנפגעו מהריסת הרשויות את בתיהן.

מהשוואה זהירה נדמה כי הפרופיל הרעיוני והאסטרטגי של חסונה ודביט משקף תרבויות פוליטיות שונות או טיפוסי מנהיגות שונים, ונראה כי הם חופפים את הטיפולוגיה של רבינוביץ' ואבו־באקר. לוח 1 מסכם את ההבדלים בין השניים בהיבטים שונים.

הגירוש בוצע בשל הנחיה ספונטנית של הדרג המדיני (לשאלה שהתחבטו בה יצחק רבין ויגאל אלון מה לעשות עם האוכלוסייה ענה בן־גוריון בתנועת יד, וזו התפרשה כאמירה 'גרש אותם', שם, עמ' 47). עוד הם מציינים: 'כמקובל בפעולות צבאיות נגד יישובים ערביים, אִפשר צה"ל ואף עודד בריחת תושבים בשלבי הכיתור והלחימה על לוד ורמלה'. במטה 'דני' הוחלט שיש להפעיל על האוכלוסייה לחץ לעזוב. בפועל, הגירוש התבצע ב־13 ביולי 1948 בהודעה שנמסרה לתושבים על ידי כרוז ובאמצעות חוליות של חיילים שעברו מבית לבית. בחצות הלילה הורה מטה 'דני' לעודד את יציאת התושבים באיום שצה"ל אינו אחראי להגנתם. הוחלט כי אין להכריח נשים, חולים, ילדים וישישים ללכת וכי אין היא חלה על מנזרים ועל הכנסייה, ששם חסתה אוכלוסייה אזרחית. מלבד זה, חיילים שלחמו בקרב והגיעו לשלב פינוי או גירוש של האוכלוסייה האזרחית מתארים מראות 'קשים', 'מזוויעים', לצד גילויי חמלה. החוקרים מציינים כי הלוחמים היהודים לא היו חפים ממעשי ביזה, ובד בבד הם מציגים תמונה מורכבת, שלפיה פעם אחר פעם ריסנו מפקדים בשטח תופעות של ביזה, שעל כל פנים לא היו בגדר נורמה. הניתוח משוקע בקונטקסט מורכב של מערכה צבאית לא פשוטה מול אוכלוסייה אזרחית, שמלווה בפערים בין הנחיות הדרג המדיני לאילוצים בשטח. ראו: אלון קדיש, אברהם סלע, ארנון גולן, **כיבוש לוד**, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל אביב 2000.

23 http://www.nif.org.il

לוח 1. מאפיינים סוציולוגיים, דפוסי פעולה ורציונל פוליטי: השוואה בין המחנה הפרגמטי למחנה הרדיקלי (מיוצגים על ידי חמאד חסונה ובות'ינה דביט)

	חמאד חסונה	בות'ינה דביט
גיל	מבוגר (נולד: 1948)	צעירה (נולדה: 1965)
השכלה	עממית	אקדמית
גישה פוליטית וערוצי השפעה	פרגמטית, מעשית, פרו־ממסדית	רדיקלית, אנטי־ממסדית, אזרחית (פעילות עם NGO's)
אופק גאוגרפי	לוקלי	כלל־ערבי
ארגומנטציה	הניסיון	ההיגיון

במבט כללי וגס נראה כי חמאד חסונה מצטיין בתכונות האלה: הוא נוטה לפעול במישור הלוקלי (מתוך התעלמות מהקונפליקט היהודי-ערבי במישור הלאומי), נוטה להרמוניה, להימנע מקונפליקט, הוא מקבל את הסדר הקיים (ומתוכו מבקש להשפיע), ובפועל נוקט גישה פרו־ממסדית. שילוב זה של תכונות מסגיר תרבות פוליטית מסורתית־היירכית (Wildavski, 1987), דהיינו תפיסה פוליטית שנוטה לכפיפות יחסית כלפי הסדר החברתי והפוליטי; דגם זה לכאורה משתלב בטיפוס הדור השפוף או הכפוף במונחי רבינוביץ' ואבו־באקר. לעומתו, דביט מסגירה תרבות פוליטית אזרחית־רדיקלית שהולמת לכאורה את מאפייני 'הדור הזקוף': היא ביקרה את הממסד מתוך ראייה מבנית כלל־מערכתית ודחתה את הבסיס הלאומי־ציוני שהחברה בישראל מושתתת עליו. עם זאת, היא ביקשה להתסיס את הציבור הערבי ולעצב את תמונת עולמו דרך פעילות במערכות חלופיות חוץ־ממסדיות של עמותות אזרחיות. על פי קשת האפשרויות שיפתחאל ויעקובי מציגים, דביט נקטה גישה של פעולה קונסטרוקטיבית: לצד ביקורתה היא משקיעה אנרגיות בהתוויית חלופה תוך כדי ביטול הערוץ הפוליטי־מקומי (ודה־לגיטימציה של הפועלים דרכו). בניגוד מוחלט לחסונה, הנשען על הניסיון, דביט עיגנה את טענותיה ואת תביעותיה הפוליטיות בשם ההיגיון, כלומר מתוך התאוריה הפוליטית הכללית, במובן של יחסי כוח והדיאלקטיקה הטבועה בהם. שלא כחסונה הנוטה ללוקליזם, דביט נוטה לפרספקטיבה כלל־ערבית.

העיון בסיפור לוד, מתוך השוואתו לתשבץ הסוציולוגי־פוליטי (בעיקר במונחים של הקונטקסט הדורי ומשתנה ההשכלה), תומך לכאורה בטיפולוגיה ובתאוריה של רבינוביץ' ואבו־באקר: חסונה, המבוגר בעל ההשכלה העממית, משתבץ יפה בטיפוס 'השפוף', ואילו דביט הצעירה המשכילה והביקורתית הולמת את מודל המנהיג 'הזקוף'. לכאורה הרושם הוא שהטקסט משקף את הקונטקסט, כלומר הדברים שכתב ואמר פעיל מסוים (טקסט) הם תוצר ברור של הרקע הדורי ושל מערכת הסוציאליזציה הפוליטית שנכרכו סביבו (קונטקסט) (תרשים 1, חצים d, e).

אולם אף שזו מסקנה מפתה, ולכאורה הגיונית, תהא זו החמצה גדולה לסיים את העיון המחקרי בנקודה זו. מהבחינה ההומניסטית לפחות, מסקנה כזו מעוררת אי־נחת: האומנם

אפשר להשתית רדוקטיבית את ההסבר לשאלת הזהות הפוליטית על גורם ההשכלה בלבד? האומנם בני אדם נולדו לתוך תבניות מן המוכן (במקרה זה הקונטקסט הדורי)? והלוא תיוג הפרט, על עולמו היחיד והמיוחד, במגרה, בתבנית מסוימת, מסגיר ממד דטרמיניסטי מובהק. סיום העיון המחקרי בנקודה זו יביא לתיוגו של היחיד, הסובייקט הנחקר, כמעט אוטומטית, כמנוכר לעצמו ולסביבתו (ואכן, זו הנחת העבודה הסמויה במחקרם של רבינוביץ' ואבו־באקר, וכן יפתחאל ויעקובי, שמעיקרם שואבים מהסטרוקטורליזם המרקסיסטי).

כדי להיחלץ מהמלכודת הרעיונית האמורה אנסה, בניתוח שלהלן, להציג קשרי סיבה-תוצאה באופן שונה ומורכב. הדבר ייעשה בהתאם למסגרת הרעיונית שבתרשים 1, כלומר באמצעות מיקוד הניתוח סביב הרמה המיקרו־סוציולוגית (תרשים 1, גורם B) והביוגרפית־פרשנית (שם, גורם C) כגורמים המושפעים מהשדה הפוליטי הכללי (שם, גורם A) אך גם עצמאיים במידה, כלומר כגורמים אשר מעצבים מחדש את המערכת הפוליטית התרבותית (תרשים 1, חצים e, f). ייתכן מאוד שעיון מחקרי ברזולוציה כזו יזמן לנו הפתעה.

זהות, פוליטיקה ומנהיגות בעיר מעורבת – ניתוח ביוגרפי־פרשני

מה הם השורשים הפוליטיים של חמאד חסונה? כיצד פעיל זה, שביקש לקדם את האינטרס של ערביי לוד, נמצא נוקט אסטרטגיה של שיתוף פעולה עם הממסד היהודי, ולכאורה, במונחי החוקרים 'הביקורתיים', פועל נגד 'האינטרס' המקומי של הערבים?

סקירה היסטורית המתמקדת במשפחת חסונה, על רקע המציאות הגאו־פוליטית בלוד של המחצית הראשונה של המאה ה־20, מעלה פרטים ועדויות שאפשר להפיק מהם תובנות מעניינות על בית הגידול התרבותי־פוליטי של מי שלימים שימש יד ימינו של ראש עיריית לוד.

חמאד חסונה הוא בן למשפחה מבוססת הנהנית מייחוס משפחתי וממעמד מכובד בקרב ערביי לוד. החוקרת אורה וקרט (וקרט, 1977) מציינת כי באמצע שנות השלושים של המאה ה־20 (עת נמנו בלוד כ־7,000 תושבים ערבים) בלטו בקרב ערביי לוד שש משפחות אמידות ואצילות, אחת מהן היא משפחת חסונה (שם, עמ' 111). כמעט כל חברי מועצת העיר בשעתו היו בנים למשפחות אלו (שם). משפחת חסונה נהנתה מיתרונות כלכליים ופוליטיים: בבעלותה היו נכסים רבים, בין השאר פרדסים (שם, עמ' 115). זאת ועוד, עד שנת 1948 שימש ראש חמולת חסונה יעקוּב חסונה אבו־עזיז מוח'תאר, כלומר פקיד ממשלתי הממונה בידי השלטונות, מקבל את משכורתו מהם ונאמנותו נתונה להם. בתרגום למושגי המפתח של הדיון הנוכחי, אפשר לומר כי חסונה נולד למשפחה שרווחה בה מסורת של נאמנות לשלטון (לשון אחר, מסורת של כפיפות והיירכייה).

נתון עובדתי נוסף, השופך אור מעניין על המסורת הפוליטית של משפחת חסונה, נמצא במחקר היסטורי־צבאי שניתח את מהלך הלחימה והכיבוש של הערים לוד ורמלה בידי כוחות 'ההגנה' (ולאחר מכן צה"ל) בין דצמבר 1947 ליולי 1948 ב'מבצע דני' (קדיש, סלע וגולן, 2000: 18-42). במחקר נמצא נתון מעניין: את המאבק נגד הכוח היהודי בלוד הוביל

חסן סלאמה, מפקד גזרת רמלה-לוד, 'שנמנה עם תומכי המופתי הירושלמי' (שם, 20). מקצת הלוחמים שפעלו אתו היו מבני לוד. אחד מהם היה 'מפקד צבאי שנמנה עם משפחת חסונה, מן המשפחות החשובות בעיירה, ושהיה לוחמני פחות מחסן סלאמה. בעצה אחת עם ראש העירייה [הערבי של לוד] הוא ביקש לשמור על יחסי שכנות טובים עם היהודים שבבן שמן' (שם, עמ' 20, ההדגשה שלי). זאת ועוד, חמאד חסונה יודע לספר כי בלחימה על כיבוש העיר לוד, בסביבות יולי 1948, ולנוכח הבוקה והמבולקה שהתפתחה שם, השקיע מוח'תאר לוד, כאמור סבו של חסונה, מאמצים רבים כדי להפסיק את מעשי האיבה ולפייס בין היהודים לערבים. בעיצומה של פעילות זו הוא נורה ונהרג. לדברי נכדו, עד היום אין איש יודע את זהות הרוצח.[24]

לאחר כיבוש העיר, ב־13 ביולי 1948, גורשו מרבית תושבי לוד, ומיעוטם, כ־500 נפש, נותרו בה (קדיש, סלע וגולן, 2000: 49-50).[25] בין המגורשים היו בני משפחת חסונה. הם הגיעו לעיר רמאללה, שהיתה אז בשליטת ירדן. באותה שנה נולד חמאד חסונה. ב־1954, כך לדברי חסונה, חזרו בני המשפחה ללוד כחלק מאיחוד משפחות.[26]

בלוד התגוררה המשפחה בשכונה נווה ירק, שכל תושביה ערבים. בנו של מוח'תאר ואביו של חמאד חסונה – מבּרוּפ חסונה אבו־ראג'ב – המשיך את דרכו של אביו: היתה לו משפחה גדולה (11 ילדים הוא היה חקלאי עצמאי, וכמו אביו נטה לפתח יחסים טובים עם שכניו היהודים. אברהים אבן־פראג', תושב ותיק של לוד ופעיל מקומי, מעיד על הליכותיו של אבי המשפחה, ובתוך כך על ההוויי המקומי: 'אני זוכר אותו הולך כל הזמן עם מקל. כולם קראו לו אבו־ראג'ב. כולם נתנו לו כבוד. המון כבוד. כל הזמן דואג לפרנסת המשפחה. משפחה של אנשים מאוד חרוצים. תמיד דיברו עם גישה נוחה ליהודים'.[27] 'הגישה הנוחה' של אבי המשפחה כלפי היהודים לא התמצתה ברמה הרטורית אלא נכרכה תמיד סביב קשרים חברתיים ועסקיים: בשנות החמישים והשישים עבד חסונה האב כחקלאי עצמאי במושבי העולים שבסביבות העיר רמלה, ובתוך כך התיידד והתחבר עם לא מעט משפחות יהודיות. בין השאר נרקמו קשרים ויחסים טובים עם בני משפחת עידן, שעלתה ארצה מלוב למושב אחיסמך שליד רמלה. בשנות השישים נהגו שתי המשפחות

24 ריאיון, חסונה.

25 החוקרים קדיש, סלע וגולן (2000), המנתחים את כיבוש הערים לוד ורמלה במבצע 'דני', מציינים כי לצד בלבול בדרג המדיני בשאלת גירוש האוכלוסייה האזרחית, בפועל היה גירוש, אך הוא לא היה מלא: בעיר לוד נותרו 232 ערבים נוצרים מתוך קהילה של כ־1,500 וכן 332 מוסלמים (כמחציתם פליטים מפרוורי לוד). אולם לטענתם הדינמיקה של הגירוש נכרכה בהלך הרוח הכלל־ערבי בארץ ישראל באותם ימים: הם מציינים רמזים לכך שהגירוש נכרך עם בריחה, דהיינו דינמיקה פנימית שהתפתחה ברחוב הערבי בעיצומה של המלחמה, ונבעה גם 'מחששותיה של האוכלוסייה הערבית בלוד שניזונה משמועות ברחוב הערבי לגבי היחס שזכו לו הערבים שנשארו בערים שנכבשו בידי צה"ל'. ראו: קדיש, סלע וגולן, **כיבוש לוד**.

26 ריאיון, חסונה.

27 ריאיון, אבן־פראג' איברהים.

לשבת יחד, לאכול ולשתות.[28] אחד מבני משפחת חסונה – חאמד הצעיר התיידד עם אחד מבני משפחת עידן – פנחס הצעיר. לימים יתברר כי פרט ביוגרפי זה מילא תפקיד מכריע בהבניית הפוליטיקה המקומית: בשלהי שנות התשעים, משהחלה המערכה על ראשות העיר לוד, ביקש עידן (המועמד שערב הבחירות הדגיש את הצורך באכיפת חוקי הבנייה) מחסונה – חבר ילדות – להצטרף אליו למערכה הפוליטית, ולאחר שנבחר מינה אותו לעוזרו האישי.

כבר בשלב זה נראה כי העמדה הפרו־ממסדית וההסכמה של חסונה לשמש עוזרו של עידן, לדברר אותו ולתמוך בו נבעו לא רק ממקומו במבנה הפוליטי ההגמוני הכללי או מכוח היותו נתון להשפעת הקונטקסט הדורי האופייני לדור השפוף, ולא רק מחוויות הילדות אלא גם מההיסטוריה המקומית.

בקורות חייו של חסונה בולטים שלושה מערכים חברתיים, שאתם הוא בא במגע גומלין אינטנסיבי ומהם דלה משאבים וגיבש קווי פעולה: משפחה, עסקים וחברים מהרשת השכונתית. בהיותו בן למשפחה מסורתית ומיוחסת בקרב נכבדי לוד הערבים, הוא הפנים את ערכי המשפחה הגלומים באורח החיים המסורתי: 'יש פתגם בערבית שאומר: "משפחה זה מעיין מים שלא מתייבש. כל הזמן זורם". ככה גם אנחנו. צריך המון להכין את עצמך שהבן שלך ילך אחריך. שכולם יינקו וישתו. היום כל הילדים שלי למדו ממני ואני רואה איך הם עובדים ככה גם על הנכדים'.[29]

בחינה פרטיקולרית של ערכי המשפחה והמסורת מגלה כי מדובר במערכת חברתית שמושתתת על אי־סימטריה בכבוד ובנגישות לגמול החברתי־כלכלי, והיא פונקציה של גודל המשפחה והיקף הנכסים העומדים לרשות המשפחה. חסונה הסביר: 'אתה חזק, משפחה חזקה, זה מראה את הכוח שלך, לא במובן השתלטני אלא העשייתי. הכבוד שלך בא מגודל המשפחה ומהנכסים שיש לך. לסבא שלי, לאבא שלי וגם לי יש משפחות גדולות. וגם נכסים. אם אין לך ביטחון כלכלי, שום דבר לא שווה'.[30]

עוד מקור להתגבשות תמונת העולם של חסונה הוא עולם העסקים שהתנסו בו סבו, אביו והוא עצמו. מאז החל חסונה לעמוד ברשות עצמו הוא ניהל מוסך בבעלותו, ולימים הרחיב את עסקיו עם בניו לתחום עסקי המזון והשיווק בכל אזור רמלה ולוד. כאמור, אביו היה חקלאי עצמאי, והיה מעורב בקשרים עסקיים וחברתיים עם יהודים. חסונה הפיק דרך ההתנסות הישירה בעבודתו של אביו תובנות מעניינות שמדגישות ערכים של סובלנות, מתינות וכבוד הדדי בין עדות וקבוצות אתניות:

> אבא שלי היה חקלאי. הוא האמין תמיד בשלום בית עם כולם. הוא העביר לנו את המסר בעשייה, לא רק בדיבורים. למשל, כל הזמן היינו אוכלים ושותים עם משפחות של יהודים. היינו הולכים לשמחות שלהם והם לשלנו. למדנו לאהוב את השכנים

28 ריאיון, חסונה.
29 שם.
30 שם.

מסביב. בלי קשר אם אתה יהודי, ליכודניק או שמאלני. אנחנו תמיד נאהב אותך. למדתי שצריך לדעת להחזיר לא בכעס ולא בקללות. צריך להשתנות לפי גל החיים.[31]

בשנת 1973, לאחר שהשתלם חסונה במכונאות רכב, הוא הקים וניהל מוסך מקומי בלוד בבעלות משותפת עם שני חברים יהודים. הוא העתיק את קווי הפעולה האסטרטגיים והמוסריים שראה בעסקיו של אביו לביתו ולעסקיו שלו: הוא ראה לנגד עיניו לא רק מאזני רווח והפסד. המאזן העסקי נראה בראייה כלל־חברתית ואישית: 'התחלתי להבין הרבה דברים כשהייתי במוסך. היו לי יחסים חברתיים. היו לי שותפים יהודים. מהם למדתי איך להתנהג: פשוט צריך לדעת להתחבר. היו לנו הרבה לקוחות יהודים. מכל העדות. פיתחתי אתם שיחות אישיות. לא קשור רק למוסך. לא היה מצב שקיבלתי הזמנה לחתונה ולא הגעתי'.[32] התברר כי המוסך שימש בית אולפנה ששם למד חסונה והפנים עקרונות מרכזיים בניהול עסקים. מההתנסות במוסך עם שותפים יהודים ועם לקוחות יהודים וערבים, בשילוב האוריינטציה העסקית־אישית־חברתית, הוא הפיק לקח בעל ערך מוסף פוליטי ראשון במעלה: הוא גילה כי יהודים וערבים יכולים לשתף פעולה. הקשרים האישיים שרקם עם לקוחות וההיכרות האישית יצרו מאגר ידע ומאגר חברים אוטונומי עם יתרון יחסי שממנו נהנה חסונה בדרכו הפוליטית. זהו המקור האישי־ביוגרפי שממנו עיצב את משנתו הפוליטית: במשפחה, במקום העבודה, בשכונה, ברשת החברתית. כל אלו מאפשרים גיבוש של מסגרות פוליטיות וחברתיות אשר מייצרות מצבים של שיתוף פעולה, שבתנאים אחרים לא היה סיכוי כי יתפתחו.

מכלול רעיוני זה, שהתגבש בהכרתו של חסונה מאז שנות השבעים, עיצב בבירור את מהלכיו הפוליטיים: ראשית, הוא לא ראה מעולם בממסד הפוליטי־מפלגתי גורם מרכזי בהבניה חברתית ובהבניית העצמה הפוליטית (אף שלא היה מנותק ממנו).[33] שנית, אם חשב כי יש מקום לחבירה עם הממסד, זה נשען קודם כול על היכרות אישית ועל רשתות חברתיות. זהו המקור המסביר את שיתוף הפעולה (לכאורה מוזר ובלתי אפשרי) בין חסונה לפנחס עידן.

מתברר אפוא כי סיפור החיים והנרטיב של חסונה רלוונטיים מאוד לצורך הבנת הזהות והאסטרטגיה הפוליטית שלו בהווה: האוריינטציה המסורתית־היירכית (לכאורה השפופה, הכפופה) של חסונה מסוף שנות התשעים נובעת לא רק מהכורח הפוליטי ולא רק מכוח היותו נתון במבנה כוח אובייקטיבי (הגמוניה, תלות), שלכאורה אילץ אותו, כנציג הפריפריה, להיספג במערכת או 'להסתפק בפירורים שזורק לו הממסד', כפי שמטיחים בו מתנגדיו. מתברר כי מהלכים פוליטיים שהיה שותף להם בשלהי המאה ה־20 אינם

31 שם.

32 שם.

33 כך למשל בשנות התשעים היה חסונה חבר במרכז הליכוד. מלבד זה, עם חברים מהשכונה נהג לצאת לבילויי סוף שבוע עם יהודים ועם ערבים מטעם הארגון 'ברית בני שם' – גוף השייך לקרן הפנסיה של הסתדרות העובדים הכללית.

מנותקים מסיפור החיים ומהרקע האישי והקהילתי שלו מהמחצית הראשונה של המאה: חשובה העובדה כי סבו שימש מוח'תאר לוד וכן חשובה גם העובדה כי גם בעיצומה של המלחמה נגד כוחות צה"ל במלחמת העצמאות נטו בני המשפחה שלחמו נגד היהודים לקו פעולה מתפשר ומפויס, חסונה – 'השפוף / כפוף' במונחי רבינוביץ' ואבו־באקר – נולד לתוך מסורת פוליטית מיוחדת, שאפשר לאפיינה כמסורת היונקת ושואבת מאוריינטציה לתיווך, לפשרה ולא לקונפליקט. זאת ועוד, גם הערכים שהוא גדל לפיהם ומתוכם שאב, אשר עולים ומהדהדים שוב ושוב – מסורת, משפחה, הרמוניה – רלוונטיים: נראה כי לחיבור של חסונה לתושבי לוד המזרחיים־מסורתיים, ובפרט למשפחת עידן, שמוצאה מלוב, יש עוגן של ממש: שני הצדדים חולקים מערכת קוסמולוגית משותפת, מסורתית ודתית שבמרכזה הנחיות האל, המסורת, המשפחה ('הולכים לחתונות ביחד'), והיא נוטה לשעתק פוליטיקה שמרנית והיירכית, ובמידה מסוימת מסבירה את ההתכנסות של נציגי המיעוט ונציגי הרוב בלוד ואת ההרמוניה היחסית האופיינית להם. גם העובדה כי בשנות השישים של המאה ה־20 נוצרו נסיבות וחוויות משותפות לחסונה הצעיר ולפנחס עידן הצעיר תומכת בדינמיקה של ההבניה הפוליטית של לוד משנות התשעים. כיצד יוסבר אפוא עיצוב אופי הקואליציות הפוליטיות במנותק מהרישות החברתי והקהילתי על שכבותיו ההיסטוריות?!

גם האסטרטגיה הלוקלית שאימץ חסונה בשנות התשעים ובשנות האלפיים אינה מנותקת מניסיון החיים שלו: ההתנסות והחיכוך האינטנסיביים שלו עם תושבי לוד היהודים במחצית השנייה של המאה ה־20 (בעסקי המוסך והשיווק) היו לו משאב בעל משקל סגולי עצום, והוא ביקש לרתמו לטובת שיפור האינטרס המקומי של הערבים (תרשים 1, חץ f). על בשרו הוא למד את הערך העצום של קשרים ושל הון חברתי שמבוססים על מקום. לדידו, למקום יש ייחוד, מרקם של יחסים חברתיים שנוצר במשך עשרות או אף מאות שנים. לפיכך הוא גיבש השקפה מעניינת, שלפיה אמנם יש ציר היירכי מובנה ביחסים שבין משרדי הממשלה ובין הרשות המקומית, אולם ציר זה מותיר חופש רב לפוליטיקאים מקומיים.

נמצא אפוא כי הקואליציה בין נציג הרוב לנציג המיעוט, בעיר לוד לפחות – או במונחיהם של יפתחאל ויעקובי בין המדכא למדוכא – היא בבחינת חיבור שיש בו מידה רבה של אותנטיות, ואילו האלמנט של מניפולציות, של אינטרסים, נראה זר ומנוכר מעט. החיבור בין עידן (נציג הרוב ההגמוני) ובין חסונה (איש המיעוט) אינו מניפולטיבי לחלוטין ואינו נובע רק ממכניזם הכוח אלא מושתת בעיקר על יסוד אותנטי חזק. חסונה נוקט גישה מעשית לא רק מפני שכבן לצד המיעוט נגזר עליו לשתף פעולה עם הרוב (כלומר 'האויב', ואף לא על מנת לשרוד; הוא פשוט נולד למסורת הזאת כבן לאחת המשפחות האצילות והגאות של לוד. מהניתוח הביוגרפי־פרשני עולה כי האוריינטציה הכללית ההיירכית של חסונה נעוצה ג ם במכלול ניסיון החיים שלו, שהביאו להכרה כי ההוויה החברתית המקומית היא מקור פנטסטי להתגבשות פוליטית שכמעט מחוץ לשליטתם של הפוליטיקאים בדרג השלטוני המרכזי. דווקא משום כך מדובר בזירה מעניינת, פתוחה, ולא בהכרח דכאנית. אמור מעתה: התפיסה ההיירכית (לוקלית, נקודתית, פרגמטית, פרו־ממסדית) נובעת לא

רק מאילוצים ומכורח פוליטי או רק ממיעוט ההשכלה של האיש 'השפוף'. מתברר כי הכרה זו נעוצה בעיקר בממד אותנטי ואמתי. חסונה אינו מנוכר לעצמו ולמורשתו. כפי שאראה, גם דביט, נציגת 'הדור הזקוף', אינה מנוכרת לעצמה ולמורשת משפחתה.

בות'ינה דביט נולדה כאמור בשנת 1965 וגדלה ברמלה בשנות השישים והשבעים (במונחיהם של רבינוביץ' ואבו־באקר היא קרובה לדור המבוגרים בשכבת הדור הצעיר, 'הזקוף'). לעומת חסונה, מדובר בבחורה צעירה ומשכילה שלא במפתיע, לכאורה, נוטה לגישה רדיקלית ולא מתפשרת. אולם בבחינה ביוגרפית ומיקרו־סוציולוגית, בעיקר במעגל המשפחתי, אפשר לזהות תמונה מעניינת. כפי שאראה להלן, דביט נולדה לתוך מסורת פוליטית ייחודית, מרקסיסטית־רדיקלית מעיקרה.

שלא כחלק מהאליטה הפוליטית של ערביי לוד ורמלה שהצטיינה בייחוס משפחתי ובמעמד כלכלי ופוליטי, דביט נמצאת כמעט בקצה השני: משפחת דביט היא משפחה ערבייה נוצרייה ובה שמונה ילדים, ובמונחים כלכליים־חברתיים אפשר להגדירה בת המעמד הנמוך; בני המשפחה חיו בדוחק ולא ידעו מעולם רווחה וביטחון כלכלי.[34] אם המשפחה היתה עקרת בית, ואבי המשפחה עבד לפרנסתו כמסגר עצמאי. מצוקה זו לא היתה בעבר מנת חלקה של המשפחה. סביה וסבתותיה של דביט נולדו ברמלה בבית נאה ומרווח. בשנת 1948, מיד לאחר כיבוש צה"ל את העיר רמלה (מבצע 'דני', ב־13 ביולי) גורשו מרבית תושבי העיר, ומיעוטם, כ־500 נפש, נותרו בה (מוריס, 1991: 173-283). מיעוט זה, ובכלל זה משפחת דביט, יושב על ידי רשויות המדינה באזור שהמקומיים כינו 'מתחם הגטו' (אזור מצומצם של בתים שננטשו, והוא הועבר לבעלות המדינה).[35] במתחם 'הגטו' נולד אביה עיסא דביט בשנת 1949. בשנות החמישים הזדהה אבי המשפחה עם מפא"י ו'האמין בשלום ובשוויון'.[36] באותה תקופה היה אחיו פאוזי דביט חניך בתנועת השומר הצעיר; תנועה זו הצטיינה עד סוף שנות החמישים לפחות באידאולוגיה מרקסיסטית מגובשת ובהזדהות מוחלטת עם ברית המועצות הקומוניסטית (פלד, 2002). בשלהי שנות החמישים, בהשפעת האח, הצטרף האב למפלגה הקומוניסטית. ברבות השנים התבססה ההכרה המרקסיסטית־קומוניסטית בבית משפחת דביט, והדבר התבטא בכך שבני המשפחה היו חברים רשומים במפלגה הקומוניסטית הישראלית.

בשל מבנה פוליטי־רעיוני זה נטו בני משפחת דביט להזדהות עם הסבל של הצד הערבי. זהו קונטקסט הפעולה, המציאות בפועל שעמה ומולה התנהלה דביט. אמנם הביוגרפיה שלה משקפת מבנה זה, אך זו ביוגרפיה שמשקפת הכרעות עצמאיות: דביט מנהלת דיאלוג עם סביבתה על סכמות התרבות הגלומות בה; לעתים היא מערערת, לעתים מאשררת את ערכי סביבתה. בסופו של דבר היא יוצקת תבנית תרבותית־פוליטית ייחודית שמכוחה היא מעצבת שינויים גאוגרפיים והיסטוריים.

34 ריאיון, דביט.
35 שם.
36 שם.

כאמור, דביט גדלה בתנאים של שוליות כלכלית ופוליטית. בהיותה ילדה לא היתה שוליות זו בגדר מציאות מופשטת. היא חשה בעצמה רבה את שוליותה המעמדית והאתנו־לאומית, והיא רוויה זיכרונות מרים: 'אני זוכרת את אימא שלי כציר המשפחה. אישה קשת יום שכל ימיה נאבקה להביא אוכל לילדים, מבקשת לשרוד. גדלנו בבית בשכונת הגטו, כלומר בית שלמעשה איננו שלנו, [אלא] של פליט פלסטיני, ועוד שילמנו שכר דירה ל"עמידר". ראינו את סיפור "הנכבה" בעיניים'.[37] הזיכרונות המרים הזינו בה נרטיב של נישול ודיכוי, וזה זכה ברבות הימים לביסוס ולעיגון תאורטיים, בעיקר בעקבות הקשר עם המפלגה הקומוניסטית בישראל (להלן).

דביט השלימה את לימודיה היסודיים בשנות השבעים ואת לימודיה התיכוניים בשנות השמונים בבתי ספר ממלכתיים ברמלה, ושם בלטה כתלמידה ערבייה יחידה. היא הרגישה ניכור רב כלפי תוכני הלימוד, ובפרט בשיעורי ההיסטוריה, שנפקד בהם מקומה של ההיסטוריה של הערבים. בתחנה זו, שדביט נדרשה להסביר בה לעצמה את אופן ההבניה החברתית, היא נמצאה נוטלת מושגים ששואבים מתאוריות 'ביקורתיות', כמו שליטה ופיקוח: 'באותם ימים הרגשתי שמערכת החינוך היא בסך הכול מוסד מניפולטיבי. זו מערכת שמייצרת בדרך של "שטיפת מוח" דור שלם של אנשים המגויסים לטובת אותה מערכת'.[38] מתוך פרק זה בביוגרפיה עולה אלמנט חשוב: האוריינטציה הביקורתית שלה, 'זקיפות' קומתה, נעוצה בשורשי המשפחה והקהילה, כלומר ברמת השדה המיקרו־סוציולוגי (תרשים 1, משתנה B) שרבינוביץ' ואבו־באקר התעלמו ממנו.

לעומת ההוויה הממסדית ה'דכאנית', ה'מניפולטיבית', ראתה דביט במסגרת המשפחתית מודל ראוי. ביטוי בולט ותמציתי לכך היא מצאה בשנות השבעים ובשנות השמונים בחוג החברים הקרוב לאבי המשפחה, שבלטו בו שלושה: משה אילן (היהודי), מוחמד כנאני (המוסלמי) והאב עיסא (הנוצרי). החברות בין השלושה נוצרה מקשרי עבודה והתפתחה לחברות עמוקה. הם נהגו להיפגש ולאכול לעתים קרובות מאוד בבית משפחת דביט. יחסם של בני המשפחה לחברים של האב היה לבבי ומשפחתי. הם כינו אותם דוד משה ודוד מוחמד. באמצע שנות השבעים הוקסמה דביט (אז ילדה כבת עשר) ממציאות זו, אשר שיקפה בעיניה מיקרו־קוסמוס פוליטי; היא ראתה בחוג חברתי זה מציאות שמגלמת מודל חי ונוכח של ערך אחוות עמים שעליו גדלה בביתה הקומוניסטי: 'זו היתה תחושה נהדרת. ראינו את הדו־קיום בפועל. ראינו בחברים האלה – ובצירוף השמות שלהם – עיסא (ישו), משה ומוחמד – ביטוי סמלי לדו־קיום בין שלוש הדתות'.[39] לימים בא מודל זה לידי ביטוי מעשי: דביט נטלה את המודל, את הערך 'אחוות עמים' שהפנימה בילדותה, וצעדה אתו צעד אחד קדימה – היא יישמה אותו בחייה הפרטיים. זה היה בפרק לימודיה האקדמיים.

37 שם.
38 שם.
39 שם.

באמצע שנות השמונים החלה דביט ללמוד אדריכלות באוניברסיטה של ברנו בצ'כוסלובקיה (אז – בגוש הקומוניסטי). את לימודיה היא מימנה מכספי מלגה שקיבלה מהמפלגה הקומוניסטית הישראלית. בקמפוס ובכיתה שלמדה בהם נחשפה דביט, לראשונה בחייה, להמוני סטודנטים מכל העולם, ובעיקר ממדינות העולם השלישי. מגוון עצום של גזעים, צבעים, תרבויות ולשונות. מצב זה הציב אותה בצומת הכרעה, שמטבע הדברים תובע התייחסות מעשית לשם יצירת קשרים ורישות חברתי. בצומת זה חוותה לבטים לא פשוטים: מן הצד האחד עמדה לפניה האפשרות לבחור את חוג מכריה וידידיה על פי קריטריונים שיוכיים, היינו לחבור לרשת חברתית שמורכבת בעיקר מסטודנטים ומסטודנטיות מארצות ערב. היה ברור לה כי זו האפשרות הנוחה.[40] מן הצד האחר עמדה האפשרות לאמץ חוג חברים לפי קריטריונים אוניברסליים, במנותק מהקונטקסט האתני והלאומי; מבחינתה היתה זו אפשרות נוחה פחות. דביט בחרה באפשרות השנייה: 'החלטתי שהקריטריון המרכזי שינחה אותי לא יתבסס ולא יהיה קשור לאלמנטים החיצוניים של הסטודנט, כלומר הצבע והצורה שלהם. בעיניי חשובה הפנימיות: החשיבה, הרגשות והאמונות'.[41] כך היא התחברה עם סטודנטיות מאמריקה הלטינית ומאפריקה, אגב מאמץ אישי להתגבר על מחסומי שפה ותרבות, ומדלגת על סטודנטים ממדינות ערב, אף שהיו קרובים לה מבחינת שפת הדיבור. מודל אחוות העמים עבר אפוא לשלב גבוה יותר.

לצד הכרעות אלו, שיש בהן בבירור התוויה של קווי תיחום חברתיים על בסיס אוניברסלי, חוצה דת ולאום, פיתחה דביט הזדהות עמוקה עם קבוצת השייכות – עם בני המיעוט הערבי והפלסטיני. מתברר כי גם התפתחות רעיונית זו נעוצה בהתנסות אישית, בביוגרפיה האישית.

במשפחת דביט בלטה תמיד אווירת ההזדהות עם הסבל של המיעוט הערבי והפלסטיני. דביט הפנימה הזדהות זו בעצמה מיוחדת. בהקשר זה יש לציין אירוע מסעיר במיוחד, שהביא לרה־ארגון פרשני. בתחילת שנות השמונים נודע ברבים הטבח אשר ביצעו ערבים נוצרים בערבים מוסלמים תחת עינם הפקוחה של חייליי צה"ל בלבנון ואשר נודע ברבות הימים כ'אירועי סברה ושתילה'. אבי המשפחה עיסא דביט היה נסער מאירוע זה. דביט משחזרת את תגובת האב ואת מצבה הרגשי נוכח תגובה זו:

> אני זוכרת את אבא שלי רואה בטלוויזיה את הגופות והזוועות במחנות הפליטים. הוא הגיב מאוד קשה. היה נסער. מרוב כעס הוא הפך שולחן, ובמשך דקות שלמות עמד כואב והמום. זה נחקק בזיכרוני. הוא לא קיבל את ההסברים של הצבא והיה לו חוסר אמון מוחלט. הדבר המעניין הוא שלמרות זאת הוא המשיך להאמין בשלום ובשוויון. זה זיכרון עצוב שלא יורד מהראש שלי עד היום.[42]

40 שם.
41 שם.
42 שם.

את הביוגרפיה הפוליטית של דביט אפשר לסכם אפוא כדיאלוג מתמשך בינה ובין סביבתה, ובה דגש על ערכים מהפכניים, שוויון, אחוות עמים ובו בזמן הזדהות רגשית עמוקה עם הצד הערבי. מכלול זה עומד ברקע. בקורות החיים של דביט אנו מוצאים הצטלבויות עם אירועים ומוסדות, אשר תבעו הכרעה, התייחסות קונקרטית, דהיינו פרשנות מסוימת למכלול זה. בצמתים אלו נמצאה דביט מאשררת יסודות מרכזיים הגלומים בהוויה המרקסיסטית־רדיקלית שבה נטועים בני משפחתה. אולם לא היה זה אשרור ערכי דקלרטיבי, ובוודאי לא אוטומטי: דביט לוקחת ערכים אלו צעד אחד קדימה, בדרך פרו־אקטיבית, ומחוללת שינויים בעולמה הפרטי.

מתברר כי הביוגרפיה של דביט, על הכרעותיה, שימשה אלמנט מרכזי שממנו נבנתה התרבות הפוליטית האזרחית־רדיקלית בשנות התשעים ובשנות האלפיים. מאירועים אישיים ומחוויות שהתנסתה בהם נבנתה תפיסת עולמה, וזו חלחלה בסופו של דבר לרמה הציבורית והיתה לנחלת הכלל (תרשים 1, חצים f, g): בשנות התשעים היא הצטרפה לעמותות שמתיימרות להציג אלטרנטיבה לממסד; היא יצרה בסביבתה שפה חדשה, שמונחים כגון 'מדינה' ו'ממסד' נטענו בה בערכים שליליים, ואילו 'התארגנות אלטרנטיבית' קיבלו תוכן חיובי. כן היא חוללה שינויים גאוגרפיים וחברתיים: מאידאליזציה של העיר רמלה בתצורתה הערבית־מוסלמית ודחיית התצורה הממסדית שלה; פריצה מתוך הגטו עד התגייסות לטובת פעילות אזרחית (שתי"ל) למען הקולקטיב הערבי ישראלי בכל אתר ואתר.

לסיכום, בות'ינה דביט מייצגת חתך אתני וסוציו־אקונומי בשילוב קונטקסט גאוגרפי־היסטורי שונה לחלוטין: היא ערבייה מעיר פיתוח, צעירה ומשכילה, שנוטה לפוליטיקה רדיקלית אזרחית – שילוב תכונות שחופף לכאורה חפיפה מושלמת את משבצת 'הדור הזקוף'. אולם הדיון בתת־הפרק על הרקע ההיסטורי והמשפחתי של דביט מאיר את הקשר הסיבתי שבין זהות פוליטית לתנאים אובייקטיבים (טקסט וקונטקסט) באור שונה ומעניין. ראשית, נתוני הביוגרפיה והאוטוביוגרפיה של דביט (דהיינו כיצד היא מספרת לעצמה את מציאות החיים) מאירים את הטיפולוגיה של רבינוביץ' ואבו־באקר באור בעייתי, שכן השניים מתעלמים מהקונפיגורציה התרבותית־מקומית שלתוכה ומכוחה פעל הסובייקט הנחקר. העמדה הביקורתית של דביט כלפי סביבתה (טקסט), בשילוב האסטרטגיה האזרחית־אלטרנטיבית שאימצה, לא צמחו מיניה וביה, מעצם העובדה שנולדה למשבצת (קונטקסט) של הצעירה המשכילה מהפריפריה. דביט נולדה למשפחה פוליטית וחיה בתרבות שמשולבת עמוקות בהוויה מרקסיסטית־קומוניסטית. כיצד אפשר להסביר את האוריינטציה האזרחית־רדיקלית, האנטי־ממסדית, בהתעלם מרקע זה?! שלא כאותם מחקרים מבניים, אשר מתעלמים מהדיאלוג הפעיל והדינמי שהסוכן האנושי מנהל עם סביבתו, הסקירה והניתוח הביוגרפי והאוטוביוגרפי מזהים רכיב פעיל של דיאלוג: דביט מפנימה בדרך מסוימת את סכמות התרבות הרווחות בסביבתה. ראשית, היא מאשררת ערכים מרכזיים בהוויה המרקסיסטית־רדיקלית (אחוות עמים, שוויון); שנית, היא נוטלת את הסטרוקטורה הרדיקלית הגלומה בסביבתה צעד אחד קדימה עד כדי מימושה הלכה למעשה, עד כדי הבניה מחדש של חייה הפוליטיים דרך עיצוב מיוחד של הרשת

החברתית שלה ומתוך נכונות לשלם על כך מחיר אישי. הסביבה הרדיקלית שלתוכה נולדה, בשילוב תכונות אופי וסדרה של החלטות אישיות הוא שחולל בסופו של דבר את התוצאה התרבותית־פוליטית, כלומר את השתלבותה בדגם האזרחי־רדיקלי (בדגש ערבי־אתנוצנטרי).

סיכום ומסקנות

שאלת הזהות הפוליטית ואסטרטגיית הפעולה ששלוחי הציבור הערבי בישראל נוקטים, כקבוצת מיעוט שפועלת בתנאי שוליות, היא שאלה רחבה והשפעותיה מרחיקות לכת. מחקר זה התרכז בגזרה מצומצמת, ובה נבחנו הזהות הפוליטית ודרכי הפעולה של שני פעילים, מנהיגים מקומיים, שפעלו בעיר לוד כנציגי המיעוט הערבי בתחילת שנות האלפיים. במחקר סורטט דיוקנם של הפעילים הללו, בשתי זירות פעולתם (השלטונית והאזרחית), שמייצגים קטבים תרבותיים־פוליטיים מוכרים: המחנה הפרגמטי־תכליתי לעומת המחנה הלוחמני־רדיקלי. כל אחד מהפעילים שנבדקו טוען לעליונות בשאלה מי מטיב לקדם את האינטרסים של הציבור המקומי הערבי בלוד. ברי כי השאלה אם חסונה או דביט מטיבים לייצג ייצוג נכון, צודק ואפקטיבי את האינטרס של הקבוצה היא שאלה פוליטית במידה מסוימת, ובתור שכזו היא שייכת פחות לענייננו.[43] לעומת זאת,

43 האמת היא שכל אחת מהעמדות של הצדדים הניצים (חסונה לעומת דביט) טומנת בחובה ערך מוסף חשוב, ויש למצוא את האיזון בין השניים. יש בהחלט לראות יתרון רב בגישתם של פעילים כמו דביט, המצטיינים בראייה מופשטת רב־מערכתית ומקרו־פוליטית. מבטה של דביט על המציאות הפוליטית הוא בעל ערך ששום בעל ניסיון לא יוכל להשיגו: זו גישה שמשקעת את המקרה הפרטי במערכת קואורדינטות רחבה; היא מעניקה פרספקטיבה רחבה, ומשום כך היא משכילה להציב מכשול אפקטיבי בפני כוחות שונים וסכר מפני פוליטיקאים שנוטים למניפולציות. זו גישה ואסטרטגיה שמאירה שדה רחב, שלרוב האיש הפשוט, בעל התפיסה הקונקרטית והראייה הלוקלית, עיוור לקיומו ובדרך כלל נוטה להיכשל בו. מנגד, וחשוב לא פחות: הסכנה הרובצת לפתחם של פעילים אשר נוקטים גישה זו, בפרט הצעירים שבהם, נעוצה דווקא ביתרון השכלתם; הבנה לא נכונה של מוגבלות הראייה המופשטת עלולה להיות להם לרועץ. ככל שהפרספקטיבה הרחבה, השואבת מידע אקדמי רחב, נוטה לדה־לגיטימציה של פעילים פוליטיים הנשענים על הניסיון, על המסורת המקומית ועל הרשת החברתית המקומית, כופרת באותנטיות שלהם ומבטלת אותם, כן גישה כזו תוביל בהכרח לחוסר אפקטיביות (ואין זה חשוב מהו האופק הפוליטי המנחה אותה). חמור מכך, גישה כזו, כפי שהדבר בא לידי ביטוי במקרה הנוכחי, הנוטה בבירור לדה־לגיטימציה של המחנה הנשען על המסורת והניסיון המקומי, עושה עוול מוסרי לזולתה, ומייצרת בתורה דיכוי מסוג חמור ביותר. ככלל, לי נראה כי הגישה הראויה (לפחות עבור מי שמתייצב בעמדה של איש המקצוע בתחום המדיניות הציבורית), היא זו הנוטלת מזה ומזה, דהיינו משלבת את ההיגיון ואת הניסיון, את המבט הכלל־לאומי ואת הידע המקומי. זו גישה שמהבחינה האקדמית היא עניין מתחייב, שכן בסופו של דבר, מאחורי זיהוי מנגנוני הכוח ('תחום ההתמחות' של הפעילים מהאסכולה הרדיקלית), ומתחת לפני השטח, לעולם פועל מגוון שדות של משמעויות

מה שרלוונטי ונכון, מפרספקטיבה אקדמית, הוא להטרים לעמדה השיפוטית ניתוח מקיף ובהיר של מערכת הגורמים העומדת מאחורי הבניית הזהות ואופי המנהיגות של הפעילים הפוליטיים. מהו המכניזם שבבסיס עיצוב הזהות ובבסיס אסטרטגיות ההנהגה של פעילים ערבים שמבקשים לקדם את האינטרס המקומי של המגזר בערים המעורבות?

כפי שצוין במבוא התאורטי, רבים מהמחקרים שביקשו להשיב על שאלה זו השיבו עליה מתוך עיון מקרו־סוציולוגי בדגש על מכניזם הכוח: רבינוביץ' ואבו־באקר זיהו מגוון טיפוסי מנהיגות, והסבירו כי הדבר נובע משילוב של מאפייני הסביבה הפוליטית במישור הלאומי (הגמוניה, דיכוי הדרה) ושל שינויים בקונטקסט הדורי (השכלה, מודרניזציה, זיכרונות וחוויות קולקטיביות). מונטרסקו הדגיש את תנאי הסביבה העירונית המיוחדת שבני המיעוט הערבי גדלו בה וממנה הושפעו. בניתוח הנוכחי התבססתי על קשר סיבתי מורכב. קשר זה נוטל ממערכות ההסבר האמורות – תנאי הסביבה הרחוקה והקרובה – ומוסיף עליהן ניתוח וסריקה בכלים עדינים שמתחקים אחר הסביבה הקרובה, אחר הפרשנות, אחר הביוגרפיה ואחר התפיסה של הסובייקט – מנהיג או פעיל פוליטי.

מהסקירה ומהדיון עולה תמונת מצב עשירה ומורכבת. העיון בפרופיל הפוליטי של חסונה משנות האלפיים, תוך כדי השוואתו לרקע הביוגרפי (הקהילתי והאישי), מורה בבירור, ובניגוד זועק למודל של רבינוביץ' ואבו־באקר, שהמקורות המזינים את השקפתו ואת דרכי הנהגתו נובעים בעיקר מהמעגל המשפחתי הקרוב. נוסף על כך, וכפי שהראיתי, מעגל זה לא היה בגדר מערכת הזנה פסיבית, שמייצרת סוציאליזציה פוליטית באופן חד־סתרי. חסונה מנהל דיאלוג (פרשנות) עם סביבתו, ובמקרה הנוכחי הוא מאשרר את הערכים הגלומים בה. חסונה, 'השפוף' לכאורה, אינו מנוכר לא להיסטוריה של משפחתו, ולא לעצמו. כך גם דביט: הופעתה הלוחמנית בשנות האלפיים, דרך ערוצי פעולה אזרחיים שעוקפים את הממסד, קשורים בבירור לבית הגידול ולחממה החברתית שלתוכם נולדה.

חשוב לסייג ולציין: הממצאים האלה מוגבלים בתוקפם למקום ולדמויות שנחקרו (מוגבלות זו כאמור מובנית במסגרת התאורטית המנחה של חיבור זה). עם זאת, במבט רחב, מהניתוח עולות תובנות והשלכות מרחיקות לכת במישור התאורטי והמתודולוגי: נראה כי בבואנו להבין את המכניזם של עיצוב הזהות הפוליטית של המנהיגים המקומיים,

שמוצפנות בהן מערכות תרבותיות; מערכות אלו הופכות את הזירה הפוליטית לעניין מורכב הרבה יותר מכפי שנדמה לפעיל המשכיל־הרדיקל. זהו פסיפס תרבותי־מקומי שאין לזהותו רק באמצעות סרטוט מפת הכוח, אלא גם באמצעות זיהוי מה שהאנתרופולוג האמריקני גירץ (1990) מכנה 'מבנה משמעות פרטיקולרי'. יתרונה של גישה כזו הוא בכך שאין היא כובלת את מעצבי המדיניות (המקצוענים) לעמדה פוליטית זו או אחרת, וכך ממילא אין היא מדירה נרטיבים וביוגרפיות שונות. בעיקר יש לתת את הדעת לערך העצום הגלום בעולם התוכן האישי־ביוגרפי: הביוגרפיה, ובעיקר האוטוביוגרפיה, דהיינו כיצד הפעיל או המנהיג מספר לעצמו את דרך ניהולם של הדברים, אינם כלים ריקים אלא מגלמים בתוכם פוטנציאל אנרגייה אדיר (מוטיבציה, הצדקה לפעולה, נרטיב אישי). כיוון שכך, מדיניות אפקטיבית היא זו המודעת לפוטנציאל הטמון במשאבים יקרי ערך אלו (Biographical Resources), ומשכילה לרתום אותם לטובת יעדי המדיניות. ראו: (Frogget & Chamberlayne above note 11).

הגישה המתרכזת במיפוי המבנים הסוציולוגיים ומבני הכוח בקנה מידה גלובלי ולאומי אינה משוללת יסוד; ואולם הגישה הביוגרפית־הפרשנית – בהוראתה במחקר זה כגישה שמשלבת מקרו, מיקרו ופרשנות המנהיג – מספקת קשרי סיבה-תוצאה באופן משכנע יותר. כיוון שכך ממילא היא מאירה את המודל של רבינוביץ' ואבו־באקר וגם את התאוריה של יעקובי ויפתחאל באור ביקורתי ומטילה צל כבד על הנחות היסוד שלהם. אדגיש: אין פירושה של מסקנה זו כי הדיוקן שהחוקרים מהאסכולה המבנית מסרטטים לקוי מאחר שהוא מספק דיוקן סוציולוגי ופוליטי גם שמצטיין ברזולוציה נמוכה. הבעיה המהותית עם אותם מחקרים (מבניים) היא שהתעלמותם מההיבטים המשלימים ההומניסטיים (התעלמות זו כשלעצמה נטועה ביסוד אידאולוגי־פוליטי) יוצרת דיוקן פוליטי ותמונת מצב מוטות ואף מעוותות.

הניתוח המתמקד באישיות ובסביבה הקרובה של המנהיג המקומי אינו מייתר בשום אופן מסגרות חשיבה הטוענות לתוקף אוניברסלי (כגון זו של רבינוביץ' ואבו־באקר, הנשענים על התאוריה של הסוציולוג הגרמני קרל מנהיים). מנגד, בעקבות הפרדיגמה הביוגרפית־פרשנית, אנו כחוקרים חייבים לעגן את אותן מסגרות חשיבה ותאוריות בעוגן ברור ומוגבל: יש לראותן, ואת המבנה החברתי בכלל, ככללים ומשאבים (Giddense, 1984) שלעולם נתונים לפרשנות הפרט והקהילה: יש מציאות אוניברסלית, אך לעולם היא מקבלת משמעות פרטיקולרית (וזו בתורה מעצבת מחדש את הפוליטיקה, החברה והמרחב, וכך חוזר חלילה באופן היסטורי־דינמי).

ההכרח לראות בהבניה הפוליטית פועל יוצא מההיסטוריה, גורם דינמי, פתוח לפרשנות ולשינויים מצד אחד ובגאוגרפיה עניין אוטונומי (בחלקו, על כל פנים, שאינו נגזרת של הגאוגרפיה הלאומית) מצד אחר, הוא בעל השלכות שחורגות מן המישור האקדמי: אלו שמתעלמים מההיסטוריה ומהגאוגרפיה סופם ליפול לחשיבה דטרמיניסטית שתכפה עליהם נקודת מבט צרה, אנכרוניסטית וסטראוטיפית וממילא עמדה שיפוטית מוטה. המקרה שלפנינו יוכיח זאת: המחקר פתח בסרטוט מגמות פוליטיות במגזר הערבי בישראל במפנה המאה ה־21, וממנו עולה לכאורה מגמת התכנסות לעבר דיוקן פוליטי אחד, מעיקרו רדיקלי ולא מתפשר. לעומת זאת, מהסקירה האמפירית עולה תמונה שמשקפת מציאות מורכבת ועשירה, באופן שמציב את תמונת ה'התכנסות' של ערביי ישראל כרושם גס ומתעתע. למרות זאת, רבים בציבור הישראלי ובעיקר בשדה האקדמי לוקים בעיוורון תרבותי, היסטורי וגאוגרפי: חלק אחד בציבור נוטה לראות בקולקטיב הישראלי־ערבי קולקטיב מגובש פוליטית בתבנית פונדמנטליסטית, אלימה וקיצונית (וכך אותו ציבור נופל לדטרמיניזם תרבותי); חלק אחר רואה במגמות ההתכנסות הכרח שנובע מצו ההיסטוריה, שהרי המיעוט המדוכא הולך ונע לקראת התקוממות כללית, מדגם 'כפוף' לדגם 'זקוף' (וכך גם הוא נופל לדטרמיניזם!). בעיני אלו ובעיני אלו הקולקטיב הערבי עשוי מקשה אחת חסרת פסיפס וניואנסים; אלו ואלו דוחקים הצִדה את הממד ההיסטורי־הדינמי והפרסונלי; אלו ואלו דוחקים ומבטלים את השונות הגאוגרפית בטענה כי אינם אלא ניואנסים. כך אלו ואלו מחמיצים את האמת, שגם לה תפקיד נכבד בעיצוב העמדה השיפוטית כלפי הסביבה הפוליטית.

רשימה ביבליוגרפית

אמארה, מוחמד (2004). 'ההיבט הפוליטי של יחסי יהודים-ערבים בישראל', בתוך: חסון, שלמה, אבו־עסבה, ח'אלד, **יהודים וערבים בישראל מול מציאות משתנה: בעיות, מגמות, תרחישים והמלצות**, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים, עמ' 47-53.

גוטמן, אורי (1990). 'גילויי בדלנות לאומית בקרב החוגים הרדיקליים של ערביי ישראל בשנות השבעים והשמונים', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.

גירץ, קליפורד (1990). **פרשנות של תרבויות** (תרגום: יואש מייזלר), כתר, תל אביב.

דהן, יצחק (2008). 'תרבויות פוליטיות בערי הפיתוח – מאפיינים, גורמים ותוצאות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.

וקרט, אורה (1977). **לוד: גאוגרפיה היסטורית**, צ'ריקובר הוצאה לאור ועיריית לוד, תל אביב.

חסון, שלמה (2011). **היחסים בין יהודים לערבים בישראל: תסריטים עתידיים**, מכון ג'וזף ואלמה גילדנהורן ללימודי ישראל, אוניברסיטת מרילנד, וושינגטון.

מוריס, בני (1991). **לידתה של בעיית הפליטים 1947-1949**, עם עובד, תל אביב.

סמוחה, סמי (2012). **לא שוברים את הכלים: מדד יחסי ערבים-יהודים בישראל 2012**, המכון הישראלי לדמוקרטיה ואוניברסיטת חיפה, ירושלים, עמ' 1-15.

פלד, רינה (2002). **'האדם החדש' של המהפכה הציונית: השומר הצעיר ושורשיו האירופיים**, עם עובד, תל אביב.

קדיש, אלון, סלע, אברהם, גולן, ארנון (2000). **ביבוש לוד, יולי 1948**, הארכיון לתולדות 'ההגנה' ומשרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל אביב.

רבינוביץ', דני, אבו־באקר, ח'אולה (2004). **הדור הזקוף**, כתר, ירושלים.

רם, אורי (2004). **הגלובליזציה בישראל**, רסלינג, תל אביב.

Beeri, Itai., Saad, Mansur (2014). 'Political Participation Unconditioned by Inequality and Discrimination: The Case of Minorities on Israeli-Arab Mixed Municipalities', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 40, Issue 10, pp. 1526-1549.

Bertaux, Daniel. (ed.) (1981). 'Biography and society (Introduction)', *Biography and Society*, Sage studies in international sociology, London and New York, pp. 5-15.

Chamberlayne, Prue., Bornat, Joana., Wengraft, Tom (eds.) (2000). 'The Biographical Turn (introduction)', *The Turn to Biographical Methods in Social Science*, Routledge, London, pp. 1-30.

Frogget, Lynn, Chamberlayne, Prue (2004). 'Narratives of Social Enterprise: From Biography to Practice and Policy Critique', *Qualitative Social Work*, 3, pp. 61-77.

Ghanem, As'ad (2012). 'Understanding Ethnic Minority Demands: A New Typology', *Nationalism and Ethnic Politics*, 18, 3, pp. 358-379.

Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Goodley, David. et al. (2004). *Researching Life Stories Method: Theory and Analysis in biographical age*, RoutledgeFlamer, London and New York, chap. 13, pp. 185-195.

Jamal, Amal (2006). 'The Arab Leadership in Israel: Ascendance and Fragmentation', *Journal of Palestine Studies*, 35, 2, pp. 6-22.

Kraus, Vered., Yonai, Yuval (2000). 'The Power and Limits of Ethnonationalism: Palestinians and Eastern Jews in Israel, 1974-1991', *British Journal of Sociology*, 51, 3, pp. 525-551.

Monterescu, Daniel (2011). 'Estranged Natives and Indigenized Immigrants: A Relational Anthropology of Ethnically Mixed Towns in Israel', *World Development*, 39, Issue 2, pp. 270-281.

Rabinowitz, Dan, Monterescu, Daniel (eds.) (2007). 'The Transformation of Urban Mix on Palestine/Israel in The Modern Era', in: Rabinowitz and Monterescu, *Mixed Towns, Trapped Communities: Historical Narratives, Spatial Dynamics Gender Relations and Cultural Encounters in Ethnically Mixed Towns in Israel/ Palestine*, Ashgate, London, pp. 1-22.

Wildavski, Aron (1987). 'Choosing Preference by Constructing Institutions', *American Political Science Review*, 81, 1, pp. 3-21.

Yacobi, Haim (2002). 'The Architecture of Ethnic Logic: Exploring the Meaning of the Built Environment in the "Mixed" City of Lod – Israel', *Geografiska Annaler*, 84, pp. 171-187.

Yacobi, Haim (2007). 'From Urban Panopticism to Spatial Protest: The Case of the "Mixed Town" of Lydda', in: Dan Rabinowitz and Daniel Monterescu (eds.), *Mixed Towns, Trapped Communities: Historical Narratives, Spatial Dynamics Gender Relations and Cultural Encounters in Ethnically Mixed Towns in Israel/ Palestine*, Ashgate, London, pp. 135-156.

Yiftatchel, Oren (1993). 'Power Disparities in the Planning of a Mixed Region: Arabs and Jews in the Galil – Israel', *Urban Studies*, 30, 1, pp. 157-182.

Yiftachel, Oren, Yacobi, Haim (2003). 'Urban Ethnocracy: Ethnicization and the Production of Space in an Israeli "Mixed City"', *Environment and planning*, D: Society and Space, 21, pp. 673-693.

ראיונות

אבן־פראג׳ אברהים, פעיל חברתי ופוליטי בלוד, לוד, 20.2.2007.
דביט בות׳ינה, ראש אגף ערים מעורבות ב׳שתי״ל׳, יפו, 14.6.2006.
חסונה חאמד, חבר מועצת העיר לוד ועוזר ראש העיר (1998-2001), לוד, 20.7.2004.
מוחרב עארף, יושב ראש ועד השכונה פרדס שניר בלוד וחבר מועצת העיר לוד (2003-2008), 20.7.2004.

איש 'השומר' אליעזר קרול ועולי תימן בקריית שמונה, 1949-1950

אמיר גולדשטיין

במאמר זה אני מתחקה אחר אירוע מימיה הראשונים של קריית שמונה (קריית יוסף).[1] אנסה להציג אירוע היסטורי־חברתי שהתרחש במרחב הצפוני של עמק החולה בשנים 1949-1950. בלב המאמר ניצבת חידה. אליעזר קרול, מנהל היישוב הצעיר[2] והאיש המרכזי שקלט את המתיישבים הראשונים בקריית שמונה, הפסיק את פעולתו בפתאומיות שנה לאחר שקיבל עליו את משימת הקליטה. קרול, איש 'השומר' וכפר גלעדי שאת קורותיו אתאר להלן בקצרה, היה דמות ציונית מחויבת למשימות הלאומיות. הוא התמודד עם כמה אתגרים בימי חייו ויכול להם. מה גרם לו לחדול באחת מפעילותו?

האירוע המיקרו־היסטורי הזה טרם נחקר, והוא טומן בחובו משמעויות רחבות ממקרה המבחן המקומי הנקודתי. הוא מביא לידי ביטוי היבטים ומאפיינים של יחסי קריית שמונה וקיבוצי האזור לצד הדרמה ההיסטורית שהתרחשה במדינת ישראל הצעירה בימי העלייה הגדולה בראשית שנות החמישים של המאה ה־20.

קריית שמונה הוקמה במרחב מרוחק ומנותק מהמרכז הארגוני, המוסדי והפוליטי של המדינה הצעירה. היא הוקמה באזור עתיר משמעות מיתית מן הבחינה הציונית. הכפר חלסה, שאליו הגיעו ראשוני העולים התימנים ביולי 1949, וקיבוץ כפר גלעדי, שממנו הגיע אליעזר קרול ליישוב העולים בספטמבר 1949, היו לא רק נקודות יישוב אלא מרכיבים בתוך מחוז הזיכרון הציוני המרכזי של פרשת תל חי. המפגש האנושי בגליל העליון לאחר הקמת מדינת ישראל היה דוגמה ומשל למפגשים רבים בין עולים לוותיקים שהתרחשו בעשרות ואולי אף במאות נקודות התיישבות, מחנות עולים, מעברות ושכונות ברחבי מדינת ישראל הצעירה. מה אפשר ללמוד מהפרשה הצפונית על המפגש המורכב הזה בין קולטים לנקלטים, שהשפיע – ועודנו משפיע – על החברה הישראלית?

1 תודה לד"ר איילת שביט ולד"ר תמר הגר, עמיתותיי, על קריאת גרסה מוקדמת של המאמר ועל הערותיהן המועילות ומאירות העיניים.

2 בשנים הראשונות השתנה שם היישוב, ואפשר למצוא שימוש בשמות שונים בו בזמן: חלסה, קריית יוסף, קריית שמונה. שינוי היישוב החדש למעברה התרחש בשנת 1950. לכן שמרתי גם במאמר על גיוון הכינויים וההגדרות.

המקורות העומדים לרשותנו בנוגע לפרשה

המקור המרכזי העומד לרשותנו בעניין פעולתו של אליעזר קרול בקריית שמונה הוא תיקו של קרול בארכיון בית השומר. התיק כולל העתקי מכתבים, ובעיקר פנקסי יומן אשר ניהל בתקופה שליווה את מעברת חלסה.[3] יומן כזה עשוי להיות נכס יקר למחקר היסטורי הן בזכות המידע שאפשר לדלות ממנו על ההתרחשות והן בזכות ההיחשפות לאישיות – הדמות ההיסטורית, תחושותיה, רגשותיה – ולפרשנותה את המתרחש. אכן, אליעזר קרול כתב כמעט כל ערב ביומן, ככל הנראה כשחזר מהעבודה ביישוב. עם זאת, היומן מותיר את החוקר, כהיסטוריון, ומחצית תאוותו בידו. לרוב כתיבתו של קרול לקונית, יובשנית ואינפורמטיבית במובן המצומצם של המילה. לא נלוו לכתיבה ביטויים אישיים וּודאי שלא רגשיים, וכפי שנראה להלן, אין ביומן תיאורים של פרשיות מרכזיות שטלטלו את מעברת חלסה. מנגד, מעצם העובדה שמדובר ביומן יסודי אך יבשושי היה אפשר ללמוד משהו על אופיו של אליעזר קרול. תמונה זו מתחזקת גם מסיפורים אישיים של אנשים שהכירו אותו.[4] לצד מסמכים מעטים שמצויים בארכיונים הארציים עמדו לרשותי כחוקר גם כתבות מעיתוני התקופה. בגליל העליון פעלו כמה נציגים של עיתוני המפלגות, בעיקר של מפלגות הפועלים. עיתונאים אלה ראו בעצמם שליחים שמביאים לידיעת הציבור הרחב את המתרחש בעמק החולה, וכפי שנראה פרסמו כתבות אחדות, ואלה חושפות לעינינו טפח מהמציאות במעברת חלסה בשנתה הראשונה.

קושי גדול עוד יותר מצפה להיסטוריון המבקש לחקור את תולדות קריית שמונה מנקודת ראותם של מתיישביה הראשונים. בארכיון המקומי ובארכיונים הארציים נותר הד קלוש בלבד לתחושותיהם ולנקודת מבטם של מייסדי קריית שמונה. להבדיל מהמקרה של קרול, בעיה זו קשורה לא במאפייני אישיות אלא בתופעה היסטורית־תרבותית־חברתית רחבה יותר. רוב קולותיהם של עולי העלייה הגדולה אשר הגיעו ארצה בשנים שלאחר

3 תודה לזוהר מונסונגו, מנהלת מוזאון בית השומר, ולדניאלה שטיין, ארכיונאית בית השומר, על עזרתן במציאת החומרים השונים הקשורים בפועלו של קרול בקריית שמונה. על נסיבות שיתוף הפעולה בין המוזאונים הקיבוציים למוזאון קריית שמונה ראו להלן בהערה הבאה.

4 כאן המקום לתאר את התהליך שעמד בבסיס איסוף המקורות בנוגע לשנתה הראשונה של קריית שמונה. כחלק מתהליך חידוש המוזאון המקומי בקריית שמונה נערך קורס בשם 'כותבים את ההיסטוריה של קריית שמונה'. בקורס השתתפו עשרות תושבים מהעיר ומהאזור. לקראת הקורס אספתי מקורות ארכיוניים, ובכלל זה תעודות, ובזמן הקורס היו המשתתפים מעורבים באיתור מקורות וסיפורים אישיים. באיסוף השתתפו תושבים וארגונים קהילתיים ואקדמיים, ובכללם מוזאון קריית שמונה ומוזאון בית השומר בכפר גלעדי. הקורס נערך כחלק מתכנית 'אקדמיה בכיכר', המתקיימת במכללה האקדמית תל חי בהנהגתן של ד"ר איילת שביט ושל יעל סילבר, מתוך תפיסה שהידע מצוי הן בקרב חוקרים אקדמיים והן בקרב הקהילה. תודה לאיילת וליעל על השותפות ועל הסיוע שהביא לפרסום מחקר זה, ותודה גם לירדן ארליך, שותפי ללימוד הקורס. לעונג לי להודות לקהילת משתתפי הקורס כולו על ההזדמנות לליבון משותף של הסוגיות ההיסטוריות והחברתיות.

הקמת מדינת ישראל מארצות אסיה ואפריקה שקעו בתהום הנשייה. דור זה, שעלה ארצה מארצות האסלאם, הותיר מעט מאוד מסמכים, תעודות בנות הזמן, יומנים, מקורות אישיים (מכתבים) או ספרי זיכרונות. ספרי זיכרונות ויצירות ספרות שמתעדות את קשיי הקליטה נכתבו ופורסמו במשך השנים, אך מדובר בקבוצה קטנה יחסית של מתעדים ומסרטטים של המציאות כפי שתפסו אותה העולים המזרחים. המאמץ היום־יומי בתהליך ההגירה של בעלי משפחות לארץ ואופי היחס אל ההיסטוריה ואל כתיבתה בקהילות המוצא נמצאים ככל הנראה ביסוד המציאות הזו. בקריית שמונה היעדרם של מקורות ראשוניים מהעשור הראשון לחיי היישוב בולט במיוחד; ועל רקע זה, המסמכים המעטים שנמצאו במחקר מקבלים חשיבות רבה הן למחקר, מכיוון שהם מבהירים את תפיסותיהם של ראשוני קריית שמונה, והן משום שהם מאפשרים לחלץ את קולותיהם המושתקים של מייסדי קריית שמונה ובעקבות כך להציג את הנרטיב שלהם כפי שבא לידי ביטוי בעת ההתרחשות. המכתבים שאצטט להלן עשויים להמחיש את הרהיטות, את העושר הלשוני ואת הנחישות להשמיע קול מחאה, שהיו נחלת עולים בתקופת העלייה הגדולה, ואת החשיבות של איתור מקורות אלה, של הנגשתם ושל בחינת תרומתם לסרטוט תמונה עשירה של המציאות במדינת ישראל בשנותיה הראשונות.

הכפר חלסה, היישוב המרכזי בעמק החולה, התרוקן מתושביו הערבים בחודש מאי 1948, ומוסדות המדינה מנעו את חזרתם של יושביו. חלסה שימש מרכז אזורי לכפרי הגליל העליון ונמצא בתהליכי צמיחה בתקופת המנדט.[5] מנהיג הכפר, שהיה גם מנהיגו של השבט אַל־עַ'אַרְנָה שאכלס את מרבית כפרי החולה, היה כאמל חסיין, שבצעירותו היה מעורב בקרב תל חי והביא להריגתם של יוסף טרומפלדור וחבריו ולעזיבתם הזמנית את היישובים היהודיים. לימים התקרב חסיין אל המוסדות הבריטיים והציוניים ואף כרת עמם ברית של שיתוף פעולה; זו באה לידי ביטוי במסירת מידע מודיעיני בעל ערך, במעורבות מרכזית ברכישתה של קרן קיימת לישראל קרקעות בגליל העליון ובהתייצבותו נגד החוגים האנטי־בריטיים והאנטי־ציוניים בקרב התנועה הלאומית הפלסטינית.[6] מנהיג חלסה קיים גם קשרי ידידות ופעילות עם היישובים היהודיים החדשים שהוקמו בעמק החולה בעשור האחרון לשלטון הבריטים, אם כי בכפר גלעדי, היישוב היהודי הוותיק והמוביל באזור, לא הסכימו מעולם לסלוח לו על מעורבותו בפרשת תל חי. אנשי 'השומר' הטילו עליו חרם חלקי, נאסר עליו להיכנס לכפר גלעדי, והקשר עמו היה ענייני ומזערי גם בשנים ש'חצה את הקווים' וסייע להתיישבות היהודים בצפון הארץ.

5 מוסטפא עבאסי, 'צפת בתקופת המנדט – היבטים חברתיים ופוליטיים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 1999, עמ' 199. הנ"ל, 'צפת ואזורה הכפרי בתקופת המנדט: יחסים ומתחים', **קתדרה**, 99 (ניסן תשס"א), עמ' 129.

6 יאיר זלטנרייך, 'רכישת אדמות ערביות בגליל (1935-1941): הזווית היהודית בעיני יוסף נחמני', **אופקים בגיאוגרפיה**, 76 (2010), עמ' 112-130. Yair Seltenreich, 'Personal Diaries as Historical Narratives: Yossef Nachmani and the Galilee, 1935-1941', *SPIEL*, 30 (2011) H. 1, pp. 1-18.

על אף שיתוף הפעולה של כאמל חסיין עם המוסדות הציוניים ויחסי השכנות הטובה של כפריי החולה עם שכניהם היהודים,[7] נאלצו תושבי חלסה ותושבי הכפרים הסמוכים לה לעזוב את בתיהם ימים אחדים לפני ההכרזה על הקמת מדינת ישראל. מאמציהם ואף תחנוניהם לשוב לכפריהם ולשדותיהם נדחו בשנה שלאחר מכן.[8] משחסמה ממשלת ישראל את השיבה של כפריים אלה לבתיהם ולשדותיהם התרחש מהפך דרמטי בדמוגרפיה ובגאוגרפיה האזוריות. עמק החולה היה בן־יום לאחד האזורים בישראל שלא נותר בו מיעוט ערבי כלל. כאמל חסיין אפנדי נרצח בסופו של דבר במאי 1949, בידי כוחות ביטחון סוריים, על אדמת לבנון.

חודשיים לאחר ההתנקשות נכנסו לכפר חלסה ראשוני המתיישבים היהודים. כמו במקרים דומים,[9] נראה כי בשנת הדמדומים שבין נטישת הכפר ליישובו מחדש נבזז רכוש תושבי הכפר. בשלב מסוים הפקידו אנשי כפר גלעדי ערבי־נוצרי מהכפר הערבי אבל אל קמח, שלא היה לפליט, לשמור על בתי הכפר. שדות הכפרים בעמק, ובכלל זה אדמות חלסה, הופקדו בידי קיבוצי האזור. ככל שנקפו הימים, כן התברר כי יציאת הערבים מכפריהם, שבהתחלה נדמה היה כי היא זמנית, היא מצב קבוע; וזה נהיה הזדמנות פז למדינת ישראל ולתושבי היישובים היהודיים בגליל העליון. כוחות הביטחון פעלו נגד ערביי חלסה וערביי הכפרים האחרים, אשר ניסו שוב ושוב לחצות את הגבול המדיני החדש בניסיון נואש לשמור על קשר עם רכושם ועל יבוליהם. זרם העולים ההולך וגובר ארצה הוביל את המוסדות הלאומיים לתור אחר כל אתר אפשרי להקים בו יישוב חדש. כך היה גם הכפר חלסה לאתר התיישבות יהודי.[10] שנה לאחר נטישתו נשלח נחום הורביץ מכפר גלעדי לבדוק את האפשרות ליישב בו עולים. בסופו של דבר הגיעו ראשוני העולים להתיישב בחלסה בחודש יולי 1949.

בהחלטה על הקמת היישוב ובטיפול בשלבי ההקמה הראשונים היה למועצה האזורית הגליל העליון ('ועד הגוש') תפקיד מרכזי. המרחק הרב ממרכז הארץ והניתוק ממוקדי קבלת ההחלטות והביצוע העצימו את תפקידם של קיבוצי האזור בתהליך גיבוש המדיניות בנוגע לרכוש הערבים בעמק החולה אשר הוחרם לטובת המדינה הצעירה. ככל שחלף הזמן מעזיבת חלסה והכפרים שסביבה, כן התקבעה בתודעת מנהיגי ההתיישבות השיתופית בעמק החולה התפיסה כי זוהי הזדמנות לעשות מן המציאות של אזור המאוכלס ביהודים

7 על כך ראו: נועה ציון, 'ניסיון ליצירת יחסי גומלין המבוססים על דו־קיום: הזווית היהודית ביחסי יהודים-ערבים במהלך המפעל ההתיישבותי בצפון עמק החולה 1939-1947', בתוך: נעימה ברזל (עורכת), **הגליל כמרחב מרבה תרבויות**, אורנים, קריית טבעון 2012, עמ' 116-125.

8 אמיר גולדשטיין ומוסטפא עבאסי, 'גשר צר מעל ביצות החולה: כאמל חסיין בצבת המאבק הלאומי בימי המנדט', **ישראל** (יפורסם).

9 ראו לדוגמה: אלון קונפינו, 'נסים ושלג בפלשתינה ובישראל: טנטורה, היסטוריה משנת 1948', **זמנים**, 121 (2013), עמ' 16-31.

10 ארנון גולן, **שינוי מרחבי – תוצאת מלחמה: השטחים הערביים לשעבר במדינת ישראל 1948-1950**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, שדה בוקר 2001, עמ' 172-173.

בלבד מצב של קבע. התקיימו התייעצויות פנימיות ודיונים נוספים עם מוסדות הממשלה הזמנית על האפשרות של הקמת יישוב יהודי חדש במקום. מעורבותו הגדולה של ועד הגוש בתהליך הקמת היישוב החדש בחלסה באה לידי ביטוי בין היתר בתהליך קביעת שמו. היישוב נקרא תחילה קריית יוסף, על שמו של יוסף טרומפלדור. זה היה מעשה סמלי ציוני שנועד לבטא סגירת מעגל: הכפר אשר ממנו יצאו האנשים שהרגו את הגיבור הציוני המיתולוגי היה ליישוב עברי שנשא את שמו. במקורות בני הזמן המקום מכונה מעברת חלסה או קריית יוסף, לסירוגין. פחות משנה לאחר הקמת היישוב הוא זכה בשם חדש – קריית שמונה, כדי להכליל בשמו את זכרם של כל היהודים שנהרגו בתל חי ביום הקרב ובשנה שקדמה לו. את ההחלטה על השם החדש קיבלה המועצה האזורית הגליל העליון (שהוקמה בינתיים) בעקבות בקשתו של יוסף ויץ, יושב ראש קרן קיימת לישראל, שהועברה דרך ועדת השמות של הארגון. נראה כי קריאת שמו של הכפר הערבי עצמו על שם היהודים שנהרגו בידי אנשיו היתה מקרה ייחודי בתוך המהלך הכולל של עִברוּת מפת הארץ. השם 'קריית שמונה' לא רק החליף שם ערבי אלא היה גם בבחינת הנצחה וסגירת מעגל דמים היסטורי. הוא ביקש להצביע על ניצחונה בדיעבד של הרוח הציונית של גיבור תל חי על הורגיו.[11]

רוב מייסדי קריית שמונה שהתיישבו בחלסה ביולי 1949 היו עולים תימנים שהגיעו ממחנות העולים בעין שמר, בבית ליד ובעתלית.[12] ביולי ובאוגוסט של אותה שנה הגיעו שתי קבוצות ראשונות, כמעט 30 משפחות, והתמקמו בבתי האבן של הכפר. חודשיים לאחר הגעת ראשוני העולים לחלסה החליטו המעורבים המרכזיים בהקמת היישוב מקרב קיבוצי האזור לשלוח את אליעזר קרול מכפר גלעדי ללוות אותם ולסייע בקליטתם.

מי היה אליעזר קרול?

אליעזר קרול השתייך לגרעין החלוצי של העלייה השנייה. הוא נולד בעיר קרמנצ'וג באוקראינה ב־1887 וגדל בבית ציוני.[13] מנעוריו נמשך אחר הסוציאליזם והיה פעיל בס"ס

11 לאסטרטגיות השונות שנקטה הוועדה כדי לנכס את השטח ראו: מירון בנבנישתי, 'המפה העברית', **תיאוריה וביקורת**, 11 (1997), עמ' 11-29.

12 ספרות המחקר בנוגע לעלייה מתימן ולקליטתה במדינת ישראל הצעירה ענפה. ראו לדוגמה: דב לויטן, 'יציאת התימנים ממחנות העולים', **תימא**, ה (תשס"ז), עמ' 145-168. מחקר חשוב חשף לאחרונה את ההיבטים הקשים של מבצע העלאת היהודים מתימן ארצה בשנים 1948-1950: אסתר מאיר־גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן – מבצע כושל ומיתוס מכונן**, רסלינג, תל אביב 2012. הנ"ל, '"מרבד הקסמים": כיצד הפך מבצע עלייה כושל למיתוס הצלה מפואר', **תימא**, יב (תשע"ב), עמ' 97-123.

13 מבוסס על תיקו בארכיון כפר גלעדי וכן על נחמיה לבנון, **הדרך אל חוף הירדן**, מערכת, תל אביב 1999, עמ' 142. וכן: דוד תדהר, **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו**, 13, ספרית ראשונים, תל אביב 1971, עמ' 3529.

(מפלגת הפועלים הציונית־סוציאליסטית). בתקופת המהפכה הציונית הראשונה היה קרול מעורב בפעילות ההגנה העצמית באוקראינה נגד גל הפרעות שפקד את תחום המושב. קרול הצעיר התגייס לצבא רוסיה, אך נכלא בשל פעילותו המהפכנית בזמן שירותו. הוא נמלט ממעצרו ועשה את דרכו ארצה לא מתוך החלטה מפורשת לעלות, אלא בעיקר מתוך הצורך להתרחק ממשטרת הצאר. ארץ ישראל עשויה היתה להיות מבחינתו תחנת ביניים בדרך ליעד הגירה מערבי יותר.[14]

אחותו של קרול התגוררה בזיכרון יעקב, והוא שם את פעמיו למושבה זו ועבד בה כפועל. הפעלתנות וכישורי המנהיגות שלו הביאו אותו במהרה להיבחר לוועד הפועלים במקום, לצדם של דוד גרין (לימים בן־גוריון) ויוסף ברץ. בשלב זה החל קרול לשלב בין עבודת אדמה לפעילות שמירה. הוא התקרב לחוגי 'השומר' ולרעיונות בדבר שמירה עברית בראשות יהודים חדשים צעירים ואקטיביסטים. קרול התקבל לארגון 'השומר' בשנת 1910 לאחר שנת ניסיון, ובכללה פעולות שמירה בזיכרון יעקב ומאבק, עם חברו צבי בקר, בשודד ערבי, שהסתיים בפציעתו הקלה. הוא הצטרף לקבוצת שומרים שעברה למושבה חדרה כדי לכבוש בה את השמירה מידי הערבים.

מקבץ הפרטים הביוגרפיים שהוזכרו עד כאן מלמד על מעורבותו האישית של קרול בכל תחנות ההגשמה הציונית שעסקה בה קבוצת החלוצים הציונית־סוציאליסטית שאליה הוא השתייך: הגנה עצמית (באוקראינה), עבודה עברית (בזיכרון יעקב), כיבוש השמירה (בזיכרון יעקב ובחדרה). סיסמאות העלייה השנייה היו ממשיות בחייו של קרול הצעיר, ובהן גם כיבוש האדמה – הוא השתתף עם חברי 'השומר' בהקמת יישובם הראשון תל עדשים.

מאפיין זה של פעילות חלוצית ואקטיביסטית בולט גם בהמשך דרכו של אליעזר קרול. לקראת סוף מלחמת העולם הראשונה הצטרף לגדודים העבריים בצבא הבריטי והיה חבר בתא השומרים ('הבאשקירים') בגדוד העברי לארץ ישראל, שקיבל עליו לפעול להשגת נשק מהצבא לארגון 'השומר'. מיד לאחר המלחמה פעל בגדוד העבודה, היה בין סוללי כביש מגדל-צמח ובין מייבשי הביצות. לאחר מכן נרתם עם חברים מקרב ארגון 'השומר' לפעולת חידוש כפר גלעדי שננטש בעקבות הקרב בתל חי. כמו שאפשר לראות, אליעזר קרול ניצב עוד מנעוריו בחזית העשייה הציונית, וליתר דיוק הציונית־סוציאליסטית. הוא המשיך להיות מנהיג ומשפיע מכפר גלעדי בשנות המנדט. כך למשל היה מעורב בצבירת נשק, בפעילות העפלה יבשתית מלבנון ומסוריה לארץ ובארגון כוחות הפועל במאבק נגד הימין הרוויזיוניסטי.

בגליל העליון ביצר לעצמו קרול עם השנים עמדת מנהיגות, ונדמה כי לדמותו הממשית הצטרפה בהדרגה אגדת דמותו כאחד ממייסדי ארגון 'השומר' ומחלוצי העלייה השנייה. השפם שעיטר את פניו בצעירותו היה לזקן ארוך ולבן, וזה תרם לו הדרת כבוד ונופך נוסף. בימי מלחמת העולם השנייה, כשנוצרה לפתע חזית בין צרפת של וישי ובין בריטניה

14 תיק קרול, ארכיון כפר גלעדי.

בגליל העליון והמושבה מטולה ננטשה על ידי איכריה, עלה אליעזר קרול למטולה בראש קבוצת מִגְנים צעירים כדי לשמור על רכוש היהודים ולמנוע את אבדן הנקודה הצפונית של ההתיישבות היהודית. מאוקטובר 1945, שאז התפתח בכפר גלעדי עימות עם הבריטים סביב ההעפלה הלא חוקית ארצה דרך היבשה, היה לקרול כמובן תפקיד מכריע באירועים.

קרול נישא בצעירותו לחיה (אחותה של דבורה דרכלר, אשר היתה פעילה מאוד בפעילות ההעפלה היבשתית שעברה דרך כפר גלעדי.[15] שניים מילדיהם הבוגרים, אחיעם ודב, הגיעו עמם לגליל העליון, ובנם הצעיר יגאל נולד בכפר גלעדי. בינתיים, לקראת סוף שנות השלושים, עם הקמת מצודות אוסישקין, נחלץ כפר גלעדי מבדידותו כקיבוץ היחיד מצפון לאגם החולה. לכפר גלעדי, הקיבוץ הוותיק באזור, היה תפקיד הנהגה ממשי בגוש היישובים שנוצר בעמק בשנת 1939. אליעזר קרול – האדם והסמל – הגיע בכל עליית נקודת התיישבות חדשה לקרקע לקבל את פני החלוצים הצעירים. נחמיה לבנון, ממנהיגי הקיבוץ האנגלי־בלטי (בקרב הכפר נאעמה), לימים כפר בלום, סיפר בזיכרונותיו לדוגמה: 'יום אחד הגיע לגבעת נעמה אחד מזקני אגודת "השומר" בכפר־גלעדי – אליעזר קרול. גבוה, זקוף קומה, בעל זקן נאה, היה אליעזר ממש דמות מתמונה מצויירת מאלבום של תולדות ההתיישבות בגליל'.

טקסט אחר מלמד על קבלת הפנים שערך קרול למיישבי עמיר:

> אליעזר קרול איש כפר גלעדי פותח בדיבור פשוט שלבביותו אינה בת סממנים, אלא תכונת הורים ותיקים השמחים בהעלאת־בנים לשלבים הכרחיים בחייהם. דיבור של ותיקים למודי סבל, עמוסי ניצחונות וכישלונות, עסוקים לא בהערכת עצמם וליטוש דבריהם אלא בדאגה ובמילוי חובה [...] קשה לבטא את השמחה, אומר האיש, אבל הלב בפנים רונן.[16]

מהדברים עולה המעמד שרכש לעצמו אליעזר קרול כזקן הגליל העליון, כמנהיג אזורי וכדמות מרכזית בפעילות הציונית בעמק החולה.

אף שקרול לא היה למנהיג לאומי או חברתי ולא נזכר בשורה הראשונה של מעצבי העלייה השנייה, בגליל העליון הוא ביצר לעצמו עמדת מנהיגות, ושמו הלך לפניו. בכפר גלעדי ניהל את טקסי הנישואים ואת טקסי בר המצווה. הנערים קיבלו ממנו בגיל 13 אקדח, והוא הדריכם כיצד להשתמש בו. האקטיביזם הביטחוני החליף בטקס החניכה שהנהיג קרול את הממדים היהודיים־מסורתיים. החופה שמתחת לה קידש קרול את הזוגות במשק היתה עשויה מדגל 'השומר', ועליה רקומה הסיסמה: 'בדם ואש יהודה נפלה בדם ואש יהודה תקום'.[17] כאשר עלו חניכי תנועות הנוער החלוציות לתל חי בי"א באדר קיבל אליעזר

15 דבורה דרכלר (1896-1920), ההרוגה הראשונה באירוע תל חי (1920).

16 י' בן דור, 'חומה ומגדל מספר 55', **דבר**, 22 בנובמבר 22.11.1939.

17 סמדר סיני, **השומרות שלא שמרו: נשים ומגדר ב'השומר' ובקיבוצו כפר גלעדי 1907-1939**, יד טבנקין, תל אביב תשע"ג, עמ' 128-130, 233-240.

קרול את פניהם וחיבר אותם לסיפור המורשת הציונית באמצעות תיאור פרשת תל חי על רקע ההתיישבות היהודית באזור. כששהו מחלקות של הפלמ"ח באזור סיפר קרול ('עם זקן ארוך ולבן') על חוויותיו מימי 'השומר'.

בביוגרפיה של קרול, העמוסה פעילות לאומית ואקטיביסטית, נשזרה פרשה קצרה: בשנת 1912 הוא השתתף בטיפול בקבוצת המשפחות שעלו מתימן בעקבות שליחותו של שמואל יבניאלי והתיישבו בחדרה. המקורות על פרק זמן קצר זה מעטים, וקשה ללמוד מהם על יחסי הגומלין שהתפתחו שם בין איש העלייה השנייה ו'השומר' ובין העולים מתימן. פרשת קליטת התימנים ביישוב היהודי בראשית המאה ה־20 ועמדותיהם של מנהיגי העלייה השנייה בנוגע לעולי תימן נדונה רבות במחקר, ותפיסות אלה אפיינו כנראה את קבוצת ההשתייכות של קרול.[18] עזריאל קמון הצביע על התנודה מדפוסים אידאולוגיים רומנטיים שהביאו את תנועת העבודה לשחר אחר שילוב העולים התימנים ביישוב היהודי בימי העלייה השנייה להתכחשות ולדחייה שאפיינו את יחסן של מפלגות הפועלים בעקבות התפוגגות התדמית הרומנטית של העולים מתימן כ'פועלים טבעיים' במציאות הארץ־ישראלית.[19] יוסף גורני סיכם את המחקר המפורט בעניין יחסי הגומלין בין אנשי העלייה השנייה לעולים התימנים באמצעות המונח 'פטרנליזם ערכי'.[20] גורני התמקד במחקרו בהצגת עמדתם של רבדים שונים של מנהיגות העלייה השנייה בנוגע ליהודי תימן, שעלו ארצה כחלק מהמאמץ לקדם עבודה עברית במושבות. קרול לא השתייך למנהיגות הרעיונית־פוליטית, הרוחנית, של עלייה זו. הוא היה מעורב במה שגורני מכנה 'מסדרי הגשמה' אשר הוקמו בתקופת העלייה השנייה והשלישית כאמצעים למעורבות הנמרצת של תנועת הפועלים בבניין החברה הלאומית. השיח שניתח גורני משקף את האקלים הרעיוני שקרול הושפע ממנו. הוא גיבש את מערכת המושגים והדימויים שלו על רקע הדיון הציבורי בימי העלייה השנייה בעניין עולי תימן. גורני מזכיר כי ככל שחברה אידאולוגית יותר, כן היא פטרנליסטית יותר וקושר בין התפיסה הציונית־סוציאליסטית־קונסטרוקטיבית של מנהיגי העלייה השנייה ובין הגישה הפטרנליסטית של קבוצה זו 'ביחס לעצמם, ביחס לסביבתם וביחס לפועלים יוצאי תימן'.[21]

האידאליזם הפטרנליסטי היה כוח חשוב וחיובי בפעולותיהם של אנשי העלייה השנייה לקליטת העולים התימנים בחברה היישובית. תפיסה זו הובילה את אנשי העלייה השנייה לפעול למען קליטת העולים, אולם לצד ההתפעלות הרומנטית מכושר הסתגלותם

18 יהודה ניני, **ההיית או חלמתי חלום: תימני כנרת – פרשת התישבותם ועקירתם – 1912-1930**, עם עובד, תל אביב 1996. שלום רצבי, 'גלות בארץ ישראל: העליות מתימן בהיסטוריוגרפיה של היישוב והציונות', **זמנים**, 63 (קיץ 1998), עמ' 58-68. וראו להלן בהערות הבאות.

19 עזריאל קמון, 'בין אידיאולוגיה לתדמית: יחסה של תנועת העבודה לעליות מתימן', **תימא**, ז (תשס"א), עמ' 137-150.

20 יוסף גורני, 'כוחו וחולשתו של ה"פטרנליזם" הערכי: תדמית יהודי תימן בעיני מנהיגות העליה השניה', **קתדרה**, 132 (תמוז תשס"ג), עמ' 131-162.

21 שם, עמ' 133.

ומחריצותם, הוליד הפטרנליזם הערכי בהכרח גם יחס מתנשא ומסתייג כלפיהם. התדמית הקולקטיבית של העולים מתימן בקרב אנשי העלייה השנייה תאמה במידה רבה את השניות אשר עליה הצביע אדוארד סעיד, שהתווה את המונח 'אוריינטליזם': שילוב של קסם מציבור העולים מתימן ודחייה ממנו בהיותו מוזר, פרימיטיבי ופראי.[22]

התנסותו של קרול בקליטת התימנים בחדרה ב־1912 נמצאה ודאי בבסיס ההחלטה לשלוח אותו למשימה החברתית החדשה, עם הקמת המדינה: הדרכת המתיישבים בכפר הנטוש חלסה. בזכות מעמדו כמנהיג אזורי בגליל ובזכות ניסיונו בקבלת פניהם של בני היישובים השיתופיים בעמק החולה בתהליך התיישבותם משנת 1939 היתה הבחירה בו כמי שילווה את הקמת יישוב העולים החדש טבעית. איש 'השומר' הוותיק – מצויד בתפיסת העולם הציונית־סוציאליסטית, בדפוסי המחשבה ובדימויים שנוצקו בשלבי הפעילות המוקדמים שלו במסגרות החלוציות השונות – הגיע למשימתו החדשה בחלסה.

אליעזר קרול מגיע לחלסה

בינואר 1949 שכל קרול את בנו האמצעי דב; זה נהרג בתאונת דרכים בעת שירותו הצבאי. שמונה חודשים מאוחר יותר, ימים אחדים לפני ראש השנה תש"י, נכנס אליעזר, שהיה בראשית שנות השישים לחייו, לתפקידו כמדריך העולים שיישבו את הכפר חלסה. הגדרתו של קרול כמדריך היא הגדרה מצומצמת. במובנים רבים אפשר להגדיר את קרול מנהל המעברה, שעמד בראשה ושהקים, כחלק מעבודתו, את תשתיותיה.[23]

לקראת יישובה מחדש של חלסה התעוררו חילוקי דעות בקרב מנהיגי הגוש הקיבוצי בגליל העליון על אופי היישוב הרצוי. אנשי כפר גלעדי כמו נחום הורביץ ואליעזר קרול העדיפו להקים על אדמות חלסה יישוב חקלאי שיתופי שיוכל להשתלב בטבעיות בסביבה הקיבוצית ההומוגנית של עמק החולה. לעומתם, היו בוועד הגוש גם כאלה שביקשו לראות בחלסה המתחדשת מרכז עירוני של הגליל העליון, שיספק צרכים מנהליים אזוריים, ובעיקר כוח עבודה למשקים ולמיזמים הלאומיים שעמדו על הפרק, כך למשל שמואל שרייבר (מילק). בסופו של דבר היתה ידם של אלה על העליונה מכיוון שהצורך למצוא מקומות יישוב גדולים לעולים הלך וגבר, ואגף התכנון בממשלה גיבש תפיסה שעלתה בקנה אחד עם תפיסת המרכז העירוני.

כמקובל בתהליך הקמת ההתיישבות העירונית בפריפריה, קיבלו המתיישבים משקי עזר כאמצעי להשלמת הכנסה, כמענה לחוסר עבודה ומתוך תקווה שמשקים אלה יתרמו לתהליך הפרודוקטיביזציה של העולים. כך קיבל היישוב צביון חקלאי, וזה נשמר בשנות

22 אדוארד סעיד, **אוריינטליזם** (תרגמה עתליה זילבר), עם עובד, תל אביב 2000, עמ' 45.

23 אריה ליברמן, 'שנים ראשונות בקריית שמונה', בתוך: מרדכי נאור (עורך), **אצבע הגליל, 1900-1967, מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1991, עמ' 191.

החמישים, בד בבד עם התפתחותו כמרכז עירוני. הד למציאות זו עולה מהדברים שכתב קרול ביומנו בעקבות יומו הראשון בתפקיד במעברה. קרול כתב בפתח דבריו 'התחלתי לעבוד בחלסה במשקי העזר של התימנים' וציין את שמות הגופים שליוו את היישוב החדש: משרד החקלאות, הסוכנות היהודית והמרכז החקלאי. הוא סיכם את ההחלטות שהתקבלו בפגישה בין נציגי גופים אלה בתל אביב, שבה תוכנן להקצות לכל משפחה שתתגורר בכפר הנטוש:

> כל יחידה תקבל לעת עתה 2 דונמים בהשקאה לגינת ירקות ומספוא. עז חולבת וסידור דיר מאבני המקום המיותרים בעבודה עצמית של המתיישבים. לול ל־50 פרגיות. כלי עבודה: מעדרים, מגרפה, זרעים ושתילים.[24]

הטקסט מלמד אותנו על אופיו החקלאי של היישוב שהחל לקום בחלסה. קרול הוסיף משפט שביטא את תחושת סגירת המעגל ההיסטורית מפרשת תל חי: 'באופן מיוחד בשבילי זהו גמול לשנת תר"פ אשר אנשי חלסה (ובראשם קמל אפנדי) רצחו את חברינו והחריבו את ישובינו כ"ל ות"ח)'.

יומיים מאוחר יותר תיאר את ביקורו הרשמי הראשון בכפר:

> ביקרתי בבתים שבהם מתגוררים הן במחנה הקליטה (המעבר) והן בחדרים המתוקנים. במחנה המעבר מאוד מלוחלח [השגיאה במקור], חיים בלתי אנושיים, אין מים בכדי לרחוץ את הגוף לפחות פעמים בשבוע לגדולים ואפילו לילדים בני יום, תיקון הדירות ייגמר בעוד 15 יום. חדר ומטבח לכל משפחה, למשפחות מרובות ילדים שני חדרים ומטבח – רק ל־50-52 משפחות. הסידורים הסניטריים מספיקים בקושי, הציבור מגוון גם בגיל וגם בערכו. קו אחד כללי: שירצו לעבוד בכלל וגם רצון לחלקת אדמה. זהו המבט הראשון ועוד נכונים גם קושי וגם נחת.[25]

הרשימה הזאת ביומן היא אולי המלאה ביותר מבחינת שילוב של מידע חיוני, חשיפת הרושם של קרול מן הדברים והערכותיו את האתגר שקיבל עליו. מה אפשר ללמוד מהדברים? קרול ביטא אמפתיה בנוגע לתנאים הקשים שחיו בהם מיישבי חלסה מקרב יהודי תימן. הוא ידע להעריך כי הקמת היישוב תהיה כרוכה בקשיים לא מעטים (אם כי לא פירט לאיזה סוג של קשיים התכוון), אך גם צפה שתתלווה לתהליך גם קורת רוח. תיאורו הלקוני של קרול ביומן את רשמיו מהמפגש עם התימנים כולל גם את ההערכה הזאת: 'הציבור מגוון גם בגיל וגם בערכו. קו אחד כללי: שירצו לעבוד בכלל וגם רצון לחלקת אדמה'. הערכה זו משקפת את אמונתו של קרול כמי שהשתייך לקבוצה החלוצית של העלייה השנייה שהדרך ליצירת הטרנספורמציה הרצויה בהווייתם הגלותית של היהודים הגלותיים בכלל ושל העולים התימנים בפרט עוברת דרך עבודת האדמה.

24 **יומן אליעזר קרול**, ארכיון בית השומר, 20.9.1949 (להלן: **יומן קרול**).
25 שם, 22.9.1949.

קריית יוסף היתה שונה בתכלית מהיישובים שאת הקמתם ליווה קרול בגליל העליון בעשור האחרון לתקופת המנדט. בשעה שהוקמו הקיבוצים בעמק החולה הגיעו לאזור המתיישבים לאחר שנים של חיים במחנות זמניים. הם נבנו מלכתחילה סביב מכנה משותף אידאולוגי, חברתי וגילי והגיעו כקהילה מגובשת ומעוצבת לממש אותו במחוז הגלילי המרוחק. פעולת ההתיישבות היתה מבחינתם פעולה של הגשמה אישית ולאומית שהשתלבה באתוס הציוני־סוציאליסטי לגוניו. הערכים גבורה, חלוציות והגשמה, שניצבו במרכז אתוס זה, באו לידי ביטוי בתודעתם, בדימוֵם העצמי ובפעולתם. בראש הקהילות המיישבות עמדו מנהיגים פנימיים ומוסדות פנימיים שהתגבשו במחנות הזמניים, והם היו מחוברים ומקושרים למנהיגות התנועתית, ולעתים למנהיגות הלאומית ולמוסדות הציוניים. הון לאומי הושקע במפעל ההתיישבות שנחשב בעיני בני התקופה ומעצבי המדיניות כחוד החנית של גאולת האדמה. קבלת הפנים, ההדרכה והליווי של אליעזר קרול וחבריו למשק הוותיק בצפון הגליל העליון היו חשובים, אך מרכז הכובד של ההתיישבות הונח על כתפיהם של המתיישבים. החלוצים ראו באתגרים ובקשיים חלק מתהליך כיבוש הארץ ומבחן ליכולתם לממש הלכה למעשה את האידאולוגיה שהאמינו בה.

קריית יוסף הוקמה לא בעקבות תהליך דומה אלא בתוך הדוחק של ימי העלייה הגדולה. העולים מתימן שהגיעו לחלסה יצאו ממחנות העולים וחיפשו מגורי קבע בתנאים שיאפשרו להם להקים קהילה יהודית בדגם המוכר להם מהמציאות של היהודים בתימן. ימים אחדים טרם בואו של קרול לחלסה ביקר במקום עיתונאי והביא דברים מפיהם של ראשוני המתיישבים במקום. סופר **דבר** בטבריה תיאר את הפער בין החזון המפעים של ייבוש החולה ובין החזות העגומה של החיים ביישוב החדש שהוקם בעמק:

> משסרנו לקרית יוסף – דומה התנדף החלום ונופץ אל סלע המציאות האפורה. ישוב דל של 32 משפחות מיוצאי תימן ועדן ומתי מעט ילדים בטלים מתורה ומלאכה. ומה בפיהם? – 'באנו לארצנו הקדושה לחיות בה כיהודים ולא כערבים שם בעדן ומה מזאת? בית כנסת ראוי לשמו – אין. ילדינו ללא עול תורה ואנחנו? רק עבודה, עבודה מבוקר עד ערב. קצת "רוחניות", – לא יש. מעט לעשות בשביל הנפש, – לא יש. כמו הערבים, בחיי'.[26]

הניגוד בין יהודים לערבים המתואר בדברי תושבי קריית יוסף נסב לא על הממד הלאומי אלא על מקומו של הממד הדתי־רוחני־נפשי בשגרת החיים. התקווה הרומנטית לראות בעולים התימנים פועלים טבעיים וחרוצים שישתלבו באתוס העבודה הציוני־סוציאליסטי לא רק נכזבה אלא גם היתה מנוגדת לאתוס שהניע אותם לעזוב את בתיהם ולעלות לארץ ישראל. מיישבי חלסה הגיעו למקום בלי שמערכת המיתוסים, הסמלים ומורשת תל חי היתה מוכרת להם או ליוותה אותם. האתוס היהודי־מסורתי שהניע אותם היה מרוחק מהאתוס שביקשו קרול ושותפיו לקרבם אליו במהירות מידית.

26 סופרנו בטבריה, '"קרית יוסף" – מרכז החולה (אזור אזור ועניניו)', **דבר**, 16.9.1949.

יחסי הגומלין שנוצרו בה בין קולטים לנקלטים היו שונים בתכלית מאלה שאפיינו את ההתיישבות החלוצית בעמק החולה בתקופת המנדט. ספק עד כמה בחרו העולים מתימן שהגיעו לחלסה להגיע לגליל העליון, ספק עד כמה הם היו שותפים לקבלת ההחלטה על אופיו של היישוב. יתרה מזאת, הבדידות של מתיישביה הראשונים של קריית שמונה בתוך הנוף הגלילי היתה רבה. האזור היה מרוחק מנקודות היישוב של בני משפחותיהם במרכז הארץ ומנותק ממוקדי פעילות של יוצאי תימן. היישוב הצעיר קריית יוסף, כיישוב מנותק ובודד בזהותו במרחבי החולה, התקשה לייצג את עצמו, ליצור קשרים מועילים עם מקבלי ההחלטות ולאמץ את האתוס של סביבתו, שהיה זר לו. ודאי שלעולים התימנים אשר הגיעו לחלסה לא היו קשרים או כלים להיאבק על ימי עבודה או על יצירת תשתיות בסיסיות ליישוב החדש שהקימו. על רקע זה היה תפקידם של הקולטים, ובראשם תפקידו של אליעזר קרול, שקיבל עליו את הטיפול במעברה, מכריע ואף גורלי בהנחת התשתיות ליישוב החדש שתוכנן כמרכז הגליל העליון. קליטת המתיישבים לא היתה יכולה להסתכם בקבלת פנים ובליווי קל של פעילות ההתארגנות העצמית בתהליך ההתיישבות. תפקידו של קרול כמי שיכול לייצג את הקהילה החדשה הנבנית בצפון המרוחק היה מכריע. קרול, איש היישוב הוותיק, שרבים מחבריו מימי העלייה השנייה ובכלל היו מצויים בתפקידים שונים בממשלה, בסוכנות היהודית או בהסתדרות, יכול לשמש להם פה, ובעיקר לנסות ולהעלות את הטיפול ביישוב המרוחק לתודעת הגורמים שקרסו תחת נטל קליטת העלייה בשנה השנייה לקיומה של מדינת ישראל. קרול, על פי עדויות, מילא כמעט את כל התפקידים ביישוב הצעיר: מדריך, מרכֵּז עבודה, שַׂלָּם, רַכּז תרבות ועוד.[27] הוא התמודד עם מציאות כאוטית שבאה לידי ביטוי במעורבות גורמים רבים ושונים בתהליכי בניין היישוב הצעיר בתוך מדינת ישראל הצעירה שטרם גיבשה מודל ציבורי ארגוני יעיל.

חודשים לא מעטים חלפו בחלסה בלי שזכו מיישבי המקום בעבודה יום־יומית. השגרה שאפיינה את השנה הראשונה בקריית יוסף היתה של עבודה חלקית, מזדמנת ולא רצופה. אליעזר קרול פנה לגופים שונים בתקווה לפתור את הבעיה. כך כתב ליוסף ויץ, יושב ראש קרן קיימת לישראל, בשלהי 1949: 'לוחץ עלי חוסר עבודה של 62% וקשה להשלים עם זה כי זה פרנסתם העיקרית'. הוא ביקש לשלב את העולים בעבודות ייעור והוסיף: 'אי אפשר לראות בסבלם. אודה לך מאוד באם תזכה בעבודה את העדה שלי'. ויץ השיב למכתבו של קרול בתוך שבועיים ימים, וקרן קיימת לישראל הקצתה כמה ימי עבודה למיישבי חלסה בייעור בגליל העליון.

האכפתיות של קרול באה לידי ביטוי בעצם התגייסותו למשימה החברתית ביישוב הסמוך. הוא היה חדור רצון לעצב קהילה ציונית חדשה והפגין רגש אבהי כלפי מיישבי חלסה: 'העדה שלי', כתב לוויץ, כאמור, ובמכתב אחר התנצל שלא יוכל להגיע למפגש במרכז הארץ: 'לא אוכל להתפנות בימים אלה, כי עסוק אני עד הראש עם התימנים שלי'.[28]

27 עדות סעדיה זעירא, ארכיון כפר גלעדי, תיק קריית שמונה.

28 מכתב אליעזר קרול ל'דוד ידידי', 5.7.1950, כ' בתמוז תש"י, ארכיון בית השומר, תיק קרול.

בה בעת ניתן להתרשם מהתייחסותו של קרול לתימנים כאל ציבור לא בוגר ולא בשל להקים יישוב בהתאם לציפיותיו. שבוע ימים בערך לאחר הגעתו של קרול לחלסה כונסה אספה כללית, ובה הוא הוצג לפני המתיישבים. דברי קרול באספה נפתחו בהסבר על מהות ההסתדרות ועל ערכם של משקי העזר בחיים המקומיים. ביומנו הוסיף הערה ליד הדיווח הקצר על האספה 'בהסברה כמו לילדים'.[29] ביישוב הוקם ועד של חמישה חברים בניסיון להצמיח מעורבות של העולים בחיי המקום. ובכל זאת, כמה שבועות לאחר מכן, כשנאלץ עוזרו של קרול לעזוב את המעברה, כתב קרול ביומנו: 'לא בא בחשבון מישהו' שייכנס לתפקיד עוזר 'מתוך מתיישבי התימנים בקרית יוסף'.[30] מיומנו של קרול קשה להסיק עד כמה ציפה מראש למצוא פסיביות ונכונות מועטה לעבודה פיזית בקרב מתיישבי חלסה ועד כמה חווה אכזבה עוד בתקופה הראשונה לפעילותו ביישוב החדש, ממה שהיה בעיניו עצלות וחוסר יזמה של תושבי המעברה. על כל פנים, הד לתפיסת העולים התימנים כעצלים וכלא מתאימים לפעילות קונסטרוקטיבית אפשר למצוא בדרך התיאור של קריית יוסף בעיתון ההסתדרות:

> העדה התימנית שנקלטה בקרית־יוסף זקוקה לטיפול רב, לפתח בהם את כוח היוזמה והעצמאות, לכרות להם אוזן לחדש בארצנו, לא רק ליישבם, אלא להפכם למנוף לקליטה. לשם כך יש להוסיף כאן מיד עולים מעדה אחרת, כדי להשלים את כוח הרצון של המתיישבים הראשונים. בעדה התימנית יש הכנה נפשית לעבודה, אולם טרם הכירו את קצב הארץ וצורכי השעה, והזמן דוחק!.[31]

תושביה הראשונים של קריית שמונה הוצגו כבעלי טבע עצלני שיוכל להשתנות רק באמצעות מהילתם בתוך יהודים שיגיעו מתפוצה אחרת, ככל הנראה אירופית. השיח האוריינטליסטי הבוטה יצר דיכוטומיה חדה. ייתכן שהיה לו תפקיד בכינונה של הזהות הקיבוצית של תושבי קיבוצי הגליל העליון כמשתייכים לעולם האירופי, המשכיל, ולכן כחרוצים מעצם טבעם, כמתקדמים וכפטרונים באמצעות הנגדה למי שהשתייכו לאוריינט שהוצג כנחות ונחשל. ניכר כאן המתח בין השיח הלאומי־ציוני שהדגיש את האחדות הלאומית, את הכללת העולים המזרחים בתוך החברה הישראלית ואת המחויבות והסולידריות שנבעו ממנה ובין השיח האוריינטליסטי שחידד את ההבדלים ואת הפערים בין הקולטים לנקלטים ונטה לייחס אותם למאפיינים טבעיים של תרבותם.

29 **יומן קרול**, 28.9.1949.

30 שם, 11.11.1949.

31 סופרנו בצפון, 'כאן תקום עיר הצפון!', **דבר**, 16.1.1950. וראו גם על 'התימנים הרוצים באשכנזים' בקריית יוסף: דוד גלעדי, 'החלו לבנות עיר בגליל העליון', **מעריב**, 18.6.1950. שם הביא הכתב את דברי הקולטים: 'המדריכים הנמצאים איתם אומרים שאמנם זקוקים יהודי תימן, ובייחוד אלה שזה מקרוב באו ממדינה השרויה בתנאי ימי קדם, להדרכה ולימוד יסודי אף בדברים הפשוטים ביותר'.

המסר הזה עלה מכמה דיווחים בעיתונים בנוגע למעברת חלסה – 'היישוב המאוכלס בצפון':

> כל האוכלוסייה היא של תימנים. לזכותם ייאמר: נכנסו יפה לחיי העבודה, אבל חסרים הם כוח היוזמה. אילו היו מיישבים כאן מאה משפחות משאר הגלויות, היה יישוב זה מתקדם בצעדי־האון, כי על פרשת דרכים הוא יושב.[32]

הדיווחים מחלסה, מאת עיתונאים תושבי האזור, התאפיינו במוטיבים משותפים ששיקפו דו־ערכיות בנוגע למיישבי חלסה. מצד אחד הצטרפו כאן שותפים חדשים למלאכת יישוב הספר הגלילי, ומצד אחר זרותם של המתיישבים שעלו מתימן והתכונות שיוחסו להם, כחלק מהשיח האוריינטליסטי, הקשו את צירופם לגוש היישובים המגובש בעמק החולה. הפער בין תהליך ההתיישבות של קיבוצי הגליל העליון בעשור האחרון לתקופת המנדט ובין זה של קריית יוסף עמד בבסיס הביקורת שנמתחה על העולים התימנים. זה היה גם הרקע להחלטת המועצה האזורית לדחות את הפצרות משרד הפנים ולסרב לקבל את היישוב החדש והגדול לשורותיה.

כאמור את היישובים השיתופיים הקימו גרעינים מגובשים, שפעלו שנים לא מעטות בחוות הכשרה או ביישובים זמניים במרכז הארץ ועלו, חדורי תודעה ואמונה, מתוך בחירה, ליישב את הספר הגלילי. התושבים החדשים של חלסה לעומתם בחרו לעלות ארצה, אך נקלעו ליישוב המרוחק ללא כל תהליך הכנה או בחירה ובלי שבנו לעצמם קודם כול כלים קבוצתיים, ארגוניים ותודעתיים שיסייעו להם להיות גורם פעיל ויוזם בתוך המציאות הקשה של היישוב המרוחק. באחד המכתבים המעטים שהותירו הם תיארו את הגעתם לחלסה בתור מעשה שנכפה עליהם: 'הלוא הגענו לארצנו והיה מצבנו במחנה עין שמר טוב, ושהינו שם ששה חדשים עם מנהלים טובים. אחר כך סידרו אותנו למחוז הגליל בכוח'.[33]

מיישבי הקיבוצים היו מרושתים בראש ובראשונה בינם לבין עצמם באמצעות 'ועד הגוש', ולא פחות מכך גם למוסדות הלאומיים, המפלגתיים וההסתדרותיים, ולעומת זאת התאפיינה התמודדותם של עולי העלייה הגדולה שלאחר הקמת המדינה בבדידות ובהיעדר רשת תמיכה ודאגה ארצית.

על רקע הפער העמוק הזה ורב־ההשלכות על יכולת ההסתגלות ובניין הקהילה, היה לאליעזר קרול תפקיד מרכזי ביכולת לתווך, להעניק כלים, לשקף באמפתיה את מצבם

32 'משוט לגליל העליון', **דבר**, 13.10.1950. להרחבה על דימוי עולי תימן בשנות המדינה הראשונות ראו: ירון צור, 'אימת הקרנבל – "המרוקנים" והתמורה בבעיה העדתית בישראל הצעירה', **אלפיים**, 19 (2000), עמ' 134-136.

33 מכתב תושבי חלסה לדוד בן־גוריון, בתוך: חיים צדוק, **משא תימן: 1946-1951, סיפור חמש רבבות**, הוצאה עצמית, תל אביב 1985, עמ' 100-101. נראה שהקבוצה הראשונה של העולים מתימן שהגיעו לחלסה הגיעה מבחירה לאחר המלצתו של חיים צדוק, מהפעילים מקרב העדה במוסדות הציוניים: ראו: צדוק, **משא תימן**, עמ' 98-101.

של מיישבי חלסה ולגבש, בתוך המצוקה הרבה של ימי קליטת העלייה הגדולה, תכנית שתסייע ליישוב החדש לבנות את זהותו, את קהילתו ואת תשתיותיו הארגוניות. כפי שנראה, המציאות היתה שונה בתכלית. נראה כי קרול בעצמו ייחס לעולים מתימן עצלות והיעדר יזמה והתאכזב מרה מהפער בין תגובתם לקשיים היום־יומיים ובין ציפיותיו.

בטרם אעסוק בהתפתחות יחסי הגומלין בין אליעזר קרול למיישבי חלסה מקרב עולי תימן אני מבקש לשוב ליומנו של קרול. יומנו של קרול מסתיים באחת, ללא הודעה מוקדמת ובלי שילמדו העמודים האחרונים על האירועים אשר הביאו לסיום פעולתו של איש 'השומר' כמדריך או כמנהל המעברה. קרול לא שיתף את דפי היומן במחשבות שחלפו בראשו או בקשיים שהתעוררו והביאו לעזיבתו את הפעולה ביישוב החדש. על כריכת היומן נכתב עניינית: 'יומן אליעזר קרול מהתחל הפעולה חלסה-קריית יוסף – לבסוף קריית שמונה: 20 בספטמבר 1949-14 בספטמבר 1950'. שמעתי גם עדות בעל פה מאחד מוותיקי קריית שמונה; הוא סיפר כי יום אחד הלך למשרדו של קרול ולא מצא אותו שם: 'הופתעתי לשמוע מפיו של מישהו שישב שם ואמר: אני מחליפו'.[34]

נראה כי העזיבה היתה מהירה, ללא הכנה מוקדמת או תהליך שירמוז על הכנה לסיום עבודתו של קרול בחלסה. מה הביא לכך? איש 'השומר' וכפר גלעדי נחום הורביץ טען בריאיון שנערך עמו בשנותיו האחרונות כי קרול הפסיק את עבודתו בקריית שמונה מכיוון שהתנגד להחלטה להסב את היישוב למרכז עירוני,[35] אולם עיון בארכיונו של קרול מעלה שהוא ראה בתכניות להרחבת היישוב כיוון חיובי. כך הוא כתב לקלמן לוין, מנהל מחוז הצפון בסוכנות היהודית, במאי 1950:

> ידוע לך שסוף־סוף התחילו להרחיב ולהגדיל את המחנה אצלנו – בשעה טובה ומוצלחת. והממדים שאנו מתכננים הם במספרים ניכרים מאוד. אתם חושבים להעביר לקרית־יוסף 500 משפחות. זה דבר גדול ומפעל חשוב עד למאוד. כל אלה לא מפחידים אותי.

ביומן ובמכתבים נוספים אפשר למצוא שורה של אזכורים למעורבות של קרול במהלכים לקראת הרחבת מעברת חלסה ודאגה ליצירת תשתיות מתאימות במקום. אם כן, שלא כטענת הורביץ, קרול לא עזב את היישוב שכה טרח להקימו בגלל התכנית להרחיבו למרכז עירוני.

רמז מאוחר לפרשת עזיבתו של קרול מצאתי בארכיון קריית שמונה. במכתב מאוחר שכתב אברהם הכהן, ראש המועצה המקומית הממונה הראשונה של היישוב, הופיע המשפט הזה: 'את אליעזר קרול גירשו התימנים בגלל שלא הייתה עבודה ואפילו לא מים שלא לדבר על מוסדות תרבות ושיכונים'.[36] נראה שלהבדיל מהציפייה ומהתקווה של

34 ריאיון עם אליהו זוהר, ינואר 2014.
35 ריאיון עם נחום הורביץ, ארכיון חצר תל חי.
36 מכתב אברהם הכהן, 8.6.1982, תיק אברהם הכהן, ארכיון קריית שמונה.

אליעזר קרול, המציאות ביישוב היתה מרובת קשיים ומעוטת נחת. מה אפיין את יחסי הגומלין בקריית יוסף ומה היו הקונפליקטים שהביאו לסיום עבודתו של קרול כמי שעמד בראש המעברה?

עדויות ליחסים הקשים ביישוב הצעיר

עדות ראשונה למערכת היחסים הקשה בין אליעזר קרול ובין תימני חלסה עולה ממכתב שכתב מרדכי (מוטקה) סירוטה, איש הסוכנות היהודית, שביקר בחלסה בתחילת 1950. סירוטה שיתף את קרול ברשמיו מהמקום:

> במצב רוח קשה יצאתי מחלסה, בפעם האחרונה הייתי עד למחזה שכל היישוב יושב בבית מחוסר עבודה. אל תשכח שתימנים הם חסרי כל בכל המובנים וזה דיכא אותי עד למאוד. ביחוד דיכא אותי אי שביעות רצונם מטיפולך. אני חושב שהסיבה היא חוסר שפה משותפת איתם מבחינה לשונית פשוטה וזו בעיה רצינית. אלוהי הלשונות יפתור זאת, לא אני ויתכן שגם לא אתה, היות ובתימן אף פעם לא היינו.[37]

קרול עצמו היה מודע לטענות ההולכות וגוברות של המיישבים כלפיו,[38] אולם הוא לא הצליח לשנות את הדינמיקה המקומית, וזו החמירה באביב-קיץ 1950. נראה כי תימני חלסה הרגישו את אכזבתו של מנהל המעברה מהווייתם. במכתב ביולי 1950 הם שטחו בפני ראש הממשלה דוד בן־גוריון את הרגשתם הקשה מהמפגש עם איש 'השומר'. הם הדגישו את הפער בין הרושם הראשון שלהם מקרול ובין הניכור שהרגישו ממנו ככל שחלף הזמן:

> ופגע בנו הדוב[39] מנהל אליעזר קרול מכפר גלעדי וראינו זה המנהל בפניו המאירים ובזקנו המלא ושמחנו בליבנו שזה מנהל טוב לנו. כשניגשנו אליו ודיברנו איתו, מדבר איתנו קשות כמו אויב לנו, וכשאנחנו מדברים איתו מדבר איתנו קשות ופניו זעומים ומשיב לנו על כל דבר: 'מה אכפת לי' וזו תשובתו תמיד עימנו.[40]

התקשורת הבין־אישית הקלוקלת יצרה חוויה של זלזול וחוסר רגישות שעליה העידו מיישבי חלסה. הם הפצירו בראש הממשלה להחליף את מדריכם-מנהלם והדגישו את מה שהיה בעיניהם קשיות לבו:

37 מ' סירוטה לקרול, 24.1.1950, ארכיון בית השומר, תיק קרול. סירוטה היה נציג המדור לטיפול בעולה במחוז הצפון.

38 קרול לדב גבעון, 4.5.1950, שם.

39 'כַּאֲשֶׁר יָנוּס אִישׁ מִפְּנֵי הָאֲרִי וּפְגָעוֹ הַדֹּב וּבָא הַבַּיְתָה וְסָמַךְ יָדוֹ עַל הַקִּיר וּנְשָׁכוֹ הַנָּחָשׁ', עמוס ה יט.

40 מכתב תושבי חלסה לדוד בן־גוריון, בתוך: צדוק, **משא תימן**, עמ' 100-101.

עכשיו בבקשה במנהל אחר זולת אליעזר קרול, אולי יש מנהל אחר שיחוס עלינו ועל ילדינו ועל אלמנותינו וזקיננו, שזה המנהל לא יחוס על אדם חלש לסדר אותו בעבודה או על אלמנה לחפש איזו זכות או עבודה שתחיה בה. אם ידרשו ממנו במה לחיות משיב: 'תמותו – אני אקח אתכם בחזרה. ואם אנחנו נסכים עמו בחזרה, אי אפשר לנו, שכן אמר הפיטן: "אברח ממך אליך, ואתכסה מחמתך בצליך"'.[41]

פרט ליחסים הבין־אישיים, ברור כי מציאות החיים היום־יומית הקשה ביישוב החדש היתה נדבך יסודי שניצב בבסיס חוסר שביעות הרצון של מתיישבי חלסה מאליעזר קרול. ייתכן שקרול לא ניחן בכישורי ארגון מספקים, ועל כל פנים, יכולתם של המוסדות במדינת ישראל הצעירה להעניק למתיישבים בעמק החולה תנאים בסיסיים כמו מזון, תעסוקה, דיור וחינוך היתה מצומצמת. קרול התקשה לעמוד בנטל התיאום עם גורמים רבים ושונים שהיו אחראים להיבטים שונים של החיים ביישוב הצעיר. תושבי המעברה המרוחקת שיתפו את שמעון אביזמר, איש המחלקה ליוצאי תימן במפא"י, בתסכולם הגובר: 'נשלחנו מטעמכם להתיישב בגליל העליון (בחלסה) והובטח לנו שכל העניינים שלנו יסודרו [...] אנחנו הראשונים שכבר לנו משך שנה במקום ואנו רואים שעד היום הזה לא סודר שום דבר מכל שהובטח לנו'.[42] הם התלוננו על היעדרו של שירות רפואי קבוע ביישוב ועל חסרונה של עבודה קבועה, ובעיקר ביטאו את שוועתם למילוי צורכי החיים היום־יומיים ביישוב המרוחק. במכתב ששלחו התימנים לראש הממשלה הם ביטאו מקצת מהמצוקה היום־יומית במקום:

צרכניה שלנו בחלסה לחצה אותנו. יום אחד שבעים בלחם, ויומים אין גם אחרי צלצולים למקומות אחרים, ואין הלחם מגיע עד שפנינו צהובים. ועוד, כל מי שמגיע לצרכניה בשעה שתים־עשרה הוא יוצא בשעה ארבע. גם כל הצרכים אין בצרכניה.[43]

התור הממושך וההמתנה המתסכלת שנלוו לשימוש בצרכנייה היחידה במקום הולידו תסכולים ונזקים: 'התור נמשך מהבוקר עד הערב והאחרון יוצא בלי כלום. כמה נשים הרות הפילו כמה ילדים נדרכו בתור וכו'. וכל יום יש ריב בשביל התור'.[44]

ההחמרה במערכת היחסים בין קרול לתושבי המעברה הגיעה בסתיו 1950 למליאת הכנסת. זכריה גלוסקא, חבר הכנסת מטעם רשימת התימנים, הביא את המצב בחלסה כדוגמה להתעמרות ממשית בעולים החדשים – אותם עולים שמשמשים את המדינה במסעות גיוס הכספים שלה ברחבי העולם ואת מפלגת השלטון כאלקטורט שיסייע להעמקת כוחה הפוליטי:

41 מתוך 'כתר מלכות' של אבן גבירול.

42 מכתב לחברי ועד קריית יוסף (חלסה) לשמעון אביזמר, המחלקה ליוצאי תימן, 8.9.1950, ארכיון בית ברל, 4-021-1950-4.

43 מכתב תושבי חלסה לדוד בן־גוריון, בתוך: צדוק, **משא תימן**, עמ' 100-101.

44 שם.

במעברות יושבים יהודי תימן כבמחנות ריכוז – איש לא יוכל להיכנס למעברה אם המדריך אינו מרשה. וכאן לא רק שאלת החינוך מדריכה את מנוחת אלה הדואגים ליהודי תימן. עכשיו עומדת שאלת הלחם. בחלסה, באותה חלסה שבה השתמשו לשם אוסף כספים בחוץ לארץ, יושבים עולים – שבאו מתימן רעבים ללחם. אותם הממונים על חלסה לקחו מתושבי חלסה את פנקסי הנקודות של ד"ר יוסף ומרעיבים את התושבים. אולי יתעניין ראש הממשלה – בפרט קטן זה אולי הוא פרט קטן בשבילו אך מאות עולי תימן, ששר החוץ בטוח שיתנו קולותיהם – למפלגתו, רעבים ללחם. ביתר המעברות קיים מצב מיוחד, שלא נאה שיהא קיים במדינה חופשית כמדינת ישראל.[45]

השתקפות היחסים הקשים בחלסה בין מי שקיבל עליו את הטיפול בעולים ובין מיישבי הכפר בדיון בכנסת היתה מאוחרת במקצת בנוגע להתרחשויות. אפשר ללמוד ממנה שטענות העולים מתימן הגיעו למנהיגות הארצית.

הממד הזהותי־תרבותי של הסכסוך בחלסה

מערכת היחסים בין קרול ובין תושבי קריית יוסף, ששמה שונה בינתיים לקריית שמונה, עלתה על שרטון. התנאים הפיזיים במקום נמצאו ברקע התקשורת הבין־אישית הקשה שאפיינה את היחסים האלה. עם זאת, נדמה שהערכה היסטורית מבוססת יותר צריכה לחפש גורמים שחורגים מקשיי היום־יום ומן היחסים הבין־אישיים, כדי להסביר את האקלים החברתי הקשה ששרר בחלסה בקיץ-סתיו 1950. מכתב התלונה של תושבי חלסה לראש הממשלה שציטטתי למעלה התייחס בקצרה לממד הרוחני־תרבותי של המחלוקת בין קרול ובין מודרכיו:

> גן ילדים לא סידר לנו לפי רצוננו, אלא רוצה לגדל אנשים חופשים תימנים, וזה לא נסבול ולא נסכים, ואוכל מטבח לא נקבל כי אם גננת דתית ומורה תימני – תורת אלוקים חיים וזולתה לא נקבל.[46]

אם כן, בין המתחים שאפיינו את תהליך קליטת העלייה הגדולה בקריית שמונה היה מתח בשאלות של חינוך, תרבות, רוח וזהות. הזהות הציונית־סוציאליסטית־חילונית שהיתה בעיני החברה הקולטת, בעיקר מקרב אנשי תנועת העבודה, הזהות הישראלית העתידית אשר אליה יש לכוון את העולים החדשים, מחקה בעיני העולים התימנים את יסודות זהותם, אמונתם ותפיסותיהם. מתברר כי בחלסה התפתחו חיכוכים חוזרים ונשנים סביב סוגיה זו. המאבק על אופי החינוך במחנות העולים, במעברות ובמושבי העולים נחקר ותואר

45 **דברי הכנסת**, 31.10.1950.

46 מכתב תושבי חלסה לדוד בן־גוריון, בתוך: צדוק, **משא תימן**, עמ' 100-101.

בהקשרים שונים ומזוויות שונות.[47] נראה כי העימות בקריית שמונה לא היה ייחודי ואף לא חריג בעצמתו לעומת פרשיות מקבילות שתוארו במחקר. קרול ושותפיו לפעילות בעמק החולה המרוחק בלמו, בסיועם של פקידי מערכת החינוך של זרם העובדים, את ניסיונה של אגודת ישראל לייסד בית ספר משלה במקום.[48] אליעזר קרול לא תיאר ביומנו את הנושא הזה, פרט להתייחסות לקונית ל'ביקורת על החינוך' במעברה ולכמיהת התושבים להקמת בית כנסת מסודר במקום.[49]

הד לסכסוכים שהסעירו את היישוב נמצא דווקא בדיווחים בעיתוני מפלגת הפועלים, שנציגיה בגליל העליון עקבו אחר המתרחש בקריית שמונה. אליעזר קרול רתם בני נוער מכפר גלעדי שפעלו בהתנדבות בקרב ילדי המעברה.[50] הם הגיעו ליישוב החדש, ריכזו את בני הנוער ואת הילדים וערכו פעילויות כל שבוע, ובעיקר לקראת חגים. התיאור בעיתונים מבטא את דו־הערכיות בין הרצון הטוב ורוח ההתנדבות של בני הנוער בקיבוץ ובין הפטרנליזם שנלווה להם:

> ואחרון אחרון: ירדו בוגרי כפר גלעדי ללמד את ילדי העולים משחקים, שירים והתעמלות – להשיב להם את ילדותם שאבדה ללא טעם וללא שמחת חיים. שחוק ושירה חדשה עלתה בפי נוער, עד שקפץ עליהם רוגזם של שליחי אלוהים עלי אדמות – מורה מטעם המזרחי והעובד הדתי. והחלה הסתה נגד מכלי עולם ומשחיתי הנשמות. באיומים ואף במכות מנעו את הילדים מלבקר ולהיפגש עם ילדי הכופרים מכפר גלעדי. הוסתו הורים ובעלי אותן הנשים בנות 13-14, אשר גם עליהן פרצו גדר ויצאו לשחק עם ילדי כפר גלעדי – והביקורים פסקו.[51]

המאמצים להכניס את בני הנוער במעברת קריית שמונה לכור ההיתוך הציוני נתקלו בהתנגדות נחרצת של המבוגרים במעברה. רוח ההתנדבות החברתית שנשבה מהקיבוץ השכן התקבלה בחשדנות כיוון שהיא נתפסה כצידו האחד של מהלך שצידו האחר עלול היה, כך חשו במעברת חלסה, לנתק את בני הנוער ממורשתם ומזהותם.

47 על הדילמות שעמן התמודדה מערכת החינוך בישראל בנושא העלייה הגדולה ועל פרשה מרתקת שממחישה את המפגש המורכב בין תנועת העבודה והממסד הקולט ובין עליית המזרחים ואת הדיון הפנימי בנושא בתוך מפא"י ראו: צבי צמרת, 'פרשת התימנים מעמקה (1950)', **אלפיים**, 23 (תשס"ב), עמ' 114-141. הנ"ל, **ימי כור ההיתוך: ועדת חקירה על חנוך ילדי העולים (1950)**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, שדה בוקר 1993, וכן: אליעזר דון יחיא, **משבר ותמורה במדינה החדשה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2008.

48 מכתב מ' גרינולד לאברהם שבתאי, 16.6.1950, ארכיון העבודה 3971 215 – 1. דון יחיא, **משבר ותמורה במדינה חדשה**, עמ' 102.

49 ראו לדוגמה: **יומן קרול**, 30.10.1949.

50 בני הנוער היו בשלב הראשון בעיקר מכפר גלעדי, כך על פי ריאיון עם אשר בלומברגר ועם טובה גת, שניים מהמרכזיים בפעולת ההתנדבות.

51 נחום זכאי, 'תימנים בדרכי הגליל', **על המשמר**, 5.10.1950.

הניסוח **בעל המשמר**, לפיו נערי הקיבוץ ישיבו לילדי המעברה 'את ילדותם שאבדה ללא טעם וללא שמחת חיים' – מלמד על התפיסה הפטרנליסטית שעמדה בבסיס ההתגייסות לסייע. הדיווח בעיתונה של מפ"ם כולל גם הצהרה ברורה ונחושה על המשך הפעולה התקיפה של בני הנוער מהקיבוץ לעצב את זהותו של הדור הצעיר של העולים החדשים בצלמם ובדמותם. ברוח מושגי התקופה ודפוסי החשיבה שאפיינו אותה אי־אפשר למצוא הד להרהור או למחשבה מחודשת נוכח ההתנגדות, ולניסיון למצוא דרך מכבדת והדרגתית יותר ליצור תרבות חדשה ומשותפת. כור ההיתוך הציוני־חילוני־סוציאליסטי צריך היה להיעשות במהירות, בנחרצות וללא הדרגתיות.

> נוער המשקים לא השלים עם העובדה ומקווה לשוב ביד רמה – להמשיך בפעולתו הפוריה בסניף הנוער בקריית שמונה. שומה על היישוב הגלילי המאורגן, על מוסדותיו, לראות נכונה את התפתחות העניינים לעתיד ולעמוד בפרץ, כי רק יישוב בריא, מאורגן ומושרש, עשוי לשמש חולייה איתנה נוספת בשרשרת יישובי הספר.[52]

'היד הרמה' שתאפיין את שיבתם של בני הנוער מכפר גלעדי למעברה היתה ביטוי לנחישותו של הפטרנליזם האקטיביסטי של צעירי תנועת העבודה. היא הופנתה כאן כלפי מהגרים שרק הגיעו עם ילדיהם למדינה החדשה והביעו חשדנות כלפי החֶברות המהירה שהוצעה להם. המפגש בין הרצון הטוב, המוטיבציה החדורה, ובין הנטייה הטבעית לשמר את גרעין הזהות המסורתית היה חיש מהר למלחמת תרבות. האינסטינקט של 'נוער המשקים' הוביל להגברת המאמץ, ולא לניסיון להקשיב למסר שביטאה ההתנגדות של יושבי היישוב החדש. ההנמקה שהובאה בעיתון להכרחיות המהלך התמקדה בזירה הביטחונית: הקמת יישוב חדש 'בשרשרת יישובי הספר' בעמק החולה תיתכן רק אם תיבנה הקהילה היהודית בחלסה בדגם הציוני־סוציאליסטי שיוכל 'לעמוד בפרץ' האתגרים הניצבים בפתח.

דיווח מאוחר יותר באותו עיתון מלמד כי לא היתה זו הפרשה היחידה. על רקע ההתנגדות במעברה לאופי הפעילות החברתית הלא פורמלית ולתוכנה נעשה ניסיון לקרב את בני הנוער לתרבות הציונית־חילונית במרחק מהשפעת הוריהם. בני הנוער שסייעו לקרול הוציאו את ילדי התימנים מחלסה לפעילות גדנ"ע מתוך כוונה לחבר אותם להוויי הישראלי. גם שם התערבבו אלה באלה חוסר תקשורת וחוסר אמון בפערי התרבות והזהות בין העולים המסורתיים לקיבוצניקים החילונים. גם כאן התיאור מלמד לא רק על הרצון הטוב אלא גם על הסטראוטיפים השליליים שנלוו לניסיון לעשות את עולי אסיה ואפריקה 'ישראלים', חלק מן החברה הישראלית:

> אלה עושים במלאכה ואלה מסיתים וחותרים תחת כל גילוי של ארגון ציבורי, פיתוח והתקדמות. גם חינוך גדנ"עי אינו כשר בעיני השחורים. נוער מקומי שנשלח למחנה גדנ"ע על הכרמל שימש כחומר הסתה. הופצו שמועות על 'הוצאה לשמד' רחמנא ליצלן. קרה ואחד הנערים במחנה הגדנ"ע נפל למשכב (פשוט, הצטנן). מיד נמצאו

52 שם.

מסיתים בקהל שישלחו את אנשי תימן לעשות שפטים במדריכה, ורק בהתערבות מהחוץ נחלצה מהמוסתים.[53]

הצגת המאבק התרבותי כמאבק בין כוחות האור והקדמה מקרב הנוער החלוצי הקיבוצי המתנדב ובין כוחות החושך והשחור עולה בבירור גם מתיאורה של פרשה זו ב**על המשמר**. המדריכה בת היישוב הוותיק נחלצת אך בקושי מניסיון לינץ' של מודרכיה הפרימיטיביים. התנגדות העולים והוריהם איננה בעיני מאמצי המעברה סיבה לבדוק את דרך הפעולה או את התפיסות העומדות ביסוד המאמץ להשיל מילדי המתיישבים בקריית שמונה את מסורתם, את ערכיהם ואת זהותם, זו שהביאה אותם ארצה. ההתנגדות מוצגת כפרי של הסתה וחתירה תחת המאמץ לקדם את החברה הישראלית המתהווה.

האירוע בגדנ"ע התרחש כחלק מ'מבצע התערות' שהפעילה היחידה הצבאית בשנות המדינה הראשונות בניסיון למלא תפקיד בתהליך החִברות של העולים. האפשרות להוציא את ילדי העולים מסביבתם המשפחתית, להרחיקם מהשפעת ההורים והמסורת ולבקע באמצעות חוויות חדשות סדק בזהותם עשתה את מחנה הגדנ"ע כר אפקטיבי לתהליך ההיתוך שלהם בתרבות הישראלית החדשה. חוברת ההסברה של צה"ל ציירה את הפעולה במלוא פשטותה. בני הנוער מהמעברות הוצגו כמי שבאו מקרוב 'מגלויות חשוכות ונדכאות' ולכן זקוקים 'לטפול, להדרכה, למגע יד אוהבת'. הגדנ"ע תואר כמי שמביא אל מחנותיו 'מחזורים־מחזורים של ילדים־עולים', ובבסיסי הצבא 'מלבישם, רוחצם, מלמדם קרוא־וכתוב, מדריכם בזמר, במחול ובמשחק – ומקל עליהם את התערותם באדמת מכורה'.[54] בציורים שהמחישו את הפעילות מתוארים שלבי הקליטה במחנה הגדנ"ע: גילוח, רחצה – 'ללמד בני יהודה [...] הלכות מים וסבון' וריסוס בדי־די־טי, ואילו מדריכי הגדנ"ע מוצגים בחוברת כמלאים 'התמסרות כזאת', 'סבלנות אין־קץ', 'להט ושמחת יצירה' ו'אהבה נפלאה' – כל אלה מתגלים 'מתחת לסגור לבם הנוקשה כביכול של ילידי הארץ'.

ה'מעיינות הטמירים של אהבת האחים' הנובעים מהצברים העוקצניים הששים לעשות במלאכה המתוארים בחוברת נשאו פרי וחוללו תמורות ממשיות בקרב החניכים. אלה מתוארים 'כמעט אבק־אדם', כמי שאינם יודעים: 'כיצד מתרחצים, כיצד אוכלים, כיצד יושבים בצותא. רובם לא ידע קרוא וכתוב. נגועים במחלות. מלאי זוהמה'. השינוי שחל בבני הנוער מורגש 'מדי יום ביומו, מדי שעה בשעה'. הסיכום בחוברת מובע במילים עזות: 'עדת טורפים קטנה בבלואי־סחבות הפכה לחבורת נערים ממושמעת. פלא התחולל לעיניך!'[55]

הישראלים הקולטים אינם חווים את השניות האוריינטליסטית המובנית בתוך הטקסט המציג את פלאי קליטת העלייה ככזאת. המשברים שפרצו בעת פעילות הגדנ"ע שהשתתפו בה בני הנוער מקריית יוסף מובנים על רקע הטקסט המלווה את 'מבצע

53 'במעברה של קרית שמונה', **על המשמר**, 7.3.1951.

54 יוסף שטרן, **באהלי גדנ"ע**, מערכות, תל אביב 1951, עמ' 16-19. וראו: http://prozza.com/page/3. אוחזר ב־12.12.2014.

55 שם.

ההתערות'. המוטיבציה המודגשת לשנות את אבק האדם לישראלים חדשים התבססה על רובד יסודי של זלזול וייחוס תכונות שליליות. הרובד האוריינטליסטי שהיה חבוי מעיניהם של המדריכים בגדנ"ע או במעברה היה גלוי לעיניהם של החניכים ועשה את פרויקט כור ההיתוך בכלל, ובוודאי את האופי האינטנסיבי והמהיר שהוקנה לו, בלתי אפשרי. מלבד הציפייה המפורשת של הוותיקים מהעולים החדשים להשיל את עיקרה של הזהות המסורתית־דתית ולמהר לעטות ולהפנים זהות ישראלית חילונית חדשה, כלל המפגש הארה באור שלילי של העולים ושל תרבותם־זהותם והתייחסות אליהם כאל ילדים שיש להשיב להם את שמחת חייהם ואת ילדותם האבודה. יחס כזה העיד, ברובד העמוק, על הסיכוי הנמוך שגם מי שייטוש את תרבותו ואת זהותו ויתערה בחברה ובתרבות שהוכתבה לו ישתייך באמת ביום מן הימים לקולקטיב הישראלי.

נראה כי לא רק ההורים אלא גם מקצת בני הנוער ביטאו התנגדות עזה לפטרנליזם המודגש שנלווה לרצון הטוב ולמוטיבציה המוגברת של המדריכים מקרב החיילים, וככל הנראה גם מקרב הקיבוצים באזור. גם כאן, המשך הטקסט בעיתון מציג פן נוסף של המציאות, שנועד לחזק את הרושם כי על אף המשברים ביחסים בין קולטים לנקלטים במעברת חלסה, תהליך יישום תפיסת כור ההיתוך זוכה להצלחה ולשיתוף פעולה בקרב מושאיו הצעירים:

> הנוער תוסס, אופקו מתרחב והוא שואף לחיים חדשים. לא נדירים המקרים שנערים בורחים מהקריה לקיבוץ. טוב לראות ילדים וילדות אלה מתלכדים במחול ובפיהם שיר עברי.

הניגוד בין טוב לרע משתקף בחלוקה הברורה בין בני הנוער אשר הסתייגו מהפעולות הנלהבות שנעשו כדי לשלב אותם בצורה הטובה ביותר, בעיני הקולטים, בחברה הישראלית החדשה, ובין אלה שבחרו לנטוש את משפחתם, את קהילתם ואת מסורתם, ברחו לקיבוץ הסמוך, ובו נטמעו בתרבות החדשה. המאמץ של החוגים שהיו פעילים באותו הזמן במעברת קריית שמונה בהנהגת אליעזר קרול לכונן 'יהודים חדשים' מקרב העולים – במקום או למצער – מקרב ילדיהם, בא לידי ביטוי גם בממד הביטחוני.

מי ישמור על תושבי המעברה?

המציאות הביטחונית בגליל העליון בשנים שלאחר הקמת המדינה לא היתה האתגר המרכזי שבפניו ניצבו המתיישבים. ההחרפה במצב הביטחון היתה למרכיב דומיננטי במציאות האזורית בכלל ובקורותיה של קריית שמונה בפרט רק לקראת שנות השישים. עם זאת, לאחר סיום מלחמת העצמאות ביקשו פליטים רבים להגיע לבתיהם ולשדותיהם בעמק החולה. אירועים אלה, שבבסיסם עמדה לרוב מוטיבציה כלכלית והם כונו בלשון התקופה 'הסתננות', היו כרוכים לעתים בעימות נקודתי. מבחינתו של קרול היתה סוגיית השמירה והביטחון נדבך יסוד לעיצובו של יישוב העולים כיישוב ספר ציוני.

עוד באספה הראשונה שערך עם תושבי היישוב החדש היה סעיף חלוקת הנשק למתיישבים ואימונם אחד מהסעיפים שנדונו. בשבועות הבאים הוקם במקום ועד ביטחון ואותרו מקרב העולים גברים שיֵצאו לקורס אימון והכשרה להגנה.[56] מבחינתו של קרול, מוותיקי 'השומר', היה מובן מאליו שתושבי קריית יוסף יישאו בנטל השמירה על חייהם ועל משפחותיהם. הוא ראה בסוגיה זו לא רק ערך ציוני יסודי אלא גם מכשיר מרכזי לעיצובם מחדש של העולים המיישבים של חלסה ברוח הלאומית הרצויה. לשאלת האומץ והגבורה הצבאית האישית היה בעיני קרול מקום מרכזי בזהות הישראלית החדשה.

דרך התבוננותם של העולים שהגיעו מתימן לקריית שמונה בממד הזה היתה שונה לחלוטין. הפער התהומי בין התפיסות בא לידי ביטוי באירוע חריג שהתרחש בקרבת קריית שמונה כשנה לאחר הקמתה. ביולי 1950 נהרג אחד מתושבי המעברה ששמר במחצבת כפר גלעדי בידי ערבים שחצו את הגבול שלא כחוק בניסיון לקחת את רכושם.[57] האירוע היה טראומטי עבור העולים התימנים שנשלחו להתגורר בגבול הצפון. במכתב שכתבו לראש הממשלה ושציטטתי למעלה הם שילבו מעין שיר קצר שתיאר את הרגשותיהם:

> סבלנו יתושים. סבלנו דבורים ויש מאיתנו פצועים עד היום,
> וצעירינו גדול עד מאוד – יושבי אוהלים.
> המשטרה ריקנית משוטרים, והגבול ריקן משומרים, כדלת בלי מסמרים.
> כל יום יש מסתננים, מחפשים כל מטמונים. זוחלים על האדמה כצפעונים.

דבריהם מעידים על הפחד שליווה אותם בחייהם בספר הרחוק והמבודד וכן על חילוקי הדעות שהתעוררו בין תושבי המעברה ובין אליעזר קרול בעקבות מותו של אחד מהם בעימות עם המסתננים:

> לכשנהרג אחינו שלום מנחם שומר במחצבה ביום ה' כ"א תמוז, פחדנו ורפו ידינו וכשלו ברכינו וימק ליבנו בקרבינו בעבור שאין לנו שומרים מהמסתננים, וביקשנו מהמנהל שומרים: והשיב 'תשמרו אתם' ואי־אפשר לנו בזה כאנשים עובדים יושבי אוהלים כציפור בודד על גג.

תגובה כזו ודאי לא היתה יכולה להתקבל על ידי איש 'השומר', מי שבנה את חייו ואת דמותו סביב אתוס הכוח והגבורה הציוני, מי שפעל בארגוני ההגנה העצמית באוקראינה, מי שהתנדב לגדודים העבריים בצבא הבריטי ומי שאיבד את בנו בעת שירותו הצבאי ומדי שנה בשנה הרצה לפני בני הנוער שעלו בי"א באדר לקבר האריה השואג בתל חי. לקרול אולי חרתה תגובת התימנים למתח הביטחוני גם מכיוון שהיו אלה תושבי חלסה – הכפר אשר ממנו יצאו מי שהרגו את טרומפלדור ואת חבריו ושהיה ליישוב יהודי שנושא את שמם ומנציח את גבורתם. הפער בין הזהות האקטיביסטית של קרול ובין הזהות היהודית המסורתית האנטי־כוחנית של המתיישבים התימנים היה גדול משיכול לשער ולשאת.

56 **יומן קרול**: 28.9.1949, 12.12.1949, 26.12.1949.

57 בלי שם כותב, 'מסתננים מסוריה רצחו שומר', **דבר**, 7.7.1950.

כל זה לא מובא ביומנו הלקוני. קרול הותיר לנו ההיסטוריונים את מלאכת השלמת הפער והעלאת ההשערות. המקורות המעטים העומדים לרשותנו מלמדים שבקיץ-סתיו 1950, לקראת מלאות שנה לעבודתו של קרול במעברה, כנראה פגה השפעתו על מתיישבי קריית שמונה. השילוב של התנאים הפיזיים הקשים, המרחק הרב ממרכז הארץ, שהקשה את קבלת השירותים במקום, הסכסוך בסוגיית צביונו של היישוב החדש וקשיי התקשורת הבין־אישית בין הקולטים לנקלטים, כל אלה הביאו את המצב בקריית שמונה לכדי רתיחה. במכתב המחאה ששלחו התושבים לשמעון אביזמר על המצב הקשה ביישוב (העתק ממנו נשלח גם לראש הממשלה ולסוכנות היהודית) היו טענות מגוונות. בסיכומן הוסיפו תושבי חלסה איום בנקיטת צעד הפגנתי:

> ועל כן אנו מבקשים מאת כבודכם לראות לנו שיהיה רופא במקום תמיד וכן לסידור צרכניה נוספת שנוכל לקבל את צרכי האוכל קצת בקלות וכן לסידורים במקום כי אם לא תדאגו לנו בקרוב לפני החגים כי כבר אין לנו סבלנות. סבלנו עד כה אנחנו נהיה נאלצים לבוא עם כל משפחותינו אליכם, ונעשה שביתת רעב במקום ואם תסדרו לנו מבלי להשתמש בצעדים כאלה נהיה אסירי תודה לכם כל ימי חיינו. בכבוד רב ובתודה למפריע חברי ועד קרית יוסף (חלסה).[58]

העובדה שעל המכתב חתם ועד התושבים ביישוב החדש, כלומר חתמו עליו התושבים הקרובים ביותר לפעולתו של קרול כמדריך ומנהל המעברה, מלמדת על כישלונו של ראש המעברה למצוא שפה משותפת עם העולים החדשים שיישבו אותה.

נראה כי המכתב הזה ואולי גם זה שקדם לו המחישו את המצב הקשה בקריית שמונה ובעקבותיהם נערכו דיוני חירום בהסתדרות ובמחלקת הקליטה של מפא"י. בעקבות הדיון גויס שלמה ציפמן, מפעילי המפלגה שהתנדבו לארגון חדש שהוקם – שירות חלוצי לישראל – ונשלח לקריית שמונה.[59] ציפמן קיבל עליו לשקם את היישוב ואת מערכות היחסים שהתפתחו בו ולקרב את תושבי המעברה להסתדרות ולמפלגה. בספר זיכרונותיו הוא סיפר כי כשירד מהאוטובוס בקריית שמונה ונכנס למבני המעברה הוא חיפש את אליעזר קרול כדי להראות לו פתק שנתנו לו במחלקת הקליטה כדי שיקבלו אותו כראוי במעברה. קרול קיבל אותו בסבר פנים חמורות. ציפמן סיפר: 'איש שיחי העווה פניו, לא ניסה אפילו לקרוא את הפתק שהושטתי לו, העיף בי מבט קר ונזעם, ולא צריך היה להיות חכם גדול כדי להבין שהוא לא שמח על הפגישה אתי כמוצא שלל רב'.[60]

ציפמן תיאר בדוח שכתב את המציאות העגומה בקריית שמונה: 'החיים נעשו קשים מאד במחנה חדש צעיר זה, ולאחר שלמדתי היטב את הבעיות עליהם הצביעו, וגם בעצבי –

58 **מכתב לשמעון אביזמר**, המחלקה ליוצאי תימן, 8.9.1950, ארכיון בית ברל.

59 צבי צמרת, 'חלוציות מגויסת: עלייתו ונפילתו של השירות החלוצי לישראל', **קתדרה**, 67 (מרס 1993), עמ' 136-164. תפקידו הרשמי של ציפמן היה נציג הוועד הפועל של ההסתדרות ביישוב.

60 שלמה ציפמן, **עלי דרך**, חמו"ל, תל אביב 1981, עמ' 142-143.

נוכחתי לדעת על היחסים בין אדם לחברו – קשים וברוטליים [...] את הדלות וחוסר מעש, ילדים מתגוללים באבק ובאשפה'.[61] ציפמן פעל בתוך זמן קצר להפנות כוח אדם מטעם שירות חלוצי לישראל ומשאבים למעברה המרוחקת.

ביומנו של אליעזר קרול אין כל עדות למשברים שתיארתי למעלה, גם לא להגעתו של ציפמן למחנה. היומן נקטע באחת בחודש ספטמבר 1949 בלי לתת ביטוי לסערת נפשו של האיש שנאלץ לעזוב את היישוב שכה תרם להקמתו. בסתיו 1950 כבר התגוררו בקריית שמונה 1,000 תושבים. בכריכת היומן מצוין התאריך 14 בספטמבר 1950 כיום הפעילות האחרון של איש כפר גלעדי במעברה הסמוכה. איש 'השומר', ממנהיגי הגליל העליון ומהדמויות האגדתיות של האזור, עזב את מעברת חלסה שנה לאחר שהתגייס לנהל אותה ולהדריך את מיישביה, משלא הצליח לעמוד בהצלחה באתגר הקשה של קליטת העולים והקמת היישוב החדש. מה צפן לבו? כיצד פירש את מה שאירע? מה היה מקומם של מרכיבי אישיותו של קרול בתקשורת השלילית בינו ובין התימנים ומה היה חלקו של היעדר כושר ארגון וחסרונה של גמישות בפעולות היום־יומיות שתהליך הקמת יישוב במקום כה מרוחק כרוך בהן? עד כמה שילם קרול את המחיר של חוסר יכולתה של המדינה הצעירה לתת מענה מספק לתושבי המעברה הצפונית ביותר בימים של קליטת המונים? קשה להשיב על השאלות האלה.

המקורות שסקרתי במאמרי מלמדים על היבט חשוב נוסף של ההתרחשות בקריית שמונה בשנים 1949-1950. כישלונו של קרול לעצב יחסים טובים עם מתיישבי חלסה הוא רק צד אחד של הסיפור. מי שמתגלים בפרשה הזו כקבוצה חזקה, מגובשת, עיקשת ונאמנה לסדר היום הקהילתי־תרבותי שלה הם דווקא מייסדי קריית שמונה מקרב עולי תימן. קרול תואר בסיפור כיחיד מובחן, הנשלח על ידי קיבוצו כפר גלעדי, ותימני חלסה מתוארים בסיפור כקבוצה. חתימותיהם חותמות את המכתבים בלי שברור מי מנהיג אותם, ואולי גם, במקרה של המכתב הראשון, מי אחראי לניסוח הספרותי המרשים שלו. יותר מכול בולטת הבנתם שהם ראויים לקבל יחס ותנאים טובים יותר ושזכותם להתארגן ולדרוש שינוי בדרך קליטתם. סירובם להסתגל ולהיכנע ללחץ העז שהופעל עליהם להשלים עם 'צו השעה' ולזנוח את תרבותם היהודית־מסורתית העיד על חוסנם. מאבקיהם החוזרים ונשנים לשמור על סמכותם כהורים ועל האוטונומיה שלהם בחינוך – לעצב את האקלים שילדיהם יתחנכו בו, גם בעת תהליך הגירה – מלמדים על נחישותם ועל נאמנותם למערכת הערכים שניצבה בלב חיי הקהילה. השיח שלהם עם השלטונות, ההתעקשות לשוב ולתאר את ההתרחשות במעברה מנקודת ראותם, למחות על עוול ולהתעקש על זכויותיהם, כל אלה מעידים על האקטיביות ועל כושר היזמה שלהם, המנוגדים ניגוד חד לדימוי הפסיבי, הסתגלני והילדותי שביקש הסטראוטיפ האוריינטליסטי להדביק להם. תימני חלסה פעלו כקהילה מגובשת, הצמיחו מקרבם מנהיגות (אף שזו נותרה עלומה במסמכים שהתגלו עד היום),

61 דוח שלמה ציפמן, 'מימיה הראשונים של קרית שמונה', 3 בינואר 3.1.1952, ארכיון קריית שמונה.

וביטאו ביטוי פיוטי, פוליטי ונוקב את חוסר שביעות רצונם מהיבטים שונים של תהליך קליטתם ושל אופי יישובם שהתגבש בלי לתת את הדעת לתרבותם ולמאווייהם.

ההתארגנות העקבית של מתיישבי קריית שמונה מקרב עולי תימן והכלים שהצליחו להפעיל בתוך המציאות הקשה שהם חיו בה אפשרו להם לא רק לשמור על זהותם ולבטא את מחאתם אלא להוביל מהלכים פעילים שיביאו בסופו של דבר לעזיבה מאורגנת שלהם את קריית שמונה כדי להקים מושבים חקלאיים באזור השרון.[62] הם ביטאו בבירור את דרישתם להחליף את אליעזר קרול כמנהל המעברה, ובסופו של דבר הצליחו להביא לתוצאה זו.

אולי דווקא במקום שנכשל קרול אפשר למצוא עדות להצלחתו? ברובד הבסיסי, האקטיביות של הקולטים, חוסר רגישותם והמאמץ הנחוש שלהם לגרום לעולים התימנים להשיל מעליהם סממנים מרכזיים בזהותם העצימו את ההתארגנות ואת ההתנגדות של הנקלטים. ואולי, ברובד נסתר יותר, לפטרנליזם המודגש שאפיין את קרול ואת שותפיו להקמת המעברה בחלסה וקליטת תושביה הראשונים היה תפקיד והיתה השפעה על גילויי האקטיביות של ראשוני המעברה. היזמה, הפעלתנות והנחישות היו בראש ובראשונה ביטוי לתרבות ולכלים שהעולים הביאו אִתם מקהילותיהם בתימן ועדות לכך שלא היו חסרי אונים גם בתהליך ההגירה הקשה. אך ייתכן שבו בזמן הפטרנליזם הערכי של אנשי כפר גלעדי, וקרול בראשם, המחיש עבורם את קולה של עמדה נחושה ואת יכולתה של אקטיביות לחולל מציאות. לא תמיד מאמץ לשינוי חברתי משיג את המטרות שהוגדרו בראשית ההתערבות. פעמים רבות הדיאלוג, קשה וטעון ככל שיהיה, בין יוזמי המהלך החברתי ובין מושאיו מצמיח תוצאות לא מתוכננות ואף מפתיעות.

סיכום

המפגש בין אליעזר קרול לתושבי מעברת חלסה נמשך כשנה. הוא כלל תקוות ויומרות גדולות, אלא שהתקוות של מי שנשלח לבנות את קריית שמונה היו שונות משל מיישביה. הן נגזרו מתרבויות ומאתוסים שונים. הציונות שהביאה את אליעזר קרול להתגייס למשימת הקליטה והקמת היישוב היתה חילונית־סוציאליסטית־אקטיביסטית. האמונות שהביאו את העולים מתימן להגיע לארץ ולגליל כללו תמהיל שונה של דתיות־מסורתיות. מתמהיל זה נגזרה פרשנות אחרת לשאלת דמותו של היישוב שעתיד להיבנות בחלסה הנטושה לדרך החיים והפעולה בו. קרול, כפר גלעדי וקיבוצי הגליל העליון בכלל קיבלו עליהם משימה מאתגרת במיוחד: ניהול המעברה והצמחת יישוב מתוכה, תיווך למוסדות ולמקבלי ההחלטות במרכז הארץ והקמת התשתיות הכלכליות והחברתיות של היישוב החדש. יותר מכול נדרשה במציאות הייחודית של קריית שמונה הצעירה הצמחת מנהיגות פנימית

62 ראו בעניין זה את מאמרי בכתובים: 'תימני חלסה: התיישבות, מאבק ועזיבה'.

ומוסדות ניהול עצמי. משימה זו דרשה יכולת ליצור דיאלוג עם קהילת המתיישבים, הקשבה לא רק לצורכיהם הגשמיים אלא גם לתרבותם, לזהותם ולדרך שהם ביקשו לעצב בה את היישוב החדש שהקימו. הכלים שניחן בהם אליעזר קרול סייעו לו בפעילות הציונית־החלוצית פורצת הדרך שהוא היה מעורב בה מנעוריו ותרמו להתמודדות עם אתגרים בביטחון ובהתיישבות שניצבו בדרכו. בה בעת חסרו לו הכלים שנדרשו להתמודד עם האתגר החדש שניצב לפניו בחלסה: היכולת להשיג אמצעים לקיום כלכלי עצמאי מכבד, ליצור שפה משותפת, לכבד את הזהות היהודית־המסורתית, להבין שמחיקת תרבות ועיצוב זהות חדשה יש מאין יולידו התנגדות עזה - כל אלה לא היו תובנות שהיה מצויד בהן גם לאחר עשרות שנות פעילות. הנחישות שהיתה יעילה במאבקים ציוניים קודמים שהוא השתתף בהם לא בהכרח היתה לעזר ביחסי הגומלין הבין־אישיים עם העולים במעברת חלסה. לפעולתם של קרול ובני דורו שקרעו ונקרעו מההוויה המסורתית וביקשו לחולל מהפכה בתודעה היהודית לא נלוו יכולת קשב וכבוד לנאמנותם של המתיישבים החדשים בגליל לתרבות המסורתית ולתפיסת הגאולה הדתית שהובאה מתימן.

מדוע עזב אליעזר קרול את מעברת חלסה לאחר שפעל רבות, יום־יום, לבניין היישוב והקהילה? נראה כי קשיחות אישיותו והחספוס היובשני של התקשורת הבין־אישית שלו לא נשאו פרי ביחסיו עם קהל מודרכיו ביישוב שהלך ונבנה בגליל העליון. הנטישה הפתאומית וחתימת היומן ללא כל התייחסות לטלטלות שפקדו את מערכת יחסיו עם העולים מלמדות על הקושי של מי שנמצא בחזית העשייה הציונית להתמודד עם כישלון מאמציו להנהיג את בני הקהילה החדשה שהגיעה לגליל העליון ולהקים עמם עיירה קואופרטיבית. אולם מלבד הדרמה האישית, ברור כי המטרה שהציב לעצמו לא היתה פשוטה מלכתחילה והיא נעשתה קשה במיוחד להשגה בשל מערכת המושגים אשר עמה הגיע למפגש עם העולים התימנים בחלסה. מערכת מושגים רווחת זו, שעיצבה את השקפת עולמו, נשענה על פרדוקס האחדות הלאומית שהתגלם בתפיסה הציונית. דווקא הניסיון שנבע מהאידאולוגיה הלאומית לכלול ציבור פועלים שהיה זר במסורתו התרבותית והדתית לתנועת העבודה הבליט את הפערים בין הקבוצות השונות, החריף את המתחים החברתיים והפרה דינמיקה שהקשתה לגשר עליהם. בטקסטים שהותיר אחריו קרול ובאלה ששיקפו את השיח בקיבוצי הגליל העליון בשנת ההקמה של קריית שמונה ניכר זלזול בקהילת המתיישבים בחלסה, שבתקשורת עמה היתה תלויה בין היתר הצלחת האתגר החברתי שהציבו לעצמם הקולטים. התפיסות האוריינטליסטיות ולעתים אף רמז להשקפה גזענית חתרו תחת יכולתו של קרול להשיג את יעדיו. היה מופרך לצפות מהעולים התימנים שהקימו את היישוב החדש לבנות קהילה בעלת מאפיינים חלוציים משום שהם חוו זלזול בהם ותרבותם הוארה באור שלילי. חששם של קיבוצי הגליל העליון מפני השינוי שתחולל מסה של עולים מזרחים בדמותה ובצביונה של הקהילה הציונית־סוציאליסטית אשר הוקמה בעמל רב בצפון עמק החולה מסביר, במידה מסוימת, את הרגשת הדחיפות ואת עצמת המוטיבציה לחולל שינוי מהיר בזהותם של העולים שזה אך התיישבו בחלסה. בה בעת אין בהסבר זה כדי לעמעם את עצמת המשבר בין מתיישבי חלסה למדריכם במעברת קריית שמונה ואת הנזק שהסב ליחסי הגומלין בין קריית שמונה לקיבוצי הגליל העליון במשך השנים.

סיפורם של מתיישבי חלסה ומדריכם מכפר גלעדי שיקף את הפער העמוק בין הקולטים לנקלטים, את המאבק הפוליטי והאידאולוגי שהתחולל עם הקמת המדינה ואת הנחישות שהפגינו העולים מתימן לשמר את אורחות חייהם המסורתיים. ההתנגשות שהתרחשה בחלסה לא היתה נדירה, ותביעות עולים מתימן לסלק את מדריכיהם עלו במקומות נוספים.[63] עם זאת, המקורות אשר נשמרו מהפרשה שהתחוללה בגליל העליון מאפשרים התבוננות עמוקה ורגישה במפגש האנושי הטעון שנלווה לקליטת העלייה הגדולה.

במובן מסוים אפשר לראות בפרשת קרול בראשית ימי קריית שמונה משל לתמונה הגדולה והרחבה של ימי מדינת ישראל הצעירה. החברה הציונית הישראלית של 1949 הוכיחה את יכולתה להקים מדינה, לנצח במלחמה, להשתלט על חבל ארץ רחב ואף לחולל עליית המוני יהודים ארצה מכל כנפי תבל. ספק עד כמה היא היתה מצוידת בכלים שהיו יכולים לסייע בידה למזג לתוכה קבוצה כה גדולה של יהודים שהגיעו מקהילות מגוונות ברחבי העולם. בחזרה למיקרו, אליעזר קרול עזב את המעברה בסתיו 1950. הוא הוסיף להשקיף על התפתחותה של קריית שמונה עד מותו שמונה שנים מאוחר יותר. דומה כי הסיבות שהביאו אותו לעזוב את מעברת קריית שמונה מפעפעות בחברה הישראלית, מעצבות אותה ומשפיעות עליה – גם בימינו.

63 ראו לדוגמה דרישות מקבילות בעמקה: צמרת (לעיל הערה 47), עמ' 133.

דפוסי היכרויות ושידוכים במושבות בתקופת העליות הראשונה והשנייה

רעות גרין

מבוא

בשנים 1882-1914 היגרו לארץ ישראל קרוב ל־60,000 איש. ההגירה העולמית הגדולה של היהודים החלה בראשית שנות השבעים של המאה ה־19 והסתיימה עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה. ארץ ישראל היתה רק אחד מיעדי ההגירה של היהודים; רובם הגיעו לארצות הברית (שני מיליון יהודים מתוך שני מיליון וחצי שהיגרו).[1] אלפים מן העולים בעליות אלו הקימו קרוב ל־30 מושבות והתיישבו בהן.[2] אחד המאפיינים הבולטים של הגירת היהודים ממזרח אירופה הוא היותה הגירה של משפחות. להבדיל מבני לאומים אחרים, שהיגרו לרוב לבדם כדי לשוב לארצות מולדתם, יצאו המהגרים היהודים עם נשותיהם וילדיהם, מתוך כוונה לעזוב לצמיתות את מזרח אירופה ולהתיישב באחת הארצות שמעבר לים. וכך, כמעט בכל ארצות היעד שהגיעו אליהן יהודים, היה שיעור הילדים והנשים בקרבם גבוה משיעורם באוכלוסיות מהגרים אחרות.[3]

* המאמר מבוסס על פרק מתוך עבודת דוקטור שכתבתי במחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכאולוגיה באוניברסיטת בר־אילן בהנחיית פרופ' מרגלית שילה: 'עיצובה של המשפחה העברית במושבות 1882-1914', רמת גן תשע"ב.

1 גור אלרואי, 'חלוצות שאינן פועלות: הגירת נשים לארץ ישראל בראשית המאה העשרים', **קתדרה**, 118 (תשס"ו), עמ' 68.

2 על התפתחות המושבות ראו: רן אהרנסון, 'שלבים בהקמת מושבות העלייה הראשונה ובהתפתחותן', בתוך: מרדכי אליאב (עורך), **ספר העלייה הראשונה**, א, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 25-84. מנתונים מספריים עולה כי בשנת 1897 היה מספר התושבים במושבות 3,002 נפש; בשנת 1905 – 4,791 נפש; ובשנת 1914, ערב מלחמת העולם הראשונה, היה המספר 6,512 נפש. ראו: רעות גרין, 'עיצובה של המשפחה העברית במושבות, 1882-1914', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשע"ב, עמ' 17-23.

3 אלרואי (לעיל הערה 1), עמ' 69, וכן הנ"ל, **אימיגרנטים: ההגירה היהודית לארץ ישראל בראשית המאה העשרים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ד, עמ' 16.

מהגרים שמגיעים לארץ חדשה יכולים לשמר את תרבות המוצא שלהם, לאמץ את תרבות ארץ היעד או ליצור תרבות חדשה.[4] המהגרים היהודים שהיגרו לארצות הברית באותן השנים בחרו לאמץ את תרבות ארץ היעד. לעומתם, המהגרים היהודים שהיגרו לארץ ישראל בחרו ליצור תרבות חדשה, בעלת מאפיינים ייחודיים הנובעים מהתנועה הציונית ומהשיבה לארץ ישראל.

המפעל הלאומי ראה בילדים, בדור החדש, את העתיד ואת מימוש החזון הציוני. כפי שכתבה יפה סקלי, ילדי המושבות שנולדו בארץ ישראל היו ביטוי להתיישבות החדשה בארץ. לדבריה, 'המתיישבים ראו בהם ילדים מיוחדים החיים בתקופה מיוחדת'.[5] ביטוי להרגשות הללו אפשר למצוא בדברים שכתב חיים חיסין הביל"ויי על ילדי גדרה בשנות התשעים של המאה ה־19:

> כשהפניתי את מבטי אל פני הילדים הסמוקות והשוחקות, מה נחמדים הילדים: בריאי בשר, מוצקים, חזקים, בעלי פנים סמוקות או שזופות [...] על ההרהורים הנוגים במקצת שעורר בי מראה המבוגרים נתנה לי פיצוי מלא, ולמעלה מזה, ההסתכלות בדור החדש, שיהיו לו כבר בהחלט סגולות כה נדירות אצל היהודים כמו גוף בריא ושרירים חזקים.[6]

מרגלית שילה ציינה כי ילדי המושבות 'זכו לחינוך כמעט שוויוני, הרוח הלאומית פעמה בהם, ועמה נשבו רעיונות מודרניים ובהם תפיסה הדוגלת באהבה רומנטית כתשתית ראויה לחיי נישואים'. לדבריה,

> אך טבעי היה שלנוכח החינוך העברי החדש עברה האחריות ליצירת התא המשפחתי החדש מידי ההורים לידי ילדיהם הבוגרים. כל אלה עיצבו מחדש את מוסד המשפחה, שהייתה לאבן יסוד בבניין חברת הלאום החדשה.[7]

אחד מתחומי החיים שהתרבות החדשה באה בהם לידי ביטוי הוא תחום השידוכים וההיכרויות. דפוסי השידוכים וההיכרויות בחברה היהודית השתנו במשך השנים, כמו שהתרחש בחברה הלא יהודית. הסיבות לכך היו שונות, ובהן בעיקר רוחות מודרניות וגורמים כלכליים וחברתיים. כל אלה באו לידי ביטוי בספרות ובעיתונות וכן בגיבוש רעיונות סוציאליסטיים ולאומיים. עוד שינוי שחל הוא עלייתו של רגש האהבה כגורם ביצירת מערכות יחסים. מטבע הדברים, השינויים באו לידי ביטוי בעיקר בקרב בני הדור הצעיר הן

4 איתמר אבן זוהר, 'הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בארץ ישראל, 1882-1948', **קתדרה**, 16 (תש"ם), עמ' 171.

5 יפה סקלי, 'אורח החיים במושבות העבריות בארץ ישראל 1882-1914', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, חיפה 1998, עמ' 263.

6 חיים חיסין, **מסע בארץ המובטחת**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשמ"ב, עמ' 164.

7 מרגלית שילה, 'נשים, מגדר ותולדות היישוב היהודי בארץ: הישגים ויעדים', **קתדרה**, 150 (תשע"ד), עמ' 140. ראו גם: גרין, 'עיצובה של המשפחה העברית במושבות, 1882-1914', עמ' 153-188.

בחברה הלא היהודית והן בחברה היהודית. צעירים אלו חוו חוויות שונות מהוריהם, שחיו בחברה שונה מזו שחיו וגדלו בה, והחלו לייסד דפוסי היכרויות ושידוכים שונים.

תופעה זו לא היתה ייחודית לארץ ישראל.[8] בארצות הברית, אשר אליה היגרו רוב המהגרים ממזרח אירופה, נחשפו המהגרים לאורח חיים שונה לחלוטין מזה שהכירו בארצות המוצא שלהם, והדבר גרם שינוי מהותי בחייהם בכלל ובדפוסי ההיכרויות של בני הדור הצעיר בפרט. בזכות החופש שהעניקה אמריקה לצעירים היהודים נוצרו דפוסי בילוי וחיזור חדשים. זה היה רק פן אחד של השינוי שחל בקרב הצעירים היהודים בארצות הברית (שינוי זה הוביל לחשש של דור ההורים מפני התבוללות).[9]

במאמר זה אבקש לעסוק בשינויים בדפוסי ההיכרות והשידוכים במושבות בארץ ישראל ולבדוק אם אף שהתופעה אינה ייחודית לארץ ישראל, היו מאפיינים ייחודיים לצעירים בארץ. מטבע הדברים, בארץ ישראל לא היה חשש מפני התבוללות, אולם לדור ההורים היו חששות אחרים שנבעו מאורח החיים החופשי יחסית של ילדיהם.

ביטוי לרוחות השינוי שהחלו לנשוב אפשר למצוא בכתבה שפורסמה בעיתונו של אליעזר בן יהודה בשנת 1897:

> וכמנהג העתיק: ילך איש מבית לוי ויקח בת לוי, נהגו להם הכורמים והיוגבים גם עתה: וילך איכר ממתולה ויקח את בת חדרה, וילך איכר מפתח תקווה ויקח את בת ראשון לציון, וילך איכר אחר ממתולה וישתדך עם בת זכרון יעקב, ועוד אחד ממתולה פנה לבת יפו, וחברו כאחיו מפתח תקווה מצא גם הוא את בת זוגתו בראשון לציון. והחיים שלמים, תמימים, הכל בדרך הטבע הישר, כלו מתאים, ולא מום ולא שכלה אין בם. וכמעט שאנו מתחילים לשכח את חיי הרקבון שבהתחתנות הימים הראשונים, בגולה, במבואות ליטא וירושלם, מקום לדת הכנוי היפה 'רחים על צוארו'.[10]

הדבר הבולט בתיאור זה הוא הסלידה של הכותב מדרכי ההיכרות – 'חיי הרקבון שבהתחתנות', כלשונו, של דור 'ליטא וירושלים'. ככל הנראה כוונתו לבני היישוב הישן, ובייחוד לדור ההורים, שעלה לארץ בשתי העליות הראשונות, הדור שגדל בחברה השמרנית, אשר בני הזוג הכירו בו זה את זה בדרך המסורתית – השידוך.[11] הכותב השווה

8 על שידוכים בקהילות היהודיות במזרח אירופה ראו: שירן פריז, **נישואים וגירושים בחברה היהודית באימפריה הרוסית**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשע"ג, עמ' 29-72. על דפוסי היכרויות ושידוכים בקרב המהגרים היהודים בארצות הברית ראו: פולה היימן, **האשה היהודיה בסבך הקדמה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 84-85. היימן תיארה כיצד המפגש הישיר בין הצעירים משני המינים, במקום העבודה או באולמות הריקודים או באמצעות חברים, היה לאחד מסממניו המקובלים של החופש שהעניקה אמריקה לצעירים היהודים (שם).

9 היימן, שם, עמ' 80-109.

10 'בהמושבות', **השקפה**, לח (כ' באלול תרנ"ז [17.9.1897]), עמ' 5.

11 על דרכי ההיכרויות ביישוב הישן ראו: מרגלית שילה, **נסיכה או שבויה? החוויה הנשית של היישוב הישן בירושלים 1840-1914**, כנרת זמורה־ביתן, דביר ואוניברסיטת חיפה, חיפה 2000, עמ' 59-68.

השוואה סמויה בין 'דרך הטבע הישר', שבני הדור הצעיר בחרו בה את בני זוגם, ובין 'חיי הרקבון' של הוריהם – כדי להבהיר את דבריו.

כאמור, במאמר זה אבקש לבדוק את דפוסי ההיכרויות והשידוכים של הצעירים במושבות בארץ ישראל, אגב השוואה לדפוסי ההיכרות של הוריהם. אנסה להסביר מהי אותה 'דרך הטבע הישר' שבחרו בה הצעירים כדי להכיר את בני זוגם.

מאמר זה מתווסף לשורה של מחקרים העוסקים בהיסטוריה החברתית, היא 'ההיסטוריה שלמטה'. ההיסטוריה החברתית מבקשת לבדוק את חיי היום־יום של האנשים הפשוטים, הרגילים, ומהם להסיק מסקנות בנוגע לחברה הנבדקת.[12] המקורות העומדים לרשות ההיסטוריון החברתי הם בעיקר ספרי זיכרונות, יומנים ותיעוד בעל פה. אלו המקורות שאתבסס עליהם במאמר זה.

עד כה לא נכתב מחקר שמתייחס לדפוסי ההיכרויות והשידוכים במושבות בתקופת העליות הראשונה והשנייה. סוגיה זו עלתה ונזכרה במחקרים על התקופה, אך לא כנושא מחקר העומד בפני עצמו.[13] מכאן גם ייחודו של המאמר. הוא מאפשר להוסיף ממד ונדבך להבנת חברת המושבות המתפתחת בארץ ישראל ולמאפייניה. עוד מאפשר המאמר להבין ביתר שאת את ההבדלים ואת פערי הדורות בין דור ההורים ובין דור הילדים הגדל בארץ.

דור ההורים – שידוכים והיכרויות בטרם עלייה

בטרם נציג את הנהלים החדשים, נעיף מבט לעבר חוויות המתיישבים הראשונים, שרובם הגדול השתדכו ונישאו עוד לפני העלייה ארצה. מדובר באוכלוסייה של מייסדי המושבות והוריהם של בני הדור הצעיר. הכרת העבר תאפשר ביתר שאת להבין את החדשנות בארץ ישראל.

בעבור יהודי מזרח אירופה היתה המשפחה מוסד בסיסי, היחידה החשובה ביותר להתקשרות חברתית ולהנחלת ערכי תרבות. המשפחה היתה גם אמצעי חשוב לחִברות של ילדים ולהנחלת מורשת של דת ושל תרבות.[14] תפיסה זו של המשפחה לא היתה ייחודית ליהודי מזרח אירופה; מאז ומתמיד עמדה המשפחה היהודית במרכז הקהילה היהודית. שירן פריז צייְנה כי על אף ההתנגדות של המשפחה היהודית לאתגרים שהציבה בפניה הקִדמה,

12 על ההיסטוריה החברתית ראו: יואב גלבר, **היסטוריה, זיכרון ותעמולה: הדיסציפלינה ההיסטורית בארץ ובעולם**, עם עובד, תל אביב תשס"ז, עמ' 72-80.

13 כך למשל: סקלי, 'אורח החיים במושבות העבריות בארץ ישראל 1882-1914'; גילת גופר, '"האלמנט היותר מתאים לתפקיד של איכרות ופועלות חקלאיות", נשיות ציונית במושבות בתקופת העלייה השנייה', **ישראל**, 5 (2004), עמ' 123-150; מרגלית שילה, 'הקול הנשי: ההתיישבות החדשה בארץ ישראל כטרנספורמציה מגדרית (1882-1903)', בתוך: יפה ברלוביץ ויוסי לנג (עורכים), **לשוחח תרבות עם העלייה הראשונה: עיון בין תקופות**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשע"ג, עמ' 135-156.

14 פריז, **נישואים וגירושים בחברה היהודית**, עמ' 27.

> היא לא הייתה מחוסנת מפני שינויים, ובעל כורחה שיקפה את התמורות הגדולות שהתחוללו בחברה במאה הי"ט. הנשואים, הזירה המרכזית להגדרה מחודשת של מגדר וסמכות, נחשפו בהדרגה לבחינה ציבורית מדוקדקת, והמבקרים [...] הטילו ספק בערכים ובמנהגים המסורתיים.[15]

על פי העדויות המצויות בידיי והנוגעות לדור ההורים שהגיעו בתקופת העלייה הראשונה, רוב הזוגות הנשואים שהגיעו לארץ שודכו – על ידי הוריהם או על ידי גורם חיצוני, כלומר במשפחות אלו עוד לא חל שינוי בדרכי השידוכים של הילדים. השינויים היו בעיקר בקרב צעירים משכילים, שבהתחלה היו קבוצה מצומצמת מאוד במזרח אירופה, ועם השנים מצאו קהל גדל והולך לכתביהם ולפעילותם. כאמור, רוב העולים בעלייה הראשונה לא הושפעו מאותה קבוצת משכילים. בילדיהם כבר אפשר לראות ניצני השפעה ושינוי.[16]

כדי לארגן נישואים בעולם ה'ישן' יכלו משפחות יהודיות לנקוט כמה דרכים: לשכור שדכן;[17] להשתתף ביריד שנתי באחת הערים הגדולות לשם מפגש עם יהודים אחרים וחיפוש חתנים וכלות; להשתדך עם קרובי משפחה; למצוא בני זוג מתוך קבוצה קטנה של משפחות מקומיות.[18] השיקולים המקובלים בבחירת בני הזוג היו מעמד חברתי, ייחוס משפחתי, עושר, למדנות של החתן וחריצות וטוב לב של הכלה.[19] לרוב נישאו בני מעמד דומה בינם לבין עצמם; מעטים המקרים המתעדים נישואים בין בני מעמד שונה.[20] נושא השידוך נשאר מאז ומתמיד בפיקוח מחמיר של ההורים; הם קיבלו את ההחלטה על השידוך בלי לשאול את ילדיהם.

לדברי שירן פריז, בזמנים קדומים יותר הציתה הכפייה של ההורים התנגדות מצד הילדים, אולם במאה ה־19 נעשה הסירוב לקבל את השידוך גלוי וחזק יותר בשל גיל הנישואים וגם בשל אידאלים חדשים מתחום הרגש.[21] מן העדויות על דור העולים בעלייה הראשונה נראה כי הם, ובכלל זה בעיקר הנשים, לא הביעו התנגדות לשידוך שנכפה עליהם.

הסיפורים שהשתמרו מגוונים. פייגה וראובן לרר, שעלו לארץ בשנת 1883 וייסדו את ואדי חנין, הכירו בשידוך שארגנו הוריהם.[22] סיפור דומה היה סיפורם של אהרן וביילה

15 שם, עמ' 28.

16 דוד ביאל, **ארוס והיהודים**, עם עובד, תל אביב תשנ"ה, עמ' 196-198.

17 על השדכן ותפקידו ראו: אורית מרמורשטיין, 'מהשידוך ועד החופה אצל יהודי מזרח אירופה, 1772-1914', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשנ"ט, עמ' 61-76.

18 פריז, **נישואים וגירושים בחברה היהודית**, עמ' 29.

19 שילה, **נסיכה או שבויה?**, עמ' 66. וגם: אברהם שטאל, 'אהבה כגורם בבחירת בני זוג בהיסטוריה, בספרות ובפולקלור', בתוך: ישכר בן עמי ודב נוי (עורכים), **מחקרי המרכז לחקר הפולקלור**, ד, ירושלים תשל"ד, עמ' קכו; פריז, שם, עמ' 25-44.

20 מרדכי זלקין, **בעלות השחר: ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית במאה התשע־עשרה**, מאגנס, ירושלים תש"ס, עמ' 272-273.

21 פריז, **נישואים וגירושים בחברה היהודית**, עמ' 33.

22 משה סמילנסקי, **משפחת האדמה: נרות נשמה**, א, עם עובד, תל אביב תש"ג, עמ' 222.

אייזנברג, שהיו ממייסדי נס ציונה ורחובות. ביילה ראתה את אהרן לראשונה עשרה ימים אחרי שסוכמו התנאים בין ההורים, והפעם השנייה שראתה אותו היתה מתחת לחופה.[23] מנחם מנדל דודזון וחיה קיימוביץ רעייתו, שהתיישבו בראשון לציון כעשור לאחר ייסודה, היו שידוך של הרב מקוצק בשנת 1882. הם הכירו רק כמה חודשים לפני החתונה 'לא על ידי שיחה "חלילה" או על ידי לחיצת יד, כי אם על ידי החלפת מבט גנוב לבל ירגישו ההורים'.[24] ניכר מן הדוגמאות כי צעירים אלו חיו במשפחות מסורתיות, שאליהן עוד לא חדרו רוחות השינוי. זו גם אחת הסיבות שהם לא הביעו התנגדות לצעדי ההורים.

רגשות כמו אהבה ומשיכה לא היו מן השיקולים בבחירת בן זוג. לא אחת פרחה לאחר מכן האהבה, ואולם רגש זה לא היה תנאי הכרחי להתקשרות. כך לדוגמה תיאר צבי שרפשטיין, שחי במזרח אירופה בסוף המאה ה־19, את הדברים: 'לרוב לא היו האהבים ההם קיימים ולא הביאו לידי שידוכים. חיי יום־יום לחוד ומאורעות החיים הקובעים לחוד'.[25] רק פשוטי העם, שלחישובים כלכליים של נדוניה לא היה אצלם מקום בשל עוניים, יכלו להרשות לעצמם נישואים מתוך אהבה.[26] לדברי ההיסטוריון יעקב כץ, 'הקו הבולט בהתייחסות בני החברה לעניין השידוכים הוא הרציונאליזם [... ולעומת זאת] ההתקשרות הנפשית בדרך של התאהבות מוקדמת, אינה באה כלל במניין'.[27] הוא הסביר תופעה זו בכתבו כי הסיבה שלא נתנו מקום לשידוכי בחירה כרוכה בעצם תפיסת החברה היהודית את חיי המין והארוס המתלווה להם, כחוויות שמקומן במוסד הנישואים בלבד.[28] ככל הנראה בשל כך קשה למצוא עדויות לרגשות, ומוצאים רק תיאורים של דרך ההיכרות ושל ההחלטה להינשא.

הפסיביות של בני הזוג התאפשרה אף שכבר לא היו נערים. גיל הנישואים הממוצע בעולם היהודי במזרח אירופה היה צעיר מאוד מגיל הנישואים הממוצע בעולם הלא יהודי. מהעדויות מתברר כי לרוב היתה הבחורה בת 16-17, והבחור היה בן 17-19. אם נשווה את גיל הנישואים הזה לגיל הנישואים של יהודים במזרח אירופה בתחילת המאה ה־19, נראה כי גיל הנישואים עלה. נישואים מוקדמים היו מקובלים בעולם היהודי בשל מניעים רבים שעליהם עמד יעקב כץ (הוא התייחס לתקופת ימי הביניים ולראשית העת החדשה).[29]

23 שם, עמ' 227.

24 זיכרונותיו של עשהאל דוידזון, **כעץ נטוע בארץ וכציפור המגביהה עוף** (תחקיר, כתיבה ועריכה: דינה רונן), מרס 2006, ארכיון ראשון לציון, תיעוד בעל פה.

25 צבי שרפשטיין, **חיי היהודים במזרח אירופה בדורות האחרונים (מסוף המאה הי"ט עד מלחמת העולם הראשונה)**, יבנה, תל אביב תשל"ג, עמ' 185.

26 שטאל (לעיל הערה 19), עמ' קכח.

27 יעקב כץ, **מסורת ומשבר**, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ח, עמ' 170.

28 שם, עמ' 172. עוד על כך ראו: יעקב כץ, 'נישואים וחיי אישות במוצאי ימי הביניים', **ציון**, י (תש"ה), עמ' 21-54.

29 כץ, **מסורת ומשבר**, עמ' 166-167. עוד על כך ראו: שאול שטמפפר, 'המשמעות החברתית של נישואי בוסר במזרח אירופה במאה הי"ט', בתוך: עזרא מנדלסון וחנה שמרוק (עורכים), **קובץ מחקרים על יהודי פולין בספר לזכרו של פאול גליקסון**, המרכז לחקר תולדות יהודי פולין ותרבותם, ירושלים תשמ"ז, עמ' 65-77.

הגיל הרצוי לנערה היה 16, ולנער – 18 לכל המאוחר, והיו גם שהקדימו והשיאו בנות 13 ו־14 ובנים בני 16 ו־17.[30] דוד ביאל ציין כי עד 1870 נע גיל הנישואים בעולם היהודי בין 13 ל־15. מ־1870 ואילך אפשר לראות עלייה בגיל הנישואים.[31] עלייה זו באה לידי ביטוי בספרות השאלות ותשובות של המאה ה־19, המתעדת ירידה חדה בשיעור המקרים של נישואי ילדים.[32]

עם השנים, ככל שחדרה ההשכלה אל הערים ואל העיירות, כן חדרו שינויים; צעירים וצעירות החלו לבחור בעצמם את בני זוגם על בסיס אהבה, והדבר כרסם בסמכות ההורים לכפות שידוכים. שינויים אלו נבעו גם משינויים במדיניות הממשלה.[33] בקרב יהודי מזרח אירופה התפתחו נישואים על בסיס זה מאוחר יחסית, במחצית השנייה של המאה ה־19, ואילו בקרב לא יהודים ויהודים בגרמניה רווחה תופעה זו עוד בראשית המאה.[34] ואולם החברה היהודית התקשתה לקבל את השינוי במסורת המקובלת, ונישואים מסוג זה נתקלו בה בהתנגדויות.[35]

30 שם. לעדויות על חוויית נישואי הבוסר במזרח אירופה מנקודת המבט של הגברים והנשים ראו: איריס פרוש, **נשים קוראות: יתרונה של שוליות בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע־עשרה**, עם עובד, תל אביב תשס"א, עמ' 52-61. שאול גינזבורג מתאר במאמר את קורות חייה של משפחת משכילים במזרח אירופה במשך מאה שנה. בין היתר הוא כותב על נישואיו של הבן יעקב קאפלאן, יליד 1801, בהיותו בן 13. כלתו היתה ילדה בת 12. ההורים משני הצדדים 'בחנו' את החתן ואת הכלה כדי לבדוק אם הם מתאימים להינשא. את החתן שאלו שאלות בנושאים לימודיים. מבחניה של הכלה כללו התרת פקעת של חוטים שסובכו ובדיקה אם היא מבחינה בעוד מועד בחפצים שהפילו הורי החתן 'באקראי' מידיהם. בני הזוג עמדו במבחנים בהצלחה ונישאו. ראו: שאול גינזבורג, 'יחידים ודורות: מאה שנה של קורות משפחה אחת', בתוך: עמנואל אטקס (עורך), **הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ג, עמ' 383-384.

31 David Biale, 'Childhood, Marriage and the Family in the Eastern European Jewish Enlightenment', in: Steven M. Cohen and Paula E. Hyman (eds.), *The Jewish Family: Myths and Reality*, Holmes & Meier, New York 1986, p. 48

32 ביאל, **ארוס והיהודים**, עמ' 214. לנתונים סטטיסטיים על גיל הנישואים במזרח אירופה ראו: מרמורשטיין, 'מהשידוך ועד החופה אצל יהודי מזרח אירופה', עמ' 101-123.

33 בשנת 1623 הוציא 'ועד מדינת ליטא' צו שמבטל את כל הנישואים שנערכו ללא ידיעת הורי בני הזוג. עקרונות בסיסיים אלו נשמרו גם במאות ה־18 וה־19. מהמחצית השנייה של המאה ה־19 החלה מדינת הצאר לצמצם את סמכות ההורים, ואף שהממשלה תמכה בזכותם של הורים להסכים או להתנגד לנישואי ילדיהם, היא אסרה על ההורים להכריח את ילדיהם להתחתן. בשנת 1861 צמצמה ממשלת רוסיה את כוחם של ההורים ושל הקהילה היהודית לחלוטין בכך שהוציאה אל מחוץ לחוק את האמצעים המסורתיים של היהודים להטלת משמעת (מלקות וחרם). על כך ראו: פריז, **נישואים וגירושים בחברה היהודית**, עמ' 30-36.

34 אם כי עדיין מוצאים עדויות על נישואים שנערכו בדרך של שידוך, ביזמת ההורים ובלי לשאול את בני הזוג גם בגרמניה של המאה ה־19 וראשית המאה ה־20. ראו: מריון קפלן, **מגדר, מעמד ומשפחה: צמיחתה של הבורגנות היהודית בגרמניה הקיסרית**, מכון ליאו בק, ירושלים תשע"ב, עמ' 169-195.

35 מרמורשטיין, 'מהשידוך ועד החופה אצל יהודי מזרח אירופה', עמ' 88; שרפשטיין, **חיי היהודים במזרח אירופה בדורות האחרונים**, עמ' 186.

מאפיינים אלו היו קיימים גם בדפוסי השידוכים בקרב בני היישוב הישן בארץ ישראל. שם, כפי שציינה מרגלית שילה, 'הנישואין היו בבחינת פרויקט שכל הקהילה אחראית לו, ואין משאירים אותו, לא בידי המשתדכים ולא ביד המקרה'.[36] רק בשלהי המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20 אפשר לראות ניצנים של שינויים בקרב צעירים מהיישוב הישן.

הדברים שהובאו למעלה משקפים תמונת מצב של החברה היהודית בתקופה שקדמה לעלייה ארצה, וזו משקפת את עולי העלייה הראשונה. תיאור השידוכים של בני דור המהגרים מלמד על החברה היהודית המסורתית במזרח אירופה. מדובר בחברה שלהורים היתה בה סמכות מלאה לקבל החלטות עבור ילדיהם, ודרך בחירת בני זוג עבור הילדים היתה מבוססת על אמות מידה כלכליות ומסורתיות. הדור שגדל במושבות אשר נוסדו בארץ עיצב מציאות אחרת.[37]

דור הבנים – אמות מידה מסורתיות

העלייה לארץ היתה בו בזמן הן חידוש והן המשך לחיים שם, במזרח אירופה. ואכן, גם במושבות שודכו צעירים והכירו את בני זוגם בדרך המסורתית ועל פי אמות מידה מסורתיות. בסיפור נישואיהם של בנימין יהלום מירושלים ואלקה פרומקין מפתח תקווה (שנישאו בשנת 1890) אפשר לראות את המאפיינים המסורתיים. התנאים שעל פיהם הוצע החתן לכלה היו מסורתיים לחלוטין, על פי עדותו של בנימין לפחות: 'אז הציע הרב סלנט להתעניין ב"הבחור מחומסק" (כלומר: ביו), שהנו מתאים לכל התנאים: בן טובים, יודע תורה, אינו פגום במשא ומתן'.[38] מן העדות עולים כמה דברים: ראשית, השידוך. מי שהציע את בנימין היה הרב; הוא פנה לאביה של אלקה, ולא אל המשודכת ישירות. יש כאן חידוש מסוים, שכן בקהילות יהודיות לא היה מקובל שרב מארגן את השידוך. במקרה הזה קיבל עליו הרב את תפקיד השדכן. שנית, התנאים שהוזכרו דומים לתנאים שעל פיהם נבחרו בני זוג כל השנים בקהילות יהודיות: ייחוס ולמדנות של החתן.

את ציפורה המבורגר, הבת הבכורה של פתח תקווה (ילידת 1884), שידכו הוריה לבחור ירושלמי כשהיתה בת 18, בשנת 1902: 'עשו לי שם שידוך. מה אתה חושב, שהיו שואלים אז את הבנות איזה בחורים הן רוצות? ראיתי אותו פעם אחת, כמה רגעים ואחר כך התחתנתי איתו'.[39] סיפור זה מלמד כי אף שמאז הקמת המושבה עברו יותר מ־20 שנה,

36 שילה, **נסיכה או שבויה?**, עמ' 65.

37 חשוב לציין כי גם בקרב בני היישוב הישן מתחילים לראות רוחות של שינוי, לקראת שלהי המאה ה־19, עם עליית גיל הנישואים ועם חדירת רוח המודרנה ותפיסת האהבה הרומנטית. ראו: שילה, שם, עמ' 62-68.

38 בנימין יהלום, **מזיכרונותי**, ספריית ראשונים, תל אביב תש"ו, עמ' 14.

39 אילן אדר, 'בכורת ה"ראשונים"', ארכיון פתח תקווה, 003.035.001/230.

נשארו המאפיינים המסורתיים בעינם בכל הנוגע להיכרויות ולשידוכים. עובדה זו הולמת את אופייה של המושבה פתח תקווה, שהיתה שמרנית מהמושבות האחרות.[40]

ציפורה המבורגר ואלקה פרומקין שתיהן מפתח תקווה ושתיהן נישאו לבחורים ירושלמים, בני היישוב הישן, כלומר בני משפחתן של בנות המושבה התייחסו בחיוב לאפשרות להשיא לבנותיהם בנים מהיישוב הישן, שהם ראו בהם שידוך ראוי. יש לשים לב שמדובר בשתי בנות מהמושבה פתח תקווה, שכאמור, היתה בעלת אופי שמרני, וזה התאים לבני היישוב הישן. אלקה ובנימין התיישבו לאחר נישואיהם ביפו, וציפורה ובן זוגה התיישבו בפתח תקווה.

ואולם לא רק במושבות השמרניות שודכו צעירים; גם במושבות שנחשבות מודרניות אפשר למצוא דוגמאות לשידוכים. בשנת 1893 פגש מאיר אפלבוים, מנהל הגידולים במושבות פתח תקווה וראשון לציון מטעם הברון רוטשילד, את בלה פסקל מזיכרון יעקב. הוא התאהב בבלה והחליט לבקש את ידה מאת אמה (אב המשפחה נפטר בשנת 1884). האם הסכימה לשידוך ובישרה לבתה את הבשורה. בלה הופתעה מאוד לשמע הבשורה; היא רצתה להמשיך ללמוד ואולי גם להתנסות בדרמה ובשירה. האם שכנעה את בלה שתוכל להמשיך ללמוד לאחר נישואיה, וזו נעתרה לאמה והסכימה לנישואים.[41] מקרה זה משלב מסורת עם קורטוב חדשנות: אפלבוים פנה אל אם הכלה לבקש את ידה, והאם לא הכריחה את בתה להינשא, אלא ההחלטה התקבלה לאחר דיונים משותפים.

משפחת זליקובסקי הגיעה למושבה מטולה בשנת 1897, ומיד עם הגעתה החלו בני המושבה לחפש חתנים לשתי הבנות הבוגרות במשפחה – רחל ומרים. כבר במוצאי השבת הראשונה של בני המשפחה במושבה הגיעו מתווכים לשדך את הבנות. בהתחלה סירבו השתיים: 'עוד לא באנו לארץ, עוד לא הגענו לירושלים וכבר נישואין?!'[42] אך אביהן, שחשש מקשיי הפרנסה, הסכים שייכתבו התנאים. הבת רחל שודכה לאנשל שיילוק (שאשתו הראשונה מתה בלידתה כמה חודשים קודם לכן), והבת מרים – לשמעון פינקלשטיין. הבנות סירבו, אך האב פסק שכך יהיה.[43] שתי החתונות נערכו בערב אחד בשנת 1898,

40 בפתח תקווה היו ויכוחים וחיכוכים רבים בין הצעירים ובין המבוגרים על אורח החיים הרצוי ועל האופי הדתי של המושבה. ראו: **ספר היובל למלאת חמישים שנה ליסוד פתח תקווה תרל"ח-תרפ"ח**, ועדת ספר היובל, תל אביב תרפ"ט, עמ' תצ-תצא.

41 אביעזר שלוש, **מי היה אותו אפלבוים?**, רחל בע"מ, גינות שומרון תשנ"ט, עמ' 85-86. סיפור מעניין הוא סיפור נישואיהם של פרץ, אחיה של בלה, ושל מרים, בתה של האלמנה רוקח מזיכרון יעקב. פרץ נסע לפריז ללמוד אגרונומיה, חזר לזיכרון יעקב והתאהב במרים רוקח. היא התאהבה בו, והשניים החלו להחליף מכתבי אהבה בסתר. כשפנה פרץ אל אמה בבקשה לקבל את יד בתה סירבה האם: 'די היה להביט בו כדי להיווכח שאינו יכול להיות רציני. יפה מדי, חילוני שאינו מקפיד בענייני דת, והשמועות מתארות אותו כפוחז רודף־שמלות'. פרץ לא ויתר, ורקם מזימה לחטוף את אהובתו. ואכן, כך היה. פרץ אסף את מרים, בסיועה של אמו, והשלושה נסעו לחיפה, לביתו של הרב, וזה חיתן אותם כדת משה וישראל. ראו: שם, עמ' 84-85.

42 **שפר בארץ: ספר זיכרונותיה של משפחת שפר מיבנאל**, יבנאל תשנ"א, עמ' 45.

43 שם.

במושבה מטולה, כלומר הבנות לא נשאלו לדעתן, ולכן גם לא ניתנה הדעת לסירובן. את החתנים בחר אביהן, והוא זה שפסק וקבע, כפי שהיה מקובל באירופה.

עדויות אלה מלמדות כי אחד המאפיינים הבולטים למסורת שהשתמרה היה היעדר הבחירה של בני הזוג והשארת ההחלטה בידי ההורים. מאפיין אחר הוא אמות המידה שעל פיהן נבחרו בני הזוג.

כתבה שפורסמה בעיתון **השקפה** בשנת 1897 מראה כי בחירה על רקע כלכלי היתה מקובלת במושבות, בראשית דרכן לפחות. במזרח אירופה נסמך השיקול הכלכלי על מעמד בני הזוג ועל מעמד המשפחה שהגיעו ממנה, ואילו במושבות העלייה הראשונה נסמכה הבחירה על תמיכת הברון רוטשילד במושבה, כלומר בני מושבה שהברון תמך בה היו 'בחירה טובה יותר' מבני מושבה שהוא לא תמך בה:

> וכמו בירושלם כשרוצה איש להשיא את בתו הוא מבקש להתחתן אשר יקבל חלוקה מכולל הגון כמו כולל אונגריה [הונגריה] או כולל הו"ד [הולנד ודויטשלנד, היא גרמניה], כן גם בהמושבות החלו כבר להביט על חתנים מנקודת המבט הזאת. חתן אשר נולד באחת המושבות הנתמכות מאת הנדיב הידוע הוא סחורה עוברת לסוחר, כי חתנים כאלה, 'נכדי הברון' יקראו להם והם סחורה יותר יקרה מחתני יתר המושבות.[44]

בחירת חתנים היתה בראש ובראשונה עסק כלכלי. אנו רואים כאן שיקול ישן במסווה של חדש; אמנם החתנים שנבחרים הם בני מושבות, כלומר בני יישוב חדש, אך אמת המידה לבחירתם זהה לזו של בני היישוב הישן, כלומר אמת מידה כלכלית.

דוגמה לבת יוצאת היישוב הישן ששודכה לעולה חדש היא הדוגמה של בני הזוג יחזקאל ורחל דנין. דנין, בן היישוב החדש שעלה לארץ ללא משפחתו בשנת 1886, שודך לרחל ילין, בתו של יהושע ילין, איש היישוב הישן ואחותו של דוד ילין, איש היישוב החדש. השניים שודכו על ידי ידיד המשפחה יחיאל מיכל פינס. כך תיאר את הדברים יחזקאל:

> בזמן ההוא, מוכרח אני להודות, ששנינו לא היינו מפותחים ביותר והמנהג שהחתן והכלה בוחרים איש ברעהו לא היה. אנו נבחרנו על פי ההורים. ר' יחיאל מיכל פינס ז"ל, שהכיר אותי, מצא שאני יעוד לחתן למסעודה רחל, ורחל והוריה האמינו בשדכן הזה והשידוך יצא לפועל. בשידוך זה אנחנו סמכנו על ההורים, והיינו צריכים ללמוד מההורים, שהם בוודאי חשבו על עתידנו וכל אחד ידע את מעלותיו. בזמן הזה היו עוד רגילים, שלשדך צריכים לשאלת רשות מההורים, ושלחתי מכתב להורים לחו"ל אם הם מרשים, והם ענו שמסכימים בנוגע לתנאים. אני הייתי בן עשרים ואחת ואמא בת שש עשרה וחצי.[45]

44 'מכתבים להעורך', **השקפה**, ו (ה' בשבט תרנ"ז [8.1.1897]), עמ' 4.

45 עזרא דנין, **ציוני בכל תנאי**, קידום, ירושלים תשמ"ז, עמ' 9.

מן הדברים עולה כי היו לא מעט זוגות מקרב העולים בעליות הראשונות שהמשיכו את מורשת אבותיהם של בחירת בני זוג על ידי ההורים ועל פי אמות מידה מסורתיות. אמות המידה לבחירת בני זוג בארץ דמו לאלו ששימשו לבחירת בני זוג במזרח אירופה: שיקולים כלכליים, ייחוס משפחתי, מוצא משותף, למדנות וטוב לב. לשאלה מדוע המשיכו מקצת בני הדור הצעיר את המנהגים המסורתיים אפשר להשיב בכמה אופנים. היו שעשו זאת כדי לרצות את הוריהם; היו שלא יכלו או לא רצו להביע התנגדות להורים; היו שלא הרגישו עצמאים דיים כדי לבחור בעצמם; היו שלא הפנימו את הרוחות החדשות; וייתכן כי היו כאלה שהרגישו כי זו אכן הדרך הרצויה להכיר ולהשתדך.

כאשר בודקים מי היו הצעירים שבחרו בדרך המסורתית אפשר לראות כי לרוב מדובר בכאלו שעלו לארץ בהיותם ילדים אך לא פעוטות, ולפיכך תקופת הגידול והחינוך שלהם חולקה בין מזרח אירופה ובין ארץ ישראל, כלומר הם חיו וחונכו על פי הדרך המסורתית של הוריהם ורק החלו את דרכם העצמאית בארץ, ובעצם עוד לא הושפעו מהאווירה החדשה שהחלה לשרור בה. שינוי הוא בדרך כלל תהליך אטי ומתמשך, ותקופה זו היא למעשה התקופה שהחלו לנשב בה רוחות השינוי.

מאפייני הנוער במושבות

עם השנים החלה אוכלוסיית בני היישוב החדש לגדול ולכלול יותר צעירים שנולדו בארץ או גדלו וחונכו בה, והדבר הוביל לשינוי מהותי בחברה. כך תיאר את המצב אמנון הורביץ, אחד הילדים הראשונים בגדרה: 'ונרגיש בראשונה את עצמנו כאדם וחווה, שעולמנו נוצר יחד איתנו עם בריאתו – ובשבילנו'.[46] בדבריו של אמנון ניכר הייחוד של דורו, שהיה למעשה הדור הראשון של הילדים במושבה; בולטת ההרגשה של חדשנות ויצירה, של צמיחת הנוער העברי החדש.

בראשית המאה ה־20, עם התבגרותם של הילדים שנולדו בארץ מאז 1882 ועם עלייתם של צעירי העלייה השנייה שרובם (יותר מ־60 אחוז) היו למטה מגיל 25, נוצרו קבוצות גדולות יחסית של בני נוער ביישוב. בשל כך השתנה המבנה הדמוגרפי של היישוב ונוצרה שכבה דורית בעלת מאפיינים סגוליים ותרבות ייחודית.[47]

46 אמנון הורביץ, 'בין משוכות הצבר בגדרה: משנת 1887, שנת היוולדי ואילך', ארכיון גדרה, תיק אמנון הורביץ. חיבור זה הוא חלק מחיבור רחב יותר הקרוי 'ספר גדרה' שכתב הורביץ בין שנות הארבעים לשנות השישים של המאה ה־20. על חיבוריו של הורביץ ראו: נילי אריה ספיר, '"ספר גדרה" לאמנון הורביץ: המתיישב כהיסטוריון', בתוך: ברלוביץ ולנג (עורכים), **לשוחח תרבות עם העלייה הראשונה**, עמ' 176-197.

47 רחל אלבוים־דרור, '"הוא הולך והוא בא, מקרבנו הוא בא העברי החדש": על תרבות הנוער של העליות הראשונות', **אלפיים**, 12 (תשנ"ו), עמ' 109.

הסוציולוג היהודי קרל מנהיים הציג את תאוריית 'היחידות הדוריות'. על פי תאוריה זו, יש להבחין בין 'סתם' קבוצות בנות אותו גיל ובין 'יחידות דוריות'. לדברי מנהיים, 'יחידה דורית' מאופיינת בכך שחבריה הם בעלי מודעות עצמית קולקטיבית וסולידריות משותפת. לדבריו,

> תופעת הדוריות מייצגת סוג מסוים של זהות־מיקום, השייך ל'קבוצות גיל' המשולבות בתהליך היסטורי־חברתי. בעוד שאת המיקום המעמדי אפשר להסביר במונחים כלכליים ותנאים חברתיים, הרי שהמיקום הדורי נקבע על פי הדרך שבה דפוסי ניסיון ומחשבה מועברים מדור אחד לשני.[48]

כלומר מה שמאחד בני דור מסוים לכדי קבוצה אחת אינו גילם המשותף בהכרח אלא החוויות המשותפות שהם חווים. כפי שציינה אניטה שפירא, מכיוון שהיחידה הדורית חשופה לאותה התנסות היסטורית, 'נוטים חבריה להתייחד באופן חשיבה, תגובות אמוציונאליות וצורות התנהגות משותפות'.[49]
בני הדור הצעיר במושבות עונים על ההגדרה של מנהיים והם למעשה יחידה דורית. החוויות המשותפות שהם חוו ייחדו אותם מהוריהם. כפי שהסבירה רחל אלבוים־דרור, ביחידה זו

> חלו שינויים בקודים התרבותיים, בנורמות ובדפוסי ההתנהגות, בדימויים העצמיים ובמערכת הציפיות ודימויי העתיד הרצויים, שייחדו את הדור החדש, 'ילדי הציונות', והפרידו אותו מדור המייסדים. התחדדו ההבחנות והגבולות בין שפת הקודש לשפת החול, בין המשכיות מסורתית ודתית לחידוש פוליטי ותרבותי.[50]

ההבדלים הללו בין דור ההורים ובין דור הילדים באו לידי ביטוי בתחומים שונים: בחינוך, בתרבות, במערכות היחסים בין המינים ועוד.[51]
אם כן, מה היו מאפייני הדור הצעיר במושבות ובמה הם היו שונים ממאפייני דור ההורים? אחד החידושים של החברה החדשה הוא היותה חברה מעורבת שהילדים גדלו בה. ילדי המושבות למדו יחד בבתי הספר. בדרך כלל למדו הנערות בכיתות נפרדות, אולם בכיתות הנמוכות ובבתי הספר הקטנים הונהג לעתים חינוך מעורב.[52] על כל פנים,

48 Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge & Paul, London 1952, p. 292

49 אניטה שפירא, 'דור בארץ', **אלפיים**, 2 (תש"ן), עמ' 179.

50 רחל אלבוים־דרור, 'הגדעונים', **קתדרה**, 46 (תשמ"ח), עמ' 149.

51 הבדלים אלו הובילו לפערי דורות ניכרים. על כך ראו: גרין, 'עיצובה של המשפחה העברית במושבות, 1882-1914', עמ' 147-152.

52 מרגלית שילה, 'האישה – "עובדת" או "חברה" במפעל התחייה? על מקומה של האישה בעלייה הראשונה (1882-1903)', **יהדות זמננו**, 9 (תשנ"ה), עמ' 131. חינוך בנות לא היה מפותח בחברה היהודית המסורתית במזרח אירופה של המאה ה־19. לרוב למדו הבנים בחדרים, ואילו הבנות נשלחו לקבל השכלה כללית. כך נוצר פער, וזה הלך והעמיק. משנות השמונים של המאה ה־19, ובעיקר

שני המינים נהגו להיפגש בחצרות בתי הספר גם אם לא למדו יחד באותן כיתות. מלבד הלימודים המשותפים, הם נהגו לבלות גם את שעות אחר הצהריים יחד, לשחק ולטייל. את התופעה תיאר דוד נימן ממזכרת בתיה כך:

> אך חלילה לכם לחשוב, שהנער שגדל וחי בטבע בזמן ההוא היה אך ורק מין יצור כלאיים סגפני, מורכב מבהמת עבודה ומקק ספרים. לא ולא! החיים תבעו את שלהם ולא היה טעם להתעקש כנגדם. ואחד מטעמי החיים היה – חברת הבנות.[53]

דוד עלה עם הוריו בשנת 1885, כשהיה תינוק בן כמה חודשים, ולמעשה גדל בארץ ואפשר להחשיבו כיליד הארץ מבחינת חינוכו והחוויות שצבר. תיאורו מתייחס לצעירים בעשור השני לחייהם. תיאור דומה אפשר למצוא בזיכרונותיו של אמנון מגדרה: 'בני דור זר ומוזר, יחידי ובלעדי, היינו אנחנו ילדי גדרה הראשונים. ילדותינו ונעורינו התחילו יחד – ובעת ובעונה אחת, כמעט – עם ילדות ונערות המושבה'.[54] במושבות נוצרה מציאות חדשה, שבני הדור החדש הרגישו בה קרבה לא רק למשפחה הגרעינית שלהם אלא לחבריהם בני אותו גיל, והיו מעין משפחה נוספת. כפי שהעריכה בילי מלמן, קשר זה, בין צעירי המושבות, 'הפך למחויבות ה"משפחתית" החשובה והמכרעת ביותר, ומילא את מקומו של הקשר המשפחתי שבין ההורים (או דור ההורים) לילדיהם'.[55]

כאמור, משנות התשעים של המאה ה־19 היתה בארץ לראשונה שכבת נוער שגדל מילדות במושבות. בעשור הראשון של המאה ה־20 הצטרפו לחברה זו גם צעירי העלייה השנייה, ובשל כך החלו להיווצר במושבות קבוצות גדולות יחסית של צעירים ובני נוער אשר גדלו, למדו ובילו יחד. העירוב בין המינים החל עוד בגן הילדים, דרך בתי הספר עד מקום העבודה. וכך, להבדיל מההורים, פגשו הצעירים את בני המין השני, שוחחו אִתם, בילו אתם, חיו אתם.

כמו כן אנו מוצאים התחלה של שינוי במוקדי הכוח של החברה: החינוך הלאומי החל לתפוס מקום מרכזי, ומכאן גם 'גדל' מעמדו של המורה העברי, לעתים על חשבון מקומו של הרב, שהיה מוקד מרכזי בחיי הקהילה במזרח אירופה. בתי הספר שהוקמו במושבות הושפעו ממגמות של חילון ומודרנה, אשר נכנסו לתכנית הלימודים דרך המורים הלאומיים,

בראשית המאה ה־20 החלה לצבור תאוצה תופעה של לימוד מעורב. הגורמים לכך היו כניסתם של גורמים עבריים ולאומיים למערכת החינוך היהודית והקמתם של בתי ספר עבריים. אפשר לומר כי רוב הוריהם של הילדים במושבות למדו בבתי הספר לפני הקמתם של בתי הספר העבריים, ועל כן הם לא למדו בחברה מעורבת. ראו: רחל אלבוים־דרור, **החינוך העברי בארץ ישראל**, כרך ראשון, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 36-37, 50-51.

53 דוד נימן, **בראשית ברוא: זיכרונותיו של דוד נימן**, הוצאת המחבר, תל אביב תשכ"ג, עמ' 31.

54 הורביץ, 'בין משוכות הצבר בגדרה: משנת 1887, שנת היוולדי ואילך', ארכיון גדרה, תיק אמנון הורביץ.

55 בילי מלמן, 'מן השוליים אל ההיסטוריה של היישוב: מגדר וארץ ישראליות (1890-1920)', **ציון**, סב (תשנ"ז), עמ' 266.

שהיו צעירים, משכילים וחדורי רוח לאומית. עם הגעתם של עולי העלייה השנייה התחזקה מגמה זו, שכן רבים מהמורים שהגיעו בשנים אלו התרחקו מקיום מצוות והיו קשורים לפועלים במושבות ולמפלגת הפועל הצעיר.[56] מערכת החינוך, ששימשה סוכן חִברות, סייעה ביצירת חברה צעירה, עברית, לאומית וחילונית.

תמורות אלו הובילו לכך שלא היה צורך במתווכים חיצוניים, כמו רב או שדכן, שיתווך בין המינים. היטיבה לתאר את הדברים חנה טרגר, בתם של זרח ורחל ברנט, ממייסדי פתח תקווה. בסיפור שכתבה היא התייחסה לנושא במילותיו של יוסף, גיבור הסיפור: 'בת שבע, אני לא הולך לשלוח אף שדכן לאביך כדי לבקש את ידך, אני הולך לבד מחר! איך יכול שדכן לשכנע אותו יותר טוב ממני?'.[57] קביעתו של יוסף מלמדת על הביטחון העצמי הגבוה של חניכי המושבות.

על הדור הצעיר במושבות השפיעו גם פועלים שעלו לארץ בעלייה השנייה והביאו אתם נורמות תרבותיות וחברתיות חדשות ושונות. מבין קרוב ל־35,000 עולים שהגיעו בשנות העלייה השנייה, 5,000 בערך נשאו עמם את רעיון המהפכה הציונית, את התביעה למעבר לחיי עבודה ואת השאיפה להקים חברה חדשה.[58] צעירים אלו החלו להשפיע על צעירי המושבות, ובעיקר על צעירות המושבה. יש להניח שההשפעה היתה גדולה בקרב הצעירות במושבה בשל מיעוט הנשים בקרב עולי העלייה השנייה.[59] צעירי העלייה השנייה הגיעו לארץ בלי הוריהם ובלי משפחתם, ולפיכך לא היה גורם שהגביל אותם. יש להניח שהחופש היחסי שהם חיו בו קסם לבני הנוער במושבות.

את המפגש בין הצעירים תיאר מאיר וילקנסקי, מסופרי העלייה השנייה: 'עם בנות המושבה הייתה כרותה ברית שלום ומדי לילה בלילה יצאו לטיל'.[60] גילת גופר הסבירה כי הברית נבעה בראש ובראשונה מכך שהצעירים היו בני אותו גיל. עוד היא ציינה:

> מבחינת הצעירות היו העולים חידוש מרענן, הפוגה של השעמום. הם הכניסו למושבה רוח נעורים שהתאימה למזגן. רוח זו נגדה לאווירת השיממון המתלווה לתיאורי המושבות באותה תקופה ולעזיבת צעיריה.[61]

56 משה רינות, 'תהליכי חילון בחינוך במושבה 1882–1914', בתוך: אדיר כהן (עורך), **החינוך כמפגש: עיונים ומחקרים בחינוך מוקדשים לזכרו של חנן בר־נצר**, אוניברסיטת חיפה, חיפה תשמ"ג, עמ' 149–156.

57 Hanna Trager, *Pioneers in Palestine: Stories of One of the First Settlers in Petach Tikvah*, Routledge & Sons, London 1923, p. 92

58 מוקי צור, 'אנשי העלייה השנייה, טיפוסי העולים ודיוקנם החברתי־תרבותי', בתוך: ישראל ברטל (עורך), **העלייה השנייה: מחקרים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 282.

59 גילת גופר ציינה כי ההערכות בנוגע לשיעור הנשים בקרב אנשי העלייה השנייה נעות בין שבעה ל־30 אחוזים. ההערכות בנוגע לרוב התקופה נעות סביב עשרה אחוזים. על כל פנים, גופר קובעת כי מדובר במאות אחדות של נשים לעומת אלפי גברים. ראו: גופר, שם, עמ' 132, הערה 31.

60 מאיר וילקנסקי, **בימי העלייה**, משרד הביטחון, תל אביב תרצ"ה, עמ' 254.

61 גופר, שם, עמ' 130–131.

לא פעם סחפו את הצעירים דווקא הרעיונות האידאולוגיים של עולי העלייה השנייה. כך תיארה את המפגש טובה פורטוגלי, בת העלייה הראשונה שלימים נישאה לשומר מנדל פורטוגלי:

> בהיותי בת ארבע־עשרה נפגשתי לראשונה עם אנשי העלייה השנייה, וכשאני נזכרת בפגישתי זו, עולה בי גם עכשיו רטט של הערצה, להם ולרעיון הכביר אשר הביאו אתם. עצם הופעתם כאילו העלתה גם אותנו.[62]

נראה כי הרעיונות החדשים – הסוציאליסטיים והרומנטיים – שהביאו אתם הצעירים מצאו חן בעיני צעירות העלייה הראשונה, שכמו צעירים בכל העולם חיפשו ריגושים חדשים.[63]

גורמים אחרים שהכניסו נורמות חדשות היו העיתונות והספרות. אלו היו סוכני תיווך של הערכים החדשים של החברה המודרנית שהגיעו לארץ מאירופה. העיתונות והספרות היו גורם מגייס למען הרעיונות הלאומיים וגם למען רעיונות מודרניים ורומנטיים. לעומת ספרות העלייה הראשונה, המאופיינת בשאיפתה לבסס את יסודות הספרות העברית על העבר היהודי הרחוק והקרוב, שאפה ספרות העלייה השנייה להתנתק מהעבר הרחוק וליצור ממד ספרותי חדש.[64] תופעה זו תואמת את ההבדלים בין העלייה הראשונה ובין העלייה השנייה, וכן מבטאת את הנורמות החדשות שהביאו אתם העולים. ביטוי ספרותי לכך אפשר למצוא בשיר שהיה מפורסם באותה תקופה:

> הוי, כמה ציותה עלי אמא
> וכמה התרתה בי,
> כי בערב, אלי כרמנו,
> בחורים לא להביא.[65]

62 ברכה חבס (עורכת), **ספר העלייה השנייה**, עם עובד, תל אביב תש"ז, עמ' 536.

63 על כך סיפרה אסתר לוריא, ילידת 1900 מרחובות: 'רחובות הייתה מפורסמת בשלושה דברים: מארחת, גבעת האהבה, בנות יפות [...] לרחובות היו באים סטודנטים מחו"ל, יחד עם פועלים במושבה [...] היינו רוקדים איתם [...] היינו מתאספים בחדרים של חברים [...] מכל העניין נוצרו נישואים'. ראו: כינוס ותיקים בבית העם ברחובות 1967, במלאות 77 שנים לרחובות, ארכיון רחובות. הסיבות להעדפה של צעירי העלייה השנייה את בנות המושבה מן העולות שהגיעו אִתם היו המאפיינים של אותן נשים בעיניהם: שובבות, חסרות מחויבות, עדינות וענוגות. ראו: גופר (לעיל הערה 13), עמ' 133-135.

64 יצחק עזוז, 'התהוותה של תרבות לאומית-עברית חדשה בארץ ישראל בתקופת העלייה הראשונה והשנייה, 1882-1914', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשנ"א, עמ' 124.

65 אהרן אבן־חן, **לילות כנען**, ספרית מעריב, תל אביב 1983, עמ' 66. שיר עם מסר דומה אך בוטה יותר היה שירו של דוד שמעוני 'אל תשמע בני': "אל תשמע בני, אל מוסר אב; ולתורת אם אל אוזן תט; כי מוסר אב הוא: "קו לקו"; ותורת אם היא: "לאט לאט"; וסופת אביב דוברה כן; הקשיבה, איש, לשיר הבן [...]', דוד שמעוני, **שירים**, א, מסדה, תל אביב תשי"ד, עמ' שעב.

מאפיין נוסף של החברה החדשה הוא ההתחברות לטבע. התחברות זו נוצרה בין היתר בעקבות הלימודים בבתי הספר הלאומיים, שיוחסה בהם חשיבות רבה לקשר לאדמה, וכן נבעה מהאופי הכפרי של המושבות. בני הנוער שסיימו את לימודיהם בבתי הספר היו יוצאים לעבודה חקלאית, וכך חיזקו את החיבור לאדמה ולטבע. את הקשר לארץ היטיבה לתאר יהודית הררי במכתב שכתבה לארוסה:

> שכחת, שילידת הארץ הנני, תקוע וענתות, בת מדבר יהודה, את אמונתי שאבתי מטוהר השכינה עצמה, עם דמדומי שחר התפללתי, עם הצפרים צפצפתי תפילת המנחה, עם עצי השדה – המעריב, ודממת הליל העניקה לי מקדושתה.[66]

חיבור זה סייע לצעירים כשחיפשו מקומות שיוכלו להביע בהם רגשות זה לזה ולפתח קשרים רומנטיים, בלי שההורים יראו אותם. כך הם מצאו את הגורן, את הפרדס או את הגבעה בקצה המושבה.

המאפיינים שהוצגו למעלה – חברה מעורבת, חינוך לאומי, בילויים משותפים, הקשר לקרקע ולטבע, הרגשת העצמאות – כל אלו מבטאים את הייחודיות של בני הדור הצעיר לעומת הוריהם. מאפיינים אלו היו קיימים גם בקרב צעירים במזרח אירופה (למעט אולי הקשר לקרקע ולטבע), והם מלמדים על פערי הדורות שהלכו וגדלו בין ההורים ובין הילדים.

ההוויי החדש – בילויים משותפים של בנים ובנות

הבילויים המשותפים של הילדים הובילו לעתים להתאהבויות בין צעירים כמו במקרה של דוד נימן. בהיותו ילד, כאשר בילה עם ילדות בנות גילו, התאהב בילדה בת 12 שהוא כינה אותה רחל: 'עשינו יחד את השיעורים והחילותי לצאת עמה בין השמשות לטייל'.[67] התאהבות זו, כצפוי, לא הובילה לנישואים, אך אפשר ללמוד ממנה על דפוסי הבילוי של הילדים במושבה; המפגש המשותף החל עם הכנת שיעורים יחד והיה עם הזמן לבילוי של רעים.

תיאור שזכה לתיעוד ספרותי של היכרות בין ילדים אשר הובילה להתאהבות נמצא בספרה של יהודית הררי. הררי היתה בתם של אהרן וביילה אייזנברג. היא נולדה בשנת 1885, ובשנה זו עלתה עם משפחתה לארץ ישראל.[68] חיים הררי, יליד 1883, עלה לארץ ישראל בן 13, לאחר חגיגת בר המצווה, ללא משפחתו.[69] הוא למד בבית הספר החקלאי

66 יהודית הררי, **בין הכרמים**, א, דביר, תל אביב תש"ז, עמ' 156.

67 נימן, **בראשית ברוא**, עמ' 32-33.

68 על יהודית הררי ראו: דוד תדהר, **אנציקלופדיה לחלוצי היישוב ובוניו**, ב, ספרית ראשונים, תל אביב תש"ז, עמ' 831-832; מרגלית שילה, 'פרטי כציבורי: איטה ילין ויהודית הררי כותבות אוטוביוגרפיה', **קתדרה**, 118 (תשס"ו), עמ' 41-66.

69 על חיים הררי ראו: תדהר, **אנציקלופדיה לחלוצי היישוב ובוניו**, א, עמ' 497-498.

מקווה ישראל, ובתקופת לימודיו הכיר את יהודית. בספר הזיכרונות שכתבה יהודית היא תיארה את המפגש הראשון שלהם מנקודת מבטה (בספר היא השתמשה בשמות בדויים: היא כינתה את עצמה טליה, את בעלה כינתה זיו, ואת ילדם כינתה דרור):[70]

> טליה מקשיבה בהתפעלות לקריאתו, מסתכלת בנער האמיץ והנעים, בשחקן שאין אימת הציבור עליו, מתבוננת לשרטוטי פניו העדינים, גבותיו עבותות, ריסי עיניו שחורים וארוכים, רקותיו גבוהות ועמוקות, ושער ראשו השחרחר והמסולסל מחולק בשביל לשנים, שפתיו רועדות בדברו, ובזויות פיו חיוך נעים מצודד.[71]

ומנקודת מבטו של חיים:

> זיו ישב מן הצד והסתכל בגבעות, בירח, במדורה, בילדי הכפר, בטליה. זו הפעם הראשונה שנפגש עם בת הארץ, עם ילדת דרור, טבעית ופשוטה כפרחי השדה אשר גדלה ביניהם.[72]

טליה התייחסה למראהו של זיו, ואילו זיו התרשם מהיות טליה בת הארץ, ילדה חופשייה. טליה הוצגה כתוצר מובהק של החיים החדשים בארץ: קשורה לארץ, חופשייה, מחוברת לקרקע.[73] השניים התיידדו, והמשיכו לטפח את הקשר ביניהם בחליפת מכתבים ארוכה (חיים נסע ללימודים בחוץ־לארץ), עד שהתחתנו (בשנת 1907).

תיאור נוסף של בילויים משותפים לשני המינים תיאר משה סמילנסקי. סמילנסקי תיאר את רחובות בשנות התשעים של המאה ה־19:

> אך לא בעסקי ציבור בלבד עסקו צעירי המושבה, גם לנעוריהם שלמו מס. היום לעבודה והערב לשירים, לריקודים, ל'נשפים' בבתים ובכרמים. וגם אל המושבות השכנות היו יוצאים בחבורה ומקימים רעש חדוה והמולת ששון ושמחה בפנות השוקטות והנדחות – בעקרון, בנס ציונה, בגדרה, עד לבאר־טוביה הגיעו, ועד לפתח תקווה 'המנמנמת' עדין.[74]

לא תמיד קיבלו ההורים בעין יפה את הבילויים המשותפים. דוד נימן תיאר זאת כך:

> הנימוסים שהובאו מאזור רוזינוי שבפלך גרונדה לא סבלו יציאת בנים ובנות בצוותא, ועל נימוסי ארץ המוצא הקפידו הזקנים מאוד. ועוד יותר הקפידו ורגנו המתחילים להזדקן, שהחל מתעורר תיאבונם להדר־האדיקות של זקנים והיו משתדלים להתבלט בהשגחה על הליכותיהם של אחרים,

70 על מהימנות ספר הזיכרונות של יהודית הררי ראו: שילה (לעיל הערה 68), עמ' 44-45.
71 הררי, **בין הכרמים**, עמ' 19.
72 שם, עמ' 21.
73 שילה (לעיל הערה 68), עמ' 60.
74 משה סמילנסקי, **פרקים בתולדות היישוב**, ספר שני, דביר, תל אביב תש"ך, עמ' 49.

וכך הסביר כיצד הגיב הדור הצעיר להקפדות אלו:

> אנחנו לא נכנסנו כלל להבנת משמעותה הכמוסה של אותה השגחה קפדנית. ראינו בה בסך הכל אחד מהשגיונות הרבים של הדור הגלותי הקשיש, שאנחנו, ילידי הארץ, איננו צריכים להתחשב בו ולהתווכח עליו.[75]

ההורים, הם המהגרים, ניסו לשמור על המסורת שהביאו מארצות המוצא שלהם, אך לא תמיד עלה הדבר בידם. במזכרת בתיה השמרנית היו הניסיונות נמרצים. האופי החרדי של המושבה התבטא גם בסירובם של הורים אדוקים לשלוח את בניהם לבתי הספר עם הבנות: 'ועל אחת כמה וכמה לצאת לטייל ולשחק יחדיו'.[76] כדי לפתור את הבעיות של התנגדות ההורים לבילוי משותף לבנים ובנות, מצאו הילדים דרך להימנע מוויכוחים אִתם והשתדלו להיות מחוץ לתחום ראייתם.

אם כן, נראה כי השינוי שהחל בתקופת הילדות היה בלתי נמנע, שכן העולים אשר הגיעו מהקהילות המרכזיות במזרח אירופה נתקלו בארץ ישראל במציאות חדשה שלא הכירו; מציאות של לימודים משותפים של שני המינים, של בילויים משותפים, של צבירת חוויות משותפות, ובלשונה של דבשה ארליך, אשתו של המורה אשר ארליך:

> את הלילות מבלים היינו על החולות ובכרמים, על אם הדרך, על 'גבעת האהבה', שממערב למושבה [רחובות], ליד חוף הים, שם היה המועדון לצעירים, בו היינו משחקים במשחקים שונים, עושים מעשי קונדסות, רוקדים 'רונדו' עד כלות הנשמה, ומדברים גבוהה גבוהה על תיקונו של עולם. אכן צעירים לימים היינו, תוססים ומלאי חיים ומרץ עלומים.[77]

מפגשים רומנטיים – 'גבעת האהבה'

צעירי המושבות חיפשו מקום שיוכלו להיפגש בו ביחידות זה עם זה. מכיוון שהמושבות לא היו גדולות וברובן עבר רחוב ראשי אחד, חיפשו הצעירים מקום מוצנע, רחוק יחסית ממרכז המושבה. מקומות אלה נמצאו בגבעות בקצה המושבה, בפרדסי המושבה או בגרנות של המושבה, ועם השנים הם קיבלו את השם 'גבעת האהבה' או 'גורן האהבה'. שמות אלו ביטאו את מהותו של המקום בעיני הצעירים.[78]

75 נימן, **בראשית ברוא**, עמ' 31-32.

76 דוד נימן, **מזכרת בתיה תרמ"ג-תשכ"ז**, הוצאת המחבר, תל אביב 1968, עמ' 106.

77 מכון לבון, תיק אשר ארליך, IV-104-20-1.

78 את השם 'גבעת האהבה' ברחובות המציא משה סמילנסקי. ראו: עמוס דניאלי, **מלבה ללא כתר: סיפור על מושבה ומשפחה**, כתר, ירושלים תשס"ו, עמ' 77. בוריס שץ הגה באוטופיה שכתב – **ירושלים הבנויה – חלום בהקיץ**, פתרון לבעיית השליטה על היצר המיני שכלל פורקן מיני במקום

כך למשל היה בכפר תבור:

> כשהאיכר היה מתהפך על משכבו, מחשב את כמות היבול הצפויה, חושב כיצד ישלם את חובותיו ומה יישאר באסם, היו בני הנעורים מבלים בגורן. במרומי הגדיש שכבו זו לצד זה, הוא על גבו, היא מניחה ראשה על חזהו, ידו חובקת חזה המתנשם, ירח שט לו בודד בשמים [...] לאט לאט נפרדים בצמדים, לעתים מוצא לו צמד מפלט בגדיש אחר [...] צינת הלילה וקרירות הטל מביאים להתכרבלות.[79]

תיאור מפורט ומרגש אפשר למצוא בספר המושבה של מטולה. בתיאור מימיה הראשונים של מטולה, משנת 1897, התייחס הכותב למקום הבילוי של זוגות האוהבים:

> זמן מה לאחר שקיעת החמה תמו ונשלמו עבודות הבית והחצר. אז מתחיל הנוער יורד אל הגורן, צעירות בלוויית בחורים כובשים להם את מקומם על ערמות החיטה (השעורה דוקרנית) ומיד מתחילה שירתם בוקעת ונשמעת למרחקים. זוגות בודדים היו פורשים לקרן זווית ומתעלסים באהבה לאור הירח. כך הייתה הגורן מקרבת לבבות ומשמחת בני הנעורים. הזוגות הצעירים היו מסתתרים על מרומי הערמות כשהם מקיימים שמור וזכור בדיבור אחד: שומרים על הקמה מפני הגנבים ובאותה שעה מגוללים את עתידם אחרי הנישואין.[80]

התיאורים הללו מעלים חיוך בקורא המתאר לעצמו את המצב המצטייר: זוגות־זוגות עולים לגבעה המרוחקת או פוסעים אל הגורן בקצה המושבה, משוחחים, צוחקים, שרים, מחליפים מילות אהבה. הם מרגישים עצמאים, קובעים לעצמם את אופי הבילוי. ויותר מכול בולט המסתורין: הם עושים כל זאת מחוץ לעיניהם של ההורים, שככל הנראה לא יראו בעין יפה את הנעשה.[81]

מוגדר ותחום, הקרוי 'גן האהבה'. במקום זה יינתן דרור ליצרים ללא מחויבות. ראו: בוריס שץ, **ירושלים הבנויה – חלום בהקיץ**, בני בצלאל, ירושלים תרפ"ד, עמ' 148-149. על מיניות באוטופיות ציוניות ראו: רחל אלבוים־דרור, 'האישה הציונית האידיאלית', בתוך: יעל עצמון (עורכת), **התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית**, מכון ון ליר, ירושלים תשס"א, עמ' 108-111.

79 מרדכי קרניאל, **מסחאים: כפר תבור, סיפורים**, עמותת המוזאון, כפר תבור 1988, עמ' 36. תיאורים ממושבות אחרות ראו: גרין, 'עיצובה של המשפחה העברית במושבות, 1882-1914', עמ' 168.

80 יעקב הרוזן, **מטולה**, ספריית היישוב, ירושלים תשל"ח, עמ' 90-91. שאלת הנישואים היתה חשובה מאוד לאיכרי מטולה. הרווקים התחייבו בחתימתם על החוזה עם הפקידות להינשא בתוך שנה. ראו: **שפר בארץ**, עמ' 36. מעניין לראות את ההבדל בין מתיישבי מטולה ובין הביל"ויים: אלו התחייבו להינשא בתוך שנה, ואלו התחייבו שלא להינשא ארבע שנים.

81 על כך כתב עמוס דניאלי בספרו על רחובות: 'עם השנים אימצו גם מושבות אחרות את השם "גבעת האהבה", ולכל מושבה הייתה גבעת אהבה משלה. שהרי במקום בו יש צעירים יש אהבות והתבודדויות, והגרנות שעל הגבעות משכו אותם אליהן כדבורים אל הצוף, ואלה ביקשו לטעום מהמתוק המתוק הזה', דניאלי, **מלכה ללא כתר**, עמ' 77.

לא תמיד בילו הצעירים במקומות מרוחקים; לעתים מקום הבילוי היה דווקא מקום מרכזי במושבה; הדבר מעיד על ביטחונם העצמי ההולך וגובר של צעירי המושבה, ואולי גם על חולשתם של ההורים. כזה היה המקרה בראשון לציון, ששם בילו הצעירים בעיקר למרגלות מדרגות בית הכנסת, שהיה המבנה הגבוה והמרכזי במושבה. את מקום הבילוי הזה בחרו פועלי העלייה השנייה שהגיעו לראשון לציון והיו נפגשים שם בשעות הערב כדי לשוחח ולבלות: 'הנה באו אנשי העלייה השנייה [...] התאספו בערב על מדרגות בית הכנסת, וזה היה הקלוב שלהם'.[82]

וכך גם במקומות מרכזיים נרקמו קשרים. לעתים היה המפגש הראשוני למרגלות בית הכנסת, בבתי הספר או ברחובות המושבה, והמשך הקשר היה בגורן. פסיה ויגודסקי (לבית דוידזון) מראשון לציון הכירה על מדרגות בית הכנסת את בעלה אליהו, שהיה פועל עלייה שנייה (בערך בשנת 1905). בערבים היתה פסיה יוצאת מביתה, שהיה קרוב לבית הכנסת, ומקשיבה לשיחתם של הפועלים. עם הזמן היא שמה לב לאליהו והחלה לפתח כלפיו רגשות:

> בסתר ליבה ידעה פסיה נימוק נוסף להגיע למדרגות בית הכנסת: כמהה הייתה להיות בקרבתו של אותו גבר חסון, הקול העמוק והעצוב [...] לשבת לשמוע את קולו, לשלוח מבט בגניבה [...] כך התגלגלו העניינים ממבט לשיחה, ומשיחה לידידות, מידידות לאהבה גדולה.[83]

המעבר למקום מרכזי מצביע, אולי, על לגיטימציה ליחסים חופשיים בין המינים, שהנהיגו צעירי העלייה השנייה, אשר בני הארץ נמשכו אליהם. כאמור, צעירות המושבות ראו בעולי העלייה השנייה בעלי ברית, ויש לא מעט עדויות על קשרים בין בנות המושבה ובין צעירי העלייה השנייה.[84] יש להניח שבשל כך נוצרו חוסר איזון ומחסור ביחס בין נשים לגברים המקומיים. מחסור זה היה קיים עוד בטרם הגיעו עולי העלייה השנייה, כפי שעולה מתיאורו של יחיאל מיכֶל פוחצ'בסקי, שביקש למצוא לעצמו בת זוג בחוץ־לארץ, שכן בימים ההם (שנת 1887) 'היה מחסור גדול בין בני המושבות לבנות מבוגרות'.[85] ככל הנראה המחסור שהיה עוד בשנת 1887 בנשים מבוגרות גדל לאחר שהגיעו צעירי העלייה השנייה. רוב העדויות בנושא השפעתם של צעירי העלייה השנייה מתייחסות לצעירות המושבה. עדות יוצאת דופן להרגשות הצעירים אפשר למצוא במסמך שכתב ועד אגודת הגדעונים,[86] בסוף שנת 1914 או בתחילת 1915:

82 מפגש דורות: פסיה ויגודסקי, חנה לוין, צילה שוהם, 25.2.1985, ארכיון ראשון לציון, תיעוד בעל פה.

83 חגיגת 90 שנה לפסיה ויגודסקי, ארכיון ראשון לציון, תיעוד בעל פה.

84 על כך ראו: גופר (לעיל הערה 13). גופר מציינת כי עם השנים התפוגג הקשר בין צעירות המושבה ובין צעירי העלייה השנייה. היא ייחסה תופעה זו בעיקר להתנגדות הורי הצעירות למפגשים הרומנטיים עם צעירי העלייה השנייה, שנבעה מסיבות אידאולוגיות ודתיות. ראו: שם, עמ' 135-138.

85 זיכרונות יחיאל מיכל פוחצ'בסקי, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ), A192/663.

86 את האגודה ייסדה משפחת אהרנסון בזיכרון יעקב בשנת 1910; מטרתה היתה לכבוש לנוער המושבות את זכות הבכורה בהנהגת המושבות וביישוב. עוד ראו: אלבוים־דרור (לעיל הערה 50).

צעירות המושבה הביטו אז [תחילת המאה ה־20, עם הגעתם של צעירי העלייה השנייה] בשאט על צעירינו. הן הלא נשארו תמיד בבית, קראו מעט, התקשטו ביותר, בכלל הרגישו את עצמן נעלות על אלה הצעירים הפשוטים שחיים בכפרים, עובדים, ולא לובשים יפה. ההתרחקות היתה גמורה. לעולם לא ראו למשל, צעירה מטיילת עם חבר מהצעירים, אבל, לעמת זה, כאשר בא איזה פועל מרוסיה או מגליציה, מספיק היה שיגדיל את שערותיו, שיתהלך יחף למען 'האידיאל' ו'החבה לארץ' והנה נתקבל בתור אדם דגול מרבבה, וצעירות מושבתנו התהלכו איתו, טילו אתו, והביטו עליו ביראת כבוד!.[87]

מעניין לבדוק ממה נבע הזלזול בצעירי המושבה, שהרי הם הגיעו מאותו מקום שממנו הגיעו הצעירות. ובכל זאת, הם קסמו להן פחות מהפועלים. יש להניח כי להילת הסוציאליזם והשוויון שאפפה את הפועלים היה חלק בכך. ואולי גם העובדה שהפועלים הגיעו לארץ ללא משפחה קסמה לאותן צעירות. מכל מקום, נראה כי אז מצאו צעירי המושבה, ובעיקר צעירות המושבה, שותפים חדשים ליצירת חברויות, להבעת דעות ורגשות ולקשירת קשרים רומנטיים, המבוססים על אהבה.

מקום האהבה בקשר

ייסודה של גבעת אהבה נתן לגיטימציה לחשיפת רגש שנשאר כאמור חסוי עד אז ושלא היה מקובל ליזום נישואים על בסיסו – אהבה. ואולי התפתחותו של רגש זה הביאה לייסודה של 'גבעת האהבה'. מכל מקום, בשנים אלו אפשר לראות בבירור את כניסתה של האהבה לזוגיות גם לפני הנישואים.

במאמר בעיתון **האור** בשנת 1911 הובא התיאור הזה:

> לפנים פגש איש את רעהו בשוק שלהאחר היה בן ולהשני בת, ויציע האחד סחורתו להשני [...] והעסק נגמר בינם לבין עצמם [...] בעת האחרונה קבלו הנשואים צורה חדשה: כי יפגש בחור את בתולה אשר מצאה חן בעיניו והתוודע אליה וכרתו ביניהם ברית אהבה ואחוה, ועשו להם בקורים איש בבית רעהו ימים, שבועות וחדשים, בראותם כי קרובים הם ברוחם, ויודיעו הדבר גם להוריהם ועשו נשואים.[88]

מההשוואה שערך כותב המאמר עולה כי בעבר נקבעו הנישואים בין האבות של בני הזוג, ואילו כעת בני הזוג הם אלו שמחליטים, ואל המשוואה נכנס גורם חדש: אהבה, כלומר דרך יצירת הזיווגים בתקופת כתיבת המאמר היתה דרך חדשה, ובכללה ברית אהבה בין בני הזוג במקום חוזה עסקי בין הוריהם.

87 שם, עמ' 159.

88 מררי, 'מכל', **האור**, כ"ו (כ"ז באדר תרע"א [27.3.1911]), עמ' 3.

תופעה זו – חדירת רגשות אהבה לתוך מערכות יחסים – הושפעה בין היתר מהיסודות הרומנטיים שאימצה התנועה הציונית. גל הלאומיות ששטף את אירופה במאה ה־19 הוביל ליצירת תנועות לאומיות, ובהן התנועה הציונית. תנועות לאומיות אלו אימצו תפיסות לאומיות, מודרניות ורומנטיות. הרומנטיקה התבטאה בהתפעמות רגשית, לוחמת ומורדת, ספונטנית ורעננה.[89] הרעיונות הללו השפיעו על דמות העברי החדש והעברייה החדשה שהחלו להיווצר בארץ ישראל, ויצרו דגם של זוגיות חדשה, המבוססת על רגשות של אהבה. אורית יעל ציינה במחקרה כי דימויי הזהות הציוניים החדשים קיבלו תמריץ מאידאל תרבות חדש, שהגיע מהמערב: אידאל האהבה הרומנטית. אידאל זה, שהחל להתפתח לצד המהפכה התעשייתית, הוביל לשינויים חברתיים־מעמדיים ולשינויים בסדרי העדיפויות האישיים.[90]

אברהם שטאל במאמרו על אהבה כגורם בבחירת בני זוג ציין בעניין השתלשלות האירועים של כניסת האהבה לתוך מערכות יחסים כי הן במזרח והן באירופה, בקרב יהודים ולא יהודים, לא מילאה הבחירה האישית של בני זוג תפקיד של ממש עד תקופה מאוחרת מאוד. שטאל הבחין שבקהילות היהודיות שהסתגלו לחברה האירופאית הנוכרית קרה הדבר מוקדם יותר מאשר בקהילות היהודיות הסגורות. הוא מצא את השינוי ביחס למקומה של האהבה בבחירת בני זוג ביהדות אשכנז עוד במאה ה־18, בימיו של משה מנדלסון. אולם בימים ההם היתה התופעה נדירה יחסית.[91] לאזורים נרחבים של מזרח אירופה, שמשם הגיעו רוב העולים בעליות הראשונות, הגיעה ההשכלה המערבית רק במאה ה־19, ואפילו במאה ה־20. שטאל ציין כי שינויים מסוג זה 'עוברים בהדרגה מן השכבות הגבוהות לנמוכות, מן העיר לכפר, ממשפחות חדשניות יותר לשמרניות יותר, ומן הצעירים – למבוגרים'.[92] תופעה זו נראתה גם בארץ ישראל; האהבה החלה לחדור למערכות היחסים של צעירי המושבות, ובלטה במושבות המודרניות יותר מאשר במושבות המסורתיות.

אידאל האהבה הרומנטית הגיע לארץ ישראל בראשית המאה ה־20, והוא הופץ באמצעי התקשורת, ובכללם עיתונים וספרים. לדברי יעל, 'הצעירים הפנימו את הערכים החדשים והפרקטיקות וניסו לחקותם, וכך הפכה האהבה הרומנטית לאידאל אליו שאפו הצעירים, כדרך לבניית זוגיות עברית'.[93] אל צעירי המושבות חדר אידאל האהבה הרומנטית דרך עיתונים וספרים ודרך צעירי העלייה השנייה שהגיעו לארץ.[94]

89 יוסף גורני, 'היסוד הרומנטי באידיאולוגיה של העלייה השנייה', **אסופות**, 10 (תשכ"ו), עמ' 55.

90 אורית יעל, 'יחסים פרטיים בעיניים ציבוריות: זוגיות בחברה העירונית היישובית בארץ ישראל והשתקפותה בשיח העיתונות העברית', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשע"ב, עמ' 86.

91 שטאל (לעיל הערה 19), עמ' קכו-קכז.

92 שם, עמ' קלה.

93 יעל, 'יחסים פרטיים בעיניים ציבוריות', עמ' 86.

94 יוסף גורני ציין כי המיזוג בין הרומנטיקה ובין החלוציות לא עבר בלי לבטים. בייחוד היה קשה המיזוג למפלגה הסוציאליסטית פועלי ציון מכיוון שהניגודים בינה ובין ערכי הרומנטיקה היו גדולים מאוד. ראו: גורני (לעיל הערה 89), עמ' 55. על הסתירות הפנימיות באידאולוגיה הארוטית של הציונות ראו ביאל, **ארוס והיהודים**, עמ' 240-263.

בספרות שכתבו חובבי ציון ואנשי התנועה הציונית נעשה השיח על זוגיות ואהבה שכיח.[95] הדבר בולט בעיקר בעיתונים ובספרי התחייה החילונית, הן במזרח אירופה (ספריו של נחום מאיר שייקביץ', ספרו של צבי יוזפסון, ספריו של אברהם מאפו ועוד)[96] והן בארץ ישראל. בעיתוניו של אליעזר בן יהודה פורסמו לא מעט סיפורי אהבה ושירי אהבה.

חמדה בן יהודה למשל ניסתה להעביר בסיפוריה מסרים לציבור הרחב.[97] היא התייחסה בהם לאהבה ולמקומה במערכות היחסים של הצעירים במושבות:

> מהזמן שהכירו זה את זה כתבו איש לרעהו מעת לעת, אך בשנה זו החלו המכתבים להיות יתר תדירים ויתר מעניינים. הדסה נהייתה בת שש־עשרה ותתפתח ותפתח כפרח. למכתבי בֶּנעם חכתה בקצר רוח וכשקראה בסוף המכתב: 'שלום ונשיקה לוהטת', רעד העלה בידיה ובכל גופה עבר חום נעים.[98]

תיאור התחושות שחשה הדסה כשקראה את המכתב מבֶּנעם מבטא את התפיסות החדשות שהחלו לחלחל לצעירי ארץ ישראל, אשר נתנו מקום גם לתחושות פיזיות וארוטיות.

התפיסות החדשות הנוגעות לארוטיקה היו חלק מרעיון חדש נוסף שאימצה התנועה הציונית, רעיון של תרבות הגוף, שחבר למודל היהודי החדש. בכך היה אפשר לראות ביטוי לשינוי המוסכמות שרווחו בחברה היהודית המסורתית.[99] שינוי זה היה אטי ומתמשך; על פי דבריו של ביאל,

> הלאומיות החדשה לוותה בתחושת מכובדות חזקה, פרי התרבות הבורגנית האירופית, מחד גיסא; ובדחף רב־עוצמה לפרישות, האופייני לתנועה לאומית שכל מעייניה נתונים למטרות המתעלמות מאושרו של היחיד, מאידך גיסא'.[100]

דו־ערכיות זו בלטה בעיקר בקרב חלוצי העלייה השנייה. אלה התחבטו רבות בנושא זה; לא פעם בעמדם בין שני הקטבים – חירות מינית מצד אחד ופרישות והתמקדות במימוש הרעיון הלאומי מצד אחר – מצאו את עצמם שוברים את המוסכמות או להפך, בוחרים חיי

95 עוז אלמוג, **פרידה משרוליק: שינוי ערכים באליטה הישראלית**, ב, אוניברסיטת חיפה, חיפה תשס"ד, עמ' 1008-1010.

96 שם. על המהפכה הספרותית של הלאומיות היהודית בראשית המאה ה־20 במזרח אירופה ראו: ביאל, **ארוס ויהודים**, עמ' 220-230.

97 יפה ברלוביץ קבעה כי רוב סיפוריה של חמדה בן יהודה היו סיפורי הטפה שהם 'מגמתיים, ומנסים להחדיר את מסריהם בצורה ברורה, עקבית, מושכת לב ומבטיחה', יפה ברלוביץ, **להמציא עם להמציא ארץ**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשנ"ו, עמ' 67. עוד ראו: רעות גרין, 'חמדה בן יהודה כמעצבת העבריה החדשה', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ז.

98 חמדה בן יהודה, 'את מי הצדק?', **השקפה**, ל"ג (י"ג בסיוון תרס"ד [27.5.1904]), עמ' 299.

99 אלמוג, **פרידה משרוליק**, ב, עמ' 1045. על התפתחות הרעיון הארוטי בקרב היהודים במזרח אירופה במוצאי ימי הביניים ראו: כץ (לעיל הערה 28).

100 ביאל, **ארוס ויהודים**, עמ' 232.

נזירות. התפיסה הרווחת בקרב בני העלייה השנייה היתה שיש להעלות את חיי המשפחה ואת היחסים הארוטיים קרבן להגשמת המטרות הלאומיות.[101]

ואולם גם אם עלה נושא זה לא מעט בדיונים שניהלו הפועלים ובמכתבים ששלחו זה לזה, הם לא ניסחו את רעיונותיהם מילולית, ובמרבית הזיכרונות הם עוסקים בנושא בצמצום ובחטף.[102]

היטיבה לתאר זאת חיותה בוסל, פועלת בת העלייה השנייה, שאמרה על אהבתה ליוסף, לו נישאה בשנת 1917:

> האהבה האמיתית צריכה להקיף את האנושות כולה, ולא להצטמצם באהבה ש'תלויה בדבר'. נוסחה מקורית נמצאה לנו: אין אנו אוהבים אחד בשני צעיר או צעירה אלא את הצעיר והצעירה בהא הידיעה אשר רעיון לאומי אנושי מאחד אותם, קרבת לבבות.[103]

כלומר רגש האהבה היה קיים בקרב הפועלים, אולם הוא לא הופנה זה כלפי זה אישית ואינטימית, כי אם היה אמור להיות מופנה כלפי החברה כולה. זהו אחד ההבדלים הבולטים בין צעירי העלייה הראשונה ובין צעירי העלייה השנייה. אמנם שתי קבוצות הצעירים התקשו להביע רגשות אהבה, אך הסיבות לכך היו שונות: צעירי העלייה השנייה הרגישו כי אין מקום לאהבה אינטימית ואישית בתוך הקולקטיב, ואילו צעירי העלייה הראשונה פשוט הובכו לדבר ולכתוב על נושא אינטימי כמו אהבה (על כך בהמשך הדברים).

זאת ועוד, אורח החיים של צעירי העלייה השנייה, שחיו בקבוצות כמשפחות, יצר אינטימיות חברתית וצמצם מאוד את האפשרות לאינטימיות רומנטית. גילת גופר ציינה כי על רקע זה התייחסו הצעירים זה לזה לעתים קרובות כאל אחים. ניסיונות ליצירת אינטימיות רומנטית נתקלו בתמיהה ובסירוב.[104]

101 סמדר סיני, **השומרות שלא שמרו: נשים ומגדר ב'השומר' ובקיבוצו כפר גלעדי 1907-1939**, יד טבנקין, תל אביב תשע"ג, עמ' 115-116. סיני בדקה במחקרה את התפיסות הארוטיות בקרב חברי ארגון 'השומר', ראו: שם, עמ' 110-115. על היסוד הרומנטי באידאולוגיה של העלייה השנייה ראו: גורני (לעיל הערה 89).

102 סיני, **השומרות שלא שמרו**, עמ' 112. על כך ראו גם: גילת גופר, '"האישה הציונית" – הבנית הנשיות בתקופה הראשית של תנועת העבודה 1903-1923', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תש"ע, עמ' 157-159.

103 מוקי צור, תאיר זבולון וחנינא פורת (עורכים), **כאן על פני האדמה**, הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים, תל אביב תשמ"א, עמ' 71.

104 גופר, '"האישה הציונית" – הבניית הנשיות בתקופה הראשית של תנועת העבודה', עמ' 156. גופר ציינה כי העדות הממשית לנדירותו של המגע המיני המלא היא מיעוטם של ההריונות מחוץ לנישואים בקרב קבוצה זו, להבדיל מתקופות מאוחרות. ראו: שם, עמ' 158. בקרב בני המושבות לא מצאתי עדויות על הריונות מחוץ לנישואים, לא בתקופת העלייה הראשונה ולא בתקופת העלייה השנייה. דוגמה לתפיסה זו אפשר למצוא בתיאור שתיאר צבי סוכולובסקי את הפועלת רבקה צדיקוב: 'לא "אחות רחמניה" הייתה רבקה. אחיות כאלה לא היו עוד אז בארץ. היא הייתה סורגת גרביים פשוטה, אולם הוכתרה בתואר "אחות" מפני שכל החברים היו לה כאחים [...] לא

להבדיל מפועלי העלייה השנייה, שהתלבטו כל העת בין מימוש רגשות ארוטיים ומיניים ובין מימוש הרעיון הלאומי, בעדויות הצעירים ילידי הארץ בני המושבות אפשר למצוא התלבטויות והתחבטויות בנושאים אחרים, דומים אך שונים: רגשות אהבה מול הרעיון הלאומי. דוגמה לכך אפשר לראות במכתב שכתב משה נימן ממזכרת בתיה לארוסתו לאה מזי"א, בשנת 1903: 'מאוד חפצתי לראותך עוד טרם לכתי, אבל הלא עסוקה את ומה יאמרו הבריות. על כן לא אעשה את חפצי ולא אראך טרם לכתי'.[105] לאה היתה עסוקה בגן הילדים שהיא עבדה בו ביפו, ומשה ידע מה חשיבות עבודתה ומה חשיבותה של מראית העין, ולכן העדיף שלא להפריע לה והביע את רגשותיו במכתב.

שרה קלמנוביץ, בתו של יוסף קלמנוביץ, שהיה חובב ציון, התאהבה במיכאל הלפרין, מבני המניין הראשון בוואדי חנין. הלפרין, דמות יוצאת דופן גם באקלים המהפכני של אותה התקופה, היה גרוש. הוא התגרש מאשתו הראשונה עוד ברוסיה, לאחר שנתיים, מכיוון שהיא לא היתה מוכנה להיות 'קרבן לשיגעונותיו של מיכאל'.[106] שרה, שכאמור הכירה אותו בארץ ישראל, ידעה מה הסיבות לגירושים שלו, ואף שאלה אותו בנוגע ל'שיגעונותיו'. כאשר הרגישה שרה כי היא מתאהבת בו, היא שאלה אותו על עתיד אפשרי אתו והוא ענה. להלן מקצת הדברים:

> 'הייתי נשוי ונפרדתי מאשתי. הייתי קשור קשר אמיץ בתנועה הסוציאל־ריבולוציונרית ולמענה הייתי מוכן לוותר על הכל בחיים'. 'גם על חיי משפחה?' 'גם על כך'. 'ואילו היו לך ילדים – גם עליהם היית מוותר ומקריב אותם למען האידיאל?' 'כאהבה כן האמונה הגדולה – לרוב היא עיוורת. ואין דבר שהמאמין לא יעשה למען אמונתו, כמאהב למען אהובתו'.

'אהבה ואמונה', אמרה שרה, 'הם ערכים נצחיים המושתתים על עקרונות המוסר. ואולם אהבה ואמונה, שעל מזבחם יש להקריב את חייו או אף את אושרו של הזולת, אינם לא אהבה ולא אמונה, אלא עבודת אלילים של פראי אדם'.[107]

למרות זאת, הוסיפה שרה את המילים האלה: 'שמע, מיכאל איליץ', אמרה בהדגישה על מילה, 'אני אלך אחריך באשר תלך. אני אוהבת אותך [...] ומובטחני שהחיים איתך לא יהיו קלים, אך בלעדיך לא אוכל לחיות'.[108] השניים נישאו בשנת 1892.

אחד הבחורים חמד את רבקה בלבו, אבל לא העיז להעלות על דעתו שאפשר לפנות אליה כאל אישה – אחות היא רבקה המסורה בלב ובנפש לכל הפועלים־האחים ודואגת למחסורם'. ראו: צבי סוכולובסקי, 'האחות רבקה', בתוך: חבס (עורכת), **ספר העלייה השנייה**, עמ' 700.

105 יפה בייגל־טל, 'האישה במזכרת בתיה ותרומתה לעיצוב החברה המושבתית בארץ ישראל בשנים 1883-1920', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"א, עמ' 27.

106 ירמיהו הלפרין, **אבי מיכאל הלפרין**, הדר, תל אביב תשכ"ד, עמ' 48. יש לקרוא את הדברים שנכתבו בביוגרפיה זו בזהירות רבה, שכן הכותב הוא בנם של שרה ומיכאל. יש להניח שלא תמיד המידע המובא בחיבור מדויק.

107 שם, עמ' 213.

108 שם, עמ' 221.

רגשות אהבה ואינטימיות וגם התלבטויות הנוגעות לשאלות העם והארץ באים לידי ביטוי במערכת היחסים של יהודית אייזנברג וחיים הררי. כאמור, השניים הכירו בהיותם ילדים, ובזמן לימודיו של חיים בחוץ־לארץ הם התכתבו. המכתבים מובאים כלשונם בספר הזיכרונות שכתבה יהודית. במכתבים מובאים תיאורי אהבה רבים ומובעים בהם רגשות חמים. כך במכתב שכתב זיו לטליה בשנת 1904:

> הנה המציאו לי היום את מכתבך. הלא תביני את שמחתי, את הרושם אשר עשה עלי המכתב, כמה גיל, כמה חדוה נתן לי. החייתני, ידידה, החייתני. אחת אוכל לענות לך על כל מכתבך הגדול: אהבתיך!.[109]

יהודית הררי הציגה בזיכרונותיה תפיסה של זוגיות חדשה. בזוגיות זו נערכו, בצד ביטויי אהבה ורגשות, גם דיונים בנושאים לאומיים בוערים.[110] על חליפת המכתבים ביניהם כתבה מרגלית שילה:

> שיבוץ מכתבי אהבה לוהטים שכתבו זה לזו לאורך שנים רבות הוא אמצעי ראשון במעלה להצגת מערכת יחסים שבה וידויי אהבה ווידויי נפש על שאלות העם והארץ הם תשתית לזוגיות חדשה.[111]

ביטוי ספרותי להתלבטויות שחוו בני המושבות בכל הנוגע להתנגשות בין הרגשות שלהם ובין הרעיון הלאומי אפשר למצוא בסיפור שכתבה חמדה בן יהודה. יהודית, בת המושבה, עונה בסיפור לחיזוריו של אמציה, בן מושבה שעזב את הארץ: 'בנות האיכרים בארצנו רשאיות לאהוב את מי שהם רוצות, אך להינשא הם צריכות לאיכרים; רק אז יפרח הישוב אשר עיני כל נשואות אליו ועתיד עמנו תלוי בו',[112] כלומר לאהבה יש מקום בקשר כל עוד אינה באה במקום המחויבות של הצעירים לארץ ישראל ולהתפתחותה.[113] כאשר ישנה התנגשות בין הרגש, כלומר האהבה, ובין המחויבות הלאומית, כלומר פריחת היישוב – המחויבות האידאולוגית צריכה לנצח. העמדה האידאולוגית שהוצגה בסיפור זה ביטאה את עמדותיה האידאולוגיות של חמדה, שעל פיהן היא חיה. לפי עמדות אלו, במקום הראשון בסדרי העדיפויות עומדים הרעיון הלאומי והגשמתו, ורק אחריו עומדים כל שאר העניינים האישיים. התנגשות זו בין האהבה ובין החובה הלאומית רווחה ככל הנראה במערכות היחסים בין בני זוג צעירים, ועלתה לדיון, לעתים ביתר שאת, לאחר הנישואים.

בכל הנוגע לרגשות ארוטיים, קשה למצוא עדויות המתייחסות לכך בקרב בני התקופה. תופעה זו מזכירה תופעה אחרת שהיתה מקובלת בקרב צעירים יהודים משכילים במזרח

109 הררי, **בין הכרמים**, עמ' 95.

110 הוריה של יהודית התנגדו לקשר שלה עם חיים ולהתכתבות שלה אתו. על כך ראו: גרין, 'עיצובה של המשפחה העברית במושבות, 1882-1914', עמ' 178-179.

111 שילה (לעיל הערה 68), עמ' 62.

112 חמדה בן יהודה, 'במולדת', **העברי**, י"ד (י"ג בניסן תרע"ז [6 באפריל 1917]), עמ' 13.

113 דילמות דומות העסיקו את אנשי ארגון 'השומר', ראו: סיני, **השומרות שלא שמרו**, עמ' 170-174.

אירופה: מצד אחד הם עודדו רומנטיקה ובחירה חופשית בנישואים, ומצד אחר כל תיאור ארוטי נתקל בהגבלות כמעט פוריטניות.[114] ביאל מסביר סתירה זאת בכך שככל הנראה רצו צעירים אלה לחולל מהפכה בתפיסות המסורתיות הנוגעות לנישואים ולאהבה, אך עוד היו מושפעים מהחינוך שקיבלו בילדותם ובנעוריהם.[115] לרוב מדובר באותם צעירים שבינתיים הקימו משפחה במזרח אירופה ועלו לארץ ישראל בעליות הראשונות עם ילדיהם, ולפיכך הם הביאו אתם לארץ את התפיסות הללו ועל פיהן חינכו את ילדיהם.

דוגמה בולטת לכך היא דברים שאמרה פסיה ויגודסקי, ילידת 1889, שעלתה לראשון לציון בהיותה בת שלוש, על תהליך התאהבותה במי שלימים יהיה בעלה:

> אי אפשר להגיד שזאת היתה אהבה, אני באותן השנים, הנשים בעיקר היו כל כך תמימות, שאפילו לא חשבתי כשהייתי בת חמש־עשרה או שש־עשרה על נישואין. אמנם ידעתי מה זאת אהבה. ידעתי אהבה מן ה'צאנה וראנה' של אמא שלי. שהנה על אהבת יעקב ורחל, על אהבת שלמה המלך. ידעתי על כל האהבות. קראתי את מאפו כבר [...] אבל לא חשבתי שזו אהבה.[116]

כלומר פסיה העידה על עצמה כי כבר נתקלה בסיפורי אהבה, אך לא ידעה לקבוע אם אכן היא מרגישה רגשי אהבה. לדבריה, את הידע שלה על אהבה היא רכשה מקריאה בספרים קלאסיים כמו **צאנה וראינה** וספריו של אברהם מאפו, סופר עברי שחי במאה ה־19 וכתב את הרומן הראשון שהתפרסם בשפה העברית. ככלל, נראה כי אהבה לא היתה נושא לשיחה עבור פסיה. עם זאת, יש להניח שידעה על קיומה של 'גבעת האהבה', וייתכן שהיה כאן ניסיון להציג תמימות שלא היתה.[117]

דברים דומים אפשר ללמוד מיומנו של דב הוז, יליד 1894, שעלה עם משפחתו בשנת 1906. הוז היה מאוהב ברבקה שרת, אחות חברו הטוב משה, וכך הוא כתב ביומנו בשנת 1912:

> ובעת הזאת יש שמלבי לא סר למשך שעות מספר רעיון אחד שתפשני כולי, המחשבה על דבר רבקה. יש ששעות שלמות בלילות שבהם התאחרתי בשכיבה ומהרהר בה [...] במוצאי שמחת תורה היה נשף אצל דוד מרכוס. רקדתי איתה. מעולם נדמה לא הרגשתי תענוג יותר גדול. אחזתי בידה ונעם לי נעם לי מאוד. אהבה! חה, חה, חה.

114 Biale (above note 31), p. 55

115 Ibid., p. 57

116 ריאיון עם פסיה ויגודסקי, מראיינת: תימרה צור, 1983, ארכיון ראשון לציון, תיעוד בעל פה.

117 עדות נוספת לתמימות בני התקופה אפשר למצוא בסיפור ההיכרות של שלמה צמח, צעיר שעלה לארץ בשנת 1904, ושל מי שלימים תהיה אשתו: 'ואירע שמעלינו ישבה משפחת פולסקי. העלמה שבה לבקר אותי ולאט לאט התקרבנו זה לזה. אני, שהייתי חולה וקצת עזוב ובודד, שמחתי לה, וכיוון שהייתי תמים מאוד בתחומי יחסים אלה, סבור הייתי שאם מתנשקים ומתחבקים צריך גם ללכת לחופה'. ראו: שלמה צמח, **סיפור חיי**, ירושלים ותל אביב 1983, עמ' 74.

> רומן חה, חה, חה, אך מה לעשות [...] השאר ישאר בתוך המחשבות. אסור לגלות הכל החוצה [...] לעולם לא ארמוז לרבקה למשל שאני אוהבה. די לי להרגשתי בלבי, איני צריך לגלותה החוצה.[118]

במכתביהם של זוגות מעטים בלבד אפשר למצוא תיאורי תשוקה. כאלו היו אבשלום פיינברג ורבקה אהרנסון. במכתבים שכתב אבשלום לרבקה הוא הביע את אהבתו ואת רגשותיו בגלוי (1911):

> ילדת לבי האהובה [...] ולבי הלא הולך והולך בלי הרף אליך, ואני כל כך חפצתי להיות בקרבתך, חביבתי, כשהנני חושב כי אמנם כן, כי האפשרות ישנה עוד להתראות, כי אני יכול עוד לאסרך בין זרועותי, לנשום אותך, לשים את הראש בחיקך, להיות לרגליך [...] להתראות אהובתי אין־קץ. הנני אוהבך, הנני מחבקך, הנני מנשקך וכולי כולי עורג אילך, כמו אל הווית חיי היותר ממשית. אבשלום.[119]

במכתב אחר הודיע אבשלום לרבקה כי הוא אוהב אותה, ובמילותיו: 'אלילתי, אני כורע לפניך, שם ראשי בחיקך, ומחבקך [...] שמעי, רבקה, מלה אחת ואחריה לא יהיה להגיד עוד: אני אוהב אותך, אוהב! אוהב! אוהב!'.[120]

אמות מידה אוניברסליות כגורמי משיכה בין בני זוג

אחד המאפיינים הבולטים של השינוי היה הבחירה האישית של בני הזוג, ויותר מכך – של בנות הזוג. אנו מוצאים עדויות על צעירות בארץ ישראל שבחרו בעצמן את בני זוגן, על פי אמות מידה שחשובות להן. זהו חידוש שמבטא את טיב השינוי. רוב אמות המידה היו כלליות, ולא היה להן קשר מיוחד לארץ ישראל. מדובר באמות מידה מודרניות ובאמות מידה מסורתיות, שהיו אוניברסליות.

אלקה פרומקין, בתו של אריה לייב פרומקין מראשוני פתח תקווה, בחרה בבן זוגה בנימין מכיוון שלא הסכים לקבל כספי חלוקה, והדבר התאים לאידאולוגיה שלה: 'יודעת אני את המסחר במנופקטורה, ואם לא אצליח במסחר, אעבוד בתפירה או בכל עבודה אחרת שהיא, בזיעת אפי אמצא את לחמי, ובשום פנים אינני רוצה לקבל צדקה, רק לתת!'.[121] בנימין העיד כי עצם העובדה שאינו מתפרנס מחלוקה הוא 'אמנם פגם גדול במעלת היוחסין בירושלים,

118 גרשון גרא, **בית בתל אביב: סיפורה של משפחת הוז, ימי ראשית – 1905-1920**, משרד הביטחון, תל אביב 1987, עמ' 35.

119 מכתב מאבשלום לרבקה מ־22.10.1911, בתוך: אהרן אמיר (עורך), **אבשלום: כתבים ומכתבים**, שקמונה, ירושלים 1971, עמ' 64-65.

120 מכתב מאבשלום לרבקה מ־12.12.1911, שם, עמ' 72.

121 יהלום, **מזיכרונותיי**, עמ' 14.

אבל חסרון זה הרי הוא דוקא צד לשבח בעיני הנערה'.[122] בחירתה של אלקה מלמדת על אלקה אישית – שבחרה בן זוג על בסיס אידאולוגי; ועל השינוי החברתי – אשר הוביל לכך שהבחירה היתה נתונה בידה.

בני הזוג יצחק לוי וציפורה ארקין ממזכרת בתיה בחרו זה את זה על פי אמות מידה שהיו חשובות להם:

> כשראה יצחק את ציפורה בחתונה [שאליה הוזמנו שניהם], הופתע מיפיה. היא הייתה גבוהת קומה, דקת גזרה, דבר שנחשב אז כמגרעת, עיניה שחורות וגדולות, שערותיה שחורות ועבותות, פניה עדינים בעלי הבעה רצינית, לבושה בהידור רב. ציפורה הוקסמה מהופעתו הנאה של יצחק, מאופן דיבורו, מרמת השכלתו וידיעותיו בדברים העומדים ברומו של עולם ובשפות בהן הוא שולט והחליטה שזה האיש המתאים לבנות ביחד איתו את משפחתה.[123]

את הזיכרונות כתבה בתם של יצחק וציפורה, ומעניין לראות מה היו הדברים שעניינו את יצחק בציפורה ומה היו הדברים שעניינו את ציפורה ביצחק. על פי הזיכרונות, מה שמצא חן בעיני יצחק היה המראה החיצוני של ציפורה, ובעיני ציפורה מצאו חן רמת ההשכלה והידיעות שלו, מלבד הופעתו החיצונית.

אם כן, אמות המידה הבולטות היו מראה חיצוני ויופי לאישה והשכלה חילונית לגבר. אמות המידה האלה מזכירות את אמות המידה המסורתיות שעל פיהן נבחרו בני זוג במזרח אירופה, אולם החידוש הוא שההשכלה המבוקשת אינה למדנות דתית אלא השכלה חילונית כללית. דוגמה נוספת לאמות מידה חדשות שעל פיהן נבחרו בני זוג אפשר למצוא בדברי אמה של בלה פסקל מזיכרון יעקב, שניסתה לשכנע את בתה להינשא למאיר אפלבוים מפתח תקווה. האם נעתרה לבקשתו של מאיר לשאת את בתה, וסיפרה לה מי הצעיר המדובר: 'עתה זה ביקר אצלי הצעיר אפלבוים. את ודאי יודעת שהוא מהנדס אגרונום, משכיל, תרבותי ובריא. בעצם, שידוך מצוין'.[124] אם כן, אף שמדובר כביכול בשידוך מסורתי, שלבחורה לא היתה בו זכות בחירה, למעשה הסיבות לבחירתה של האם את מאיר דווקא מעידות על חידוש מסוים וכן שגם להורים יש סדרי עדיפויות חדשים.

חידוש נוסף הוא בכך שהתפנית באה מהצעירות; הצעירים המשיכו לחפש אישה שתוכל לנהל את משק הבית, לפי המסורת, ואילו הצעירות כבר בחרו בעצמן את בני זוגן על פי אמות מידה חדשות ומודרניות.

גם במודעות היכרות שפורסמו בעיתונים עלו אמות המידה הללו.[125] להבדיל מזיכרונות, שנכתבים לעתים שנים לאחר האירועים המתוארים בהם, מודעות היכרות מביאות לידי

122 שם.

123 זיכרונותיה של שושנה, בתם של יצחק וציפורה, ארכיון מזכרת בתיה, תיק משפחת ארקין ולוי.

124 שלוש, **מי היה אותו אפלבוים?**, עמ' 85.

125 מודעת ההיכרות הראשונה בעולם פורסמה בשנת 1695 בלונדון. ההיסטוריונית הבריטית פרנצ'סקה בומן פרסמה לאחרונה ספר העוסק בהיסטוריה של מודעות היכרות. ראו: Francesca Beauman,

ביטוי את מה שהיה חשוב לצעירים בבואם לבחור בני זוג באותה העת שהן פורסמו. נראה כי אמות המידה תואמות את מה שהובע בזיכרונות. במודעה שפורסמה בעיתון **הצבי** בשנת 1909 נכתב:

> עלם משכיל, יפה עיניים, למד בארפה [אירופה], הולך בדד כל הימים, אין לו ידידים, אין לו מכרים. רוצה העלם לדעת אם אין בארץ ישראל עלמה יפה, משכילה, המרגשת גם היא בדידות. אולי תמצא חן בעיני העלם, והעלם ימצא חן בעיניה? ואז [...].[126]

במודעה אחרת שפורסמה באותו הגיליון ביקש י' חלילי למצוא גברת אשר 'התנאים מצידה: יפה, משכילה, עבריה, טובה, בעלת עיניים ושערות שחורות וכסף – כמה שיש לה'. הוא הוסיף שהתנאים שלו הם: 'עשרת אלפים נשיקות ופרנסה בכבוד'.[127] אמות המידה בשתי המודעות דומות: יופי והשכלה. במודעה השנייה יש אמת מידה נוספת: עבריה.

למודעה הראשונה היו שתי תגובות בגיליונות הבאים. האחת מ'פלונית' שפנתה לדואר **הצבי** בבקשה שיודיע לה 'מי הוא העלם, יפה העיניים? הסובלת מבודדות ומחכה לבודד';[128] והאחרת מ'בעלת נשמה':

> לעלם המשכיל מארפה [אירופה]! כן חברי! טוב הם הדברים שמבקש אתה אבל רק דבר אחד שכחת וזה על פי דעתי הוא הדבר היקר, לב מרגיש ורחב. גם אני בודדה, גם לי אין מכרים, אבל לדאבוני יש לי רק לב, אם כן![129]

המאפיין שבלט במודעות הללו הוא הבדידות שהרגישו הכותבים. כזכור, אחד המאפיינים של חברת מהגרים הוא היעדר משפחה. ככל הנראה הם חיו בסביבה שלא נפגשו עם מועמדים פוטנציאליים לנישואים, ולכן הרגישו שהדרך היחידה שלהם לנסות להכיר בן זוג היא באמצעות העיתון.[130]

כאשר משווים בין אמות המידה שעל פיהן בחרו בני הדור הצעיר בני זוג ובין אמות המידה שעל פיהן נבחרו בני זוג עבור בני דור ההורים מגלים כי אפשר להקביל ביניהן: את אמת המידה של למדנות דתית מחליפה אמת מידה חדשה: השכלה חילונית. בדור ההורים

Shapely Ankle Preferr'd: A History of the Lonely Hearts Ad 1695-2010, Chatto & Windus, London 2011. וכן: אריאלה בנקיר, 'ג'נטלמן צעיר ישמח להשתדך לאישה טובה וצעירה בעלת הון של כ־3,000 לירות', **הארץ**, 26.8.2011. מודעות היכרות פורסמו בעיתונות העברית מראשיתה; מספרן היה מצומצם, ולא הוקצה להן מדור נפרד בעיתון. ראו: אלמוג, **פרידה משרוליק**, ב, עמ' 1027.

126 'מודעות קטנות', **הצבי**, כ"ב (י"ב בחשוון תרס"ט [6.11.1908]), עמ' 3.

127 שם.

128 'מודעות קטנות', שם, כ"ז (ט"ז בחשוון תרס"ט [10.11.1908]), עמ' 3.

129 'מודעות קטנות', שם, כ"ח (י"ט בחשוון תרס"ט [13.11.1908]), עמ' 3.

130 דוגמאות נוספות למודעות שידוכים אפשר למצוא במחקרה של יעל, 'יחסים פרטיים בעיניים ציבוריות', עמ' 119.

יוחסה הלמדנות הדתית לבחור בלבד, ואילו בקרב בני הדור הצעיר ההשכלה מתבקשת מן הצד של הבחור וגם מן הצד של הבחורה. את המדד של מעמד חברתי וייחוס משפחתי בקרב בני דור ההורים אפשר להקביל לתרבות משותפת ומוצא זהה בדור הצעירים. אמת המידה שעל פיה בחרה אלקה פרומקין את בנימין יהלום כבן זוגה – אי־קבלת כספי חלוקה והתפרנסות מעמל כפיים – היא ניגוד מוחלט לאמת המידה של למדנות דתית בדור ההורים. מדד שנשאר זהה בשני הדורות הוא הרצון באישה טובה בעלת מידות טובות כבת זוג, כלומר בשנות העלייה הראשונה וראשית המאה ה־20 יש ערבוב של מסורות ישנות וערכים חדשים; השינוי איננו מוחלט. סיפור המדגים ערבוב זה הוא סיפורם של בנימין ואלקה, שהוזכר למעלה. השילוב בין ישן ומסורתי (אמות המידה שעל פיהן הוצע בנימין לאלקה) ובין חדש (זכות הבחירה של אלקה והמניע לבחירה בבנימין דווקא) מלמד על השינוי שהחל לחלחל אל חייהם של צעירי ארץ ישראל.

אידאולוגיה ציונית כאמת מידה לבחירת בני זוג

גם בחירה על פי מניעים אידאולוגיים היתה בבחינת חידוש. לאה מזי"א ממזכרת בתיה תיארה כי בחרה את משה נימן לבן זוגה משום שהיה איכר עובד אדמה. לדבריה, לו ידע אביה האומלל, שנפטר בחודש הראשון לעלייתו ארצה, כי בתו תתארס שמונה שנים לאחר מכן עם 'הישר באדם', שהיא בחרה אותו בשל היותו 'אכר עובד באמונתו את אדמתו בארץ ישראל', היא הארץ אשר אביה ערג אליה כל ימי חייו – 'כי אז מתק לו גם מר המוות',[131] כלומר ללאה היה חשוב בבואה לבחור את בן זוגה כי הוא יהיה איכר שיוכל להמשיך את דרכו של אביה, אשר לא זכה לממש את שאיפותיו ואת האידאלים שלו בארץ ישראל.

עוד סיפור אהבה שהתחיל בחיפוש התאמה אידאולוגית הוא סיפור אהבתם של נחמה ומיכל פוחצ'בסקי מראשון לציון. יחיאל מיכל פוחצ'בסקי עלה לארץ ישראל בשנת 1885, וככל חבריו חיפש לעצמו בת זוג. כאמור, פוחצ'בסקי התקשה למצוא בחורות מבוגרות בארץ. לכן הוא החליט לעשות כמעשה בני ביל"ו ולחפש בת זוג בחוץ־לארץ.[132] לפני צאתו סיפר על המצוקה לידידו, וזה הציע למיכל להכיר 'צעירה צריצנית־בריסקאית שיצא לה מוניטין בלאומיות ובחיבה לארץ ישראל'. הוא הסביר למיכל כי צעירה זו סירבה לבחורים רבים שביקשו לשאת אותה מכיוון שלא היו ציונים, והיא 'לבה ונפשה לציון'.[133] בו בזמן הציע אותו ידיד את מיכל לנערה, הלוא היא נחמה פיינשטיין. נחמה קיבלה את הצעתו, וכך גם מיכל. הוא שלח לה מכתב, ובו תיאר את מצבו וכן צירף את תמונתו. במכתב שהחזירה

131 שמעון רובינשטיין ודוד שפירא, **מלח הארץ: סיפור חייהם של בני מזכרת בתיה לאה ומשה ניימן**, הוצאה פרטית, ירושלים 1992, עמ' 14.

132 ככל הנראה התכוון פוחצ'בסקי לצבי הורביץ, שנסע להביא את ארוסתו מרוסיה.

133 אצ"מ, A192/663.

נחמה היא צירפה תמונה. כך תיאר את שהרגיש כשראה את תמונתה: 'הרגשתי בכל רמ"ח אברי כי [...] פצצה מגנטית שפוצצה את לבי ומהרגע הזה נלכדתי בסבך יסורי געגועים אי־אנושיים'.[134] נחמה הודתה במכתבה למיכל על האפשרות שנתן לה 'להיות אחת הבונות בדמי ובזיעתי פשוטו כמשמעה, ובמקום לדרוך על מרבדים רכים [...] ינעם לדרוך על קוצי ארצנו'. מתיאור הדברים עולה כי המניעים לשידוך זה היו לאומיים; הן מיכל והן נחמה חיפשו בני זוג שיתאימו להם מבחינה אידאולוגית. אפשר לומר כי הם נעזרו בשדכן, שהכיר את שניהם, והציע להם להכיר זה את זו, אולם אמות המידה היו שונות לגמרי מאלו שהיו מקובלות בשידוכים מסורתיים.

אפרת, בתם של מיכל ונחמה, תיארה בלשונה את שאירע:

> הוא [הידיד, מר פדואה] הכיר גם את משפחת אמי וגם את משפחת אבי. הוא החליט שהם מתאימים להיות זוג. הוא השפיע על המשפחות האלה שהבת בצירצין והבן בארץ ישראל יתחילו להתכתב [...] הקשר התחיל במכתבים מישראל לרוסיה ומרוסיה לארץ ישראל בעברית [...] הם ראו שהזיווג טוב ואז אבא נסע בחזרה לרוסיה והביא אותה ארצה לראשון לציון. אבא היה גדול מאמא בשבע שנים.[135]

מקריאה במכתב שכתבה נחמה לסופר י"ל גורדון מתחזקת ההרגשה כי בהתחלה לפחות, המניע העיקרי להסכמתה להינשא למיכל היה רצונה העז לעלות לארץ ישראל, ובלשונה:

> לפני שבועות אחדות נקשרתי בעבותות התנאים עם איש עובד אדמתנו הקדושה [...] וכן אדוני עוד ירחים מספר ותחז בציון עיני, ועיני תראינה את ארץ מחמדינו, את ערש ילדותינו, את הארץ אשר אליה נשאתי את נפשי מיום אשר רוח הלאומי החל לפעום בקרבי. עוד מעט ואנכי אחבק את עפר ציון, אנשק את אבניו ואמסם בדמעות שליש. האח מה מאושרה אנכי כי כך עלתה לי![136]

נדמה כאילו ההתרגשות הגדולה של נחמה היתה לא מנישואיה הקרבים ומפגישתה עם בעלה לעתיד, כי אם מהידיעה שבעוד זמן קצר תגיע לארץ ישראל, אשר עליה חלמה כל חייה.

גם טובה שרתוק, בתו של יהודה לייב שרתוק (אחות הביל"ויי יעקב שרתוק), ביקשה שבן זוגה יהיה בעל אידאלים ציוניים. כך כתבה לקרוב משפחתה שניסה לשדך לה אברך עשיר (את המכתב כתבה בעברית עוד כשהיתה ברוסיה):

134 שם.

135 ריאיון עם אפרת בן כהן לבית פוחצ'בסקי, מראיין: עזרי ארבל, א' בתמוז תשמ"ב (21.6.1982), ארכיון ראשון לציון, תיעוד בעל פה.

136 מכתב מנחמה לי"ל גורדון, מיום ט' בניסן תרמ"ט, מצוטט בתוך: טובה כהן ושמואל פיינר (עורכים), **קול עלמה עברייה: כתבי נשים משכילות במאה התשע־עשרה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2006, עמ' 140. עוד על סיפור ההיכרות של מיכל ונחמה ראו: יחיאל מיכל פוחצ'בסקי, **מהתם להכא: סיפור חיים של עובד אחד**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשע"ג, עמ' 194-197.

מה ששייך למצבו החמרי, אין את נפשי להרהר על זה אחרי שמעודי לא שאפתי להרי זהב. רחוקה אני לשאוף לחיי עושר והדר בעת שצמאה אני בכל נפשי ומאודי לחיים הנפגשים בהם יחד את החומריות והגשמיות, גם מעט רוחניות ומוסריות. שואפת אני לחיים שמלבד הדאגה בעד הכרס לא יהיו מוזרים לגמרי מהנשגב והנעלה. מהיופי והנחמד. חפצה אני לחיות חיי שעה יחד עם חיי עולם [...] ועל כל אלה עלי עוד להוסיף, ותמצית כל שאלותי ותביעותי אראה בדברים הבאים: כי ברית עולם נכונה אני לכרות אך ורק עם איש אוהב עמו ותורתו. מתיימר בגזעו ומתגאה בצור מחצבתו, עם איש שראוי ומתאים על השקפותיו ומבטיו להשם 'עברי' במובן רוח העברי.[137]

לבסוף נישאה טובה לברוך קטינסקי, ששמע על המכתב אשר כתבה לדודה והתלהב. הוא נסע לראותה, ולאחר שניהלו שיחה ארוכה בעברית החליטו להינשא. בחתונתם נשבעו להקים דור רק בארץ ישראל.[138] דוגמה זו מעניינת, שכן היא מלמדת על אמות המידה הציוניות שעל פיהן בחרה טובה את בן זוגה, וגם שעוד ברוסיה היתה ההחלטה בידה. היא זו שקבעה למי תינשא ולמי לא.

אפשר לשער כי גם בחירה בפועלי העלייה השנייה שעלו ארצה בשל דחף ציוני נבעה מאמת מידה עברית חדשה. הצעירים במושבות שחיו חיים עבריים וביקשו להקים בית עברי בארץ ישראל נתנו לכך את הדעת כאשר באו לבחור בני זוג.

סיכום

במאמר זה עסקתי בהיקף השינויים שחלו בקרב צעירי המושבות בכל הנוגע לדפוסי היכרויות ושידוכים. מן העדויות שהבאתי במאמר עולה כי ככל שנקפו השנים, כן רבו השינויים בדפוסי ההיכרות. תופעה זו אינה ייחודית לצעירי ארץ ישראל; למעשה היא החלה עוד באירופה בחברה הלא יהודית, ולימים חלחלה אל החברה היהודית. הגורמים שהביאו לשינויים בארץ ישראל דומים לאלו שהובילו לשינויים באירופה: חברה מעורבת, לימודים משותפים לבנים ולבנות, בילויים משותפים, חדירה של רעיונות מודרניים ובראשם אידאל האהבה הרומנטית, ויותר מכול – רצונם של הצעירים לעשות את הדברים אחרת, להיות עצמאים, לבחור בעצמם את בני זוגם, לא כמו הוריהם.

מן הבחינה של דפוסי ההיכרויות והשידוכים אפשר ללמוד כמה דברים. ראשית, בעקבות חדירתה של האהבה הרומנטית אל תוך מערכות היחסים של הצעירים במושבות, שהושפעו מאותו תהליך שהחל שנים קודם לכן באירופה, הם סירבו לקבל הכתבות מהוריהם עם מי עליהם להינשא. במושבות ארץ ישראל איננו מוצאים ירידי שידוכים, אם

137 ציונה רבאו, **אני תל אביבית**, צה"ל – מפקדת קצין חינוך ראשי, תל אביב תשמ"ד, עמ' 14.
138 תדהר, **אנציקלופדיה לחלוצי היישוב ובוניו**, ג, עמ' 1187.

כי עוד אפשר למצוא מושבות שהיו בהן אנשים אשר תפקידם לשדך בין צעירים.[139] אפשר גם למצוא זוגות שהוריהם שידכו ביניהם. תקופה זו היא תקופה של שינויים ועיצוב חברתי, ולכן אפשר לראות כי השינוי התחיל לחלחל אך עוד לא הקיף את כל שכבות החברה.

שנית, אפשר ללמוד על היקף פערי הדורות שנוצרו בין דור ההורים ובין דור הילדים. דפוסי היכרות ושידוכים הם מן התחומים שפערי הדורות בולטים בהם במיוחד. מכיוון שתנאי החיים של הצעירים שונים מאלו של הוריהם, ממילא צפוי שיהיו שינויים באורח חייהם. וכאשר אל תוך אורח החיים הזה נכנסים עוד צעירים, עם אידאולוגיה שונה מזו של הורי בני המושבות, אידאולוגיה לאומית, סוציאליסטית ורומנטית שונה, וללא הורים - ברור שהשינויים רק ילכו ויגדלו. דוגמה מעניינת לכך היא תגובת הוריו של צעיר מהמושבה משמר הירדן. ראובן, שהיו לו שני אחים ועוד אחות, הלך לעבוד בחוות סג'רה, ככל הנראה בעשור הראשון של המאה ה־20. כשהתבגר וחזר לבית הוריו, החלו הללו לחפש עבורו בת זוג:

> מה התפלאו כאשר התקומם להם והודיע על רצונו לשאת את בת האלמנה מירל סגל לאישה. אמנם הנערה ישרה גם בעיניהם, אך כיצד ישלימו עם העובדה, כי בן יבחר לו את בחירת לבו כרצונו?!.[140]

תופעה זו לא היתה ייחודית לארץ ישראל. שמואל אלמוג ציין כי אף שניגודים בין אבות ובין בנים היו קיימים מאז ומעולם, רק עם המודרניזציה ניתן להם גם ממד ציבורי. לדבריו, 'הגידול הדמוגרפי העצום שידעה אירופה במשך המאה התשע־עשרה [...] העלה את הנוער לתודעה הציבורית בתור גורם בפני עצמו'.[141] בני הנוער באירופה, ולימים גם בארץ, ביקשו ליצור דור חדש, השונה מזה של הוריהם. הם הכירו בכוחם ובעצמאותם ונאבקו כדי להביע את חותמם. בארץ גם חל גידול דמוגרפי של ממש עם הגעתם של בני העלייה השנייה, וכך כמו שציינתי למעלה, עם בני הנוער במושבות נוצרה חברה צעירה, ולה תודעה ציבורית ורצון להיות גורם משפיע בפני עצמו.

זאת ועוד, פערי הדורות הדגישו גם את הירידה בסמכות ההורים. תופעה של ירידה בסמכות ההורים היא תופעה ידועה בחברת מהגרים.[142] כמו שציינתי בתחילת המאמר,

139 כפי שהיה במטולה, עם בנות משפחת זליקובסקי. גם עטרה קליבצקי מראשון לציון העידה כי היו במושבה אנשים שזה היה תפקידם. ראו: זיכרונות עטרה קליבצקי, ארכיון ראשון לציון, תיק א49.

140 אהרן עבר הדני, **משמר הירדן – מושבת הספר שנפלה, תרמ"ד-תש"ח, 1884-1948**, דפוס ישראל, תל אביב תשכ"ה, עמ' 96. עוד על תגובות ההורים לשינויים שחלו בדפוסי ההיכרות והשידוכים בקרב ילדיהם ראו: גרין, 'עיצובה של המשפחה העברית במושבות, 1882-1914', עמ' 147-152.

141 שמואל אלמוג, 'החלוץ המטפורי מול "הזקנה הגלותית"', בתוך: אניטה שפירא ואחרים (עורכים), **עידן הציונות**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תש"ס, עמ' 94.

142 בתיה מקוב מהמושבה רחובות עלתה לארץ ישראל בשנת 1891 עם חמשת ילדיה וללא בעלה. בהקשר זה מעניין לקרוא מכתב שכתב לה בנה משה בשנת 1909: 'קובלת את אמא על כך, שבניך אינם נשמעים לך. עליך לדעת, שדרכו של העולם בכך. מניח אני, שגם את לא שמעת בקולם של הוריך ז"ל וגם נכדייך לא יצייתו לבניך. אמי היקרה, אמנם אמי את, בכ"ז מבחינה ידועה, אני מבוגר

אחד הגורמים הבולטים לכך שהורים יכלו לבחור עבור ילדיהם בני זוג בלי לשאול אותם היה סמכותם, שהיתה מכרעת, הן במזרח אירופה והן ביישוב הישן. ברגע שנפגעה סמכות ההורים נפגמה היכולת שלהם לשדך את ילדיהם. הדוגמה הבולטת ביותר היא הליכתם של צעירי המושבות אל גבעות האהבה ואל פרדסי האהבה, על אף התנגדותם של הוריהם.

שלישית, אפשר להבחין בזהויות המגדריות של הצעירים והצעירות במושבות. כאמור, במושבות החלו להיווצר דגמים של עברי ועברייה חדשים, ולהם מאפיינים עבריים ומודרניים. כפי שהראו העדויות, מקומן של הנשים היה מרכזי ביצירת קשרים, בדיוק כמו מקומם של הגברים. לא פעם יזמו הנשים את הקשר, הן היו שותפות פעילות במערכת היחסים, והשינוי העיקרי – הן היו בעלות זכות בחירה, הסכמה או סירוב. הן יכלו לבחור בעצמן את בני זוגן, ואם בכל זאת בחרו ההורים עבורן, סירבו לא מעטות מהן לקבל את בחירת הוריהן. בזכות החדירה של רגש האהבה הרומנטית אל מערכות היחסים היתה מערכת היחסים שוויונית, שכן שני בני הזוג אהבו זה את זו, והרגשות בדרך כלל היו הדדיים.

ולבסוף, כמו שציינתי, השינויים שחלו לא היו ייחודיים לארץ ישראל. ובכל זאת, אפשר לראות כיצד הפן הלאומי בהחלט חשוב עבור הצעירים כאשר הם באים לחפש בני זוג. מגיל קטן חונכו הצעירים בארץ ישראל ללאומיות, הם דיברו עברית, היו קשורים לטבע ולקרקע, עבדו בחקלאות – וכל אלו הובילו לכך שבבואם למצוא בני זוג הם ביקשו למצוא כאלה שהלאומיות חשובה להם.

אבקש לסיים במילותיה של יהודית הררי, במכתב שכתבה לחיים ארוסה בשנת 1907:

> רואה אני את חיינו העתידים והם אינם כחיים אשר סביבנו, תהיה בהם שירה נסתרה, יהיה הוד פנימי, אהבה ונשמה. ביתנו צריך להיות בית עברי טהור עם 'שאר רוח' ויצירה, משכן לשכינה העברית ולרוח הקודש.[143]

ממך'. ראו: מכתב שכתב משה מיום י"א שבט תרס"ט [2.2.1909], הודפס בתוך חוברת שהוציאה משפחת מקוב, בתוך: ארכיון רחובות, מכל תיקי משפחות, תיק משפחת מקוב.

143 הררי, **בין הכרמים**, עמ' 196.

היסטוריוגרפיה

מיקרו־היסטוריה של מחקר השואה הישראלי: דב לוין והפרטיזנים מקובנה כותבים את סיפורם

בעז כהן

רבות כבר נכתב על מקומה של השואה בשיח הציבורי ובזיכרון הישראלי. הטענה שרווחה בספרות היא כי החברה הישראלית הקולטת הביאה להשתקתם של ניצולי השואה שהגיעו לישראל, ושתיקתם נמשכה לפחות עד למשפט אייכמן. טענות אלו נאמרות פעמים רבות בלשון הכללה – 'חברה ישראלית' אקטיבית מול 'ניצולי השואה' הפסיביים.[1] במאמר זה אבקש להראות כיצד מחקר מיקרו־היסטורי, בדיקה לעומק של מקרה פרטי של הנצחת שואה בידי ניצולים, מגלה כי התמונה של הנצחת השואה בישראל וכתיבת ההיסטוריה שלה מורכבות הרבה יותר מכפי שנטען, וכי ניצולים יזמו הנצחת שואה ויזמתם נתקבלה גם בשנים הראשונות לקיומה של מדינת ישראל ולפני משפט אייכמן.

על פי גאורג איגרס, לידתה של המיקרו־היסטוריה היא בהבנה כי חוקרי מדעי החברה 'יצרו הכללות שלא עמדו במבחן כאשר עומתו עם מציאות החיים שהם ניסו להסביר'.[2] המיקרו־היסטוריה מתארת את חייו של האדם הפרטי, בדרך כלל זה שאינו הולך בתלם, ומתוך בחינת מערכת היחסים שלו עם סביבתו היא לומדת על אופיין של מערכות הגומלין בחברה ועל ההווה של האדם הפרטי בתוך אותה חברה. יתרה מכך, כתב ג'ובאני לוי, 'המכנה המשותף של כל המחקר המיקרו־היסטורי הוא האמונה כי בחינה מיקרוסקופית תגלה גורמים חדשים שחמקו מן העין [...] ועקב כך יקבלו תופעות שנראו לנו מובנות לחלוטין משמעויות חדשות לגמרי'. משום כך, טען, 'יהיה אפשר להשתמש בתוצאות המחקר כדי להגיע לתובנות חדשות כלליות הרבה יותר'.[3] אל מול החשש כי העיסוק בפרטים שוליים יפגע בהבנת הסיפור הגדול, נטען כי המיקרו־היסטוריה לא שללה את חשיבותה של

1 לדיון בסוגיות אלו ראו: בעז כהן, **הדורות הבאים איכבה ידעו?: לידתו והתהוותו של מחקר השואה הישראלי**, יד ושם, ירושלים 2010.

2 Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, University Press of New England, Hanover, NH 1997, p. 108

3 Giovanni Levi, 'On Microhistory', in: Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, Polity Press, Cambridge 1991, pp. 93-113, esp. pp. 97-98

המקרו־היסטוריה אלא הגדירה מחדש את הקשר בין המקרו למיקרו (‘The micro-macro link’) ובכך סללה דרך להבנה מעמיקה יותר של שניהם.[4]

מאמר זה יונק את עצם קיומו מהרציונל של המיקרו־היסטוריה: הוא בוחן את זיכרון השואה הישראלי והתפתחות מחקר השואה לא על ידי בחינת המערכות הגדולות, התהליכים הלאומיים והשיח הציבורי, אלא על ידי בחינה לעומק של קבוצה קטנה של צעירים, שקיבלו על עצמם להנציח את פועלם ואת חבריהם. כיאה למחקר מיקרו־היסטורי המאמר מספר סיפור. המיקרו־היסטוריה היא באופייה נרטיבית, מספרת את סיפורם של בודדים שאינם במרכזי קבלת ההחלטות והכוח, ולא בכדי הוגדרה ’שובו של הנרטיב’.[5] עם זאת אין מדובר כאן במחקר ביוגרפי. ’אם הביוגרפיה’, כותבת ג’יל לפּוֹר, ’מיוסדת על ייחודיותו של הפרט ותרומתו הייחודית להיסטוריה’, המחקר המיקרו־היסטורי מיוסד על ההנחה ההפוכה: ’עד כמה שיהיו חייו של אדם ייחודיים, הערך של המחקר על אודותם הוא בהיותם דוגמה לכך שחיי הפרט משמשים אלגוריה לסוגיות רחבות המשפיעות על החברה בכללה’.[6]

במאמר זה שני צירים מרכזיים – הציר האחד נע מן הקבוצה אל היחיד. תחילתו בסיפורה של קבוצת חברים קטנה, פרטיזנים שיצאו ליערות מגטו קובנה; בתחילת שנות החמישים, חסרי כוח כלכלי או פוליטי, הם מתחילים להתארגן כדי להנציח את פועלם ואת חבריהם שנפלו, המשכו של המאמר בסיפורם של שניים מהם והוא מסיים בסיפורו של אחד מהם, ההיסטוריון דב לוין. הציר האחר נע מן הסיפור הפרטי אל הסיפור הכללי. הוא מתחיל בסיפורה של קבוצה מצומצמת זו ופועלה, מראה לבסוף כיצד סיפורה מוצא את מקומו בסיפור הרחב יותר של זיכרון השואה הישראלי ובאקדמיה הישראלית ומלמד אותנו על התהליכים הפנימיים שהניעו זיכרון זה.

מפגש זה בין הנרטיב הממוקד, המיקרו־היסטורי, לנרטיב הגדול יותר של התפתחות מחקר השואה הישראלי והוראת השואה באוניברסיטאות מעשיר את הדיון בהיווצרותו של המחקר הישראלי של השואה בכמה היבטים: הוא מראה עד כמה היה תיעוד השואה ומחקרה תהליך שהתחיל ’מלמטה’, מתוך אוכלוסיית הניצולים. הוא מאיר את התהליך שעברו פרטיזנים לשעבר מפעילות חוץ־ממסדית להשתלבות באקדמיה, ומראה את ההשפעה של הפעילות החוץ־ממסדית של ניצולים על התפתחותו של מחקר השואה בפרט וההיסטוריה בכלל בכל הקשור לתיעוד בעל פה.

4 Matti Peltonen, ‘Clues, Margins, and Monads: The Micro-Macro Link in Historical Research’, *History and Theory*, 40 (October 2001), pp. 347-359

5 Lawrence Stone, ‘The Revival of Narrative’, *The Past and Present Revisited*, Routledge & Kegan Paul, London 1987, pp. 74-96. המאמר ראה אור לראשונה בכתב העת *Past and Present*, 85 (1979).

6 Jill Lepore, ‘Historians Who Love Too Much: Reflections on Microhistory and Biography’, *The Journal of American History*, 88, 1 (June 2001), pp. 129-144

קובנה

בשנת 1939 חיו בקובנה שבליטא כ־40,000 יהודים. העיר נכבשה בידי הצבא האדום והיתה בשליטת רוסיה עד לכיבוש הגרמני ב־24 ביוני 1941. עד להקמת הגטו באוגוסט 1941 נרצחו כ־10,000 יהודים בידי תושבי העיר הליטאים והצבא הגרמני. עם הקמת הגטו היו בו 29,760 יהודים. גל רציחות נוסף החל באוקטובר 1941 ונרצחו בו כ־9,000 יהודים נוספים. לאחר מכן עברו על הגטו שנתיים שקטות יחסית, תושבי הגטו עבדו בעבודות כפייה שונות וניהלו חיים פנימיים ענפים. בספטמבר 1943 הוכרז הגטו כמחנה ריכוז ופורקה ההנהגה היהודית שלו. הוא חוסל סופית ב־12 ביולי 1944.

בגטו פעלו כמעט כל תנועות הנוער הציוניות: הנוער הציוני, מכבי הצעיר ובני עקיבא שפעלו במסגרת ארגון ברית ציון (אב"צ), אנשי השומר הצעיר, דרור-החלוץ הצעיר, גורדוניה ונצ"ח; והרוויזיוניסטים, כולל בית"ר וברית החייל. רבים מחניכי תנועות אלו היו חברים בארגון ברית ציון המחתרתי שקם עוד בימי השלטון הסובייטי ועסק בתחילה בעיקר בחינוך ותרבות ציוניים.[7] נוסף על כך פעלה בגטו מחתרת קומוניסטית. עם הגעת הידיעות על השמדת יהודי מזרח אירופה ועל פעילותם של הפרטיזנים הסובייטים ביערות התחדדה השאלה שעמדה לפני הנוער היהודי, אם להישאר בגטו עם בני המשפחה וכלל הקהילה היהודית ולנסות לשרוד במקומות מסתור ('מלינות'), או לצאת אל היערות, להצטרף לפרטיזנים ולהילחם בגרמנים. ביולי 1943 הוקמה בגטו מסגרת מחתרתית משותפת – 'ארגון יהודי כללי לוחם' (איכ"ל). לפעילי הארגון היה ברור כי לא תיתכן התנגדות מזוינת בתוך הגטו וכי עליהם לנסות ולהצטרף לפרטיזנים. ניסיונות כושלים אחדים ובמיוחד ניסיון היציאה ליערות אוגוסטובה, שרבים מהיוצאים איבדו בו את חייהם, לא ריפו את ידיהם של המבקשים לצאת. אותרו דרכי יציאה מהגטו וכ־350 צעירים הצליחו לצאת ולהצטרף לשורותיו של גדוד הפרטיזנים 'מוות לכובשים' ביערות רודניקי. יש לציין שהיודנראט והמשטרה היהודית בגטו לא מנעו את ניסיונות היציאה ובמקרים אחדים אף סייעו להם. פועלם התיעודי של הפרטיזנים האלה הוא הנדון במאמר זה.

חלומות וצעדים ראשונים

לקראת סופה של שנת 1946 אפשר היה כבר למצוא פרטיזנים מעטים מיוצאי גטו קובנה בארץ ישראל. אחד מהם, היה דב לוין, שהגיע לארץ ישראל לאחר מסע ארוך על פני אירופה והחל את לימודיו באוניברסיטה העברית. לוין כתב לחבריו מהפרטיזנים על הצורך

7 ראו: דב לוין, **בין ניצוץ לשלהבת: 'ארגון ברית ציון' במלחמת העולם השנייה (עיונים במחתרות ובמרי, 5)**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 1987; זאב מנקוביץ (עורך), **היכון לקראת חירות!: רשימות מגטו קובנה וממחנה קאופרינג: אלמנך גדוד מעפילים והביטאון ניצוץ**, יד ושם, ירושלים 2011.

לתעד את מעשיהם ואת חבריהם הנופלים מהפרטיזנים יוצאי הגטו: 'אף פעם לא נסלח לעצמנו הזנחה אוילית כזו וזכר חברנו הנעדרים בתנועה השכולה וכל אחד וכל אותם הערכים שגבשנו ולחמנו עליהם האם נגזר עליהם לרדת לטמיון?'.[8]

אף שרעיונות בדבר הנצחת פועלם וחבריהם שנספו עלו בקרב הקבוצה בשלב מוקדם מאוד, המלחמה לעצמאות והקמת המדינה דחו זמנית את העיסוק בנושא ואת פרסומו של חומר מודפס על הקבוצה ופועלה. אך כבר ב־1949 החלה הקבוצה לגלות סימני חיים. למן שנה זו ועד לשנת 1994 קיימה הקבוצה מפגש שנתי, בדרך כלל ארוך יותר מיום אחד, ובו נפגשו הלוחמים לשעבר ובני משפחותיהם, שרו משירי הפרטיזנים, שתו וסעדו ביחד והחליפו רשמים. כך שימשה הקבוצה קבוצת תמיכה ומשפחה חלופית לאלה שהגיעו לארץ כאנשים צעירים לאחר שאיבדו את כל היקר להם בשואה.[9]

אך יעד מרכזי של חברי הקבוצה היה עדיין הנצחת לחימתם בתקופת השואה והנצחת החברים שאבדו שם. הם בחרו בשני המשכילים מתוכם לאסוף עדויות ותיעוד על הקבוצה ולכתוב את סיפורה. אלו היו צבי בראון ודב לוין שלמדו באוניברסיטה העברית.

אברהם צבי בראון היה עיתונאי מוורשה שהגיע לקובנה עם פרוץ המלחמה. בהיותו יליד 1920 היה מבוגר מרוב חבריו במחתרת וביער. בשנת 1952 החל ללמוד באוניברסיטה העברית וב־1964 סיים דוקטורט בפילוסופיה כללית על 'תורת הקאטגוריות בפילוסופיה של ימינו בפרספקטיבה היסטורית'.

דב לוין יצא מהיערות במוטיבציה ברורה לעסוק בהנצחה. מוטיבציה זו הוא קשר, בין השאר, לאירוע מעצב ביער: בשלהי המלחמה, עם התקרבותו של הצבא הרוסי המשחרר לליטא, יצאה קבוצת פרטיזנים ובהם לוחמים יהודים רבים מגדוד הפרטיזנים 'מוות לכובשים' להתקפה על חיל המצב הגרמני בוויצ'וֹרִיסְקִיס. אף שהפעולה הצליחה, 16 לוחמים יהודים שהיו ביחידת החסימה ננטשו בידי מפקדם ונהרגו כולם בקרבות עם כוחות גרמניים עדיפים. התחושה היתה קשה, השחרור כבר היה באופק והנה חברים שהיו שותפים לדרך נהרגו ללא צורך. חיים גלעין, אף הוא פרטיזן בגדוד, זכר כי 'הדבר לא נתן לי מנוח [...] במשך זמן רב התהלכתי ממש בכאב'.[10] הוא חש שהוא חייב להנציח את חברו יעקב סוסניצקי שנהרג בקרב. בסכינו הוא חרט על עץ מגן דוד ובו ראשי התיבות של שמו של סוסניצקי ותאריך נפילתו. לימים יאמר דב לוין, אז פרטיזן בן 19, שזה היה הרגע שבו

8 מוטיב הכבוד בלט בעבודתם הראשונית של לוין ובראון – 'איננו נופלים משאר המקומות', כתב לוין כאן. ובשאלון שחיברו לימים לצורך מחקרם שאלו את הניצולים: 'אילו גטאות הנחילו כבוד לעם ישראל? כתוב את שמותיהם לפי סדר הערכתך [שאולי, וילנה, ריגה, ווארשה, קובנה, ביאליסטוק]'. ראו: ארכיון יד ושם (איו"ש) 3/3 P24.

9 לרשימת הפגישות ראו איו"ש, שם.

10 חיים גלעין (גכטל) בעדותו המובאת בתוך: אברהם צבי בראון, דב לוין, **תולדותיה של מחתרת: הארגון הלוחם של יהודי קובנא במלחמת העולם השניה**, יד ושם, ירושלים תשכ"ב, עמ' 323. ובהרחבה בספרו: חיים גלעין, **עין לציון צופיה: סיפורו של פרטיזן יהודי**, בית לוחמי הגטאות, לוחמי הגטאות תשס"א, עמ' 278.

הבין את חשיבות ההנצחה והזיכרון. אמנם כבר לפני כן היה קיים בקרבו, כדבריו, 'החיידק ההיסטורי', ובגטו ניהל יומן 'דברי הימים', שנעלם במהלך המלחמה, אך אירוע זה חידד את החשיבות שבהנצחה על ידי תיעוד וכתיבת ההיסטוריה.[11]

עם השחרור עסק לוין באיתור משתפי פעולה מקומיים עם השלטון הנאצי. כחלק מהתפקיד, שראה בו המשך לפעולתו הפרטיזנית, היה עליו לעבור על אלפי מסמכים בארכיונים הגרמניים שנתפסו בווילנה. שם פגש את המשורר אברהם סוצקבר, שפקד את הארכיונים כדי למצוא 'פאפירלך פר יידן' – חומר הנוגע ליהודים או שהם כתבו במהלך השואה. לוין סייע לו בהשגת חומר כזה ואף הפקיד בידיו רשימת שמות של הלוחמים היהודים בגדוד. חומר זה היה לו לעזר לאחר שנים כאשר כתב את ספרו **לוחמים ועומדים על נפשם**.[12]

בהיותו בוגר גימנסיה עברית בקובנה ודובר ארבע שפות התבלט לוין כאחד המלומדים בחבורה וכבר לאחר השחרור, בווילנה, הטיל עליו אבא קובנר לכתוב את קורות המחתרת בגטו. לדבריו, לא היתה לו סבלנות רבה לספר, אך כתב קצת על אירועי אוגוסטובה (ניסיונם של חברי המחתרת בקובנה לצאת ליערות) והחומר הובא לארץ על ידי רוז'קה קורצ'אק עם עלייתה ב־1946.

לוין הגיע לארץ בשלהי 1945 לאחר אודיסאה של כעשרה חודשים ברחבי אירופה.[13] קבלת הפנים בארץ, בקיבוץ בית זרע, זכורה לו לטובה, וכך גם העובדה שרצו לשמוע את סיפורם של הבאים: 'לקחו את הקובנאים לבית זרע, לא נתנו לעבוד שבועיים, כל ערב היינו צריכים לעבור מקיבוץ לקיבוץ: "אלה ילדי הפלא שלנו" הם אמרו, רצו לשמוע אותנו. גם באפיקים, שהיה מפא"י. היה מרכז מקיבוץ דליה, שייקה בלומברג, היה מקבל ימים מהקיבוץ הארצי לעודד אותנו לכתוב'.[14] אך לוין לא רצה להישאר בקיבוץ. נפשו חשקה בלימודים אקדמיים. 'היתה לי הרגשה שהחמצתי את התרבות בגטו וביער', אמר, 'הרגשתי חצי פרא אדם'. אף שלפני המלחמה תכנן ללמוד הנדסה בטכניון, כעת היה ברור לו שהוא נמשך יותר למדעי החברה והרוח. פגישותיו עם ילדים יהודים ניצולים עוד באירופה עוררו בו את הרצון לעבוד עם נוער, ובשלהי 1946 החל ללמוד סוציולוגיה, היסטוריה של עם ישראל וכלכלה באוניברסיטה העברית. מלחמת השחרור קטעה את הלימודים. במהלכה

11 ריאיון, דב לוין, 23.4.2002.

12 דב לוין, 'תמצית מדבריי בכנס שנערך ב־12.7.2005 לכבוד יום ההולדת ה־91 למשורר אברהם סוצקעווער בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי ירושלים', ארכיון אישי דב לוין (אאד"ל). דב לוין, **לוחמים ועומדים על נפשם?: מלחמת יהודי ליטא בנאצים 1941-1945**, יד ושם, המכון ליהדות זמננו – האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1975.

13 לוין הכין מפה של האודיסאה שלו לארץ. לימים התפרסמה המפה תחת הכותרת 'מסעו של אדם אחד, 17 בינואר-24 באוקטובר 1945', בתוך: מרטין גילברט, **אטלס השואה**, מהדורה עברית, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל אביב תשמ"ו, עמ' 313.

14 ריאיון, דב לוין, 23.4.2002. בעדויות אלו נעשה שימוש בספר: יעקב עמית ואחרים, **מראשית עד אחרית: ספר קורות השומר הצעיר בליטא**, מתח – מרכז לחקר ותיעוד השומר הצעיר, תל אביב 1986.

הוא שירת בהר הצופים הנצור ולאחר מכן בפלמ"ח. לחברו ברוך גופר כתב שעם הגעת עוד כמה חברים מליטא, 'נהיה פה 10 פארטיזנים של "סמרט אוקפנטם" [מוות לכובשים]. האם יכולנו פעם להעלות את זה על הדעת בשבתנו בבסיס שלנו [...] האם לא צריכים אנו להיות מאושרים?'.[15] עם סיום המלחמה המשיך בלימודים וב־1954 הוסמך לעבודה סוציאלית והשלים תואר שני בהיסטוריה של עם ישראל.

תיעוד הפרטיזנים מקובנה

תחושת ההתפעמות בארץ לא השכיחה מלוין את ההכרח בתיעוד סיפורה של קבוצת הפרטיזנים מקובנה והנצחת חבריה הנופלים. באותה התקופה טען באוזני חבריו (כפי שהובא לעיל), כי לעולם לא יוכלו לסלוח לעצמם אם יזניחו את סיפור הלחימה ואת האפשרות להנציח את חבריהם הנופלים. גם עניין הכבוד מילא כאן תפקיד נכבד – בציבור כבר נשמעו סיפורים על צביה לובטקין ויצחק 'אנטק' צוקרמן ממורדי גטו ורשה, ועל רוז'קה קורצ'אק ואבא קובנר מווילנה, אך לחימתם של הקובנאים לא זכתה להד הראוי: 'הנני יכול לומר בבטחה שאין אנו נופלים משאר המקומות בפעולותינו (באופן יחסי!) ובהתנהגותנו ועצם הופעתנו בארץ לאחר כל הנדודים תוכיח את זאת בעליל'. המטרה צריכה להיות הוצאה של ספרון או 'חוברת זיכרון צנועה אבל תמציתית שתוקדש לאלה שהיו אתנו ולא הגיעו אתנו'.

ללוין היה ברור שהפרויקט יכול להצליח רק 'במרץ ובעבודה מסורה' של הפרטיזנים הקובנאים עצמם. 'עלייך החובה', כתב לחברו ברוך גופר, 'לדבר עוד פעם עם החברה ולקחת את זה בידיים'. כשלב מכין הציע ליצור קשר עם ספרית פועלים 'ולהודע מה הם העניינים הטכניים שאנו מצווים להכין אותם שיהיו כשרים לדפוס'. היתה לו גם הצעה למבנה החוברת 'מינימום [תולדות] התנועה מ־1940 עד 46-1945. מדור לחברים נעדרים פעילים ומצטיינים (רצוי גם תמונות וידיעות פרסונליות קצרות). ונוסף לזה יש צורך בהקדמה מקיפה על ידי בן אדם שלנו מרכזי יוצא התנועה הליטאית'.[16]

בראשית שנות החמישים החלו אנשי הקבוצה לדון בהצעותיו של לוין ובדרך פרסומו של סיפורם ושילובו בסיפור ההתנגדות היהודית בשואה. בסדרת פגישות נדונו הצעדים המעשיים שיש לנקוט ושאלות עקרוניות באשר לתיעוד המרד.

מה היתה הסיבה להתארגנות דווקא בנקודת זמן זו? אפשר לציין כמה סיבות: באותו הזמן החלו מפעלי הנצחה אחרים: הספר **יהדות ליטא וספר הפרטיזנים היהודים** ראו אור. בית לוחמי הגטאות החל לפעול בראשית העשור וב־1953 הוחלט על הקמת יד ושם והיתה התעוררות ציבורית להנצחת השואה. ברמה האישית זו היתה תקופה של תחילת ההתבססות – לוין, למשל, היה אז לקראת סיום התואר השני.

15 שם.

16 ראו איו"ש 3/3 P24.

לאחר שנים יאמר לוין: 'תחילה דחיתי את הנושא, ביקשתי לשכוח' אבל הדבר לא היה אפשרי.[17] ואכן ב־1954 התקיימה בקיבוץ יגור פגישת הקמה של מפעל ההנצחה ללוחמים מקובנה בהשתתפות 15 איש מרחבי הארץ. בעקבות פגישה זו התפרסמה בעיתונות מודעה על הכוונה לתעד את 'המרי בגטו קובנה':

> שרידי הפארטיזנים מגטו קובנה הנמצאים בישראל נתכנסו בשבת שעברה במלאת עשר שנים להתארגנות המחתרת. הנאספים העלו את זכרם של חבריהם שנפלו ודנו על דרכי הנצחת זכרה של תנועת המרי בגטו קובנה. הוחלט על עריכת רשימה מפורטת של משתתפי תנועת המרי, איסוף התעודות על פעולותיה של התנועה ופרסום זכרונות על מלחמת־ההתנגדות של יהדות קובנה. לביצוע מפעל ההנצחה נבחרה ועדה בהרכב דב לוין (ירושלים), יוסף רוזן ואפרים סניור (חיפה) וצבי בראון (ירושלים). כל אלה שלקחו חלק בפעולותיה של התנועה הנ"ל מתבקשים להמציא את כתובותיהם לועדת ההנצחה, לפי הכתובת: דב לוין ת.ד. 7005.[18]

אך לפני ההתחלה בעבודת התיעוד היה על המשתתפים להתמודד עם כמה שאלות יסוד: את מי הם רוצים בעצם להנציח? האם רק את הפרטיזנים מקובנה, כהצעת לוין ובראון, או את כלל הפרטיזנים מליטא, כהצעת אפרים סניור. ואם מדברים על קובנה כמו שהוסכם לבסוף, את מי זה כולל? האם רק את אלו שיצאו ליער ושירתו בשלושת גדודי הפרטיזנים, או שמא התמקדות רק באלו עושה עוול 'לחלק גדול מהקדושים [...] אלה שעמדו ליד השער ועזרו לצפות את הנשק. אלה שסידרו את המכוניות [ליציאה ליער, ב"כ] וכו", והאם יש להרחיב את המסגרת – אך עד כמה מרחיבים? ברוך גופר הציע 'להוסיף למסגרת זו שלנו את כל האנשים שהיו במחתרת ומסיבות כלשהן לא יכלו להצטרף לפרטיזנים ממש', ונשאל מיד 'איך תגדיר מי השתתף בתנועת המרי?'. הדיון העלה מן האוב את חילוקי הדעות בגטו, ובייחוד את הוויכוח עם ארגון ברית ציון: 'קשה לנו להגדיר אותם', אמר גופר, 'היות שהתנגדו לפרטיזנקה'. הדיון בנוגע לארגון ברית ציון פתח את נושא הגדרת ההתנגדות – ובייחוד את עניין ההתנגדות האקטיבית או הפסיבית. חיים גרטל טען שכל 'ארגון שחשב על התנגדות, אקטיבית או פסיבית, נחשב לתנועת התנגדות'. לכך התנגדו אחרים שטענו כי הפרטיזנקה צריכה לעמוד במרכז:

> העובדה בכל זאת [היא] שאנחנו יצאנו, וחברים שעזרו לנו צריכים להירשם כתנועה שעזרה לנו. אלה שעזרו לנו לצאת צריכים להיות מונצחים כתנועת המרי (למשל אלה הבנות שלא יכלו לצאת). עניין ההתנגדות עצמו נגד הוצאה מהגטו זהו עניין נכבד, אבל לא מרי מאורגן [...] הגרעין הם הפרטיזנים, האקטיבה. אצלנו לא עמדה בעיה ללחום בגטו או ביערות.

17 'ד"ר דב לוין, חוקר יהדות ליטא הלוחמת', **מבע: עלון מסיימי האוניברסיטה העברית בירושלים**, 17 (יוני 1971).

18 **הארץ**, 12.2.1954, ובעיתונים נוספים.

היתה גם נקודה מעשית, אמר לוין, 'זה לא מקרה שאנחנו התאספנו ולא הם. אנו הגרעין המדרבן'. 'זהו דיון עקרוני', טען בראון, כי 'אם אנו מפרידים בין תנועת המרי המסוימת ובין תנועות המרי של כל יהדות הגטו הרי אנו מפחיתים בערך של המרי הסביל. לגבי מרי פעיל יש להגיד ברורות שעסקו בו כל מי שעשו בכיוון הלחימה נגד הגרמנים'. הגישה שהתקבלה היתה הגישה המרחיבה ובעקבותיה יצאה הפנייה הכללית שהוזכרה לעיל.[19]

אך על אף החלטתה של הקבוצה לתעד את עצמה, היענותם של חבריה לא היתה מלאה. היה קשה להם להתפנות טכנית ונפשית למלאכת התיעוד בשלב התייצבות החיים, בניית משפחה ועבודה בישראל של שנות החמישים. 'ולעצם העניין אין ביכולתי לכתוב כלום מסיבות שונות', כתב גרישה (צבי) שפר לדב לוין, 'ראשית התחלתי ללמוד בערב וזה מעסיק אותי מאד ובקושי מוצא אני זמן לדברים אחרים, כולל כתיבת מכתבים. אבל אין זה מצדיק אותי לאי־כתיבה. שניים – שכחת הפרטים יכולה להביא אותי לסילוף. לו יכולתי להפגש עם מישהו היה הדבר מקל עלי'.[20] גם חברים אחרים דיברו על החשיבות של מפגשים משותפים כמנוף להיזכרות משותפת. 'היינו בודאי נזכרים הרבה מאד', כתב אליעזר מוזס שלא יכול להשתתף בפגישה השנתית בקיבוץ אילון.[21] וגרישה שפר דיבר בצער על היעדרו מהפגישה ביגור 'כי הרבה דברים גם נשכחו ממני, וביחד היינו יכולים להיזכר, וכעת כשאני לבד קשה הדבר מאד'.[22]

ניסיונות ראשונים ואכזבות

לוין ובראון הפנו את מאמציהם לפרסום חיבורים בשתי אכסניות: בספר **יהדות ליטא**, שעמד לצאת לאור מטעם התאחדות יוצאי ליטא, ו**בספר הפרטיזנים היהודים** בעריכתם של אנשי השומר הצעיר, שעמד לצאת לאור בהוצאת ספרית פועלים. להפתעתם גילו כי שאיפתם לתעד את הלחימה הפרטיזנית של יוצאי קובנה נתקלת בקשיים ובמכשולים רבים.

'אין שם אנשים שלנו' — בעיות עם הספר 'יהדות ליטא'

בראשית שנות החמישים החל איגוד יוצאי ליטא בארץ לפעול להוצאתה לאור של סדרה על יהדות ליטא שתסכם את 'תולדותיה של יהדות ליטא על כל גילויי יצירתה בחיי הרוח, החומר והחברה במשך שש מאות שנות קיומה'. הפרטיזנים מקובנה ראו בסדרה זו, ובשמה העממי 'ספר ליטא', אכסניה טבעית לפרסום סיפורה של המחתרת שהורכבה ופעלה בארץ זו. אך בעיני מערכת הספר לא היתה חשיבות רבה ללחימה שהתקיימה בעת השואה. בעיה

19 כל הציטוטים בדיון זה הם מפרוטוקול הפגישה ביגור.
20 גרישה שפר לדב לוין, 22.1.1955, איו"ש P24 5/5.
21 אליעזר מוזס לסניור, קבוצת כנרת, 5.1.1955.
22 גרישה שפר לדב לוין, 22.1.1955, איו"ש P24 5/5.

ראשונה היתה היקף ההתייחסות למרד: 'מ־400 עמודים נקבעו לתנועת המרי כ־3 עמודים [...]', דיווח לוין לחבריו, 'לכל השואה מוקדשים פחות מרבע הספר. התרעתי על חוסר הפרופורציה בין הנושאים'. נוסף על כך, הספר נתפס בעיני לוין וחבריו כפרויקט של אנשי היודנראט ו'היודנראט, לפי דעתי, אינו יכול להיות אובייקטיבי כיוון שהם צריכים להצדיק את דרכם', אמר לוין.[23]

אך עד כמה אפשר לדרוש ייצוג מלא ללחימה בספר כוללני כזה? 'אין להגזים בערך תנועת המרי שהיא היתה קטנה מאד', אמר יוסף רוזין, 'לכן אין גם להגזים בדרישות שלנו בקשר לספר'. לעומתו טען גרישה שפר כי 'תנועת המרי היא גאוות העם ויש להבליטה. כמובן שאין להגזים אלא להבליטה יותר'. 'פשע יהיה אם ניתן להשתיק את זה', הוסיף אפרים סניור, אך עם זאת 'אין לדרוש בספר שיצא לאור על יהדות ליטא שירחיב כמו שאנו רוצים. אין שם אנשים שלנו'. היה ברור כי אי־אפשר להגיע לפתרון אופטימלי, אך עדיין, לטענתו של בראון:

> אנו צריכים לעמוד שגם במסגרת הספר של יוצאי ליטא העובדות יהיו נכונות ואוטנטיות. כך שעלינו לדרוש שכתיבתו תופקד לידינו כי אנו אנשים בעלי עמדה בענין הנדון. אך גם שם לא נוכל להקיף הכל, כך שיש להתרכז על הוצאת ספר מיוחד שהאיגוד יוציא אותו ואנו נכתוב אותו. אם לא יסכימו אז נחפש דרכים אחרות. קיימים מוסדות מיוחד[ים] בארץ ובעולם ויש לנו סמכות מוסרית לדרוש שיתמכו בנו.[24]

חברי הקבוצה היו מעוניינים מאוד שסיפורם ייכנס לספר, אך ציפיותיהם התנפצו אל סלע המציאות. גם כאשר הכינו לוין ובראון חומר לספר (80 עמודים במכונת כתיבה) 'נעשו הדברים יגעים', סיפר בראון לחבריו. 'א. מפני שהמערכת הזאת לא נתנה לנו תשובה חיובית לגבי עריכת החומר; וב. לגבי ההוצאות הכרוכות בעבודה הזאת. לא ראינו שום אפשרות אחרת מאשר לקחת את הכתב־יד בחזרה'.

היה ברור כי מערכת הספר על יהדות ליטא לא היתה פתוחה להנצחת ההתנגדות לגרמנים. נראה היה כי יש כאן העתקה של המריבות מהגטו בין הצעירים שבחרו בלחימה ובין המבוגרים מהממסד. יותר מכול היה אפשר להבחין כי 'יש יחס של זלזול כלפינו', על פי דיווחו של לוין לחבריו. 'נמסר לנו שאחד מהאנשים העומדים בראש העניין התבטא: "מה הם מבלבלים את המוח שני הנערים, אז היו להם כמה רובים וירו אז מה ההתרגשות". קשה לצבי ולי באופן אישי לטפל להבא בדבר'.[25] בשורה התחתונה, לוין ובראון לא הצליחו

23 בין חברי המערכת של הכרך הראשון של הספר נמנו לייב גרפונקל, שהיה סגן ראש היודנראט בגטו קובנה; ד"ר אליהו סגל, רופא, שעמד בראש מחלקת הסעד בגטו, וישראל קפלן, שהיה מורה בגטו.

24 פגישת יגור, 1954.

25 הפגישה בתל־יצחק, 9.4.1955, איו"ש P24 3/3. לוין כתב מכתב ביקורת חריף על הספר המתגבש וביקש לפרסמו **בעל המשמר**, בפסח 1954, אך העורך יעקב עמית דחה את קבלתו 'בגלל הביטויים הבוטים שבו' (ראו אאד"ל). במכתב תקף בין השאר את העובדה כי 'תיאורה של תקופת השואה והארתה, מופקדים בעיקר בידי "יהודים נכבדים" [...] [שהוא מנה בשמותיהם, ב"כ] שמילאו בין השאר תפקידים מסויימים ביודנראט של גיטו קובנה' וגם אם ינסו להיות אובייקטיבים 'דבריהם

לשלב את המאמר (שהוגש ב־1953) בשלושת כרכי הסדרה המקוריים[26] והוא הודפס רק בכרך ד' שלה, שיצא לאור בשנת 1986 ולוין עצמו היה אחד העורכים שלו. ברכה רבה יותר ראו לוין ובראון בחומר שהכינו ל'ספר הפרטיזנים'.

בדרך ל'ספר הפרטיזנים'

בראשית 1955 נערכה ספרית פועלים של הקיבוץ הארצי־השומר הצעיר להוצאת **ספר הפרטיזנים היהודים** (1958). הספר בא לתאר 'חטיבה גדולה במערכות הלחימה היהודית האקטיבית בשואה, הלחימה אשר ביער'. במבוא לספר מוזכרות התנועות החלוציות בכללן, אך הבכורה ניתנה לחניכי השומר הצעיר: 'חוגים שונים היה להם חלק במחתרת – אך נושאה המרכזי האידאי, מרכז עצביה, היה הנוער היהודי המאורגן ובו ניכר קודם כל הנוער החלוצי השומרי'.[27] ההחלטה להוציא ספר זה השתלבה במגמה הכללית של השומר הצעיר ומפ"ם כמפלגתו הפוליטית להדגיש את העובדה שחניכי התנועה עמדו בראש המאבק בגרמנים בכל חזית אפשרית. הספר הצטרף ל**ספר השומר הצעיר** (1956), שהתייחס לשואה ולמרד כחלק בלתי נפרד מתולדות התנועה. תחת כותרות כמו 'המרד הגדול', 'הקוראים למרד המזויין' ו'המחרפים נפשם', הציגו העורכים את סיפור המרידות בגרמנים כאירועים תנועתיים והדגישו את חלקו של השומר הצעיר:

> אנשי השומר הצעיר הדליקו את השלהבת. הם הזעיקו את המוני היהודים והתריעו על הסכנה. הם קראו להם לא ללכת שולל אחרי אשליות שווא וארגעות סרק, הם טיפחו את ההתנגדות לכל מחשבה של ארגעה והטעייה לכל גישה ברוח השקפתם ושיטת פעולתם של ה'יודנראטין' הם החרידו שאננים וקראו לעמידה על הנפש.[28]

את הפעילות הרבה של אנשי השומר הצעיר ומפ"ם בהבאת סיפורם של הלוחמים בדפוס יש לראות לא רק כצורך היסטורי אלא כחלק מהמאבק הפוליטי בישראל של שנות החמישים. דמתה לה פעילותם של אחדות העבודה והקיבוץ המאוחד, שהוציאו לאור את

מכוונים לשקף את מעשי היודנראט של גיטו קובנה ולהצדיקם'. לדבריו, 'הקורא לא ימצא [...] את הילך הרוח האמיתי ששרר בין העם, יחסם למוסדות הגיטו וכו' [...] ודי לחכימא ברמיזא'. ביקורת דומה, אף כי ללא התייחסות ישירה לאנשי היודנראט, העלתה שרה נשמית־שנר שנתבקשה לאחר זמן לכתוב מאמר לספר. 'אל נעסוק באפולוגטיקה', כתבה. ראו: שרה נשמית ליעקב אולייסקי, יו"ר איגוד יוצאי ליטא, 20.5.1977, אאד"ל.

26 **יהדות ליטא**, הכרך הראשון ראה אור בשנת 1959 בהוצאת עם עולם, תל אביב, אחריו ראה אור הכרך השלישי [!] ב־1967 בהוצאת רשפים, ואילו הכרך השני ראה אור ב־1972, גם הוא בהוצאת רשפים. הכרך הרביעי יצא לאור ב־1986.

27 חייקה גרוסמן ואבא קובנר (עורכים), **ספר הפרטיזנים היהודים**, א, ב, ספרית פועלים, מרחביה 1958. שער הספר עמ' ו'.

28 לוי דרור, ישראל רוזנצוייג (עורכים), 'הקדמה', **ספר השומר הצעיר**, א, ספרית פועלים, מרחביה 1956, עמ' 13-14.

ספר מלחמות הגיטאות וספרי זיכרונות של לוחמים. לא כאן המקום לפרט את נפתולי המאבק בין השומר הצעיר-הקיבוץ הארצי ובין אחדות העבודה-הקיבוץ המאוחד אל מול מפא"י של בן־גוריון טרם הקמת המדינה. אך לאחר הקמת המדינה, פירוק הפלמ"ח שזוהה עם תנועות אלו, והקמת ממשלה בראשות מפא"י וללא מפ"ם, נאבקו תנועות אלו להחזיר לעצמן את המעמד הפוליטי וההשפעה שחשבו כי הן ראויות להם ולכוון את המדינה לכיוון הנכון מבחינתן – פרו־סובייטי יותר וסוציאליסטי יותר. אחת הדרכים שהשתמשו בה היתה להדגיש את העובדה שחניכיהן הם אלו שהובילו את המרידות בגטאות וביערות ובכך לדרוש את הכרתו של הציבור בצדקת דרכן.[29]

על רקע זה יש לראות את הפנייה הרשמית ללוין ובראון לכתוב עבור 'ספר הפרטיזנים'. 'אני מניח שהגיעה אליך הידיעה על ספר הפרטיזנים הגדול שעומד להופיע ע"י ספרית הפועלים', כתב יהושע סגל מההוצאה לדב לוין, 'הספר צריך להיות כלל לאומי ולשקף נאמנה את תולדות האבקות היהודים ביערות באויב הנאצי [...] יש לי עניין להבטיח מקום ראוי ליהדות ליטא ולהיאבקותה במערכה זו'. היתה זו סוף סוף פנייה רשמית והצעה לשילוב סיפורם של הפרטיזנים מקובנה באכסניה מכובדת, אך היא עוררה בהם חששות:[30] 'כבדהו וחשדהו, לטף והרבץ', כתב לוין על המכתב. בעיקר שיקפו הערותיו חשש של הפרטיזנים מקובנה מדחיקתם לשולי ההיסטוריה, 'יחס שווה לכולם', הוסיף לוין. לוין ובראון הסכימו לכתוב עבור הספר אך הציבו כמה דרישות, ובהן כי 'ייקבע לנו שכר סופרים של 1000 ל"י'.[31] הדרישה לתשלום עוררה תגובה חריפה של עורכי הספר: 'אנו נתקלים בפעם הראשונה בתביעה כזאת במקרה כזה. טובי פארטיזנים רחוקים מהתנועה הגישו לנו את כתבי היד שלהם בלי תנאי מפורש כזה'.[32] לוין ובראון לא נרתעו: 'השתתפות בקובץ כזה אינה עניין ל"כתיבת זכרונות" גרידא', ענו, 'זוהי עבודת מחקר [...] הדורשת לא

29 ראו: אלון פאוקר, 'הקיבוץ הארצי וברית המועצות בעשור העצמאות הראשון', **עיונים בתקומת ישראל**, 22 (2012), עמ' 64-90. וראו שם בהערה 1 הפניה נרחבת לספרות. על העובדה כי לא מדובר רק בתופעה ישראלית אלא בתופעה כללית באירופה שלאחר המלחמה ראו: Pieter Lagrou, *The Legacy of Nazi Occupation: Patriotic Memory and National Recovery in Western Europe 1945-1965*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. על מדיניות הוצאה לאור של ספרות שואה בתקופה זו ראו: ענת ליבנה, 'עיצוב זיכרונות השואה של הניצולים בהשפעת מפגשם עם הארץ: מחקר המבוסס על ספרי זיכרונות על אודות השואה, שיצאו לאור בארץ בשנים 1945-1961', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2006.

30 ישעיהו סגל לדב לוין [ללא תאריך], איו"ש 5/5 P24.

31 לוין לסגל, 22.2.1955, שם.

32 סגל ללוין, 2 במרס 2.3.1955, שם. הדרישה לתשלום עבור עבודתם בלטה בכל משא ומתן שניהלו לוין ובראון בשנים אלו ונראה ששיקפה רצון להערכה ראויה של עבודתם ושל המאמץ שהשקיעו בה. על הדרישה לתשלום היתה ביקורת גם מהחברים, כך למשל טען מיכאל יצחקי (גלבטרונק) בפגישה השנתית בתל יצחק ב־9.4.1955: 'לדעתי הם שגו קצת בשלב האחרון של המשא ומתן כי לא היה צריך לעמוד כל כך על עניין כיסוי ההוצאות הכרוכות באיסוף החומר ואת ההוצאות יכולנו בעצמנו לכסות', איו"ש 3/3 P24.

רק הכשרה מדעית אלא גם התמצאות בלתי־אמצעית הבאה מתוך ההשתתפות במאורעות עצמם [...] על כן אני יכול להציע לך רק חיבור שהושקעה בו עבודת מחקר ולא חומר גולמי ה"טעון עריכה"'. יתרה מכך, טען לוין, הרי 'הספר יוצא לשוק' ואין ספק שהוצאתו מבוססת גם על תחשיב כלכלי ראוי. 'מן האמור לעיל נובע כי "התנאי המפורש" בדבר שכר הסופרים מתאים ומבוסס לחלוטין'.[33] כחודשיים לאחר מכן בישרה להם חייקה גרוסמן כי יזכו לשכר סופרים בסך 250 ל"י.[34] לאחר הגשת כתב היד לא העבירה ספרית פועלים את השכר המיוחל והדבר הביא לוויכוחים מאוד לא נעימים, מלווים באיום של בראון על גרוסמן בנקיטת 'צעדים שלא יהיו נעימים לא לנו ולא לך'.[35] ואילו היא ענתה כי 'אין אני רגילה לקבל מכתבים בנוסח שלכם'.[36] אך לאחר שיושרו ההדורים והספר יצא לאור גילו לוין ובראון כי הבדלי הגישה בינם ובין העורכים גדולים בהרבה ממה ששיערו וכי אלו השמיטו פסקאות שתיארו את חלקם של ארגונים נוספים במחתרת. 'אין אנו יכולים לעבור בשתיקה' על עיוות זה, כתבו למערכת, שהרי כתוצאה מהשמטות אלו:

> א. הועלמה לגמרי פרשת היחסים בין השוה"צ והארגון האנטי פאשיסטי בגטו. ב. הועלם חלקן של שאר תנועות הנוער החלוצות במחתרת הפארטיזאנית. בפסקה שהושמטה נאמר בפירוש שהקיבוץ בגטו הוקם על ידי השוה"צ, דרור-החלוץ הצעיר, גורדוניה ונצ"ח ואילו מהנוסח שהודפס מתחייב כי היה זה קיבוץ השוה"צ שכביכול הצטרפו אליו חברים מבחוץ [...] יוצא שכל פעולותיו והישגיו של החלק החלוצי נזקפים על חשבונו של השוה"צ, דבר שאי־אפשר לפרשו אלא כעיוות האמת ההיסטורית.[37]

אך את עגמת הנפש על התוצר המעוות **בספר הפרטיזנים היהודים** וחוסר ההצלחה עם הספר **יהדות ליטא** היה אפשר להמתיק בתקופה זו בכך שלוין ובראון החלו לפעול במסגרת שאפשרה להם מחקר מעמיק על תנועת המרי בקובנה ואפשרות פרסום של תוצאות המחקר – מוסד יד ושם.

ההשתלבות ביד ושם: מחקר, כתיבה ופרסום של הספר תולדותיה של מחתרת

במהלך עבודתם של לוין ובראון על המאמרים לספר על יהדות ליטא ולספר הפרטיזנים עלתה בקרבם התובנה כי למעשה אין בידם כלים מתאימים לספר את סיפור ההתנגדות היהודית בקובנה במלואו. 'נתגלו והלכו קשרים בין מאורעות שתחילה נראו בלתי תלויים זה בזה לגמרי [...] צפו ועלו פרשיות סתומות בתולדותיה'. הם גם הבינו כי אף שהשתתפו

33 לוין לסגל, 11.3.1955, שם.
34 חייקה גרוסמן לדב לוין, 9.4.1955, שם.
35 בראון לגרוסמן, 8.11.1954, שם.
36 גרוסמן לבראון, 14.11.1955, שם.
37 בראון ולוין לספרית פועלים, 16.11.1958, שם.

במאורעות או במקצתם, הם היו רק לוחמים מן השורה ולא יכלו לראות את התמונה השלמה. שכן, 'הן בגיטו הן ביער פעלה התנועה בתנאי קונספיראציה חמורים, ונתונים מלאים על ממדיה ופעילותה היו לכל היותר בידי יחידים בלבד מתוך הצמרת והפיקוד'. גם לאחר שאספו חומר למאמריהם **בספר הפרטיזנים היהודים** ובספר **יהדות ליטא** התברר להם כי עבודתם 'רחוקה היא עדיין מלתת תמונה שלימה של תולדות התנועה'. ככל שהתרחבה היריעה התברר כי 'בלי מחקר שיטתי ככל האפשר לא תתגלה האמת ההיסטורית' על העמידה של יהודי קובנה. 'התנאים לביצועו של מחקר מעין זה הבשילו', כך אמרו, 'משהובטחו לנו סיוע והדרכה מצד "יד ושם"'.[38] במהלך שנת 1955 החלו לוין ובראון במגעים עם יד ושם שהיה בצעדיו הראשונים. ביולי 1956 בישר להם שאול אש, המזכיר של האגף המדעי, על קבלת פרס עידוד לביצוע עבודת מחקר[39] ועל מינוים של ד"ר ברוך אופיר וד"ר יוסף קרמיש למדריכי המחקר.[40]

אין בידינו מסמכים המסבירים כיצד זכו בראון ולוין לקבל סיוע למחקר מיד ושם – מה שרבים לא זכו בו. אפשר לומר כי העובדה שהיו אקדמאים תרמה לנכונות של יד ושם ללוות את מחקרם. ייתכן גם כי הדבר קשור ליחס המיוחד שהיה לבן־ציון דינור, היסטוריון ויו"ר יד ושם, אל דב לוין. דינור פגש את לוין לראשונה בהיותו סטודנט ניצול שואה באוניברסיטה. לוין לא שכח כיצד עם הגעתו לאוניברסיטה התעניין דינור במצבו הכלכלי והציע לו סיוע כספי.[41] בשלב מסוים במשא ומתן עם יד ושם שאל בראון את לוין: 'אגב, בעיתון ראיתי שפרופ' דינור שלך מוותר על התיק שלו [תיק החינוך] ויתמסר יותר לתפקידו כיו"ר יד ושם, אינך חושב שהדבר עשוי לעזור לנו?'.[42]

יד ושם העמיד לרשות לוין ובראון מכשיר הקלטה וסיוע כספי לאיסוף העדויות. לוין היה יוצא לראיונות לאחר שעות עבודתו והתגלגל בתחבורה ציבורית כשהוא סוחב את מכשיר ההקלטה כבד המשקל (כ־30 קילו).

בתחילה חששו שלא יקבלו את ההדרכה המדעית שציפו לה: 'אין זה מוצא חן בעיני שפרופ' היילפרן מנער חוצנו מן העניין; כשדיברנו על הדרכה מצד יד ושם הרי היתה הכוונה להדרכה מדעית ראוייה לשמה', כתב בראון לדב ובלהה, אך 'העיקר שאפשרו

38 בראון ולוין, **תולדותיה של מחתרת**, עמ' 13.

39 בתחילת 1955 הודיע יד ושם על כוונתו להעניק ארבעה פרסים 'בתורת עזרה לביצוע עבודות מחקר על תקופת השואה והגבורה, דברי ימיה, תהליכיה, בעיותיה, נסיבותיה, שרשיה ותוצאותיה מן הבחינה ההיסטורית, הסוציולוגית, הביולוגית, או משאר בחינות ביוצא כאלו', אאד"ל. לא עלה בידי לאתר זוכים נוספים.

40 א"צ בראון ודב לוין חוקרי השואה, 'דין וחשבון חצי שנתי מס' 1', ירושלים, 1.2.1957, אאד"ל.

41 היחס החם לא מנע מדינור להתווכח עם הגישה ההיסטורית־חברתית של לוין. כמי שחונך על המסורת הגרמנית המקדשת את התעודות הגדיר דינור את ההיסטוריה החברתית ואת התבססותה על עדויות כ'בוקי סריקי'. 'הפריע לו שהאינטרפרטציה שלי היתה סוציולוגית ולא שנאת ישראל'. דב לוין, ריאיון, 3.1.2008.

42 צבי בראון לבלהה ודב, 21.7.1955, איו"ש P24 5/5.

לנו לעשות את המחקר מבחינת אמצעים כספיים וטכניים ולשאר נדאג כבר בעצמנו'.[43] למעשה קיבלו השניים הדרכה מקיפה מד"ר ברוך אופיר ומד"ר יוסף קרמיש אנשי יד ושם. כפי שצפו, מיעוט החומר התיעודי על המחתרת תיעל את המחקר להתמקדות בגביית עדויות מניצולים. במסמך שהכינו על 'תכנית לגביית עדויות לצרכי עבודת המחקר "תנועת המרי והפארטיזנים של יהודי קובנה במלחמת העולם השניה"' – זה הנוסח המדויק של כותרת המסמך – עמדו לוין ובראון על המרכזיות של עדויות הלוחמים למחקר המתוכנן:

> גביית העדויות מאנשים שהשתתפו באופן פעיל בתנועת המרי והפארטיזנים של יהודי קובנה תחת הכיבוש הנאצי או שיש להם ידיעות על תנועה זו ממקור ראשון תהווה אחד המקורות החשובים ביותר לאיסוף חומר עובדתי לצורכי המחקר האמור לעיל. בחומר התיעודי והספרותי שיימצא לא יהיה, לפי השערתנו, כדי לשמש בסיס מספיק למחקר. מצד שני נמצא בארץ חלק גדול של פעילי התנועה הנחקרת שנשארו בחיים וגביית העדויות מהם לא תיתקל בקשיים מיוחדים. אנשים אלה יהוו גם, לפי מיטב ידיעתנו, מידגם אובייקטיבי של החומר האנושי של התנועה הנחקרת מבחינת מוצאם הסוציאלי (מיוצגות ביניהם כל שכבות־העם של אוכלוסיית הגיטו), מבחינת השתייכותם העיונית והמפלגתית. קרוב לוודאי שמאנשים אלו לא נגבו עדיין כל עדויות לצורכי מחקר היסטורי.[44]

אך בהחלטה להסתמך על זיכרונות בני 15-20 שנה היו גם חסרונות. 'לא נעלמו ממנו מגבלותיה של דרך זו' כתבו, א. מבחינת היקף העדים ומרכזיותם בעלילה: 'חלק גדול של העדים – ביניהם החשובים ביותר: ראשי התנועה, לוחמים רבי־פעלים, עסקנים וכיו"ב – נספו בזמן המאורעות'. ב. אין גישה לעדים רבים, בייחוד לא יהודים ומעבר למסך הברזל. גם באשר לעדים שהיו נגישים ומוכנים להעיד, ישנו פער 'בין מה שהיה להם להגיד על הנושא בזמן המאורעות לבין מה שהם מסוגלים לספר לנו עתה', שכן, בין שתי התקופות 'מפריד מסך כבד של תקופת־חיים ארוכה, בלתי שקטה ורבת־תהפוכות, מסך שיש בו כדי להשכיח ולטשטש חלק אחד, לנפח ולהבליט חלק אחר של האינפורמאציה שהיתה ברשותו של העד, לשלבה ולמזגה עם הרהורי־הערכה ופירוש מאוחרים יותר, ועל־ידי כך לשנותה לעתים כל־כך שערכה לגבי המחקר יהא מבוטל לגמרי'.[45] גם אילו עמדו לרשותם כל המשתתפים בלחימה 'ואילו היה כל אחד מהם מוכן ומסוגל לספר עכשיו בדיוק כל מה שהוא ידע, חשב, הרגיש, חי, ראה ושמע', עדיין היתה 'מוטלת עלינו המשימה הקשה והמסובכת של שילוב ריבוי חוות־הדעת הקטעיות, החלקיות והסובייקטיביות לתמונה אחת, הגיונית ואובייקטיבית'.[46]

43 שם.

44 א.צ. בראון ודב לוין להנהלת יד ושם, 'תזכיר על תכנית לגביית עדויות לצרכי עבודת המחקר "תנועת המרי והפארטיזנים של יהודי קובנה במלחמת העולם השניה"', 31.7.1956, אאד"ל.

45 בראון ולוין, 'הקדמה', **תולדותיה של מחתרת**, עמ' 15-16.

46 שם, עמ' 15.

הדיונים סביב העבודה הביאו לגיבושה של מתודולוגיה חדשה לגביית עדויות מניצולים. מתודולוגיה זו התבססה לא מעט על הכשרתו של לוין במדעי החברה שבהם רווח הנוהג להשתמש בשאלונים. כפי שיובא בהמשך, השאלות שנשאלו ברוח מדעי החברה היו הן על 'אירועים היסטוריים', הן על חיי יום־יום והן על תחושות ונושאים חברתיים. מלבד פֶּרותיה של השיטה שאפשרה את הצלחת מפעל התיעוד של לוין ובראון גובשו כאן כלים להמשך מחקר בתחומים שונים. אחד התוצרים של העבודה על השאלון לגביית עדויות היה מאמר של השניים ובו הציגו את התובנות שרכשו במהלך העבודה.[47] במאמר הם מנתחים במבט רטרוספקטיבי את השאלון בן 474 השאלות שהכינו לצורך גביית העדויות, ומסבירים את השיקולים הסוציולוגיים, ההיסטוריים והפסיכולוגיים שהנחו אותם בארגון השאלות וניסוחן. הם גם עומדים על ניסוחים בעייתיים וכשלים בשאלון. לדבריהם, ארבעה גורמים עיצבו את מבנה השאלון:

1. השאיפה להשיג את המאכסימום של אינפורמאציה על המאורעות והציבורים הנחקרים.
2. הצורך לצמצם, ככל האפשר, את השפעתו המכוונת של השאלון על העד.
3. מצבו הפסיכולוגי של העד, ניצול השואה.
4. עלינו לשאול אותו על מספר רב מאד של עניינים, חוויות, הערכות [...] סדרת השאלות שתוצג עשויה אפוא להיות ארוכה למדי, והראיון – מייגע מאוד. מכאן מתחייב, שהסדר הפנימי שבשאלון והמעבר מעניין לעניין יהיה לאו דווקא כרונולוגי או הגיוני אלא קודם־כל פסיכולוגי.[48]

השאלון נפתח והסתיים בשאלות כלליות. בתחילה, כדי לרכך את הכניסה לעיסוק בנושא טראומתי זה, נשאלו שאלות על התקופה שלפני המלחמה ובתחילתה. לסיום, לאחר מאות שאלות על אירועי השואה, נשאלו שאלות על התקופה שלאחר השחרור ועל הקליטה בארץ. זאת כדי 'לתת לעד את האפשרות להינתק, באורח טבעי, מזכרונות האימים, ולשוב אל מצבו הנפשי המאוזן של ההווה'.

זהירות מיוחדת נקטו לוין ובראון בכל הקשור לשאלות 'עדינות' שהיו עלולות 'לעורר התנגדות בנשאל, להביאו במבוכה, לעורר בו הרגשה ששמים אותו ללעג'. על עורך השאלון, כתבו, 'לשקול היטב אם אי־אפשר להשיג אותה אינפורמאציה בדרך אחרת, על ידי שאלות אחרות, בלי לפגוע בעד, או שמא צריך לוותר על נתונים אלה לגמרי'.[49] מתוך שיקולים אלו הופיעו בשאלון, בין השאר, השאלות:

47 צבי בראון ודב לוין, 'בעיות השאלון לחקר השואה', **יד ושם: קובץ מחקרים בפרשיות השואה והגבורה**, ג (1959), עמ' 87-108.

48 שם , עמ' 95-96.

49 שם, עמ' 104-105.

(14) כיצד דאגת לשלימות משפחתך [בשואה] ולקיומה?
(16) האם נאסרת ע"י הפורעים הליטאים? [...] האם עונית?
(371) האם קמו זוגות חדשים ביער? אילו?
(372) האם נפרדו ביער זוגות נשואים? מדוע?

לוין ובראון הסבירו כי שאלה 14 'עשויה להביא במבוכה עדים שיש להם נקיפות מצפון בנידון זה; למשל, אלה החושבים כי בגלל הזנחתם או אנוכיותם נפגעו בני־משפחתם', ואילו חלקה האחרון של שאלה 16 עלול 'להעמיד במצב לא־נוח אישה שהתעללו בה הפורעים'. כך גם, 'פרשה הרצופה "נקודות עדינות" הרבה, סיבוכים, זעזועים וטראגדיות אישיות' טופלה בשאלות 371 ו־372 שרמזו לסוגיית היחסים בין הבנות היהודיות ללוחמים הלא־יהודים. בפרשה זו שהביאה 'לזעזועים ולתגובות סוערות', כתבו לוין ובראון, 'נספגה כל המרירות שנצטברה בנפשו של הלוחם היהודי עקב הגילויים האנטי־יהודיים – הממשיים או המדומים – שביער־הפארטיזנים'.[50]

נוסף על התובנות בדבר יצירת הכלי לאיסוף עדויות ומזעור הכשלים המובנים בשיטת עבודה זו הקדישו לוין ובראון מחשבה גם לשאלות בדבר הגישה המחקרית הראויה לשאלת ההתנגדות היהודית בעת השואה. במאמר שעסק במניעיהם של יהודים להצטרף לתנועה הפרטיזנית הציעו 'תדריך מיתודי בעבודת המחקר' על התנהגות היהודים בתקופת השואה, ובמרכזו שלוש נקודות שעל חוקר המרי לעסוק בהן:

א. 'בעיית המרחב הגאוגרפי והאתנוגרפי' – 'אנו מוצאים גילויי מרי יהודי ברוב רובם של שטחי הכיבוש הנאצי', ואף שבכל האזורים שאפו הגרמנים לממש את הפתרון הסופי, 'התנאים המדיניים, הלאומיים והסוציאליים המיוחדים בארצות השונות' הכתיבו מדיניות גרמנית שונה וכנגדה גילויים שונים של מרי יהודי. 'מסקנות כלליות המבוססות על עובדות ממקום [מדינה או אזור] אחד בדין שתהיינה חד צדדיות ולא תשקפנה את האמת ההיסטורית' (ההדגשות במקור, ב"כ). בראון ולוין כינו טעות זו 'הטעות שבאי־התאמה בין היקף המסקנות להיקף החומר העובדתי'.
ב. 'פיענוח מסמכים ועדויות' – שימת לב לבעייתיות של שימוש במסמכים גרמניים. לטענתם, 'אמון מופרז במסמכים גרמניים כמקור לחקר המרי היהודי עשוי אף הוא להביא לידי מסקנות מוטעות לגבי אופיו ודרכיו של מרי זה'. אי־שימת לב לכשל זה היא 'טעות בפירוש בלתי־רלבאנטי של המקורות'.
ג. 'פירוק הנושא לנושאי משנה' – בשל ההיקף הגדול של המרי היהודי יש נטייה של חוקרים לפרק את הנושא 'לנושאים קטנים יותר'. הסכנה היא 'ניתוקו המיכאני של הנושא המצומצם ממכלול הבעיות', ובשל כך תלקה עבודתו של החוקר ב'טעות ההקשר (context) הבלתי נכון'.[51]

50 שם, עמ' 105.
51 אברהם צבי בראון ודב לוין, 'על דרכי המרי היהודי ומניעיו', **ידיעות יד ושם**, 13 (אפריל 1957), עמ' 2.

ניתוח זה של לוין ובראון, אף שיוחד לשאלת הצטרפותם של היהודים לפרטיזנים, עומד כשהוא לעצמו בבחינת ניסיון לגבש מסגרת קונצפטואלית לחקר השואה. הדגשים והכשלים שהם עמדו עליהם נשארו תקפים גם במרוצת עשורים של מחקר שואה.

אך לא דיונים תאורטיים בלבד היו כאן אלא פיתוח מיומנויות של ריאיון ואוזן רגישה לדברי המרואיינים. הריאיון עצמו היה לחוויה מחקרית ואישית:

> בהתחלה התנפלתי רק על הדברים הגדולים הבומבסטיים, מה שעניין אותי, קודם כל שאלתי איפה היתה דיביזיה, כמה יהודים היו בכיתה שלך, במחלקה שלך, בפלוגה וכו', מי היו הקצינים היהודים ועוד כל מיני דברים. לאט לאט התחלתי להתעניין בחיי היום יום, כולל קללות, כולל סולידריות בין הפרטיזנים. התפתחתי עם הראיונות שלי, במשך הזמן השתכללו הכלים שלי, וגם האנטנות שלי השתכללו. יש לי למשל עדויות על מישהו שניגן בגרמושקה [מפוחית], שאגב חי עד היום בחיפה. כשהוא היה באיזה מקום אמרו לו, שמע, עזוב את הכל, נגן לנו בגרמושקה, זה כמו מאה רובים [...] אז, כמובן, היה את המארש של הקונסולר טה־לה־לה־לה, והוא הדגים לי את הכל ובטייפ שומעים את זה.[52]

העבודה המאומצת לגביית העדויות על פי השאלון המיוחד (שהוזכר לעיל) הניבה את הספר **תולדותיה של מחתרת** בהוצאת יד ושם. ב־420 עמודי הספר פרסו לוין ובראון יריעה רחבה של מאבקה של קהילה אחת בגרמנים.

בסך הכול גבו לוין ובראון עדויות מ־90 איש – 62 מהם (יותר משני שלישים) היו חברים בארגוני מחתרת שונים בגטו. כמחצית מקבוצה זו – 30 איש – היו בין אלו שיצאו ליערות והשתתפו בלחימה נגד הגרמנים ברחבי ליטא וביילורוסיה. שאר המתראיינים – 28 איש – היו תושבי גטו לא מאורגנים, ראשי האַלטֶסטֶנראט,[53] לוחמים יהודים ממקומות סמוכים וחסידי אומות העולם שבאו במגע עם הלוחמים מקובנה. אפשר לראות שקבוצת ההתייחסות הראשונית של לוין ובראון, שמטעמה החלו את המחקר – אלו שיצאו להילחם ביערות, חבריהם לנשק של לוין ובראון – מנתה רק כשליש מהמתראיינים וכמחצית מסך כל אלו שהוגדרו מורדים. עם זאת, כמחצית מהספר הוקדשה לניסיונות היציאה ליער ולסיפורם של אלו שנלחמו כחלק מהפרטיזנים.

גם בחלק זה המוקדש ללחימה וללוחמים אפשר לראות את ההשפעה של מדעי החברה על עבודתם של לוין ובראון, שכן פרק שלם הוקדש ל'תנאי־חיים, הווי ויחסי־חברה'. תוארו בו מאפיינים של חיי הפרטיזנים: תזונתם של הפרטיזנים, לבושם, תנאי דיור והיגיינה וכן מקומם של העישון, השְׁכרות והבידור בחיים הפרטיזניים. כמו כן נעשה ניתוח של יחסי הקבוצות השונות בתוך היחידות הפרטיזניות, הסולידריות ביניהן, מקומן של הנשים בגדודים וכן בעיות מיוחדות של פרטיזנים יהודים והקשר שלהם עם העולם היהודי. רבות מהסוגיות האלה לא זכו לטיפול מסודר בספרות ההרואית על הלחימה הפרטיזנית.

52 דב לוין, ריאיון עם אורן פרסיקו, 'זה ראיון', **כל העיר**, 30.10.2001 (י' בניסן תשס"א), עמ' 119.

53 מועצת הזקנים – כינויו של היודנראט בגטאות שונים.

נקודה נוספת שבלטה בספר, והוסיפה לאפיין את עבודתו של לוין גם להבא, היא רשימה של שמות הלוחמים שנפלו, נוסף על רשימה מפורטת של 'חברי תנועת המרי בגיטו קובנא'. אך לבד מרשימה מיוחדת זו היו גם בגוף הספר אזכורים רבים של שמות חברים שנפלו. במרוצת השנים הסביר לוין את תפיסת ההנצחה שלו: בטקס לרגל קבלת פרס יצחק שדה להיסטוריה צבאית על ספר זה אמר לוין 'אחטא לאמת שלי הן כחוקר והן כלוחם אם לא אדגיש עוד מניע שדחפני במחקרי זה, בנוסף לעניין המדעי, והוא – המוטיבציה של ההנצחה, במיוחד של חברים לגורל ולנשק – מוכרים ואלמונים'.[54] יותר מ־30 שנה לאחר מכן חזר לוין לנושא:

> כחוקר השואה וכמפרסם ספרים – מוכר לי גם מוכר הלחץ מצד המו"לים והעורכים למיניהם – דווקא למעט בשמות, בנימוק שזה מפריע לרצף של הטקסט, מסרבל אותו ובכך – גם מגדיל את הוצאות היצור.
> עם זאת כשעמדתי, ברגע של חולשה, להיכנע לנימוק ראציונלי מעין זה, ולתת יד למחיקת שם יהודי אלמוני – שמעתי כאילו בת קול, שהתריעה באזני שמא מדובר בשריד יחיד של משפחה או קהילה שלמה שנכרתה מעמה ויתכן, איפוא, שזו ההזדמנות הבלעדית האחרונה לתיקון חלקי של מצפוני המיוסר ומי אני שאפגע בסיכוי זה [...].[55]

לכאורה, עם פרסום הספר השיגו הפרטיזנים מקובנה את מטרתם להנציח את לחימתם ואת חבריהם הנופלים. המשימה הושלמה. אך לוין ובראון המשיכו במחקר אקדמי וכך תיארו זאת חבריהם:

> וכשסוף־סוף ראינו את ספרנו
> ושחררנו את חברינו מאותה שבועה
> צצה... בעיה
> הסתבר שהמחברים
> זרקו כל התחביבים
> והפכו כותבי ספרים מקצועיים.[56]

אכן, בראון ולוין היו ל'כותבי ספרים מקצועיים', אך בנקודה זו נפרדו דרכיהם המחקריות. בראון לא רצה להמשיך בחקר השואה על העומס הרגשי ונדודי השינה הכרוכים בו ופנה לתחום הפילוסופיה שלמד במקביל לעריכת המחקר וכתיבתו. בתקופה שסיימו את הספר היה בראון כבר עוזר הוראה בחוג לפילוסופיה באוניברסיטה העברית, וכאמור קיבל את

54 דב לוין, דברים בטקס קבלת פרס יצחק שדה להיסטוריה צבאית, 9.8.1972, אאד"ל.

55 דב לוין, דברים בטקס חלוקת מלגות, 4.4.2005, **גחלת**, 2006, עמ' 10. דברים דומים נאמרו בטקס לציון יציאתו לאור של ספרו **בין ניצוץ לשלהבת** על ארגון ברית ציון גטו קובנה.

56 הוקרא במפגש הקבוצה בשנת 1962 (חיבר כנראה חיים גלעין), 'פגישת הפואמה הבלתי גמורה (שנכתבה ולא נגמרה)', ארכיון אישי חיים גלעין.

הדוקטורט ב־1964. הוא היה לחוקר בקנה מידה בין־לאומי, פרסם ספרים רבים בפילוסופיה ובשנים 1977-1980 עמד בראש החוג שבו למד.[57]

לעומת זאת, לוין כבר 'נדבק' בחיידק המחקר ההיסטורי ורצה להוסיף ולחקור את הלחימה בגרמנים. הפרויקט שעמד על הפרק היה חקר הדיוויזיה הליטאית של הצבא האדום שרבים מחייליה היו יהודים. אך היה עליו למצוא אכסניה למחקר זה, וזו נמצאה במכון ליהדות זמננו של האוניברסיטה העברית.

חקר הדיוויזיה הליטאית – ממחקר ציבורי למחקר אקדמי

בשנת 1961, בעת שמחקרם של לוין ובראון עמד להתפרסם, כבר היה ברור ללוין שברצונו להמשיך ולחקור את לחימתם של יהודי ליטא בגרמנים. בפנייה למכון לחקר השואה ביד ושם בתחילת 1961 כתב לוין כי 'תוך כדי חקירת תנועת הפרטיזנים ותנועת המרי ביהדות ליטא בתקופת השואה (בשיתוף יד ושם), נתגלו לי נתונים חשובים ומעניינים על חלקם של יהודי ליטא ביחידות סדירות ובקבוצות צנחנים במסגרת הצבא הסובייטי'. יתרה מכך, כתב, התברר לו כי יש אפשרות סבירה לאסוף ממצאים על תופעה חשובה זו. לוין הציע לחקור את הנושא במסגרת המכון 'ברמה של עבודת דוקטור'.[58] כאן עלתה לראשונה האפשרות להמשיך את המחקר בתחום האקדמי. לוין בדק אפשרויות שונות לערוך את המחקר ובין השאר ניסה לעניין את ראול הילברג בפרויקט ולברר 'שמא האוניברסיטה שלך או מכון מחקר אחר בארצך יהיו מעוניינים לתת חסות לפרויקט מחקר כזה?'.[59] לבסוף נתן המכון ליהדות זמננו באוניברסיטה העברית את חסותו למחקר. בראש המכון, שהוקם ב־1960, עמד פרופ' משה דייויס, שהגיע מארצות הברית ושאף להקים בו מכון לתיעוד בעל פה. הוא היה תלמיד של אלן נבינס (Nevins), שהקים את המכון לתיעוד בעל פה באוניברסיטת קולומביה ב־1948 – רעיון שנחשב בזמנו חדשני מאוד. דב לוין לא הכיר את המונח תיעוד בעל פה (Oral History), אך בפועל עסק בתחום כבר כמה שנים ורכש ניסיון בריאיון, הקלטת עדויות ובעיקר בשימוש בעדויות כמקור היסטורי.

אם הפרויקט על הפרטיזנים מקובנה נעשה בקרב קבוצת העמיתים שהיו שותפים לרצון לפרסם את סיפורה של הקבוצה, ההחלטה להרחיב את הדיון לקבוצת לוחמים שלוין לא היה חלק ממנה בישרה עידן חדש של איתור עדים ונסיעות ברחבי הארץ לריאיון של עדים אלו.

57 למידע על בראון וניתוחיו למאורעות השואה ולקחיה ראו: אברהם צבי בראון, **עם לכוד בצבת: עיונים בשואה**, כרמל, ירושלים 1995.

58 דב לוין להנהלת המכון לחקר השואה על ידי יד ושם ירושלים, 6.4.1961, אאד"ל.

59 דב לוין לראול הילברג, 8.2.1961, אאד"ל: 'whether your university or some other research institution in your country would sponsor such research project'.

> המכון ליהדות זמננו מימן את מחקרי, והייתי צריך לנסוע הרבה, להפגש עם אנשים במקומות שונים ומשונים, במלונות, בשדות תעופה, ואפילו על הגורן. בין השאר פגשתי במלון המלך דויד אחד ממשקיפי האו"ם שהיה בזמנו רופא בדיביזיה הליטאית. גוי היה, אך זכר את חבריו היהודים שלחמו בה. רשמתי את כל מוצא פיו.[60]

כמו כן השתתף בכנסים של יוצאי ליטא והציב בהם מודעות שקראו ללוחמים מהדיוויזיה הליטאית לבוא ולהעיד.

מלאכת איתור העדים דרשה השקעה מרובה ולוין גייס את עזרתם של גופים נוספים, כמו מחלקת גביית העדויות של יד ושם. 'בהתאם ליוזמתך שלחנו אחד מעובדינו (מר אלפרוביץ) לעצרת יוצאי לטביה ואסטוניה, והוא רשם 15 גליונות עדים', דיווחה לו רחל אוירבך, מנהלת המחלקה, בתחילת 1961, 'אנו נשתדל לגבות מהם עדויות בהקדם'.[61]

לוין פנה גם לארגוני הלוחמים בנאצים וביקש את סיועם באיתור ותיעוד של לוחמים לשעבר. 'אני פונה אליכם מתוך הנחה שבוודאי מעוניינים אתם בהנצחה ראויה של חיילים יהודיים' כתב לחיים פבר, יו"ר ארגון חיילים משוחררים מחוץ־לארץ, 'בקשתי שתואילו להעביר לי רשימת חיילים ששרתו בדיביזיה הליטאית והלאטבית והנמצאים כיום בישראל על מנת שנוכל להגיע אליהם [...] ולגבות עדות מהם'.[62]

באפריל 1961 היו כבר בידי לוין פרטים של 58 יוצאי הדיוויזיה הליטאית ושל 15 מיוצאי הדיוויזיה הלטבית שהתגוררו בישראל.[63] מספרם הכולל של העדים שראיין לצורך המחקר היה כ־200.[64] עבודת המחקר של לוין על הדיוויזיה הליטאית היתה עם הזמן לנדבך מרכזי בעבודת הדוקטור שלו ושל הספר המבוסס עליה, ועל כך להלן.

ממחקר לדוקטורט

כפי שכבר צוין, עוד בראשית שנות השישים העלה לוין את האפשרות להמשיך במחקרו במסגרת אקדמית. הוא ניהל מגעים על כך עם אוניברסיטת תל אביב ואוניברסיטת בר־אילן, אך אלו היו בחיתוליהן ולא יכלו להכשיר דוקטורנטים בתחום זה (באוניברסיטת תל אביב היה לוין עשוי להיות הדוקטורנט הראשון).[65] לבסוף נוצרה האפשרות לכתוב

60 'ד"ר דב לוין, חוקר יהדות ליטא הלוחמת', **מבע: עלון מסיימי האוניברסיטה העברית בירושלים**, 17 (יוני 1971).

61 רחל אוירבך לדב לוין, 1.1.1961, אאד"ל.

62 דב לוין לחיים פבר, ארגון חיילים ממלחמת העולם השנייה בצבאות הברית, 30.3.1961, אאד"ל. התכתבות בנושא התקיימה גם עם ארגון נכי המלחמה בנאצים.

63 דב לוין לרחל אוירבך, 2.4.1961, אאד"ל.

64 'ד"ר דב לוין, חוקר יהדות ליטא הלוחמת', **מבע: עלון מסיימי האוניברסיטה העברית בירושלים**, 17 (יוני 1971).

65 ראו התכתבות עם ישראל בר, פרופ' צבי יעב"ץ ופרופ' רפאל מהלר מאוניברסיטת תל אביב ועם דינה בוניקו מאוניברסיטת בר־אילן. ההתכתבויות נפרסות על פני השנים 1960-1965, אאד"ל.

את הדוקטורט באוניברסיטה העברית. 'תחומי התמחותי המדעית קשורים בעיקר לחקר הצד החברתי וההיסטורי של צורות ההתנגדות למיניהן של יהודי אירופה בתקופת השואה האחרונה', כתב לוין לוועדה לתלמידי מחקר, 'על נושא זה הריני אוסף זה שנים רבות בצורה שיטתית חומר שבחלקו כבר פורסם וראה אור'. הוא הדגיש את העובדה שהוא מגיע לדוקטורט עם רקע עשיר וניסיון בתחום: 'הריני בטוח שהידע והנסיון למכביר שרכשתי בשפות הנדרשות לנושאי עבודתי (עברית, אידיש, רוסית, ליטאית, פולנית, גרמנית ואנגלית), והקשרים שיצרתי עם מיטב החוקרים בנושאי השואה ברחבי העולם – יעמדו לי לבצע בהצלחה וברמה נאותה את המשך עבודתי במסגרת המקובלת לתלמידי מחקר באוניברסיטה העברית'.[66]

לוין התקבל ללימודים לתואר דוקטור והחל את מחקרו לתואר בהנחייתו של ד"ר שאול אש. אש החל ללמד את השואה במסגרת המכון ליהדות זמננו לאחר שעבד ביד ושם כעורך הפרסומים. המפגש בין הפרטיזן לשעבר מליטא, שעסק בתיעוד בעל פה, ובין אש, שהגיע לארץ בעליית הנוער לפני השואה וקיבל הכשרה היסטורית במיטב המסורת הגרמנית באוניברסיטה העברית ובשווייץ, היה מפרה במיוחד: 'היינו יושבים אצלו בבית בסמינריונים 5-8 איש. היה תמיד מפתיע אותנו על ידי ספרים שהיה מביא משלו ומהספריה'. עם זאת, אש לא הכיר את הפן של שימוש בעדויות כמקור היסטורי.[67] כאשר ביקש לוין לחזור לאוניברסיטה כמועמד לדוקטורט סמך עליו אש את ידיו והסכים להנחות אותו. נושא המחקר נקבע ל'השתתפות יהודי ליטא במלחמה בגרמנים במלחמת העולם השניה'.

ב־1968 נהרג אש בתאונת דרכים ולוין נותר ללא מנחה. 'הייתי אבוד', אמר לימים, 'לא היה מי שהתמחה בשואה כאש'. יהודה באואר, שעדיין לא עסק בשואה אלא בדיפלומטיה ציונית ובהיסטוריה של הג'וינט, קיבל על עצמו את ההנחיה. זה היה הדוקטורט הראשון שהנחה, וכאשר השלים אותו לוין וקיבל את התואר ב־1971 הוא היה גם הדוקטורט הראשון בנושא השואה שנכתב באוניברסיטה העברית וגם במכון ליהדות זמננו. קבלתו של לוין למחקר ולדוקטורט בישרה, במידה רבה, את כניסתה של קבוצה שלמה של לוחמים לשעבר לעולם האקדמי.

לוין היה הלוחם הראשון שבא ממחקר שואה חוץ־אקדמי שהיה עיסוק משני והשתלב באוניברסיטה בתחום שעסק בו קודם לכן – הפעם כעיסוק ראשוני. ייתכן כי העבודה עם לוין נטעה אצל באואר את הרעיון שאפשר לשלב לוחמים נוספים במחקר ההיסטורי האקדמי, וזרעה את הזרעים להקמתו של פרויקט 'תולדות ההתנגדות המזוינת של היהודים

66 דב לוין לוועדה לתלמידי מחקר, האוניברסיטה העברית, 23.3.1965, אאד"ל.

67 ריאיון עם דב לוין, 23.4.2002. המתחים החריפים בין אש להיסטוריונים הניצולים ממזרח אירופה ביד ושם לא באו לידי ביטוי בקשר בין לוין לאש. ייתכן שהדבר נבע מגילו הצעיר של לוין ומהעובדה שהוא רכש את השכלתו האקדמית גם כן באוניברסיטה העברית בירושלים. על עימותים אלו ראו: בעז כהן, 'קשיי הלידה של חקר השואה בישראל', **יד ושם: קובץ מחקרים**, ל"ג (2005), עמ' 165-195; כהן, **הדורות הבאים איכבה ידעו?**.

בתקופת השואה'. ספרו של לוין המבוסס על הדוקטורט היה הספר הראשון בסדרה שכתבו הלוחמים לשעבר אשר השתלבו באקדמיה.

פרויקט מחקר זה היה אחד הפרויקטים המרכזיים של המכון ליהדות זמננו באוניברסיטה העברית. מבחינת מספר הספרים שיצאו לאור מטעמו הוא היה פרויקט המחקר הגדול ביותר בתחום השואה בזמנו, וספרו של לוין היה הספר הראשון בו. 'הגיעה העת לבדיקה מדעית אשר תעלה את הבעיות, ההישגים, הכשלונות והסיכומים בנוגע ללחימה זאת', ציין באואר בהקדמה לספרו של לוין. לדבריו, היה הכרח מוסרי ולאומי 'לברר באופן מדוייק ככל האפשר את פרשת לחימתם של יהודים בנאצים בעת השואה'. הוא קרא להפוך את ההתנגדות היהודית לנושא מחקרי, שכן: 'לא נוכל להסתפק יותר באפולוגטיקה המפריזה ללא שיעור בלחימה, חשוב מזה – אין אפשרות עוד לקבל את הקביעות המזלזלות בלחימה זו, והדוחקות אותה לקרן זווית'.[68] יותר ממחקר מדעי קר, זו היתה סוגיה רבת חשיבות בהתמודדות עם העבר היהודי והזהות היהודית שלאחר השואה. 'שחזור התמונה ההיסטורית' של הלחימה היהודית, כתב באואר, הוא 'מעשה הצלה של היסטוריוגרפיה'.[69]

שבעה ספרים יצאו לאור בסדרה זו שכותרתה 'סדרת מחקרים בתולדות ההתנגדות המזויינת של היהודים בתקופת השואה', חמישה מהם בהוצאת המכון ליהדות זמננו באוניברסיטה העברית בשיתוף יד ושם ומתוכם שניים של דב לוין.[70]

מחקר ההתנגדות בשואה כהשראה למחקרים רחבים יותר

בשלהי שנות השבעים ובעשורים הבאים התבלט לוין כחוקר מוביל של יהדות הארצות הבלטיות בתקופת השואה ולפניה. את הניסיון שרכש והמתודולוגיות שפיתח בחקר הלחימה בשואה הוא יישם בכיוונים נוספים. הפרטיזן שהגיע לארץ בגיל 19, בוער ברצון להנציח את חבריו הפרטיזנים, היה לחוקר של כלל הלחימה היהודית בארצות הבלטיות

68 לוין, **לוחמים ועומדים על נפשם**, עמ' 7.

69 שמואל קרקובסקי, **לחימה יהודית בפולין נגד הנאצים 1942-1944**, יד ושם, ירושלים 1977, עמ' 9.

70 לוין, **לוחמים ועומדים על נפשם**; קרקובסקי, **לחימה יהודית בפולין נגד הנאצים**; ישראל גוטמן, **יהודי וארשה 1939-1943: גיטו, מחתרת מרד**, ספרית פועלים, תל אביב תשל"ז (יצא במהדורה חדשה ומעודכנת בשנת 2012 בהוצאת יד ושם); אריך קולקה, **היהודים בצבא סובודה בברית־המועצות**, מורשת – בית עדות ע"ש מרדכי אנילביץ', תל אביב 1977; דב לוין, **עם הגב אל הקיר: לחימת יהודי לטביה בנאצים, 1941-1945**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1978. שני ספרים נוספים השייכים לקבוצה זו הם: יצחק ארד, **וילנה היהודית במאבק ובכליון**, ספרית פועלים, תל אביב 1976 (כתב את הספר כדוקטורט באוניברסיטת תל אביב). באותה סדרה של ספרית פועלים אך על ידי המכון לחקר התפוצות של אוניברסיטת תל אביב בשיתוף יד ושם: שלום חולבסקי, **על נהרות הניימן והדנייפר: יהדות ביאלורוסיה המערבית במלחמת העולם השניה**, המכון ליהדות זמננו בשיתוף מורשת – בית עדות ע"ש מרדכי אנילביץ', תל אביב 1982.

ולהיסטוריון המתמחה בהיסטוריה של יהודים אלו אף לפני השואה. ב־1988 יצא לאור כרך **פנקס הקהילות** על לטביה ואסטוניה בעריכתו.[71] שנה לפני כן השלים מעגל של כתיבה על תנועת המרי של יהדות ליטא בפרסום מחקרו על ארגון ברית ציון מגטו קובנה – מחתרת שבעת המלחמה חלק על דרכה.[72] קשת מחקריו ופרסומיו של לוין התפרסה על כל הספקטרום של יהודי הארצות הבלטיות, על גוניהם השונים.

בהיותו חלוץ בשימוש בכלים מתחום מדעי החברה במחקר ההיסטורי ובשימוש בעדויות ככלי מרכזי במחקר מונה לוין לתפקיד ראש המדור לתיעוד בעל פה במכון ליהדות זמננו (1988) ולאחר מכן לראש האיגוד הישראלי לתיעוד בעל פה. מאות מתעדים ומראיינים הוכשרו בקורסים לתיעוד בעל פה שהפעיל לוין החל בשנת 1996. כמו כן הוא עמד בראש החברה הישראלית לגנאולוגיה – מעין סגירת מעגל למי שטרח לאתר ולתעד את שמותיהם של לוחמים יהודים שנספו בשואה.

משמעות והקשר

בתחילתו של מאמר זה עמדתי על תרומתו של מחקר מיקרו־היסטורי להבנת התהליכים שאפיינו את מחקר השואה הישראלי. ואכן, סיפורה של קבוצת הפרטיזנים מקובנה ופעילות ההנצחה שארגנו מאיר את התופעה של ניצולים שיצאו מהשואה והם מחויבים להנציח את חבריהם ולחימתם, ושנטלו על עצמם את עול ההנצחה והזיכרון כבר בשנותיה הראשונות של המדינה. זו דוגמה נוספת המלמדת כי הנצחת השואה ומחקרה בישראל נעשו מלמטה, כיזמות של קבוצות ניצולים ושל בודדים והן שעיצבו את מפת זיכרון השואה הישראלי. הוא גם מראה כיצד ניצולים שבחרו בדרך זו יכלו למצוא אפיקי פעולה בחברה מאפשרת, ובכך הוא דוגמה נוספת ליחס החיובי של החברה הישראלית בראשיתה ושל הממסדים השונים שלה לשואה ולהנצחתה ולניצולים שעסקו בהנצחה זו. אמנם אפשר לומר שיחסה של תנועתם של לוחמים אלו – השומר הצעיר – היה יחס אינסטרומנטלי: הם נתפסו כמי שסיפוריהם אמורים לשרת את הנרטיב התנועתי שצייר את השומר הצעיר כמוביל הבלבדי כמעט של מרד הגטאות ומלחמת היערות. עם זאת מדובר כאן באפיזודה אחת בתקופה של התמודדויות אידאולוגיות ופוליטיות חריפות ולא בתופעה מאפיינת של דרכם של לוחמים אלו בהנצחת פועלם.

סיפורה של קבוצת קובנה מלמד גם על המודעות ההיסטורית של קבוצת האוכלוסייה הצעירה בקרב ניצולי השואה ממזרח אירופה. במחקרים רבים מדובר על המסורת היהודית

71 דב לוין (עורך), **פנקס הקהילות: לאטביה ואסטוניה**, יד ושם, ירושלים תשמ"ח.

72 לוין, **בין ניצוץ לשלהבת**. בנאום לקראת הוצאת הספר הגדיר לוין את ארגון ברית ציון 'תנועה שבזמן קיומה הייתי מסוייג כלפיה אם לא יותר מכך'. ראו: 'הרצאה של ד"ר דב לוין באודיטוריום של אוניברסיטת בר־אילן לרגל הופעת הספר **בין ניצוץ לשלהבת: "ארגון ברית ציון" במלחמת העולם השנייה**', יום השואה תשמ"ז (26.4.1987), אאד"ל.

המזרח־אירופית של כתיבת היסטוריה, שהתפתחה עם ראשית המודרנה.[73] השנים משלהי המאה ה־19 ועד לשואה היו שנות הפריחה של המחקר והכתיבה ההיסטורית ביהדות מזרח אירופה. לאחר מלחמת העולם הראשונה והקמת פולין כמדינה עצמאית ב־1925 הוקם בווילנה המכון המדעי היהודי ייוו"א ולו שלוחות רבות, ושנתיים לאחר מכן הקימה האוניברסיטה בוורשה את 'המכון ללימודי היהדות'. המחקרים שהתקיימו במזרח אירופה התאפיינו בעיסוק בחיים הפנימיים היהודיים, במבנה הארגוני של הקהילות ובהיבטים חברתיים, כלכליים ותרבותיים שונים. אפשר לראות כמה מאפייני יסוד בכתיבה ההיסטורית היהודית במזרח אירופה: א. התפיסה הלאומית של הכותבים שראו ביהודים יחידה לאומית – גם אם מחוברים להיסטוריה הפולנית הכללית – ולכן כתיבת ההיסטוריה היא בבחינת שליחות לאומית; ב. השתתפותם של אנשים מהציבור הרחב בעבודה ההיסטורית – גיוס ההמונים היהודים וגם המשכילים לאיסוף חומרים היסטוריים ולכתיבה; ג. פעמים רבות תרמו ההשפעות הסוציאליסטיות החזקות בחברה היהודית בין מלחמות העולם אף הן לתפיסה כי כתיבת ההיסטוריה של העם צריכה להיכתב על ידי העם ובשביל העם. גישות היסטוריות אלו באו לידי ביטוי בהקמת ארכיון רינגלבלום בגטו ורשה ובהלכי הרוח של מארגניו, אף בהתארגנויות תיעוד אחרות שקמו בתקופת השואה.[74] עם סיום המלחמה הקים ציבור הניצולים ממזרח אירופה רשת של ועדות היסטוריות שפעלו על פי תפיסות אלו. ישראל קפלן, ממקימי הוועדה ההיסטורית במינכן, ראה בוועדה ההיסטורית ובהשתתפות הציבור בפעילותה פרויקט לאומי – 'פולקסארבייט' (עבודת העם).[75] ההיסטוריונים הניצולים שפעלו בישראל בעשורים הראשונים לקיומה ובייחוד ביד ושם ינקו אף הם מתפיסות היסטוריות אלו.[76]

73 על מודעות היסטורית זו ראו: Laura Jockusch, 'Chroniclers of Catastrophe: History Writing as a Jewish Response to Persecution before and after the Holocaust', in: David Bankier and Dan Michman (eds.), *Holocaust Historiography in Context: Emergence, Challenges, Polemics and Achievements*, Yad Vashem, Jerusalem 2008, pp. 135-166. עוד ראו: דוד אנגל, 'כתיבת ההיסטוריה כשליחות לאומית: יהודי פולין ומסורותיהם ההיסטוריוגרפיות', בתוך: ישראל גוטמן (עורך), **עמנואל רינגלבלום: האדם וההיסטוריון**, יד ושם, ירושלים תשס"ו, עמ' 109-130.

74 על ארכיון רינגלבלום וזיקתו לתרבות זו ראו: שמואל קאסוב, **מי יכתוב את ההיסטוריה שלנו** (תרגמה עדי מרקוזה־הס), יד ושם ודביר, ירושלים 2014.

75 ישראל קפלן, **מיום ליום בעבודה ההיסטורית**, הוועדה ההיסטורית במינכן שעל־יד מועצת היהודים המשוחררים בשטח הכיבוש האמריקני, מינכן 1947, עמ' 23. על המסורת ההיסטורית המזרח־אירופית כמקור השראה לפעילותן של הוועדות ההיסטוריות באירופה שלאחר השואה ראו: Laura Jockusch, *Collect and Record!: Jewish Holocaust Documentation in Early Postwar Europe*, Oxford University Press, New York 2012; בעז כהן, 'מחויבים לזכור ולהזכיר: ניצולי השואה וראשיתו של חקר השואה', **ילקוט מורשת**, 81 (אפריל 2006), עמ' 25-38.

76 על השורשים ההיסטוריים המזרח־אירופיים ביד ושם ראו: כהן, **הדורות הבאים איכבה ידעו?**, עמ' 53-70.

אך האם היו הפרטיזנים מקובנה חלק מאותה מסורת היסטורית? הוועדות ההיסטוריות שהוקמו לאחר השואה ומסגרות נוספות נוצרו בידי ניצולים שהיו חלק מהאינטליגנציה היהודית המזרח־אירופית – אנשים שלמדו לימודים מתקדמים ועסקו בהוראה ובכתיבה עוד לפני השואה. רבים מהם היו בגיל העמידה, ואכן היו חלק מאותה מורשת היסטורית מזרח־אירופית. צעירי הקהילות באירופה – אלו שהיו בגיל תיכון עם פרוץ המלחמה – לא היו לכאורה חלק ממורשת זו. אך המקרה של קבוצת קובנה מראה כי התרבות ההיסטורית של יהודי מזרח אירופה חלחלה גם לשכבות צעירות יותר. ההתגייסות לתעד והנכונות ליזום ולתחזק מפעל תיעוד היו גם נחלתם של צעירים ללא הכשרה אקדמית וללא רקע קודם של פעילות במסגרות תרבותיות יהודיות לפני השואה. מסתבר כי תהיה זו טעות לבחון את הפעילות ההיסטורית במהלך השואה ואחריה רק דרך דמויותיהם של אלו שהיו חלק מהאינטליגנציה היהודית או שהשתייכו לחוגי ההיסטוריונים השונים במזרח אירופה לפני השואה. התודעה ההיסטורית והמחויבות לכתיבת היסטוריה היו נחלתן של קבוצות רחבות יותר, ובהן בני נוער ומבוגרים צעירים. אי לכך המקרה הפרטי דורש הערכה מחודשת של המחקר על התודעה ההיסטורית של יהודי מזרח אירופה.

בפעילותה של הקבוצה בלטו המשכילים שבה – דב לוין וצבי בראון. בראון בחר לפנות לחקר הפילוסופיה, אך לוין המשיך והיה להיסטוריון בעל מוניטין. בכך היה לוין (יליד 1925) לחלוץ בהשתלבותם של לוחמים לשעבר ניצולי השואה, בני הדור הצעיר, באקדמיה. עם השנים הצטרפו אליו ישראל גוטמן (יליד 1923), שהיה במחתרת בוורשה, ויצחק ארד 'טולקה' (יליד 1926), שהיה גם הוא פרטיזן ביערות רודניקי. אך הם נכנסו למסלול המחקרי בשנים מתקדמות – בשנות השבעים. מבחינה ציבורית בלטו שניהם יותר מדב לוין: לאחר סיום הדוקטורט (1975) השתלב גוטמן באוניברסיטה העברית, עמד בראש המכון ליהדות זמננו באוניברסיטה ויחד עם יהודה באואר הקים את המכון הבין־לאומי לחקר השואה ביד ושם. יצחק ארד שימש קצין חינוך ראשי בצה"ל, ולאחר השחרור התמנה לתפקיד יושב ראש יד ושם (1972-1993). את הדוקטורט סיים בשנת 1974. שניהם נכנסו למחקר כבודדים ולא היו חלק מקבוצת ניצולים מתעדת.[77] לוין היה פורץ הדרך בתחום זה, הן בכך שיחד עם בראון הוכיח כי אפשר לקיים מחקר אקדמי על ההתנגדות היהודית בשואה והן בעצם ההשתלבות באקדמיה.

* * *

במאמר השתמשתי במושגים 'זיכרון' 'מחקר' ו'הנצחה' כמושגים תואמים ללא הבחנה אנליטית ביניהם, ולא במקרה. לוין וחבריו ראו במחקר ההיסטורי אמצעי להנציח את חבריהם הלוחמים ואת פועלם כיחידים וכקבוצה. בחירתו של לוין להזכיר במחקריו שמות של לוחמים יהודים שנפלו ממחישה את תפיסת המחקר ההיסטורי ככלי הנצחתי.

77 על גוטמן ראו: עדה פגיס, **ימי אפלה, רגעי חסד: פרקים מחייו של ישראל גוטמן**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2008.

הסימביוזה של הנצחה ומחקר מופיעה כערך וכפרקטיקה גם בעבודתן של הוועדות ההיסטוריות של הניצולים ובכתביהם של ההיסטוריונים הניצולים שהם מבוגרים מלוין.[78]

אצל לוין, וכן אצל היסטוריונים ניצולים נוספים, אפשר לראות תהליך נוסף – הפיכתם של הזיכרון להיסטוריה ושל החוויה האישית למחקר.[79] אין מדובר כאן בתהליך שתיארו חיים ירושלמי ופייר נורה ובו תודעה היסטורית מודרנית ומחקר היסטורי ממלאים את מקומו של הזיכרון,[80] אלא בפעילות מחקרית שמתחילה סמוך מאוד לאירועים ויונקת את קיומה מהזיכרון.[81] ההיסטוריה אינה מחליפה את הזיכרון אלא נוצרת מתוכו, משרתת אותו ומתקיימת במקביל לו. בחינת מקרה ה'מיקרו' של פעילותם של לוין, בראון וקבוצת הפרטיזנים מקובנה מאתגרת את התפיסות המנגידות בין היסטוריה לזיכרון ומציעה מודל אלטרנטיבי ולפיו היסטוריה וזיכרון קשורים זה לזה ומתקיימים במקביל.

עבודתם של לוין ובראון ושל לוין עצמו ביטאה לא רק את שילובו של המרד כנושא מחקר אקדמי באקדמיה הישראלית, אלא גם התרימה את המחקר ההיסטורי הישראלי בכל הקשור לעבודה עם תיעוד בעל פה. הדבר היה זר להיסטוריונים של האוניברסיטה העברית שצמחו על המסורת המחקרית הגרמנית שהיתה ממוקדת במסמכים ובתיעוד שבכתב. כך היו הפרטיזנים שתיעדו את עצמם למי שפיתחו שיטות מחקר ומתודולוגיות של תיעוד בעל פה, היו חלוצים בשימוש בעדויות כמקור היסטורי ושילבו כלים סוציולוגיים במחקר ההיסטורי. מינויו של לוין לתפקיד ראש המכון לתיעוד בעל פה במכון ליהדות זמננו באוניברסיטה העברית הוא הוכחה לדרך שהשפיעה עבודתו זו על המחקר בכללו.

בסיפור הקבוצה מקובנה ובסיפורו האישי של דב לוין נפגשה השליחות שבערה בקרבם של ניצולי השואה להנציח את חבריהם ואת לחימתם עם העולם המחקרי האקדמי. מפגש זה, שבא לידי ביטוי בהתפתחותו של דב לוין מפרטיזן לחוקר, הביא להישגים מרשימים במחקר השואה ובהנצחתה ואף במחקר בכלל. וכדבריה של לִפּוֹר, שהוזכרו בתחילת המאמר, הבחינה המיקרו־היסטורית של הנתיב שעברו הפרטיזנים מקובנה ככלל, ודב לוין כפרט, מראה לנו כיצד הוא משמש 'כאלגוריה לסוגיות רחבות המשפיעות על החברה בכללה' ומאיר באור חדש סוגיות רבות של זיכרון השואה הישראלי כזיכרון 'מלמטה'.

78 ראו: כהן (לעיל הערה 75).

79 למשל מאיר דבורז'צקי שכתב את הדוקטורט שלו על מחנות היהודים באסטוניה, שבהם היה כלוא. ראו: מאיר דבורז'צקי, **מחנות היהודים באסטוניה 1944-1942**, יד ושם, ירושלים 1970.

80 פייר נורה, 'בין הזיכרון להיסטוריה: על הבעיה של המקום', **זמנים**, 45 (1993), עמ' 4-19; יוסף חיים ירושלמי, **זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי** (תרגם שמואל שביב), עם עובד, תל אביב 1988. התזה של ירושלמי שהנגידה בין זיכרון להיסטוריה היתה אבן דרך בדיון המודרני על ההיסטוריוגרפיה של היהודים, מאפייניה ומשמעויותיה וזכתה לדיונים רבים ולביקורת. ראו למשל: אמנון רז־קרקוצקין, 'בין גלות להיסטוריה: על המתח הבסיסי של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית בעקבות יוסף חיים ירושלמי', **זהויות**, 1 (2011), עמ' 87-99, ועוד רבים.

81 לסקירה ודיון על כניסתו של 'הזיכרון' לשיח ההיסטורי ראו: Kerwin Lee Klein, 'On the Emergence of "Memory" in Historical Discourse', *Representations*, 69 (2000), pp. 127-150.

יצחק בן־צבי וזלמן שזר בחקר השבתאות

יעקב ברנאי

מבוא

שני נשיאים של מדינת ישראל – הנשיא השני יצחק בן־צבי (1952-1963) והנשיא השלישי זלמן שזר (1963-1972) – עסקו במחקר התנועה השבתאית. התופעה של מנהיגים פוליטיים ואישי ציבור שהם גם היסטוריונים או עוסקים בכתיבה היסטורית נפוצה בתנועות לאומיות,[1] שכן טיפוח הלאומיות באמצעות העבר חשוב לכל תנועה לאומית. שני האישים החלו בפעילות פוליטית וציבורית בגיל צעיר ומצאו במשיחיות היהודית, ובעיקר בחקר השבתאות, נושא שמתאים למאוויים הלאומיים של דורם. יש דמיון רב ברקע שלהם ובדרכם הפוליטית, הציבורית והמחקרית־ההיסטוריוגרפית, ויש גם הבדלים. שניהם כתבו את זיכרונותיהם, ומהם ומהספרות הביוגרפית שנכתבה עליהם[2] אפשר ללמוד על אהבתם לספר וללימוד ועל הדרך שהובילה אותם לחקר השבתאות.

בראשית המאה ה־20 עשו את דרכם שלושה צעירים ציונים בחקר השבתאות: האחד – גרשם שלום – נעשה לחוקרה המדעי המובהק. השניים האחרים – שזר ובן־צבי – נעשו לימים נשיאיה השני והשלישי של מדינת ישראל. דרכו של בן־צבי היתה שונה מעט מזו

* אני מודה לארכיונים ולעובדיהם המסורים, שבהם נעזרתי לכתיבת מאמר זה: ארכיון המדינה (א"מ), הארכיון הציוני המרכזי (אצ"מ), ארכיון גנזים (א"ג), הארכיון לתולדות 'ההגנה' (את"ה) וארכיון עיריית תל אביב.

1 ראו למשל: Monika Ba'ar, *Historians and Nationalism: East-Central Europe in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2010; Stefan Berger and Chris Lorenz (eds.), *Nationalizing the Past: Historians as Nation Builders in Modern Europe*, Palgrave Macmillan, Hampshire 2010.

2 ראו בעיקר: חגי צורף (עורך), **יצחק בן־צבי – הנשיא השני: מבחר תעודות מפרקי חייו (1884-1963)**, ארכיון המדינה, ירושלים 1998; הנ"ל (עורך), **זלמן שזר – הנשיא השלישי: מבחר תעודות מפרקי חייו (1889-1974)**, גנזך המדינה, ירושלים 2008, ושם ביבליוגרפיה מקפת. הכתיבה המחקרית והפופולרית על שני האישים נמשכה גם לאחר פרסום שני הספרים הללו. ראו למשל חוברת המוקדשת ליצחק בן־צבי, '50 שנה לפטירתו של יצחק בן־צבי', **עת־מול**, 228 (אייר תשע"ג).

של שזר – הוא היה איש העלייה השנייה ולא למד בברלין – אך היה דמיון רב בתחומי התעניינותם ובפעילותם הציבורית של השניים. לבן־צבי, כמו לשזר, היו קשרים הדוקים עם שלום בחקר השבתאות (הם הוציאו, עם משה אטיאש, את הספר **שירות ותשבחות של השבתאים**, אנשי כת הדונמה). שזר התעניין מאוד בכת הפרנקיסטים שהמירו את דתם לנצרות, וראה בשבתאות 'תנועה לאומית שכשלה',[3] ואילו בן־צבי עסק בחקר הדונמה, ואף חשב שיוכל להחזיר את אנשיה ליהדות. ההתעניינות בנושא היתה משותפת לשלושתם, ונראה שהציונות היתה הגורם המרכזי לכך. שלושת האישים שמרו על קשרים. שזר ושלום היו חברים קרובים ועמיתים מקצועיים בחקר השבתאות מימי ברלין, ואילו בן־צבי ושלום הכירו זה את זה בירושלים, וקשריהם התבססו בעיקר על מחקריהם, אך לא היתה ביניהם חברות קרובה.

יצחק בן־צבי

יצחק בן־צבי (שמשלביץ, 1884-1963) גדל בבית יהודי מסורתי וציוני בפולטאבה שברוסיה (כיום אוקראינה). הוא למד בילדותו ב'חדר', אך המשיך את לימודיו בגימנסיה רוסית ונרשם ללימודי מדעי הטבע באוניברסיטה. באוניברסיטה החל את פעילותו הציונית והסוציאליסטית ונמנה עם מייסדי תנועת פועלי ציון. בשנת 1904 ביקר לראשונה בארץ ישראל, ובשנת 1907 עלה לארץ.

התעניינותו של בן־צבי ביהודי המזרח וקשריו עמם החלו מתוך כוונות פוליטיות ואידאולוגיות סוציאליסטיות.[4] בשנת 1909 יצא לקהילות האימפריה העות'מאנית כדי לקשור קשרים עם יהודי המזרח ולמשוך אותם לציונות ולתנועת הפועלים.[5] בזיכרונותיו כתב: 'כאן בסלוניקי היכרתי לראשונה גם את כת השבתאים, "הדונמה", אשר בחקירתה התעניינתי מאז'.[6] הוא ביקר גם באיסטנבול, באיזמיר, בבירות ובדמשק, אך מביקורו הראשון הזה באיזמיר לא השאיר 'זיכרונות שבתאיים'. דרכו של בן־צבי למחקר השבתאות ולמחקריו ההיסטוריים והאתנוגרפיים החלה אפוא בהתעניינותו האידאולוגית הפוליטית

3 כך על פי ברטל. ישראל ברטל, 'זלמן שז"ר כהיסטוריון לאומי', הרצאה במושב במלאות 40 שנה למרכז שזר.

4 יצחק בצלאל, 'כתבי יצחק בן־צבי על יהדות המזרח', **פעמים**, 25 (תשמ"ו), עמ' 125; הנ"ל, 'ראשית פגישה עם המזרח: יצחק בן־צבי והתייחסותו אל יהודי־המזרח בארץ־ישראל, היהדות העות'מאנית ואל השאלה הערבית, תרס"ז-תרמ"ה', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב 1988.

5 יצחק בן־צבי, **פועלי ציון בעלייה השנייה**, מפלגת פועלי ארץ־ישראל ואיחוד עולמי פועלי ציון (צ.ס.), התאחדות, תל אביב תשי"א, עמ' 60-106, 141-150; הנ"ל, **זכרונות ורשומות**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשכ"ו, עמ' 161-165.

6 הציטוט מתוך: בן־צבי, שם, עמ' 164. ראו גם: הנ"ל, **מחקרים ומקורות**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשכ"ו, עמ' 528; הנ"ל, 'השבתאים בזמננו', **מצודה**, ז (תשי"ד), עמ' 331-335.

בתולדות ארץ ישראל ויהודי המזרח, כחלק מהפרויקט הלאומי הסוציאליסטי,[7] כפי שהוא הבינו ושאף אליו.

בשנים 1912-1914 למד בן־צבי עם כמה מחבריו לתנועה ואחרים, ובהם דוד בן־גוריון ומשה שרת,[8] ישראל שוחט וגד פרומקין, משפטים באוניברסיטת איסטנבול. תקופת לימודיו באיסטנבול היתה אבן יסוד חשובה בהתעניינותו בחקר הדונמה. בתקופת לימודיו חיזק את קשריו עם היהדות הספרדית וביקר שוב באיזמיר. בביקורו שם חיפש את שורשי התנועה המשיחית הגדולה הזאת, ביקר בביתו של שבתי צבי – ביקור שתיאר ביומנו בהתרגשות[9] – ושוחח עם יהודים בקהילה על הידוע להם על השבתאים.[10] בביקורו השני בסלוניקי, בשנת 1914, הרחיב את ידיעותיו על כת הדונמה. מידע רב קיבל בשיחותיו עם ההיסטוריון יוסף נחמה, איש סלוניקי שעמו נפגש שם,[11] אך ממכתב ששלח לנחמה ניכר שעדיין גיישש את צעדיו הראשונים בנושא. בן־צבי פרסם בעקבות סיורו השני מאמר מקיף על יהודי סלוניקי בשני גיליונות של הביטאון **התֹרָן**, ובו פרק על כת הדונמה. בפרק זה התפרסמו כנראה לראשונה לקורא העברי ידיעות חשובות על הדונמה, ובן־צבי החל בו במחקריו עליהם.[12]

אפיזודה שהאיצה את מחקריו של בן־צבי על הדונמה היתה מכתב שקיבל בשנת 1913 משזר בארץ ישראל, שכבר היה שקוע בחקר השבתאות, ובו ביקשו לשלוח לו חומר כתוב ועדויות בעל פה על הדונמה.[13]

גולת הכותרת של שהייתו של בן־צבי בלימודיו באיסטנבול היתה הניסיון שלו ושל חבריו לארגון 'השומר', בעיקר ישראל שוחט, להקים תא מחתרתי של סטודנטים בני כת הדונמה, שיסייע לתנועה הציונית בקרב השלטונות העות'מאניים המרכזיים ובפרובינציה הארץ־ישראלית. דרך הפעולה הקונספירטיבית היתה אופיינית לישראל שוחט ולבני העלייה השנייה אנשי 'השומר'. היא שיקפה את הרוח המהפכנית של התקופה ומזכירה את הפעילות של קבוצה אחרת ביישוב – מחתרת ניל"י, שהאוריינטציה שלה היתה בריטית.

7 הלאומיות הביאה אותו לחקור את הטריטוריה שעליה הציונות נאבקת – ארץ ישראל, וכן את שבטי ישראל הנידחים (מנקודת המבט המערבית). הוא וחבריו ראו בשבתאות מודל משיחי לאומי שאמנם נכשל, אך יש לחזור עליו ללא האלמנטים הדתיים, אלא ברוח סוציאליסטית.

8 צורף (עורך), **בן־צבי**, עמ' 27-28; גד פרומקין, **דרך שופט בירושלים**, דביר, תל אביב תשט"ו, עמ' 157-174.

9 יצחק בן־צבי, **רשמי דרך**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשל"ב, עמ' 71.

10 הנ"ל, **זכרונות ורשומות**, עמ' 161-165.

11 בן־צבי לנחמה, 31.12.1929, א"מ, פ-1915/25. בין השאר כתב: 'הרי לפני חמש עשרה שנה, בחורף 1914, נזדמנתי בסלוניקי והיה לי הכבוד להיפגש עם כב' ולשוחח עמו על ענייני כת ה"דונמי" ואז נוכחתי לדעת שיש לכב' ידיעות חשובות בנוגע לצורי חייהם הפנימיים'.

12 יצחק בן־צבי, 'סלוניקי היהודית', **התרן**, כט (תרע"ו), עמ' 11-13; וכן שם, ל (תרע"ו), עמ' 20-23. ראו גם: הנ"ל, **רשמי דרך**, עמ' 102-109, על היווצרות המיתוס של 'השומר' ודרכם הקונספירטיבית. בכתיבת תולדותיו בידי חבריו ראו: גור אלרואי, 'משרתי המושבה או רודנים גסי רוח?', **קתדרה**, 133 (תש"ע), עמ' 77-104.

13 צורף (עורך), **שזר**, עמ' 14.

בן־צבי עצמו לא חשף את הסיפור של התא המחתרתי, ואף טשטש אותו ככל יכולתו. בסַפְּרוֹ על הסטודנטים שלמדו עמו באוניברסיטה ציין 'בליל עמים, שפות ודתות' ולא הזכיר שביניהם היו גם סטודנטים בני כת הדונמה.[14] הפרשה הגיעה לידיעתנו בזכותם של ישראל שוחט ושאול אביגור, עורך **ספר תולדות ההגנה**. אביגור, שאסף וכתב את החומר על אנשי 'השומר' וחבריהם שנסעו ללמוד באיסטנבול, פנה לאינפורמנטים וקיבל מהם את גרסותיהם לתקופה זו. כחוקר ביקורתי וכעורך מדעי קפדן הוא עבר על העדויות, שאל וביקש הבהרות ואף רשם הערות בשוליהן (אלה הודפסו במכונת כתיבה).[15] מה שנדפס לבסוף בספר היה קרוב מאוד לעדותו של שוחט (בכמה גרסאות). על פרשת המחתרת של אנשי הדונמה באיסטנבול כתב אביגור:

> אחדים מן הארצישראלים שבקושטא, וביניהם גם ישראל ומניה שוחט, נתקלו בעת לימודיהם בצעירים בני כת ה'דֶּנְמֶה', שבלטו בין שאר בני הנוער התורכי בעירנותם ובתפיסתם המהירה. ה'דנמה' (מומרים – בתורכית) הם צאצאי יהודים חסידיו של שבתי צבי, שהלכו בדרכו והמירו את דתם למראית עין בסוף המאה הי"ז. בני הכת הזאת שמרו במשך מאות שנים על ייחודם ועל יסודות אמונתם, הוסיפו להאמין במשיחיותו של שבתי צבי, לחוג את יום הולדתו ולקיים מנהגים יהודיים שונים. [...] תכניתם של שוחט וחבריו היתה לקרב כמה מבני הכת ולשתפם בעבודה הציונית, לנצל את השפעתם בחוגי השלטון לטובת הישוב, ולהשתדל שהפקידים הגבוהים הקובעים את מהלך העניינים בארץ, הוֹאַלים, הפחוֹת, הקאימקאַמים וכדומה, יהיו מבני הכת ויסייעו לעליה ולהתישבות יהודית. כמה מצעירי הכת נפגשו בביתו של גד פרומקין, היחידי בחבורה שידע תורכית כהלכה. אורגנה קבוצה של ששה-שבעה חברים, שהזיק המשיחי נדלק בקרבם, ודבר תחית ישראל על אדמתו נגע אל לבם.[16]

שוחט כתב את עדותו בשנת 1950 בשם 'ענין "שבתי־צביים"'.[17] גרסה ארוכה מעט יותר כתב בשנת 1952, והעתק ממנה מצאתי גם בארכיונו של יצחק בן־צבי, דהיינו היא נמסרה לו לעיון בידי שוחט או אביגור.[18] בעדויותיו פירט יותר ממה שפרסם אביגור בספר. מעניינות הערותיו של אביגור על איש הדונמה, המורה לטורקית אנוור ביי, לעדות שוחט בגרסתה הראשונה משנת 1950:

14 הנ"ל, **זכרונות ורשומות**, עמ' 200-204.

15 טיוטות ל**ספר תולדות ההגנה**, ללא תאריך, את"ה, חטיבה 80, פ-4/299. אני מודה לחברי פרופ' גור אלרואי, שהסב את תשומת לבי להימצאות רשימות ההכנה וההערות של אביגור לספר. למרות רגישותו של אביגור לענייני מודיעין, 'משושיו' המחקריים וחתירתו לחשוף פרשיות שונות ראויים לציון.

16 שאול אביגור ואחרים (עורכים), **ספר תולדות ההגנה**, א, 1: **מהתגוננות להגנה**, משרד הביטחון, תל אביב 1973, עמ' 309-310.

17 ישראל שוחט אל שאול אביגור, 5.6.1950, את"ה, 132.18.

18 שוחט אל אביגור, 19.2.1952, את"ה, 132.22. ראו גם: א"מ, פ-2121/11.

קוריוז: בזכרונותיו של ישראל שוחט נזכר שבעזרתו ובהמלצתו נשלח לגמנסיה 'הרצליה' מורה לתורכית מה'דונמיה' (כת שבתאי צבי) ושמו אנוור בי. זה היה מורי לתורכית, מורה משובח. מוזר עד מאד בהליכותיו. גבה־קומה ומתהלך זקוף כמקל. אני זוכרו יפה. למדנו בשיטת 'תורכית־בתורכית'. גם לא ידע, דומני, שום לשון אחרת. כשנכנס לראשונה למחלקתנו בגמנסיה פלט משפט בתורכית שאיש לא הבינו. אח"כ נודע לנו שפסק את המימרא התורכית השגורה: 'אדם שאינו יודע תורכית – אינו ירא את אלוהים'. אני לא ידעתי כמובן דבר על שליחותו 'הסודית'. אך הייתי עדין נער וייתכן שבוגרים ממני ידעו. (שאלתי את משה שרת שהכיר יפה את אנוור בי. גם הוא לא ידע דבר וחצי דבר מ'שליחותו הסודית' של הנ"ל.)[19]

אביגור פנה גם לגד פרומקין, שהיה אז יושב ראש הסתדרות הסטודנטים הארץ־ישראלים באיסטנבול ולימים היה לשופט העליון היהודי הראשון בתקופת המנדט, והוא הוסיף כמה הבהרות מעניינות לפרשת המחתרת של הדונמה. לשאלת אביגור, אם היו 'משא ומתן בין כמה מאנשי ארץ ישראל ששהו בזמן ההוא בקושטא ובין אנשי כת שבתי צבי' בנוגע ל'הגנה ביישוב בימי השלטון התורכי' או זיקה כלשהי בעקיפין לתולדות ההגנה על היישוב, תשובת פרומקין היתה שלילית. 'אמנם נוצר מגע בין סטודנטים מארץ ישראל לבין סטודנטים מכת ה"דונמה" [...] בודאי שהמגמה היתה פוליטית ואולי גם היה במחשבתו של מישהוא מהעוסקים [...] גם איזה רעיון בקשר להגנה'.[20]

הוא הוסיף כי לדעתו החלו המגעים עם אנשי הדונמה עוד בימים ששהה בן־גוריון בסלוניקי (1911),[21] כדי לעורר בם אהדה לציונות, ובאמצעותם

> להגיע אל קרוביהם בעלי ההשפעה בשלטון העות'מאני ובתנועת התורכים הצעירים. מתוכנו היו בין המדברים יצחק נופך, ישראל שוחט ואולי גם יצחק בן־צבי. אני הייתי בקורס העניינים [כלומר מעורב] כיושב ראש אגודת הסטודנטים העבריים וגם כבקי בלשון התורכית [...] התוצאה המעשית היחידה [...] היתה הזמנת אחד מהם למורה לתורכית בגמנסיה הרצליה.[22]

פרומקין חזר על עיקרי הדברים באוטוביוגרפיה שלו.[23] אביגור וגם פרומקין מתארים את המורה כדמות חריגה בנוף התל־אביבי אז.

19 מרישומי שאול אביגור, עורך **ספר תולדות ההגנה** בשולי הטיוטה לספר. אין תאריך, אך כנראה הוא מראשית שנות החמישים, לפי תאריך מכתבו של שוחט והכרך של **ספר תולדות ההגנה** שיצא לאור בשנת 1955, את"ה, חטיבה 80, פ־4/299.

20 פרומקין לאביגור, 3.2.1954, את"ה, 196.13. ההדגשה שלי.

21 במכתביו של בן־גוריון מסלוניקי אין נזכרים כלל אנשי הדונמה. ראו: דוד בן־גוריון, **אגרות דוד בן־גוריון** (ערך יהודה ארז), א, עם עובד, תל אביב תשל"א. על תקופה זו בחיי בן־גוריון ראו למשל: יצחק בצלאל, 'ביקורת מהותנית של מיסטר גרין, בן־גוריון, על יהודי סלוניקי', **פעמים**, 109 (תשס"ז), עמ' 149-153.

22 פרומקין לאביגור, 3.2.1954, את"ה, 196.13.

23 פרומקין, **דרך שופט בירושלים**, עמ' 160-161. על הקשרים ההדוקים בין בן־צבי לפרומקין,

בן־צבי ערפל את סיפור המורה לטורקית בגימנסיה 'הרצליה', איש הדונמה אנוור ביי. הוא טען שאנוור ביי 'התקרב' לציונות ועלה לארץ בשנת 1914. כשהחל ג'מאל פשה, השליט הטורקי של ארץ ישראל, לרדוף את הציונות הוא גירש אותו מן הארץ.[24] גרסה זו נראית לי תמוהה בשל האינפורמציה שהבאתי לעיל. ייתכן שהמודיעין העות'מאני גילה את דבר 'עלייתו' התמוהה של המורה לטורקית ולכן גורש מן הארץ, שהרי מדוע יגורש? הוא היה נתין עות'מאני. אולי כפי שרמז אביגור, והוא היה סוכן טורקי. אם אכן אלה פני הדברים, אולי זה המפתח לסילוקם של בן־צבי ובן־גוריון מן הארץ ולהתעקשותם של העות'מאנים שלא להשאירם, על אף היותם חסידי ההתעת'מנות.

בגלל הסכנה לשלומם של בני הדונמה הצניע בן־צבי את פעילותו. מי שעוקב אחרי פולמוס הדונמה ברפובליקה הטורקית מראשיתה מוצא בו נימות אנטישמיות. גם כיום עשרות אלפי בני הדונמה מואשמים בחוסר נאמנות לטורקיה, בכך שהם יהודים מוסווים למוסלמים ושואפים להשתלט על טורקיה, יורשתה של האיפריה העות'מאנית, כחלק מ'קשר יהודי בין־לאומי'.[25] פעילותם של אנשי 'השומר' ושל בן־צבי סיכנה את שני הצדדים – הדונמה והיהודים בטורקיה, ולימים אף את יחסי ישראל עם טורקיה. מהקמתה של הרפובליקה הטורקית, בשנות העשרים ואילך, התנהלה תעמולה חריפה בטורקיה נגד הדונמה, ששורשיה נעוצים בפעילותם של אנשי דונמה במהפכת הטורקים הצעירים (1908). מפעילותו הענפה של בן־צבי בנושא הדונמה נולד גם המיתוס בטורקיה על מוצאו השבתאי של בן־צבי (שם משפחתו סייע להפצת המיתוס).[26]

שראשיתם באיסטנבול ויש להם משמעויות בפרשיות נוספות בתולדות היישוב והמדינה, ראו: נתן ברון, **משפט יצרים ופוליטיקה**, סטימצקי, תל אביב 2014, עמ' 252, 255.

24 בן־צבי, **מחקרים ומקורות**, עמ' 542-543. בעניין גירושו של המורה מן הארץ נועצתי בידידיי חוקרי האימפריה העות'מאנית בתקופה הנדונה יובל בן־בסט ואביגיל יעקובסון, ותודתי נתונה להם. ייתכן שבארכיונים טורקיים עוד יימצא על כך תיעוד. על תקופתו של אנוור ביי כמורה בגימנסיה 'הרצליה' בשנת 1914, ובכלל זה זיכרונות תלמידיו, ראו: ברוך בן־יהודה (עורך), **ספורה של הגמנסיה הרצליה**, גימנסיה הרצליה, תל אביב תש"ל, עמ' 93, 506, 534. בתמונת המחזור של שנת תרע"ד, המצורפת בסוף הספר, יש גם תמונת המורה. בארכיון עיריית תל אביב לא מצאתי חומר תיעודי על המורה, ואני מודה לעובדות הארכיון על שהפנו את תשומת לבי לספר.

25 Rifat N. Bali, *A Scapegoat for all Seasons: The Dönmes or Crypto-Jews*, Isis, Istanbul 2008. בעמ' 223-248 בספר נדונה, תוך כדי הבאת כל המקורות הרלוונטיים, הדעה הרווחת שמוצטפא כמאל, הוא אתאתורכ, מייסדה ומנהיגה של טורקיה המודרנית, שנולד בסלוניקי, הוא ממוצא הדונמה. אחד המקורות לדעה זו הוא איתמר בן־אב"י שכתב על פגישתו עמו בהיותו קצין צעיר. בן־צבי ושזר הכירו את בן־אב"י וידעו בוודאי על גרסתו זו. אך למרות קרבתו לאנשי הדונמה עוד בסלוניקי והיותו מוקף כמה אנשי דונמה בכירים בהגיעו לשלטון בטורקיה, רוב חוקרי הביוגרפיה שלו דוחים את הגרסה שהיה ממוצא הדונמה. ראו: Marc David Baer, 'An Enemy Old and New: The Donme, Antisemtism, and Conspiracy Theories in the Ottoman Empire and Turkish Republic', *The Jewish Quarterly Review*, 103 (2013), pp. 523-555.

26 Paul F. Bessemer, 'Who is a Crypto-Jew? A Historicl Survey of the Sabbatean Debate in Turkey', *Kabbalah*, 9 (2003), p. 144. כמה מן הדברים הכתובים שם אינם מדויקים.

התעניינותו ומחקריו של בן־צבי נבעו אפוא ממניעים אידאולוגיים ופוליטיים. הוא לא הוכשר כהיסטוריון, ולכן אפשר לראות בו היסטוריון חובב. אך קיים אצלו הממד הלאומי הרומנטי: התעניינות ב'אחים ואחיות' או ב'אחים אובדים',[27] כלשונו של שזר במאמר על הפרנקיסטים, או כפי שראה אותם בן־צבי – חלק מנדחי ישראל, שבטים שרחקו מהעולם היהודי ויש להחזירם אליו.

פעילותו בחקר הדונמה נפסקה לכמה שנים. בעת פרוץ מלחמת העולם הראשונה (אוגוסט 1914) היו בן־צבי וחבריו, ובהם בן־גוריון, בארץ ישראל בחופשה. הם גורשו בפקודת ג'מאל פאשה, נסעו לאמריקה כשליחי המפלגה ושהו בה כשנתיים. בשנת 1918 הצטרף בן־צבי לגדודים העבריים, ואתם הגיע לארץ ישראל. בשנות העשרים הקדיש את רוב זמנו לפעילותו הפוליטית בארץ ולחקר ארץ ישראל ויישובה היהודי. רק בשנת 1929 שב לעסוק בפרשת הדונמה, כשכתב להיסטוריון איש סלוניקי יוסף נחמה.

במכתבו סיפר לנחמה שב־15 השנים מאז נפגשו היה 'עסוק בהרבה עניינים חשובים והנחתי את דעתי מהשאלה הזו שבה אני מתעניין מאד'. בינתיים היגרו אנשי הדונמה מסלוניקי לטורקיה, והוא שאל את נחמה: 'א) האם כל אנשי הדונמה עזבו את שאלוניקי? ב) האם נשארו שרידים מכתביהם שם? ג) מה מצב בית הקברות שלהם בשאלוניקי? ד) מה מעמדם ברפובליקה התורכית והיכן הם מרוכזים?'[28] למרבה הצער לא נמצאה לפי שעה תשובתו של נחמה, אם אכן נשלחה.

בשנת 1933 ביקר בן־צבי בקהילות היהודיות בסוריה.[29] הוא הביא בין השאר שתי תעודות בענייני השבתאות ומסרן לחברו שזר, וזה פרסמן במאסף **ציון** בשנת 1934.[30]

גולת הכותרת של המקורות לתולדות השבתאות והדונמה שהצליח בן־צבי להשיג היתה שני כתבי יד של השירות והתשבחות של הדונמה, שכרך ראשון שלהם הוציא לאור עם משה אטיאש וגרשם שלום בספר בשנת תש"ח.[31] בן־צבי רכש את כתב היד מהרב גבריאל די בוטון – זה רכש אותו מד"ר אסמאעיל אדן, שבתאי זקן באיזמיר (שהיגר מסלוניקי)[32] – בעת ביקורו באיזמיר בשנת 1943. כתב יד זה הוא אחד המקורות החשובים ביותר לתולדות השבתאות והדונמה. בן־צבי היה אז ראש הוועד הלאומי. שנים רבות לאחר מכן, בשנת 1955, בהיותו ראש מכון בן־צבי (שאותו הקים בשנת 1947 כמכשיר

27 זלמן שזר, **אורי דורות**, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"א, עמ' 154, 161; הנ"ל, 'עקבות אחים אבודים', **האדמה**, א (תר"פ), עמ' 665-674; יצחק בן־צבי, **נדחי ישראל**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשכ"ו.

28 בן־צבי לנחמה, 31.12.1929, א"מ, פ-1915/25.

29 בן־צבי, **רשמי דרך**, עמ' 249-259.

30 פורסם שוב בספרו של שזר, **אורי דורות**, עמ' 107-112.

31 משה אטיאש, גרשם שלום ויצחק בן־צבי, **ספר שירות ותשבחות של השבתאים**, דביר, תל אביב תש"ח.

32 התכתבות בין די בוטון לבן־צבי, ובה פולמוס בין השניים על התשלום עבור כתבי היד מהשנים 1949-1950, ראו: אצ"מ, I/116/176. כן ראו: בן־צבי, **מחקרים ומקורות**, עמ' 549.

חשוב לרכישת כתבי יד ומקורות ולפרסום מחקרים על תולדות יהודי ארצות האסלאם, ובכלל זה פרשת השבתאות) ונשיא המדינה, רכש עוד כתבי יד מעיזבונו של די בוטון, שהלך בינתיים לעולמו באיזמיר.[33]

בשנת 1951 יצא בן־צבי לטורקיה לכינוס בין־פרלמנטרי בראש משלחת של הכנסת ונאם בו.[34] באותם ימים הוא קיים סדרת מפגשים עם אנשי דונמה בעזרת אנשי צירות ישראל באיסטנבול. במחברתו כתב את פרטי הפגישות הללו ואינפורמציה חשובה לתולדות אנשי הכת בדור השני להגירתם לטורקיה: אירועי ברית מילה, בר מצווה, נישואין, גירושין, שמירת השבת, הלשון העברית, שמותיהם, כיתות המשנה שלהם, מקום קברו של שבתי צבי, מקומות מגוריהם ועיסוקיהם המקצועיים, ענייני משפחה וקראים. הוא נפגש גם עם המורה לטורקית לשעבר מגימנסיה 'הרצליה' אנוור ביי וכתב במחברתו: 'שיחה שנייה היתה לי עם אנוור ביי חמדי, מי שהיה בעתו מורה ב"הרצליה", חברו וידידו של ישראל שוחט'. הוא כתב את כתובתו של המורה, אולי מתוך כוונה ליצור קשר מכתבים.[35]

קרוב לוודאי שבן־צבי היה מודע לסכנות שחפנו פגישות סודיות אלה לאנשי הדונמה ולנזק שעלול היה לגרום ליהודי טורקיה וליחסי ישראל, המדינה החדשה, עם טורקיה, המדינה המוסלמית הראשונה והיחידה אז שהכירה בישראל וקיימה עמה קשרים דיפלומטיים. בלהיטותו להשיג חומר על כת הדונמה התיישב על כורסת החוקר, אך לא פחות מכך פעל כציוני שמבקש להחזיר את בני הכת ליהדות ולהיעזר בהם לצורכי הציונות ומדינת ישראל.

פרשה נוספת בהקשר של חיפוש מידע על הדונמה קשורה בשמו של איש דונמה צעיר ממוצא אלבני, דמות ססגונית ומורכבת בשם פוליביו ויטאלי, ששמו העברי היה זאב חיים. בחיפושיו אחר מקום קברו של שבתי צבי הגיעו לבן־צבי ידיעות מעניינות על הימצאות קהילה שבתאית מקרב הדונמה באלבניה.[36] האיש הצעיר הגיע לארץ כנראה בשנת 1947 מארגנטינה, והצהיר שהוא אלבני לשעבר ממוצא יהודי. לא ברור לגמרי אם השלטונות

33 די בוטון העניק לספריה הלאומית כתבי יד שבתאיים עוד בשנות השלושים. ראו: הנ"ל, שם, עמ' 535. על הרכישה מעיזבונו ראו: מאיר בניהו, 'תעודה על פולמוס עם כת שבתאית בעניין פירוש האלהות', **ספונות**, א (תשי"ז), עמ' קיח; משה אטיאש, 'פיוט ותפילה לשמחת־תורה מהפייטן השבתאי רבי יהודה לוי טובה', שם, עמ' קכ"ח; אלי שי (שיבי), 'נטיות אנטינומיסטיות באתיקה של חיי האישות בכת הדונמה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ג, עמ' 65–67; רחל אליאור, **ישראל בעל־שם־טוב ובני דורו**, ב, כרמל, ירושלים תשע"ד, עמ' 201, 208; אברהם אלקיים, 'שירות ותשבחות של השבתאים, עיון ביקורתי בהערותיו של גרשם שלום בכתב־ידו', **קבלה**, 31 (תשע"ד), עמ' 119–168.

34 נאום בן־צבי, ספטמבר 1951, א"מ, ג-8243/16.

35 'מחברת השבתאים', א"מ, ג-1 8244. אלה רשימותיו של בן־צבי מספטמבר 1951, בעת ביקורו בטורקיה כראש משלחת הכנסת ופגישותיו עם אנשי דונמה.

36 בן־צבי, **מחקרים ומקורות**, עמ' 541–545.

הבריטיים והמוסדות היהודיים היו מודעים למוצאו. הוא התיישב בקבוצת כינרת, ביתו של שאול אביגור, וייתכן שאביגור דיווח לבן־צבי על הימצאו. מכל מקום, בן־צבי היה מודע לכך, כפי שכתב במכתב 'פרטי־סודי' לשזר (על נייר של 'מכון בן־צבי'): 'לאחר כל מה שעשיתי בשבילו, יש לו חובת כבוד למלא את הדבר הזה' (כלומר להעביר חומר תיעודי על הדונמה לבן־צבי).[37] בן־צבי סייע לזאב חיים לקבל מהבריטים ויזת שהייה בארץ, אף שהיה 'רשום בספר השחור' ולא היה לו אישור כניסה לארץ.[38]

בן־צבי ציין במחקרו על מקום קברו של שבתי צבי: מ'זאב חיים, מצעירי השבתאים אשר נולד באלבאניה (חי כשנתיים בארץ) שמעתי שבאלבאניה נמצאת עדה שבתאית קטנה [...] מימות שבתי צבי'.[39] בארכיונו של בן־צבי ובארכיונים נוספים מצאתי חומר נוסף על הפרשה והסתעפויותיה.[40] כמה מאנשי הדונמה מאלבניה היגרו לארגנטינה והיו בקשר עם הקהילה היהודית. בן־צבי יצר קשר עם הבחור, התכתב עמו, נפגש עמו ותחקר אותו על הכת באלבניה, ובעיקר על מנהגיה. זאב חיים, שידע עברית, מסר לבן־צבי שאביו החי בארגנטינה, ושמו ויטוריו ויטאלי, מחזיק בידיו ספרים וכתבי יד של הדונמה. זאב חיים עזב את הארץ אחרי כשנתיים, אחרי שהסתבך עם ארגון 'ההגנה', נעצר (לא ברור מדוע), ובהתערבות בן־צבי שוחרר. מהמסמכים עולה דמות מפוקפקת למדי.

בעקבות מידע זה הפעיל בן־צבי, כראש מכון בן־צבי, קשרים באמצעות דיפלומטים ישראלים בארגנטינה ושליחים ישראלים שם, ובהם זלמן שזר, כדי לאתר את אביו של זאב חיים, שכנראה חי בברזיל וגם בארגנטינה, ולקבל את התעודות שבידיו על הדונמה. האב השתמט ממתן החומר על אף הבטחותיו, וגם הבן כנראה הוליך שולל את אנשי השגרירות בבואנוס איירס, והם לא הצליחו לקבל את התעודות.

ממכתב של האב לבנו, שהבן העבירו לבן־צבי, מתברר שהאב עסק במסחר בין־לאומי והתנגד לעלייתו של בנו לארץ ישראל בשנת 1947. הוא כתב על יחסו החשדני ליהודים, שמאז ומתמיד כינו את אנשי הדונמה 'כופרים' ולא רצו לקיים עמם יחסים.[41] עם זאת, בהמשך המכתב כינה האב את ארץ ישראל 'ארצנו'. פרשה זו מלמדת על המאמצים והזמן שהשקיע בן־צבי, הן לפני הקמת המדינה והן בהיותו נשיא המדינה, לאיתור מקורות על הדונמה.

בשנת 1954 פורסמה בעיתון בלדינו של יהודי טורקיה בישראל – *La Verdad* (האמת) – הידיעה הזאת:

37 ב' תמיר, נציג פועלי ציון בבואנוס איירס לבן־צבי, 5.3.1951, א"מ, פ-4120/9; בן־צבי לשזר, י' באייר תשי"ב, א"ג, 248/97066/1.

38 התכתבות ומסמכים הנוגעים לזאב חיים, 1947, א"מ, פ- 4120/9.

39 בן־צבי, **מחקרים ומקורות**, עמ' 549.

40 א"מ, פ-4120/9, ג-8243/10, ג-8243/7, כוללים מסמכים רבים על הפרשה מהשנים 1947-1952, ובהם התכתבות בן־צבי עם זאב חיים, עם הדיפלומטים בשגרירות ועם השליחים הישראלים של פועלי ציון בבואנוס איירס. נמצאת שם גם תמונה של זאב חיים.

41 האב וירג'יליו ויטאלה בריו דה ז'נרו, ברזיל, לבנו ויטוריו ויטולה בבואנוס איירס, ארגנטינה, 6.6.1947, א"מ, ג- 8243/7.

לאחרונה הגיע לישראל סוחר תורכי נודע מקהילת ה'דוֹנְמֶה'. לדבריו, הוטלה עליו מטעם קהילתו משימה אישית לצאת לישראל כדי לעמוד על תנאי־החיים, המנהגים והמסורות בה, ובשובו עליו להגיש לחברי קהילתו דו"ח מפורט על כך. מאז תקומתה של מדינת ישראל יש [בקהילת הדונמה] נטייה לשוב לדת היהודית ולהתיישב בה. כיוון שהנשיא חוקר שבתי צבי, הטילו חסידיו על הסוחר הזה את משימת המודיעין הזו. ה'דוֹנְמֶה' רואים בנשיא חסד אלוהי, שכן לפי כתביהם הדתיים מלך ישראל יבוא מזרע שבתי צבי; זו נבואה העתידה להתגשם. משנבחר בן־צבי, לו יוחס מוצא שבתאי, לכהונתו הרמה ראו בכך המאמינים את התגשמות הנבואה.[42]

החוקר היהודי־טורקי ריפעת באלי, שפרסם את הידיעה בתרגום עברי, תיאר את האירוע:

הסוחר מה'דונמה' פנה לעורך דין בכיר בעיר הבירה על מנת שיסדיר לו פגישה עם בן־צבי. הנשיא קיבלו מיד והמפגש ביניהם נמשך שעה ארוכה. הסוחר נדהם מהידע הרב של הנשיא על שבתי צבי ועל אורחות חייהם של השבתאים, מנהגיהם ומסורותיהם, שחשב אותן לסודיות. אולם, לא יכול היה לענות לשאלות הנשיא הרבות בנוגע לשבתאים והתנצל שנאסר עליו לגלות דברים האסורים לגילוי. הוא אמר שלאחר שיתקבלו שוב לחיק היהדות יש בדעת רבים מה'דונמה' להתערות בישראל.[43]

בן־צבי היה החוקר הישראלי המובהק הראשון של כת הדונמה השבתאית. קדמו לו כמה חוקרים ילידי האימפריה העות'מאנית: אברהם דאנון, שלמה רוזאניס, אברהם גלנטי ויוסף נחמה. בן־צבי לא חקר, כשזר, את השבתאים ששמרו על יהדותם או את הפרנקיסטים, אלא התמקד בחקר כת הדונמה. בשנת 1954 היה בן־צבי נשיא המדינה וראש מכון בן־צבי לחקר יהודי המזרח באוניברסיטה העברית בירושלים, שאותו יסד בשנת 1947,[44] בהיותו ראש הוועד הלאומי. המפגש עם איש הדונמה אירע 30 שנה אחרי שאלפי אנשי הכת, על כְּתות המשנה שלהם,[45] נאלצו להגר מסלוניקי היוונית, שבה חיו מאז 1683, לטורקיה, כחלק מחילופי אוכלוסין בין שתי המדינות.[46]

42 *La Verdad*, 4.2.1954, p. 1. ראו גם: ריפעת נ' באלי, 'השבתאים זכרונות וראיונות', **קבלה**, ט (תשס"ג), עמ' 326; שלמה אביו, 'ההרפתקה השבתאית', שם, עמ' 309. אביו ציין כי העובדה שהידיעה מהעיתון שבה ונדפסה לאחרונה בטורקיה שוב, בתרגומו של ריפעת באלי, מלמדת על הישמרות המיתוס בדבר מוצאו השבתאי של בן־צבי גם בטורקיה של זמננו. החוברת נמצאת בספרייה הלאומית וצילומה בידי.

43 באלי, שם.

44 שמעון רובינשטיין, 'על ייסודו וראשיתו של המכון לחקר קהילות ישראל במזרח', **פעמים**, 23 (תשמ"ה), עמ' 127-150.

45 הכת התפצלה לכיתות משנה בסלוניקי בדור שאחרי המרת הדת.

46 Marc David Baer, *The Donme*, Stanford University Press, Stanford, CA 2010, pp. 141-154. המחקר על הדונמה התעשר בשנים האחרונות. ראו למשל: אבי אלקיים, 'המאמינים השבתאים', בתוך: ירון בן־נאה (עורך), **תורכיה**, מכון בן־צבי, ירושלים תש"ע, עמ' 281-294; הדר פלדמן־סמט, 'אספקטים תיאולוגיים ב"מכתבי הדונמה": מקור שבתאי מחוגו של ר' יהודה לוי טובה', **קבלה**, 30 (2013), עמ' 161-219.

פרסום הידיעה החריגה בעיתון של עולי טורקיה בישראל היה מפתיע, שכן יהודי טורקיה והבלקן ניסו במשך כ־250 שנה להתנתק ולהתרחק מכת הדונמה, שהם ראו בה כתם גדול על עברם המפואר. מי היה אחראי לפרסום? מי היה הסוחר איש הדונמה (שלא היה לבדו) שנפגש עם נשיא המדינה ולא רק פעם אחת? ומה היתה 'משימת המודיעין' שלו?

מתברר מכמה מסמכים שהאיש שטיפל בעניינים אלה בארץ היה עורך הדין ברוך עוזיאל, איש ציבור בולט בקרב יוצאי סלוניקי, ולימים אף חבר כנסת מטעם מפלגת גח"ל (בשנים 1961-1969).[47] בן־צבי פנה אליו, ובהתכתבות ארוכה עמו בשנת 1953 שאל שורה של שאלות על כת הדונמה בטורקיה, על שמותיהם ומנהגיהם, וקיבל תשובות חלקיות, מתוך זהירותם וחשדנותם לחשיפה. בדרך זו של תשאול נהג בפגישות נוספות עם אנשי דונמה. מההתכתבות בין עוזיאל לבין בן־צבי מתברר שאנשי דונמה כבר ביקרו בארץ בשנים 1950 ו־1952.[48] רחל ינאית בן־צבי כתבה בהערה ליומניו של בן־צבי:

> יש גם עניין מיוחד בפגישה עם אנשי דונמה מן הכת היעקובינית בבית הנשיא. כל שנה היו מבקרים אצל בן־צבי שלושה מחברי כת זו מקושטא. בביקורם בשנת 1957 קלטה אזני במקרה קטע משיחה בינם לבין עצמם בצרפתית. אמר אחד מהם: 'לא פשוט הדבר, שמדי שנה בשנה נשיא ישראל מבקש מאתנו לבוא ולספר לו על חיינו ושאינו חדל מלתהות על סודותינו. הרי סוד גדול בדבר: שמו צבי (בן־צבי), אין זאת כי הוא מחסידיו של שבתי צבי'.[49]

בן־צבי הרבה לפנות בתקופת נשיאותו אל שגרירי ישראל בארצות שונות ולערב אותם כדי לאתר תעודות ועדויות על כת הדונמה. כך היה במכתבים לשגריר בבולגריה משנת 1955 שייצג את ישראל גם באלבניה, ששם חיפש בן־צבי את קברו של שבתי צבי ואת כת הדונמה הקטנה, שהתגוררה שם מתקופת שבתי צבי.[50] בן־צבי פנה גם לצירות באנקרה, טורקיה, ולקונסוליה של ישראל באיסטנבול עוד בהיותו חבר הכנסת הראשונה וראש המשלחת שלה לכינוס הבין־פרלמנטרי שם בשנת 1951, ובהיותו נשיא.

פעילותו זו נמשכה עד ימיו האחרונים כנשיא. בשנת 1962 החל יווני בשם ניקוס סטאוורולאקיס (Stavroulakis), שכנראה היה איש דונמה מצד אמו, לחקור את כת הדונמה.

47 ברוך עוזיאל (סלוניקי 1905-תל אביב 1977) היה משפטן ואיש ציבור רב־פעלים. בין השאר כיהן בוועד הלאומי שבן־צבי עמד בראשו וכחבר כנסת מטעם גח"ל בכנסות החמישית והשישית. ראו עליו: שמואל רפאל, 'רישומים לתולדות חייו של ברוך עוזיאל', בתוך: הנ"ל, **עוזיאל ברוך: מן הפולקלור אל הספרות היהודית־ספרדית**, המכון לחקר יהדות שאלוניקי, תל אביב תשמ"ה, עמ' ו-יא.

48 ברוך עוזיאל לבן־צבי, 2.3.1953, א"מ, פ-3, 1913.

49 בן־צבי, **רשמי דרך**, עמ' 71.

50 חלק מהתיעוד בפרשה זו פורסם. ראו: יוסף ינון פנטון, 'קברו של משיח ישמעאל', **פעמים**, 25 (תשמ"ו), עמ' 13-39; צורף (עורך), **בן־צבי**, עמ' 464-465; בן־צבי, **מחקרים ומקורות**, עמ' 545-551; צבי לוקר, 'היכן נקבר שבתי צבי?', **פעמים**, 29 (תשמ"ז), עמ' 152-153; וראו גם: א"מ, ג-8244/4, ג-8244/3.

הוא פנה לנשיא המדינה בשאלות בנושא וביקש ממנו דברים שפרסם.[51] מזכירו של הנשיא שלח לו את ספרו של בן־צבי, ובו פרק עם רשימה ביבליוגרפית קצרה על כת הדונמה בסלוניקי.[52] במכתבו ציין המזכיר שרוב החומר עליהם נכתב בעברית ושהנשיא מבקש לדעת אם אמו של החוקר זוכרת לאיזו משלוש כיתות הדונמה בסלוניקי היא השתייכה.

רשימותיו ומחקריו של בן־צבי על הדונמה

רשימתו הראשונה של בן־צבי על יהודי סלוניקי ועל כת הדונמה פורסמה בשנת 1916.[53] בן־צבי כתב בה שמספר תושבי סלוניקי 170,000, שמספר היהודים בה 'יותר מתשעים אלף', והעריך את מספרם של אנשי הדונמה ב־18,000-15,000. לאחר מכן סיפר על השבתאות בסלוניקי במאה ה־17, על ההמרה של ההמונים לאסלאם, על היווצרות כת הדונמה, ותיאר את אנשי הכת בעת ביקוריו בעיר בשנים 1909 ו־1914-1913. התיאור הזה היה הבסיס למחקריו עליהם. ניכר היה שהתעניינותו והבנתו בהם היו רבות, וכבר אז כתב שיש לנסות להשיבם לעולם היהודי (בנושא זה הוא עסק רבות): 'במשך מאתים וחמשים שנה שמרה הכת על נקיונה הגזעי ועל־פי מוצאם נשארו המאמינים עד היום הזה יהודים טהורים'. בהמשך דבריו סיפר על שמותיהם הכפולים: שם מוסלמי רשמי לצד שם יהודי בתוך הקהילה לכל אחד ואחת, על דעיכת שפת הלדינו בקרבם עם הזמן ועל שלוש כתותיהם – קהל היעקוביים, קהל הקַרַהקשָׁלַר, קהל הקַפַּנְגִ'יָלַר – שזכו למחקרים חשובים שכתב הוא וכתבו אחרים. גם היחסים בין היהודים לבני הדונמה תפסו מקום בתיאורו: 'יחס האיבה החריפה שהיה ביניהם ובין היהודים, נחלש מעט־מעט, אך לידידות ולקירבה מיוחדת אין מקום בין העדות'. וסיים: 'אמנם אין עדיין לדבר על דבר תשובתם של השבתאים אל היהדות, אולם אין כל ספק שבסאלוניקי החפשית יועיל האלמנט הזה לתת לעיר אופי יותר יהודי'.[54]

הנושאים המרכזיים שעליהם כתב במחקריו הנוספים היו:

א. 'לחקר הדונמה וכיתותיה'.[55] המחקר התבסס על המבוא שכתב לספר **שירות ותשבחות של השבתאים** מן המקורות יקרי הערך על הכת, שבן־צבי השיג ונמנה עם העורכים לצד משה אטיאש (שתרגם מלדינו ומטורקית) וגרשם שלום (שפירשם). בן־צבי סקר

51 מיכאל פלד, מזכיר הנשיא, אל הנשיא בן־צבי, 16.2.1962, א"מ, פ-2002/50. במכתב נזכר מכתבו של החוקר היווני מיום 14.1.1962 שאינו בידינו. במרוצת השנים חיבר סטאוורולאקיס, שבשנות השמונים היה מנהל המוזאון היהודי בסלוניקי כמה מחקרים ביוונית, באנגלית ובטורקית על הדונמה. ראו עליו: אברהם אלקיים, 'בישולים שבתאיים', **פעמים**, 105-106 (תשס"ו), עמ' 219-251.

52 מדובר בספרו של בן־צבי, **נדחי ישראל**, במהדורה השלישית שלו, נ' טברסקי, תל אביב תשי"ז, עמ' 125-132. במהדורה הרביעית של הספר לא נדפס המאמר על הדונמה אלא הועבר לספרו **מחקרים ומקורות**.

53 בן־צבי (לעיל הערה 12), עמ' 11-13; וכן שם, ל (תרע"ו), עמ' 20-23.

54 הציטוטים כאן לקוחים מבן־צבי, **רשמי דרך**, עמ' 107-109.

55 הנ"ל, **מחקרים ומקורות**, עמ' 526-537.

את מצב המחקר על הכת ואת תהליך חשיפת המקורות לתולדותיהם במאה ה־20. בהמשך הדברים סקר את תולדות שלוש הכתות של הדונמה ואת הידוע על פולחנן.

ב. במחקרו 'הדונמה בתורכיה החדשה',[56] עסק באנשי הכת לאחר הגירתם מסלוניקי והניח יסודות חשובים למחקר; אלה משמשים את החוקרים עד ימינו.

ג. המחקר 'קונטרס בקבלה שבתאית...'[57] עסק באחד הטקסטים השבתאיים החשובים ביותר מחוגי הדונמה, שחשיבותו רבה להבנת התאולוגיה של הכת במאה ה־18. בפרסום טקסט קבלי זה ובפירושו נעזר בן־צבי בחוקרים מקצועיים שבקיאים בסוג זה של מקורות.[58] אף שנתן 'קרדיט' לשני עוזרי המחקר יעקב חסון ויעל נדב,[59] הכעיס הדבר את גרשם שלום; הוא סבר כי הם ואדם נוסף (מרדכי לבנון) עשו את מרב העבודה.[60]

ד. מחקר חשוב של בן־צבי עסק במקום קבורתו של שבתי צבי ובקהילת הדונמה הקטנה באלבניה. במחקר זה נתגלעו חילוקי דעות חריפים בין בן־צבי לגרשם שלום על מקום הקבורה של שבתי צבי. שלום סבר כי מקום פטירתו על פי המקורות – אולצ'ין (Ülgun בטורקית), כיום במונטנגרו – הוא גם מקום קבורתו.[61] מכיוון שמקום קבורתו הוסתר תחילה בידי המאמינים (הם קבעו כי 'נעלם') נוצרו מסורות שונות על מקום הקבורה, ומכאן מקור הידיעה שנקבר בבילוגרדו האלבנית (הקרויה גם בראט – Berat), ובן־צבי תמך בה.[62]

הוויכוח על מקום קבורתו של שבתי צבי לא תם עד לאחרונה, וחוקרים נוספים השתתפו בו. אחד מהם היה יוסף ינון (פאול) פנטון שיצא לאולצ'ין בשנת 1982, איתר את מקום הקבורה המיוחס לשבתי צבי ואימת את גרסתו של שלום, שזהו אכן קברו של שבתי צבי. צבי לוקר, שעבד בשעתו בלשכת הנשיא בן־צבי, חלק עליו. מוצאו היה מיוגוסלביה, הוא הכיר את כל המקומות שנחשבו למקומות קברו, וסבר כך: 'השאלה בדבר מקום קבורתו של ש"צ [...] נשארה בעינה'.[63]

56 שם, עמ' 537-543.

57 שם, עמ' 475-525. המאמר פורסם לראשונה ב**ספונות**, ג-ד (תשי"ט-תש"כ), עמ' שמט-שצד.

58 הנ"ל, **מחקרים ומקורות**, עמ' 480.

59 בתדפיס שנתן בן־צבי לשלום, ספריית גרשם שלום, הספרייה הלאומית, מס' 5091, כתב שלום: 'המחברת האמתית יעל נדב, שכתבה הכל מהתחלה ועד סוף ויצחק בן־צבי העביר קולמוס על דבריה וידעתי פרטי המעשה כי התיעצה עמי בענין'. בעותק המפואר של **ספונות**, ג-ד שהועמד לרשות שלום, שם, מס' 5064, הוא רשם: 'נמצא איפא שבן־צבי לא עשה כאן כלום מלבד לצרף את דברי ההקדמה הזאת!! הכל נעשה על ידי מר חסון [חוקר לדינו שעבד במכון בן־צבי] יעל נדב [חוקרת הקבלה, תלמידתו של שלום], ועו"ד מרדכי לבנון, שעל שמם היה ראוי לקרוא את המאמר הנכבד'". ההדגשות במקור. בעת שכתב שלום הערות אלה היה בן־צבי נשיא המדינה וראש מכון בן־צבי. אני מודה לידידי ד"ר אבי אלקיים שהסב את תשומת לבי להערות שלום על התדפיס.

60 יצחק בן־צבי, 'קונטרס בקבלה שבתאית...', **ספונות**, ג-ד (תשי"ט-תש"ך), עמ' שמט-שצד; הנ"ל, **מחקרים ומקורות**, עמ' 545-551.

61 גרשם שלום, 'היכן מת שבתי צבי', **ציון**, יז (תשי"ב), עמ' 79-83; הנ"ל, **מחקרי שבתאות**, עם עובד, תל אביב תשנ"ב, עמ' 77-85 (כולל נספח ביבליוגרפי שהכין יהודה ליבס, עמ' 84-85).

62 בן־צבי, **מחקרים ומקורות**, עמ' 550. באוגוסט 2015 נערך באולצ'ין כנס מדעי על השבתאות מטעם אוניברסיטת בן־גוריון, ובו עלו מחדש שאלות אלו ויש לקוות כי יפורסמו בקרוב.

63 שם, עמ' 549.

לדעתי הדבר החשוב במחקרו של בן־צבי הוא איתור הכת הקטנה של הדונמה באלבניה ודבר פיזורה במאה ה־20 גם בדרום אמריקה. יש בפרשה ללמדנו פרק על אופן השתמרות הכת מחוץ לסלוניקי במשך יותר מ־250 שנה. בן־צבי הראה במחקרו שמקורות שונים של הכת נשתמרו, גם אם אולי כבר לא הבינו אנשי הכת את משמעותם, ובכך יש פרק מעניין בתולדות כתות מסוג זה.[64]

זלמן שזר

זלמן שזר (רובשוב, 1889–1974) נולד בעיר מיר ברוסיה הלבנה (כיום בלרוס) וגדל בשטוביץ, עיירה קטנה בפלך מינסק. אביו נטה לציונות והיה חסיד חב"ד. שזר גדל בשְׁטִיבֶּל החסידי שבעיירה.

בעיתון **דבר** בגיליון ח' באב תרפ"ה (1935) פרסם זלמן רובשוב־שזר מאמר שיוחד ליום הולדתו ה־300 של מי שנחשב בזמנו למשיח. והרי המאמר בשלמותו.

יום שבתאי צבי

אלמלי היינו בני שורש, אלמלי היתה בשבילנו שלשלת התקופות לא קטעי איברים מרוסקים שכל אחד שותת את דמו לעצמו אלא גידול אורגני, אלמלי חש אף דור מורד זה כי אין יתמות לכל דור וכי יש אבהות לרוח ושלשלת היוחסין כאשר לכל חיים; אלמלי ידע היום את קשריו את האתמול והשלשום, תופס את הזָרות שבמרחק ואת הקורבה שביחידות־הנצח – אז היה ליום הזה ולכל השנה הזאת יפעָה וגודל של הפראה [הפריה] למחשבה ולמעשים. והפעילים שבאומה, החל מתינוקות של בית רבן וכלה בלוחמי המערכות והוגי הדעות, היו היום מתייחדים בכל מקומות שהם ולו גם לשעה קלה אחת את האיש הפלאי ההוא, אתו ואת תנועתו, את יעודו ואת גורלו, לחשוב חשבונם וגם חשבונו הוא. שהשנה הבאה עלינו מהיום שנתו והיום יומו.

לפי עדות המקורות ההיסטוריים הראשיים תמלאנה השנה 300 שנה להולדתו של שבתי צבי. ולפי דברי האגדה העממית הקדומה והנפוצה, שאין להטיל ספק באמיתותה, חל יום לידתו היום בתשעה באב השפ"ה.

אם להערכות לא הגענו, על אזכרה אנו מצווים: על אזכרת נשמתו של אותו מחוֹלֵל התקוה וחללה, ששעה קלה התנוססו חיים כדגל וכנחמה לכל פזורי האומה הדווייה; של מי שהקים בקסם תקות־המשיח תנועה עממית בת מרחב כזה, שלא ידעה גולה כמותה, התגבר על הפיזור, הדביר תחתיו את טבעם של ימי הביניים בישראל ופתח בעוז את שערי ההיסטוריה העברית החדשה; של המאמין הגדול אשר חצב להבות חדשות מסלעי הנצח של הדת, למען גאול את העם ואת האדם ואת כל אשר טעון העלאה וגאולה; של אליל האומה שנשרף בשלהבתו ויהי

64 חומר רב אבד בתהפוכות הפוליטיות ברבע הראשון של המאה ה־20.

למפלצת ולדראון לדורי דורות; של משיח עם אומלל אשר מלאו לבו להיאבק בשר של גלות ולא יכול לו ונפל חלל, מתבוסס בבושת חולשתו לעיני כל העם אסיר־התקוה וחדל־האון, שמלבד הערצה ומשטמה לא ידע.
שכבות שכבות של תרבות ושל היסטוריה מבדילות בינינו ובין התקופה ההיא. רחוק האיש ורחוק הדור וזרות הדרכים. אש עולם לא תכבה.[65]

עדיין המאמר, שחוקרים שונים הדגישו בעיקר את עצם פרסומו,[66] לא זכה לדעתי לניתוח טקסטואלי. יש בו כמה היבטים 'שזריים' מאוד ויוצאי דופן, אך גם כמה ביטויים שמניחים יסוד להיסטוריוגרפיה הציונית ולמה שקרוי 'האסכולה הירושלמית' שלה. אני טוען ששזר הצעיר הוא אחד ממבשריה הבולטים של ההיסטוריוגרפיה הציונית. הדברים נכונים הן למחקריו וכתביו על השבתאות והמשיחיות היהודית והן למאמריו על חכמת ישראל שנכתבו בעשור השני של המאה ה־20.

במאמר זה קבע שזר כמה מונחים שהפכו לנכסי צאן ברזל של האסכולה הירושלמית, כגון 'רציפות ההיסטוריה היהודית'. מושג הרציפות של האסכולה הירושלמית אינו מאפיין רק את ההיסטוריוגרפיה הציונית, וכבר גרץ ודובנוב קבעו אותו. שזר סיפר בזיכרונותיו כיצד השפיע עליו מורו דובנוב בסוגיה זאת: 'רק כאשר בגרתי יותר הבינותי למה התכוון בדברו על שלמותה הפנימית של ההיסטוריה העברית לכל עליותיה וירידותיה'.[67] שזר התנגד במאמרו **בדבר** לטוטליות של שלילת הגלות, שהיתה נפוצה בדורו, ובכך הוא היה שונה מבן־צבי. מתוך כך הוא העריך מחדש בחיוב את שבתי צבי ואת ההתעוררות השבתאית, גם אם לא קיבל את ההתאסלמות. ולא רק זאת: יש בדבריו על העממיות ועל הפיזור הגאוגרפי של השבתאות רמיזות ברורות לדרך שהציונות צריכה ללכת בה. מבחינה פריודית קבע שזר כי בשבתאות נסתיימה תקופת ימי הביניים בתולדות ישראל והחלה העת החדשה. חלוקה זו שימשה כידוע את בן־ציון דינור, ובצורה שונה מעט את תלמידיו חיים הלל בן־ששון ושמואל אטינגר, בני הדור השני של האסכולה הירושלמית. אטינגר כתב למתרגם הכרך השלישי בסדרה **תולדות עם ישראל** לגרמנית: 'הקבוצה שלנו נוטה לראות בתנועת שבתי צבי בשנות הששים של המאה ה־17, כהתפרצות גדולה אחרונה של האופי הימיבניימי ולכן אנחנו רואים את התחלת הזמנים החדשים בהיסטוריה היהודית בסוף המאה ה־17'.[68]

בשנות העשרים והשלושים היה העיסוק בשבתי צבי אינטנסיבי ביישוב היהודי בארץ ישראל. התאטרונים העבריים העלו מחזות על תולדותיו, ושזר כתב ברשימת ביקורת על

65 ז"ר [זלמן רובשוב], 'יום שבתאי צבי', **דבר**, ח' באב תרפ"ה (29.7.1925), עמ' 1. ההדגשות שלי.

66 שמואל ורסס, **השבלה ושבתאות**, מרכז שזר, ירושלים תשמ"ח, עמ' 263. אברהם אלקיים פתח את הרצאתו על נתן העזתי במושב במלאות 40 שנה למרכז שזר בקונגרס העולמי למדעי היהדות, 31.7.2013, בציטוט ממאמרו זה של רובשוב־שזר.

67 זלמן שזר, **כוכבי בקר**, עם עובד, תל אביב תשכ"ו, עמ' 222. ההדגשה שלי.

68 ראו בתוך: יעקב ברנאי, **שמואל אטינגר: היסטוריון, מורה ואיש ציבור**, מרכז שזר, ירושלים תשע"ב, עמ' 335. דברים דומים השמיע ישראל ברטל על 'זלמן שז"ר כהיסטוריון לאומי', בהרצאתו במושב במלאות 40 שנה למרכז שזר. חיים הלל בן־ששון (עורך), **תולדות עם ישראל**, דביר, תל אביב תשכ"ט.

ההצגה **שבתי צבי** מאת ירז׳י ז׳ולבסקי, שהועלתה בשנת 1926 בתאטרון האמנותי הארץ־ישראלי: ׳יובל שלש מאות השנה של ש״צ, חל בכל זאת בשעה, שגם פה ושם תוסס הצורך להחיות את הסמל ההוא המכוסה משאין ומשטמה, להתייחד עם גורלו ולהתעמק בפתרונו. כאילו מנחש הדור כי דבר מה נחוץ לו מאד טמון בו, נשגב ויקר, אם כי רחוק וזר׳.[69]

כיצד נתפס שזר הצעיר לשבתאות? בספר זיכרונותיו הוא כתב: ׳מאז התחלתי להתחקות על פענוח סודה של תנועת שבתי צבי והדי עקבותיה בקורות עמי, שאלתי את זכרוני לא פעם, איך הגיע אלי בעיירתי [שטויבץ], עוד לפני קוראי בספרים שמע שמו של שבתי צבי?׳ הוא סיפר כי אביו, שהתקרב לציונות, נהג להתווכח, בהיות שזר ילד בן שלוש, עם חברו לעיירה, אם הרצל דומה לרב מלובביץ אז (הרב שלום דובער שניאורסון) או שמא, כפי שסבר חברו של אביו הרב מיכל, לשבתי צבי. הרב מיכל אמר: ׳עלול סופו של הרצל להיות כסופו של שבתי צבי [...] את ארץ־ישראל לא יקבלו כאשר לא קיבלו אז, אולם גם הסוף יהיה אותו הסוף המר׳.[70] חינוכו היה יהודי מסורתי, והוא הצטרף בגיל צעיר לתנועת פועלי ציון. בוועידה של תנועה זו, בשנת 1906, פגש לראשונה את בן־צבי. בשנת 1907 החל ללמוד היסטוריה של עם ישראל, תחילה באקדמיה למדעי היהדות של הברון גינצבורג בפטרבורג (1907-1911). עם מוריו שם נמנה ההיסטוריון היהודי הדגול שמעון דובנוב, וזה השפיע עליו מאוד.[71] במסגרת זו החל לחקור את השבתאות ואת ההיסטוריה של עם ישראל, שאליה נמשך במיוחד. סיפר על כך בזיכרונותיו פרופ׳ שלמה צייטלין, שהיה חברו לחדר הסטודנטיאלי באותו מכון: ׳למדתי כי שזר התעניין מאד בהיסטוריה היהודית של ימי הביניים, התפתחות המשיחיות ובעיקר בשבתי צבי׳.[72]

בשנים 1912-1914 למד היסטוריה באוניברסיטת פרייבורג שבגרמניה אצל אחד מגדולי ההיסטוריונים הגרמנים – פרידריך מיינקה (Meinecke).[73] מפרייבורג עבר לשטרסבורג (1914), וממנה לברלין ב־1915, ובה שהה בשנים 1915-1919 אצל אדוארד מאייר (Mayer). בברלין המשיך בלימודי היסטוריה ואף החל ללמד, בייחוד על המשיחיות היהודית והשבתאות, בחוגים יהודיים בגרמנית, ביידיש ובעברית.[74] שלום ושזר נפגשו בפנסיון

69 ז״ר [זלמן רובשוב], ׳שבתי צבי על הבמה׳, **דבר**, **מוסף לדבר**, 31.12.1926, עמ׳ 8.

70 שזר, **כוכבי בקר**, עמ׳ 27-30.

71 שם, עמ׳ 210-236. בארכיון גנזים שמורות מחברותיו של שזר, ובהן רשימותיו בכמה מן ההרצאות של דובנוב ששמע באקדמיה. ראו: א״ג, כ-248/11196. ה׳אקדמיה למדעי היהדות׳ הוקמה בידי הברון דוד גינצבורג, מלומד מראשי ׳חכמת ישראל׳ וממנהיגי יהדות רוסיה, שקיבל רישיון להקימה מהשלטון הרוסי בראשית המאה ה־20.

72 Solomon Zeitlin, ‘My Friend Shazar’, בתוך: בן ציון לוריא (עורך), **זר לגבורות: קובץ מחקרים בתנ״ך, מוגש לר׳ זלמן שזר, נשיא מדינת ישראל**, החברה לחקר המקרא, ירושלים תשל״ג, עמ׳ 760-771. הציטוט מעמ׳ 760.

73 צורף (עורך), **שזר**, עמ׳ 43-46.

74 גם הרצאותיו בנושאים אלה בברלין בתקופת המלחמה נשמרו בא״ג. ראו: שם, 248/11195, 38236-38247, כ-11209.

שטרוק, ונרקמה ביניהם ידידות ארוכת שנים.[75] שלום ראה בשזר את מורו בציונות, ביידיש ומי שהכניסו לחקר השבתאות, וכינהו 'הרוח החיה של פנסיון שטרוק'. לאחר מותו של שזר כתב שלום: 'זכורים עדיין אותם מאמרים מלאי רגש עז והבנה היסטורית על התנועה השבתאית, בהם כרה אוזנינו לשמוע בת קולה של אומה שבאה עד משבר'.[76] הקורא את ההרצאות הרבות והארוכות (אלה למעשה קורסים סמסטריאליים) שהרצה שזר בברלין משתומם מהיקף הידע והעומק של שזר הצעיר. שלום העיד בזיכרונותיו כמה הלהיב שזר את שומעיו (וגם אותו) בהרצאות הללו. הוא ראה בשזר ובהרצאותיו מי 'שבדורנו זה פתח אותם [את נושאי השבתאות והמשיחיות] זלמן שזר בימי נעוריו'.[77]

גם לאחר שובו לארץ ישראל ב־1924 ובעת פעילותו הפוליטית לא חדל ממחקר ומלימוד היסטוריה.

כאמור, השפעה גדולה היתה לדובנוב על רובשוב הצעיר; זו הפכה אותו לבעל תפיסה היסטורית יהודית־פזורתית, אמנם ציונית אדוקה במהותה, להבדיל מחברו בן־צבי, שהיה להיסטוריון פלשתינוצנטרי מובהק. הגם שדובנוב היה ההיסטוריון היהודי החילוני הראשון והיה רחוק מתפיסות הקבלה והמשיחיות הדתית, הרי בספרו על תולדות היהודים ייחד דיונים לקבלת צפת והתפשטותה במאה ה־16 ולשבתאות במאות ה־17-18.[78] ראוי להביא את דברי ההספד של שזר על מורו דובנוב שנרצח בידי הנאצים (1941):

> וכיצד אוכל לבלי להזכיר את אביהם ורבם שלהם ושל כולנו, את ההיסטוריון הישיש ביותר של דורנו, שחקר רבות בשנים, כקודמו לפנים ר' נתן נטע הנובר, את המרטירולוגיה של עמו, חקר והנציח, ולבסוף נעשה הוא עצמו מעונה – רבי שמעון דובנוב, גדול היסטוריוני הדור שידיים טמאות שפכו את דמו בהגיעו לגיל שמונים ושלוש שנה.[79]

בשנת 1912 החל שזר לפרסם, בהכוונתו של דובנוב, את ביכורי מחקריו בתחום השבתאות, ועם השנים המשיך לפרסמם בכתבי עת שונים. רובם רוכזו לאחר מכן בספרו **אורי דורות**.[80]

בשנת תש"ך (1960) ראו אור הכרכים השלישי והרביעי של **ספונות** בכרך אחד – **מחקרים ומקורות לתולדות התנועה השבתאית מוקדשים לשניאור זלמן שזר במלאות לו שבעים שנה** – בעריכת הנשיא בן־צבי ומאיר בניהו. זה היה לאחר צאתו לאור של ספרו של גרשם

75 צורף (עורך), **שזר**, עמ' 65-69; גרשם שלום, **מברלין לירושלים**, עם עובד, תל אביב תשמ"ב, עמ' 92-94, 97.

76 שלום, **מברלין לירושלים**, עמ' 92; הנ"ל, **דברים בגו**, עם עובד, תל אביב תשל"ו, עמ' 472-476; הנ"ל, 'ימי נעורים עם ז' רובשוב', בתוך: לוריא (עורך), **זר לגבורות**, עמ' יח-כד.

77 שלום, **מחקרי שבתאות**, עמ' 742-746.

78 שמעון דובנוב, **דברי ימי עם עולם**, דביר, תל אביב תשי"ח, ו, עמ' 3-36; ז, עמ' 20-46, 105-117.

79 זלמן שזר, **אור אישים**, ג, הספריה הציונית, ירושלים תשל"ג, עמ' 290.

80 שזר, **אורי דורות**.

שלום על שבתי צבי.[81] שלום עצמו, חבריו ותלמידיו פרסמו בקובץ החדש כמה מאמרים שהיו אבני היסוד לתולדות השבתאות, בעיקר זו שאחרי מותו של שבתי צבי. מחקרים אלה ואחרים אמורים היו לפרנס את ספרו השני של שלום על השבתאות המאוחרת; זה לא הושלם ולא פורסם, אלא פורסמו ממנו מאמרים רבים.[82] שנה אחרי פרסום קובץ **ספונות** לכבוד שזר לימד גרשם שלום קורס באוניברסיטה העברית בירושלים על השבתאות שאחרי שבתי צבי. בין התלמידים שהשתתפו בקורס היה גם זלמן שזר, שהיה אז יושב ראש הנהלת הסוכנות בפועל.[83]

בספר הנזכר של **ספונות** התפרסמה ביבליוגרפיה של מחקריו של שזר על השבתאות, ובה 17 פריטים בשלוש שפות: רוסית, גרמנית ועברית.[84] אפשר לחלק את כתביו של שזר על השבתאות לכמה סוגים: (1) מאמרים על השבתאות בימי שבתי צבי, בעיקר על כמה ממקורביו; (2) מאמרים על השבתאות שבתוך היהדות ועל השבתאים שהמירו את דתם לאסלאם ולנצרות וחיו ככתות סגורות וכיחידים בתוך דתות אלה במאות ה־18 וה־19; (3) ערכים אנציקלופדיים והרצאות מקיפות בנושא; (4) טקסטים חשובים על השבתאות והמסתעף ממנה, ששזר פרסם וההדיר בדרך מדעית; (5) סדרת הרצאות על השבתאות בסמינרים בברלין בשנים 1916-1917 ובארץ לאחר מכן; (6) ביקורות ורשימות על ספרים ומחזות; (7) שיעוריו של פרופ׳ גרשם שלום.

מאמרו הראשון של שזר שפורסם היה הערך הארוך על שבתי צבי שכתב ופרסם **באנציקלופדיה ליהדות** ברוסית, בשנת 1912, בעריכתו של דובנוב ולהזמנתו. במכון גנזים מצוי תרגומו של הערך הרוסי על שבתי צבי לעברית, בכתב ידו של המתרגם ברוך קרוא (קרופניק), מי שתרגם גם את **דברי ימי עם עולם** של דובנוב; ודומני שהנוסח העברי של הערך לא פורסם.[85] באותה שנה, 1912, פרסם שזר עוד מאמר ברוסית על ספר שיצא לאור באוקראינה בשנים 1666-1669 על התנועה השבתאית.[86] שנה לאחר מכן פרסם ערך ארוך

81 גרשם שלום, **שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו**, עם עובד, תל אביב תשי״ז.

82 הנ״ל, **מחקרי שבתאות**.

83 ראו: **׳רשימת השעורים׳ של הפקולטה למדעי הרוח והחברה באוניברסיטה העברית בירושלים לשנת תשכ״א** (1960-1961), האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשכ״א, עמ׳ 18. שם הקורס של גרשם שלום היה ׳השבתאות ממותו של שבתי צבי עד שקיעת הפרנקאות (סתיו וחורף)׳. ההרצאות שנרשמו בידי שזר מצויות בא״ג, 8-38165-248, ובדעתי לפרסמן בקרוב. במאמר הספד על שזר כתב משה ריבלין: ׳בהיותו יו״ר הנהלת הסוכנות היהודית, שב, אם כי לא באופן רשמי, אל ספסלי האוניברסיטה ובמשך תקופה ארוכה ישב כתלמיד מסור וחרוץ בחוג של פרופ׳ שלום, משום שהגיע למסקנה שמאז חקר בפרשה זו של שבתאי צבי והמשתמע מכך, התחדשו דברים ונוספו מקורות והדבר מצריך לימוד׳. משה ריבלין, ׳מקונן הגלות ומשורר הגאולה׳, **דבר**, 4.11.1974, עמ׳ 8.

84 ׳מחקריו של זלמן שזר על התנועה השבתאית׳, **ספונות**, ג-ד [ספר היובל לשניאור זלמן שזר] (תש״ך), עמ׳ [3]. רשימה מלאה יותר של מחקרי שזר ראו: שמואל לחובר וגצל קרסל, **כתבי שניאור זלמן שזר**, עם עובד, תל אביב תשל״ג.

85 זלמן שזר, ׳ש״צ ותנועת השבתאות׳, א״ג, 38174-248.

86 Zalman Rubashov, ‘Kristori sabbationetva w Polski’, *Evriejskaya Starina*, 5 (1912), pp. 219-221

על יעקב פראנק.[87] מאמרו הראשון של שזר על השבתאות בעברית התפרסם בשנת 1913 (הוא כתב אותו ב־1912): 'סופרו של משיח: לתולדות רבי שמואל פרימו',[88] דמות מרכזית בין מקורבי שבתי צבי. מאמר זה לא נס לחו עד עצם היום הזה.

חידושו של שזר במאמרו על הרב שמואל פרימו היה שהוא הראה בו שפרימו, שהיה סופרו של שבתי צבי, היה גם רבה של קהילת אדירנה (אדריאנופול) בראשית המאה ה־18, מהקהילות החשובות באזור, ולא שני אנשים בעלי אותו שם, כפי שסברו החוקרים שלפניו, ובעיקר היינריך גרץ. זיהוי זה שפרסם שזר בראשית דרכו היה בעל חשיבות להמשך המחקר בנושא וסלל את הדרך להבנה מאוחרת יותר של גרשם שלום ובית מדרשו על המשכיותה הפנימית היהודית של השבתאות ושל המאמינים השבתאים שנותרו יהודים אחרי ימי שבתי צבי. התברר ממאמרו שרבה של אחת הקהילות החשובות באימפריה העות'מאנית בראשית המאה ה־18, ולפי עדויות שונות מגדולי תלמידי החכמים בדורו, המשיך להאמין בסתר בשבתי צבי. בארכיונו מצויה טיוטה ראשונה בכתב ידו של שזר למאמר על פרימו,[89] וכבר שם נמצא את הדיאלקטיקה המסובכת של השבתאים, כפי שפיתח לאחר מכן גרשם שלום במאמרו הידוע 'מצוה הבאה בעבירה'.[90] כאן מבקש אני לטעון בעקבות קרסל כי שזר היה 'סולל נתיבה' בחקר השבתאות.[91] הנקודה החדשה החשובה של שזר במאמר בתולין זה היה יחסו החיובי לשבתאות.[92]

מאמרו של שזר 'משמשו של שבתי צבי',[93] על הרב יחיאל, מבוסס על כתב היד של ה'בשרייבונג פון שבתי צבי [סיפור מעשה שבתי צבי]', מאת הרב ליב ב"ר עוזר מאמסטרדם, ספר שההדיר שזר.[94] שלום חלק על זיהויו של שזר שהרב יחיאל היה משרתו של שבתי צבי עוד לפני שנת 1665, אך שזר נשאר איתן בדעתו והגיב על ביקורתו של שלום משקובצו מאמריו.[95] דעתי נוטה לצדו של שזר בוויכוח זה, שכן יומרותיו המשיחיות של שבתי צבי החלו עוד בשנת ת"ח (1648), ובעת גלותו הראשונה מאיזמיר, בשנות החמישים של המאה ה־17, כבר יכול למשוך אליו אדם כמו הרב יחיאל. מה גם שמשפחתו של שבתי צבי היתה

87 Zalman Rubashov, 'Jakub Frank', *Jevrejskaya Encyclopedia*, 15 (1913), pp. 360-368

88 זלמן רובשוב, 'סופרו של משיח', **הַשִּׁלֹחַ**, כט (תרע"ג), עמ' 36-47; נדפס גם בתוך: שזר, **אורי דורות**, עמ' 48-69.

89 א"ג, 38154-248. בתיק זה אסף שזר מקורות רבים לתולדות השבתאים השונים שכתב עליהם לימים מחקרים.

90 גרשם שלום, **מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה**, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ד, עמ' 9-67.

91 גצל קרסל, 'סולל נתיבה', **דבר**, 29.7.1958, עמ' 3. הנ"ל, 'היסטוריה אינטואיטיבית', **הַדאַר**, נא (תשל"ב), עמ' 489-490.

92 ראו למשל: רבקה ש"ץ, 'על חקר השבתאות בכתבי זלמן שזר', **זאת הארץ** (25.2.1977), 242, עמ' 4-5.

93 שזר, **אורי דורות**, עמ' 64-74.

94 ר' ליב ב"ר עוזר, **סיפור מעשה שבתי צבי** (ההדיר זלמן שזר, ערכו שלמה צוקר ורבקה פלסר), מרכז שזר, ירושלים 1978.

95 שלום, **שבתי צבי והתנועה השבתאית**, עמ' 121; שזר, **אורי דורות**, עמ' 73-74.

אמידה ובשני גירושיו מאיזמיר דאגה לספק לו משרת שיעזור לו בדרכו. ממחקרו של שזר עולה שהרב יחיאל היה אחד מרבים שנמלטו אל תחומי האימפריה העות'מאנית או נשבו בה ונפדו בימי פרעות ת"ח ות"ט.

עם מאמריו ופרסומיו על השבתאות במאות ה־18-19 נמנים שני מחקריו על ביקורו במעוז הפראנקיסטים באופנבך[96] ועוד שני מאמרים שייחד לפרשת עלייתה של חבורת הרב יהודה חסיד לארץ ישראל בשנת 1700. בשנת תרפ"ז (1927) פרסם **ברשומות** ב מהדורה מדעית של הקונטרס החשוב 'שאלו שלום ירושלים' לרב גדליה מסמיאטיץ, שנדפס לראשונה בברלין בשנת 1716.[97] הפרסום תרם לחקר הפרשה שהיתה מרכזית במשנתם ההיסטוריוגרפית והפריודית של דינור והנוהים אחריו. כן פרסם רשימה קצרה על 'דרשת ר' יהודה החסיד בספר אורי וישעי', העוסקת בעניינים חברתיים.[98]

עוד מאמר כתב שזר בשנת 1928 על ההיסטוריון היהודי בן דורו של שבתי צבי הרב דוד קונפורטי והבחין בזיקה הכרונולוגית והגאוגרפית בין מקומות נדודיהם וזמנם של קונפורטי ושל שבתי צבי, תוך כדי השתקה מוחלטת של עניין השבתאות והמשיחיות בכתבי קונפורטי.[99] בספר **התקוה לשנת הת"ק**,[100] שבכותרתו ניכר כישרונו הספרותי, הבחין שזר בהמשך הציפיות המשיחיות במאה ה־18, שמקצתן נסמכו על השבתאות ועל אחרוני המאמינים השבתאים ואוהדיהם. המאמר מבוסס על הספר עת קץ 'לר' יצחק חיים כהן מן החזנים המכונה ד"ר קאנטארינו', העוסק בתקווה המשיחית לשנת ת"ק (1740), שנדפס באמסטרדם בשנת ת"ע (1710), ובו הסכמתו של הרב שלמה אאליון, רבה של הקהילה הפורטוגלית שם, איש סלוניקי לשעבר ומחשובי השבתאים בדורו.[101] התקווה המשיחית לשנת ת"ק (1740), שהיתה בעלת אופי שבתאי, נדונה לא מעט בספרות המחקר. כותבים בשנים האחרונות על המשיחיות במאה ה־18, ובראשם אריה מורגנשטרן, מתעלמים, להבדיל משזר, כמעט לגמרי מן ההיבטים השבתאיים בכתבי הרב יהודה חסיד, הרב עמנואל חי רפאל ריקי ואחרים או מטשטשים אותם.[102]

96 שזר, 'עקבות אחים אובדים', **האדמה**, ו (תר"פ), עמ' 665-674; הנ"ל, **על תלי בית פראנק**, ליפסייא [לייפציג] תרפ"ג. לספרון מצורפות תמונות. תודתי לפרופ' יונתן מאיר על שהעביר אלי עותק סרוק של הספרון.

97 שזר, '"שאלו שלום ירושלים" לר' גדליה מסמיאטיץ', **רשומות**, ב (תרפ"ז), עמ' 451-493.

98 שזר, 'דרשת ר' יהודה חסיד בספר "אורי וישעי"', **אורי דורות**, עמ' 121-123; אברהם ב"ר אליעזר הכהן, **אורי וישעי**, ברלין תע"ד, דף נו, ע"א.

99 שזר, 'בעל 'קורא הדורות' וקורות דורו', שם, עמ' 96-106. גם על כך העיר ברטל (לעיל הערה 3) בהרצאתו.

100 ש"ז שזר, **התקוה לשנת הת"ק**, מאגנס, ירושלים תש"ל.

101 מנחם פרידמן, 'אגרות בפרשת פולמוס נחמיה חייא חיון', **ספונות**, י (תשכ"ו), עמ' תפג-תריט; מאיר בניהו, **התנועה השבתאית ביוון (ספונות**, יד), מכון בן־צבי, ירושלים תשל"א, עמ' קמז-קס; Elisheva Carlebach, *The Pursuit of Heresey*, Columbia University Press, New York 1990, pp. 114-116.

102 יעקב ברנאי, '"והחורבן הזה בעצם נעלם": כמה בירורים היסטוריוגרפיים בעקבות הופעת הספר **החורבה** ומחקרים נוספים', **קתדרה**, 147 (תשע"ג), עמ' 169-188.

בארכיון גנזים נותרו כמה מאמרים על השבתאות בכתב ידו של שזר שלא פורסמו, נוסף על הרצאותיו ומקורות שהעתיק. נמנה עמם מאמר בכתב ידו – 'על שבתאותו של ר' בנימין הכהן',[103] שלא מצאתיו לא בספרו **אורי דורות** ולא בביבליוגרפיה של כתביו. המאמר נכתב בשנות השלושים כתגובה על מאמרים שפרסמו חוקרים שונים בנושא. שזר חלק על הדעה כי הרב בנימין הכהן, הרב אברהם רוויגו ואחרים חפים מ'אשמת השבתאות' והצביע על שפע של מקורות ועל מחקריו החדשים אז של גרשם שלום כדי להראות כי היו שבתאים. עובדה זו אומתה אחר כך בחומר עשיר שפרסם בעיקר בניהו. במכתבו לשלום הוא כתב: '[גם] על שבתאיותו של ר"ח [חיים] אלפאנדרי יש לי מעין מחקר קטן בכתובים שטרם גמרתי'.[104]

גולת הכותרת של מפעלו המחקרי של שזר בתחום השבתאות הוא ה'בשרייבונג פון שבתי צבי',[105] שנכתב באמסטרדם בראשית המאה ה־18. שזר החזיק בכתב היד של הספר שנים רבות, עבד עליו, תרגמו מיידיש לעברית, הקדים לו מבואות והעיר לו הערות, והספר יצא לאור אחרי מותו. כתב היד הועבר לידי שזר לאחר מותו של החוקר דוד כהנא שהחל מטפל בו.[106] כפי שחש כבר כהנא, הרב יעקב עמדן השתמש באחד מנוסחי כתב היד של הספר בספרו **תורת הקנאות**. ואכן, במכון גנזים מצאתי העתקה קדומה של שזר של חלק זה מספרו של עמדן, המבוסס על 'בשרייבונג'.[107]

שזר העמיד את כתב היד לרשותו של שלום בעת שכתב את ספרו הגדול על שבתי צבי, וזה השתמש בו רבות.[108] תרומתו הגדולה של שזר למחקר בהוצאת ספר זה מתבטאת בתרגומו לעברית, במבואות לכתב היד ולספר הן מההיבט הפילולוגי והן מההיבט ההיסטורי, ובהוצאתו לאור של טקסט חשוב מאוד ביידיש מראשית המאה ה־18. בערב עיון שנערך עם צאתו של הספר לאור, אחרי מותו של שזר, נשא שלום דברים על הספר ועל פועלו של שזר. שלום עסק בהרחבה – לאחר דברי הערכה חמים על חבר נעוריו שזר, 'המלומד – ההיסטוריון הגדול בכח, [ו]איש הציבור, ששאיפותיו בתחום זה התגברו במהלך חייו על כל שאר האפשרויות הטמונות בו [...] מה היתה צורת למדנותו? השכלה כוללת עצומה בכל שטחי היהדות'[109] – בספר ובתרומתו לחקר התנועה השבתאית, בדרכו של שזר במחקרו ובניסיונותיו להכינו לדפוס במהדורה מדעית ללא הצלחה. בין

103 א"ג, 38349-248.

104 מכתב שזר לשלום, י"ט בשבט תרצ"ג, הספריה הלאומית, ירושלים, האגף לכתבי יד, ארכיון גרשום שלום, 2425. אלה דוגמאות בלבד. בעיזבונו מחקרים נוספים שלא פורסמו או שלא נשלמו.

105 עוזר, **סיפור מעשה שבתי צבי**. כמעט כל החומר ששימש את שזר להכנת המהדורה מצוי באגף לכתבי יד של הספריה הלאומית, ARC.U II/1796, 1-10.

106 תיאור גלגולו של כתב היד מתואר בדקדקנות על ידי שזר במבואו לספר. שם, עמ' ט-ל.

107 שזר, העתקות בכתב יד מספרים שונים, א"ג, 38154-248.

108 שלום, **שבתי צבי**, עמ' 830.

109 הספריה הלאומית, ירושלים, האגף לכתבי יד, ארכיון שלום, ARC. 40 1599, 148a. ההדגשה במקור. וראו את נספח ב בסוף המאמר.

השאר, כאשר שהה שזר בשנת 1935 כשליח ההסתדרות בארצות הברית, הציע לו בארון להוציא את הספר לאור כדי לקבל תואר דוקטור (Ph.D). לשם כך היה עליו גם לשמוע כמה קורסים באוניברסיטת קולומביה. בשיעורים השתתף ואף רשם את הרצאותיו של בארון (אלה מצויות בארכיון גנזים),[110] אך את הספר לא הצליח להשלים, וכמובן לא קיבל את התואר דוקטור. הסיבה לכך, לדברי שלום, היתה 'מותו של משה ביילינסון הכותב את המאמרים הראשיים **בדבר** וחזרתו של שזר לארץ, ב־1935, כממלא מקומו'.[111]

שזר סבר במאמר אחר – על 'מעשה ר' יוסף דילה ריינה' – כי שם משפחתו של הרב ליב ב"ר עוזר מחבר ה'בשרייבונג' היה 'רוזנקרנץ', על פי פנקס הקהל העתיק באמסטרדם.[112] שלום לא הסכים עם קביעה זו, ודומני שהדין עמו. הערותיו של שלום על מאמרו של שזר (ובכלל זה אי־הסכמה זו) על הרב יוסף די לה רינה נשתמרו במכתב אישי שכתב לשזר. במכתב הוא חלק על כמה מקביעותיו של שזר, ובתוך כך עקץ אותו.[113]

בתוך קופסאות חומרי הגלם שהכין שזר במשך שנים להוצאת ה'בשרייבונג' מצאתי רישום בעיפרון על דף קטן, הנראה כרישום ישן, ובו העלה שזר את מחשבותיו הכלליות על המשיחיות היהודית והשבתאות:

> אם לסכם אפשר בקירוב לקבוע שלושה סימני לואי לתנועה משיחית:
> משבר פוליטי או כלכלי בחיי הגולה
> שינוי גורל פוליטי בחיי הארץ
> משבר אידיאולוגי או דתי
> בשבתאות התאחדו כולן יחד: ועל כן לא יכלו לה בנקל גם אכזבות חדות.[114]

שזר הביט אפוא בשבתאות בעיניו של היסטוריון חברתי, אולי בהשפעת דובנוב (ובארון). הוא לא היה ראשון הכותבים על השבתאות או על חוקריה. הכתיבה הכרונולוגית ההיסטוריוגרפית על הנושא החלה עוד בימיו של שבתי צבי, ואילו החוקר המודרני הראשון שהעמיד מחקר רציני היה גרץ. אלא שלמרות תרומתו העצומה של גרץ למחקר השבתאות, קלקלה שנאתו הכבושה אליה ואל כל מה שקשור בקבלה את השורה. שזר הוא מראשוני החוקרים הציונים שחיפשו דמיון בין השבתאות לציונות.[115]

110 שזר, 'הרצאות בארון', א"ג, 7-11194-248.

111 ראו את נספח ב בסוף המאמר.

112 שזר, 'מעשה ר' יוסף דילה־ריינה במסורת השבתאית', בתוך: הנ"ל, **אורי דורות**, עמ' 77; עוזר, **סיפור מעשה שבתי צבי**, עמ' כב.

113 משלום לשזר, 7.2.1948, א"ג, ארכיון שזר (צילום מארכיון ישעיהו אברך), 441/27843/2.

114 הספריה הלאומית, ירושלים, האגף לכתבי יד, 10-1, ARC.U II/1796.

115 ורסס, **השבלה ושבתאות**, עמ' 146-190, 253-264; הנ"ל, 'שבתי צבי והשבתאות בעולמה של הספרות העברית החדשה', **מחקרי ירושלים בספרות עברית**, יח (תשס"א), עמ' 105-136; יעקב ברנאי, 'ביקורת על ספרה של Ada Rapopr-Albert, *Woman and the Messianic Heresy of Sabbatai Zvi, 1666-1818*, Lithman Library, Oxford 2011', **ציון**, עח, ב (תשע"ג), עמ' 260-265.

שזר ולא שלום היה הראשון ש'טיהר' את שבתי צבי ומאמיניו מהתווית השלילית שדבקה בהם בתודעה היהודית ובכתבים המסורתיים והמשכיליים כאחד. מבחינה זאת השפיע שזר השפעה חשובה על שלום. אלא ששזר כתב מהמיית לבו, ואילו שלום, שהיה חוקר מקצועי ומתוחכם הרבה יותר משזר, לא נתן לאידאולוגיה הציונית שלו להוביל בחקר השבתאות בגלוי ובבוטות, הגם שהיא אינה נעדרת מכתיבתו. היא מבצבצת בין השורות, והדברים כבר נדונו בהרחבה.[116] אפשר להצביע על עוד קווים משותפים ושונים לשזר ולשלום. שזר בא מעולם וממשפחה מסורתיים והגיע למודרנה וללאומיות היהודית בהשפעות חברתיות, ולימים דרך מחקר המשיחיות והשבתאות, ואילו שלום בא מעולם מודרני וממשפחה מתבוללת, והשתמש בקבלה ובמשיחיות כ'שיבה' ל'אותנטיות היהודית'. הדבר נעשה אצל שלום במפגשו של היהודי הגרמני עם ה'אוסט־יודן' והעולם המסורתי. כל אחד מהם הגיע מקצה אחר, ובעיני שניהם שימשו המשיחיות והשבתאות נקודת מפגש בין מגמות מנוגדות שמתרוצצות בלאומיות היהודית. שזר וגם שלום ראו בשבתאות את מבשרי המודרנה, 'פורצי הגדר', כלשונו של שלום. לעומתם גרץ, שקדם להם, דחה את המשיחיות ואת המיסטיקה היהודית, שכן אלה עמדו בדרכו אל המודרנה.

אם כן, אפשר לראות בשזר את אחד ממבשריה של ההיסטוריוגרפיה הציונית ואף של האסכולה הירושלמית.[117] שלום כתב על כך: 'אנחנו שקצרנו את פירות הזרע שזרע לפני ששים שנה ויותר חייבים לו תודה על פריצת הגדרות שאסרו את הכניסה לסבכי ההתעוררות ההיא'.[118] יתר על כן, בנושא חקר ראשיתה של 'חכמת ישראל' בגרמניה בראשית המאה ה־19 הניח שזר יסודות חשובים למחקר ההיסטורי ולפרשנות הציונית. במאמריו 'הקתדרה לחכמת ישראל' ו'ביכורים',[119] שפורסמו בשנים 1917–1919, במלאות מאה שנה לראשיתה, כבר ניכרת התפיסה הציונית שיצאה נגד אנשי 'חכמת ישראל'. אף כאן הקדים שזר בעשרות שנים את מסתו הידועה של שלום 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל'[120] ומאמרים נוספים בנושא ואת התפיסות נגד אנשי 'חכמת ישראל'. גישות אלה שלטו בהיסטוריוגרפיה הציונית עד לשנים האחרונות, שאז חל שינוי במגמות אלה.[121]

השבתאות, התנועה המשיחית הגדולה, זכתה בהיסטוריוגרפיה הציונית לרהבליטציה, ואילו על 'חכמת ישראל' נמתחה ביקורת חריפה. בעיצוב שתי התפיסות הללו היו לשזר

116 המחקרים האחרונים בסוגיה הם של נועם זדוף. ראו למשל: נועם זדוף, 'הלוחות ושברי הלוחות מונחין בארון, על הפולמוס בין ברוך קורצווייל וגרשם שלום', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה. הנ"ל, **מברלין לירושלים ובחזרה**, כרמל, ירושלים תשע"ה, עמ' 37.

117 קרסל (לעיל הערה 91).

118 שלום, **דברים בגו**, עמ' 475.

119 שזר, 'הקתדרה לחכמת ישראל', עמ' 385–388, בתוך: הנ"ל, **אורי דורות**; הנ"ל, 'ביכורים', שם, עמ' 351–384.

120 שלום, **דברים בגו**, עמ' 385–403.

121 מיכאל מאיר, **צמיחת היהודי המודרני**, כרמל, ירושלים תשנ"א, עמ' 164–210; יצחק שורש, **הפנייה לעבר ביהדות המודרנית**, מרכז שזר, ירושלים תש"ס, עמ' 437–456; פול מנדס פלור, **קידמה ונפתוליה**, עם עובד, תל אביב תש"ע, עמ' 83–136.

חלק חשוב ומכריע וזכות ראשונים, בין שמקבלים אותן ובין שלאו. לכן אפשר לכנותו אחד ממבשרי ההיסטוריוגרפיה הציונית ואף זו הירושלמית.

סיכום

שני נשיאי ישראל בן־צבי ושזר שקרקע גידולם דומה, מראשית דרכם הפוליטית התעניינו ועסקו גם בהיסטוריה של עם ישראל, איש איש לפי אופיו ובדרכו. נושא המשיחיות היהודית העסיק את האנשים הצעירים הללו, ובתוך הנושא הרחב של המשיחיות צדה את לבם הפרשה השבתאית, שהותירה חותם עמוק בתודעה היהודית. בן־צבי הוליך את התעניינותו ההיסטוריוגרפית לכיווני חקירה של ארץ ישראל ויהודי המזרח, ובשבתאות עסק רק בכת הדונמה. היתה לו מטרה גלויה – להחזירם ליהדות, והוא פעל לכך במרץ רב גם כשהיה בתפקידים ציבוריים בכירים, אפילו כנשיא המדינה. המחקר שימש בידיו כלי לכך. במחקר על כת זו ניצל את ידיעת הטורקית ואת מהלכיו הציבוריים והצליח להשיג עליהם מקורות נדירים בכתב ובעל פה. מחקריו נשאו אופי חומרי, ראליסטי. ידיעותיו במקורות היהדות היו חלקיות, והוא לא למד היסטוריה. שזר, לעומתו, הכשיר את עצמו כהיסטוריון, למד באוניברסיטאות אצל גדולי ההיסטוריונים הגרמנים והיהודים במאה ה־20, היה בעל השכלה כללית רחבה ושלט במקורות היהדות. מחקריו־מסותיו נשאו אופי יהודי־פזורתי (בהשפעת דובנוב) ואינטלקטואלי. הוא ראה במחקריו על השבתאות פן חשוב ודחוי של ההיסטוריה של עם ישראל ושאף לתקן את מה שעיוותו קודמיו.

שניהם עלו לארץ ישראל וקשרו קשרים הדוקים עם גדול חוקרי הקבלה והשבתאות בירושלים גרשם שלום. שזר ושלום היו חברים בנפש עוד משנותיהם בברלין מתקופת מלחמת העולם הראשונה, ואילו יחסי בן־צבי ושלום התפתחו בירושלים מתוך היכרות מקצועית וחברתית, ולא חרגו ממידת יחסים זו.

נספח א

דוח של איש 'השומר' ישראל שוחט והקשרים שלו ושל חבריו (ובהם בן־צבי) עם אנשי הדונמה שלמדו עמם משפטים בקושטא בשנים 1910-1914. הדוח הוגש לשאול אביגור עבור **ספר תולדות ההגנה** ביום 19.2.1952.

מתוך: את"ה, תיק מס' 133.22

ישראל שוחט

כת שבתאי צבי – וארץ ישראל

כת שבתאי צבי היתה ידועה בתורכיה בשם 'דונמא'. שארית חסידי ואוהדי שבתאי צבי שקבלו את דת המוסלמים – אמנם באופן רשמי לפי הדת הם היו מוסלמים גמורים, אבל בחשאי נשארו נאמנים לדת היהודית, ובמובן הדת היתה כפילות בחייהם, והיו דומים לאנוסים בספרד. במובן סוציאלי הם היו השכבה המתקדמת בישוב התורכי, הם היו חלק חשוב מהאינטליגנציה התורכית, ומספרם היה גדול בפקידות העליונה בקושטא בירת תורכיה, וגם בפרובינציות המרוחקות, אבל דוקא בארץ ישראל לא נמצא אף אחד מהם בפקידות הגבוהה. יכול להיות שהם רצו בזה להפגין כלפי חוץ נתוק הקשר בינם ובין ארץ ישראל ולהרחיק כל חשד של מסירותם לארץ הקדושה בעיני היהודים, היות והתורכים בכל זאת הביטו עליהם בחשד, ועצם השם המיוחד 'דונמא' שהיה קשור לכת הזו, מראה שהם לא הצליחו להטמיע את עצמם בין המוסלמים, ואפילו שלא היה להם כל רצון להטמע.

בשנת 1910 נשלח[ת]י על ידי 'השומר' ללמוד משפטים בקושטא. החלטה זו התאימה לשאיפתי ושאיפת חברי בן גוריון ובן צבי. אנו רצינו בימים ההם ליצור אנטליגנציה יהודית־תורכית־ערבית לשם קדמת [קידום] אחות־עמים. חשבנו להתקרב לחברה הערבית־תורכית ובעבודה משותפת והדדית להרים את דרגת התפתחותם ולהכשיר אותם להבנה הוגנת ולתמיכה בעלית היהודים לארץ ישראל, ולשם זה ירדנו לקושטא בירת התורכים ונכנסנו לאוניברסיטא התורכית לקנות ידיעות וגם בתרבות התורכית ערבית ולבוא במגע עם צעירי העמים הנכללים באימפריה התורכית, וביניהם צעירים ערבים מארץ ישראל, שגם כן למדו באוניברסיטא. האוניברסיטא הקושטאית היתה היחידה בשביל כל האימפריה התורכית, וכל צעיר ערבי שרצה לקבל חנוך תורכי ערבי הלך ללמוד בקושטא, מקור התרבות החילוני המוסלמי. באוניברסיטא זו פגשתי גם צעירים מהכת שבתאי־צבי. היות והם הוו את המומנט המתקדם בין צעירי התורכים התקרבתי אליהם וקשרתי קשרים עם אחדים מהם. שוחחנו הרבה על הפרובלמות התרבותיות וסוציאליות. הזמנים ההם היו השנים הראשונות אחרי המהפיכה של התורכים הצעירים. ותקוה לחופש הדעה השתררה באינטליגנציה התורכית. אפשר היה להתוכח באופן חפשי וגלוי על בעיות סוציאליות, על התפתחות האימפריה התורכית, על יחסי העמים הנכללים באימפריה, על דרישותיהם, וגם על הציוניות על ישראל, על הישוב היהודי על התפתחות הארץ וכו'. ויכוחים כאלה היו אסורים בזמן שלטון השולטן א[ע]בדול/חמיד. סוף סוף התידדתי עם צעירי הכת של שבתאי־צבי, היינו

מבקרים אחד אצל השני, הכניסו אותי במסתרי הדת שלהם, ספרו לי על תולדות הכת הזו, התפתחותה וצורת חייהם. ענין רב עוררו בי כל הספורים האלה, ההתידדות אתם נתנה דחיפה לרעיון חדש שהתחיל להתפתח בקרבי, והוא האם אי־אפשר לנצל את חברי הכת הזו לטובת התפתחות הארץ? האם אי־אפשר על ידם להשפיע על האינטליגנציה התורכית לטובת הציונות ובפרט לפעולה שלנו בארץ? חדור חנוך אורדן ב"ג[122] ומטרתו להשתלט על החברה ברוח מטרות שלנו ובצורה זו או אחרת, לכון את החברה למטרה שלנו בישוב ובארץ, ומדוע לא להשתמש בפרינציפ הזה גם בקשר לכת השבתאי־צבי? הלא יש להם השפעה רבה על האינטליגנציה התורכית, ועל אלה דזברט ביי,[123] היה חבר בממשלה, שר הכספים, ואחדים מהכת הזו היו פקידים גבוהים במשרדי השרים. לאט לאט התבשל אצלי הרעיון והחלטתי לקרב אותם לציונות, לנצל אותם לעבודתנו בארץ־ישראל. בפרט התחזקתי להחלטתי, כאשר הרגשתי, שגם אצלהם ישנה משיכה לחזור לחיק הדת היהודית, בזמן שהתורכים הצעירים הכריזו על חופש המצפון ואחות עמים. ואחרי מחשבות רבות באתי לידי הכרה שהם יכולים לעזור לנו הרבה מאד בעבודתנו בארץ ישראל, אם רק נוכל לנצלם ולכוון אותם בדרך הנכונה, ואם נצליח לפתח אצלם את הרצון לעזור לציונים, צריך להכניס אותם לעולם הציוני לבאר להם את הבעיות הציוניות, לקרב אותם לפעולות בארץ ישראל. אני בעצמי התלהבתי מהרעיון הזה, צמחו לו כנפים נגשתי לענין במסירות ובהתמדה. סדרתי לי גם תכנית – והיא קצרה ופעילה. צריך להשתדל שהפקידות הגבוהה בארץ ישראל תהיה מורכבת עד כמה שזה אפשרי מאנשי הכת הזו, וגם הם, הפקידים האלה יעזרו לנו בעבודתנו. ידוע היה לכל, שפקיד גבוה באדמיניסטרציה בארץ ישראל היה המלך, הוא יכול היה לעזור לישוב ולהתפתחותו, והוא יכול היה להפריע עד קפאון גמור. והיו לנו מקרים שאיזה מושל עיר או מחוז היה אנטישמי או אנטיציוני וגרם לנו הרבה צרות, עכובים בעבודה, הפסדי כספים, ובפרט סבלנו מפקידים כאלה בהקמת ישובים חדשים. המושלים או שהיו מקבלים שוחד בקשישים בסכומים גדולים ואפשרו לנו עבודתנו, או סרבו לקבל בקשיש מפני סבה זו או אחרת, וכל עבודתנו סבלה ושותקה. התחילה מלחמה בין עומדי בראש הישוב והמושל הזה.

צריך היה להתאונן לאינסטנציות יותר גבוהות, להגיע עד קושטא, והיה הפסד זמן וכסף, לפעמים היו מצליחים אבל לרוב היו מפסידים. האדמיניסטרציה הגבוהה בקושטא תמיד הצדיקה את הפקיד שלה, בפרט בארץ ישראל, ש[כן] בקושטא התנגדו לציוניות ושמחו לכל הפרעה שפקיד שלהם שם על דרכנו. עצם הפניה לקושטא, אם גם הצלחנו לפעמים, היתה לרעתנו, אנו לא רצינו שידברו אודותינו ועבודתנו בארץ; אנו רצינו לעבוד בשקט ולהיות רואים ובלתי נראים. וכמובן מאליו שאם נצליח להכניס לאדמיניסטרציה בארץ

122 חדור חינוך משמעתי בנוסח בן־גוריון.

123 השם שובש על ידי ישראל שוחט. כוונתו למחמד [מהמט] ג'אויט ביי (Mehmet Cavit Bey, 1875-1926), מראשי הוועד לאחדות וקדמה, ששלט באימפריה העות'מאנית לאחר 1908. הוצא להורג באשמת קשר לפגוע במצטפא כמאל אתאתורכ.

פקידים־ידידים, פקידים מעונינים בעבודתנו, נצחנו במלחמה, נוכל להתפתח באין מפריע, לכן חשוב היה הרעיון שלי, לכן כדאי היה להתמסר לרעיון זה, ולעשות הכל לשם הצלחתו

במשנה מרץ התמסרתי לעבודה זו, הצלחתי לארגן קבוצה קטנה – 6 איש מאנשי כת שבתאי צבי, קבוצה חשאית [!] על כל פעולותיה. בררתי לפניהם את מטרת עבודתנו בארץ ישראל, תחית הארץ והעם הקמת יחידה יהודית אוטונומית נפרדת על אדמת א"י בחסות האימפריה התורכית. עזרתם לעבודתנו יכולה להביא לנו תועלת מקסימלית שתרשם באותיות זהב בהיסטוריה היהודית. הם הושפעו מדברי, התלהבו ונשבעו אמונים לעם ולארץ ואז גליתי לפניהם תכניתי המעשית, שעליהם להשתדל שישלחו לארץ חברי הקבוצה שלנו בתור פקידים גבוהים, ושמה על המקום הפקיד הזה יגיש עזרה מלאה לעבודתנו בישוב. הדבר מצא חן בעיניהם, אגב הם הצליחו להכניס לקבוצה שלנו את ג'ביד בי[י].[124] שר הכספים, הבי[י] הבטיח עזרתו המלאה, הן בממשלה המרכזית והן בארץ. לשמחתי לא היה גבול. נצחתי על כל החזית, נצחון של האורדן ב"ג, וכדי להתחיל בצעדנו הראשונים, הוחלט לשלח אחד מחברי הקבוצה שלנו לארץ, ונראה בעיניו מה שנעשה, ושיוכל למסור לחבריו על השגי הישוב, דרישותיו ודאגותיו, אגב יוכל לכו[ו]ן משמה את הפעולה שצריך לעשות בקושטא. וכדי שלא לעורר חשדים, ע"ד נסיעתו והיותו בארץ, סדרתי אותו בתור מורה לתורכית בגמנסיה הרצליה. החבר הזה היה אניר [־אנוור] ביי, בחור צעיר יפה מראה, חדור רעיונות הקבוצה שלנו. הוא שש להתחלת פעולתנו והיה שמח להיות החלוץ בעבודה זו. אניר ביי נסע לארץ, הוא התחיל לעבוד בתור מורה לתורכית, היו לו ידידים יהודים, מכתביו לקושטא היו מלאים התלהבות ועדוד לחברים שנשארו בקושטא. מיום ליום חכינו שהממשלה בקושטא תשלח אחד מקבוצתנו בתור פקיד לאדמיניסטרציה בארץ. אנו היינו בקשר אמיץ עם חברי הקבוצה, אגב הייתי ראש הקבוצה, נתתי פקודות, כונתי הפעולה. אנחנו היינו כבר בדרך של פעולה רצינית והנה פרצה המלחמה העולמית הראשונה, על כל אסונותיה, ורעותיה, תכניתנו שותקה, אניר [־אנוור] ביי נאסר ונשלח בתור אסיר לקושטא, אני ומניה וחנקין נאסרנו. מחשבות יפות, תקוות נהדרות, הכל התפוצץ בקיר הברזל של המלחמה; מי יודע איזה כוון וצורה היתה מקבלת עבודתנו בארץ...

124 הכוונה למהמט ג'[א]ויד[ט] ביי, מראשי הטורקים הצעירים.

נספח ב

דברי גרשם שלום בדיון על הדפסת הספר שההדיר זלמן שזר **סיפור מעשי שבתי צבי**, מרכז שזר, ירושלים 1978. ההדגשות במקור.
מתוך: ארכיון שלום, האגף לכתבי יד, הספריה הלאומית, ירושלים, ARC. 40 1599 /148a

זלמן שזר
כל אדם הוא פקעת של מדות וסגולות שונות וסותרות. מה שמייחד את דמותו של זלמן שזר, חבר ורע לכמה מבינינו, היתה הצורה הקיצונית בה התגלו בו כמה ממדות היסוד הללו.
לא תחכו ממני לציור דמותו השלמה בדקות מעטות האלה, אבל אתעכב בקצרה על שתים ממדותיו הבולטות.
המלומד־ההיסטוריון הגדול בכח. איש הציבור ששאיפותיו בתחום זה התגברו במהלך חייו על כל שאר האפשרויות הטמונות בו.
כיצד?
מה היתה צורת למדנותו?
השכלה כוללת עצומה בכל שטחי היהדות מהמקרא עד תנועת הפועלים שלה
– איש הציבור
רצון לשרת מזה ושאיפה, ואף אמביציה ברורה
בהתחרות, בהיאבקות הנפשית בין שני יצרים אלו – הפסיד המדע, אבל געגועיו אליו נשארו בעינם.
ועוד:
איש ההתעוררות הלוהטת ואיש שהסתגל אך בקושי, ולאט לאט, למשמעת הנדרשת מנציג הציבור – קונפליקט שחי בתוכו גם במשרות הגבוהות ששימש בהן בסוכנות ויותר מכל בשרותו כנשיא שהגיע אז לסינתיזה נפלאה שראינו בו.
ועתה על הנושא של היום:
תולדות הספר ומחברו (1727-17. ורק מאוחר למדי נתמנה ל'שמש')
תולדות כתב היד ותפקידו בחייו של שזר
בערך 40-1830 הגיע לכרמולי
1887 הגיע במכירה פומבית בפ"פ [פרנקפורט] לידי דוד כהנא
30-1920 בערך הובאו עם עזבונו של כהנא לארץ ישראל לידי ביאליק
1928/30 נמסר לשזר לפרסום בכרך ז' של "רשומות"... [מילה לא קריאה מעל השורה] שלא הופיע מחמת המשבר הכלכלי
בערך 45 שנים 1974-1929
– נסיונותיו של שזר להכין הספר בפרט 1930, 1935-1936 (כנושא ל־Ph.D אצל בארון ב־Columbia)

הכל נפסק על ידי מותו של משה ביילינסון הכותב את המאמרים הראשיים ב'דבר', בחזרתו של שזר לארץ 1937 כממלא מקום.
תודה למהדירים האחרונים
מר שלמה צוקר
וגברת Plesier [היא רבקה פלסר]
מהמחלקה לכתבי יד של הספריה הלאומית שהשקיע[ו] עבודה רבה וברוכה בהתקנת הספר לדפוס, לאחר 45 השנים שהיה גנוז בידי שזר שלא הגיע להשלים את משימתו.
כה"י נמצא עכשיו בין אוצרות הספריה הלאומית, לפי רצונו של שזר. והנהו הוא
Leib b. Ozer
(1) העממיות
מתבטאת בנקודות
מושג הקבלה שלו!!
!!טושפיט 'gebildete Worte wie Disput' [מלים מלומדות כמו למשל מאבק].[135]
'ר' נחמיה באמת היה הגדול בין בעלי הקבלה בדורו'
בעל הקבלה הגדול טוען טענות לא מן הקבלה אלא ממדרשי הגאולה
(2) אי ידיעתו בפרשיות חשובות מאד והחלפתן בדברי האגדות שנחשבו כאן לעובדות מפי כמה עדים!
(3) ענין טעותו על המשמש של ש"ץ ר' יחיאל.

*

יש מקצת מקומות שקשה לקבל תרגומו (יש גם איזו טעויות דפוס בתרגום!)
טעויותיו של ר' ליב על מקום גירושו ועל קבורתו ב־Berat (בלגראד ארנאוט!) p. 167-168
מה אופיו של חיבור זה ותרומתו לחקר התנועה השבתאית?
יש כאן, במדה מסויימת, הבדלי הערכה בין זו של שזר עצמו שהבולטת בשתי הקדמותיו שנכתבו בשנות השלשים ובין הערכת עבדכם המדבר כאן.
שזר ראה כאן גילוי של
(א) מקור היסטורי ממדרגה ראשונה המיוסד על ניפוי נאמן של כל העדויות שבאו לפניו.
(ב) ובאותה מדה גם מסמך עצוב על תגובת הצבור אל התנועה
אני מסכים עמו בנקודה השניה ומסופקני בנקודה הראשונה.
Zum Character des schaffen [על האופי של היצירה]
שתי הערות
(1) העלמת או התעלמות הצד האידיאולוגי והתיאולוגי של התנועה לטובת הבלטת הצד החברתי והעממי
העלמה זו מתבטאת בטשטוש הגמור של הבעיה המשיחית ותהומותיה ובעיותיה והחזרת כל השאלות שהתעוררו כאן, אל המושג העממי ביותר ובו מופיע כאן המונח קבלה. לר'

לייב אין כל מושג ברור ממהות הקבלה והרקע הקבלי המיוחד, הספציפי של הקבלה בדורו של שבתי צבי והתמורות שחלו בה בעקבות עצם ההתעוררות השבתאית.
הוא מסתפק במונחים הכוללניים ביותר ואינו נכנס אף פעם לגוף הענין הזה.
אין למחבר שהוא בעל־בית עממי כל הבנה בתחום זה (השכלתו היא, כנראה, זו של מה שקראו בדורות האחרונים 'יהודי של עין יעקב', דהיינו יהודה [יהודי] היונק ידיעתו מתוך ספרים מסוגו של ס' עין יעקב, ילקוט האגדות שבבבלי).
לעומת זה מקסים אותו ההבט החברתי והעממי של התנועה. ההוי ההמוני של ההתעוררות הוא המושך אותו והוספותיו על מקורו העיקרי, ספרו של Coenen, משקפות דווקא את ההוי הזה – הן באמת – מציאותו והן בדמיון המשתקף באגדה הרווחת בציבור.
תנועת התשובה היא המצדיקה בשבילו את אמונתם הלוהטת והתפעלות ההמונים. תמונתו החברתית כולה שמרנית וכשהוא נפגש בהבטים אחרים כמו באגרת אחת של נתן עזתי מיד הוא מגיב עליהם בשלילה גמורה.
(2) קשור בכך גם הבלטת היסודות האגדיים בתנועה והתפיסה העממית של הקבלה שבה מקופלת אצל ר' לייב פחות או יותר עולם האגדה האפוקליפטית, עולם הדמיונות של גימטריות וצירופים וכיוצא בזה.
ר' נחמיה הכהן, שהביא את ענין ש"ץ למשבר בויכוח עמו במשך שלשה ימים, טוען (לפי דברי המחבר) 'כהמקובל הגדול אשר בפולין' ולפי קבלתו. אבל באמת אין בטענותיו כל קבלה, אלא טיעון על יסוד מדרשי הגאולה העממיים!
עיקר הבשרייבונג בחלק על ש"ץ עצמו נכתב כנראה, לא כפי שסבר שז"ר, בשנת תע"ח אלא בזמן שהחכם צבי אשכנזי, אביו של הרב יעב"ץ, היה עדיין החכם של קהילת האשכנזים באמשטרדם, דהיינו לפני שהוכרח לנטוש את הרבנות שם ולברוח כל עוד נפשו בו, בשל הריב בינו ובין ר' שלמה אייליון חכם הספרדים שם, מסביב לענין השבתאי נחמיה חייא חיון (בטבת התע"ד, תחילת ינואר 1714). הזמן של חלק זה של החיבור שנכתב בלי ספק ברצף אחד (כדברי שזר) הוא איפוא בין 1710 כאשר הוזמן החכם צבי לא"ד [לאמסטרדם] ו־1714. ויש אולי להוסיף שמכיון שאין כאן כל זכר לריב חיון שגרם את בריחת החכם צבי, הדברים נכתבו לפני פרוץ הריב, כלומר בערך 1711-1713 קיץ (וממש כמעט כמו שכבר קבע בצדק כרמולי: בין שנות תע"א-תע"ב) מכאן שתולדות ישו של ר' לייב נגמרו -- [כתב היד אינו ברור] בחודש אב תע"א, יש להניח שעיקר כתיבת החלק על ש"ץ, חל בשנים 1712-1713 ואולי דווקא 1712. המחלוקת היא התחילה באביב 1713 או בקיץ.

בריאות הנפש

בית החולים לחולי נפש בעכו כמשל לפסיכיאטריה במדינת ישראל

יפעת רוזנמן, יעקב מרגולין, אליעזר ויצטום

הקדמה

ההיסטוריה המלאה של הפסיכיאטריה ושל בריאות הנפש בארץ ישראל ובמדינת ישראל טרם נכתבה. עם זאת, בשנים האחרונות מתפרסמים מחקרים שנבחנים בהם היבטים בנושאים של בריאות, של מדע ושל רפואה, אשר חשובים להבנת התפתחותם של היישוב העברי בארץ ישראל ובמדינת ישראל. רקפת זלשיק למשל עקבה אחר התפתחותה של הפסיכיאטריה בארץ משלהי המאה ה־19 עד שנות השישים של המאה ה־20 על רקע 'חברת מהגרים מתנחלת'.[1] ערן רולניק חקר את התפתחותה של הפסיכואנליזה בארץ ישראל.[2] יפעת רוזנמן חקרה את יחסם של הממסד הפוליטי, הרפואי והמשפטי לחולי הנפש בישראל הצעירה.[3] במאמר זה אנו מבקשים להראות, באמצעות סיפורו של אחד מבתי החולים לחולי נפש בישראל, כיצד התייחסו ראשי המדינה בשנותיה הראשונות לפסיכיאטריה בכלל ולטיפול בחולי הנפש בפרט.

בית החולים לחולי הנפש המדובר הוקם במבנה היסטורי שבתחילת דרכו שימש בית כלא, ולכל הדעות לא התאים לשמש בית חולים. בתנאי התחזוקה של המבנה במשך פעילותו כבית חולים ניכרה הזנחה קשה שנבעה מ'היעדר אמצעים', בשל סדרי העדיפויות ששררו אז במדינה הצעירה, שחולי הנפש ככל הנראה הוצבו בתחתיתם.

עם הקמת המדינה הועברו אליו לאשפוז עולים חדשים, רבים מהם ניצולי שואה – לעתים ישירות מן האניות, בלא כל בדיקה מקצועית של מצבם הנפשי, ובלא כל בחינה אם אכן קיים צורך באשפוזם. רבים מהם נותרו בבית החולים תקופה ארוכה, גם כשיכלו,

1 רקפת זלשיק, **עד נפש: מהגרים, עולים, פליטים והממסד הפסיכיאטרי בישראל**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2008, עמ' 9.

2 ערן רולניק, **עושי הנפשות: עם פרויד לארץ ישראל 1918-1948**, עם עובד, תל אביב 2007.

3 יפעת רוזנמן, 'התייחסות הממסד הפוליטי, הרפואי והמשפטי אל חולי הנפש בשנות ה־50 בישראל', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 2010.

ככל הנראה, להוציאם מבית החולים ולטפל בהם במסגרות מקצועיות אמבולטוריות בקהילה. גם מצורכי כוח האדם המקצועי של בית החולים ניכרה התעלמות בוטה. מצב זה הלך והחריף עד שבשנת 1956 התריע עליו מנהל בית החולים בחריפות, בטענו כי המוסד משתנה מבית חולים לבית מחסה. למרות כל זאת, לא עשו הגורמים המוסמכים דבר לתיקון המצב, וזה הלך והידרדר.

לדעתנו אין זה מן הנמנע כי כבר ביחס שהפגין הממסד הפוליטי והרפואי נזרעו הזרעים הראשונים שהביאו למשבר המתמשך במערכת בריאות הנפש בישראל עד היום: הקצאת המשאבים הלוקה בחסר, דחייתו החוזרת ונשנית של יישום הרפורמה בתחום והזנחת שיקומם של חולי הנפש (למרות חקיקתו של חוק ייחודי לכך בשנת 2000).

רקע היסטורי וראשיתו של בית החולים לחולי נפש בעכו

עם סיומו של שלטון המנדט הבריטי בארץ ישראל, כשהוקמו משרדי הממשלה הזמנית של מדינת ישראל הצעירה, הוקם גם משרד הבריאות – ונפתח בו האגף לבריאות הנפש. בשל ההזנחה הממושכת בשנים הקודמות חסרו מיטות אשפוז במערכת הבריאות בכלל ובמערכת האשפוז הפסיכיאטרית בפרט. בהקמת המדינה פעל בה בית חולים פסיכיאטרי ממשלתי אחד בלבד, בבת ים. הבריטים הקימו אותו בשנת 1944, והוא נשאר פתוח גם לאחר שעזבו את הארץ. מלבדו פעלו בארץ גם בית החולים הפרטי והפילנתרופי לחולי נפש עזרת נשים בירושלים, שנוסד בשנת 1895, בית החולים הפסיכיאטרי גהה, שהוקם בשנת 1942 והיה בבעלות קופת חולים הכללית, וכן עשרות מוסדות פרטיים קטנים, ובהם כמה עשרות מיטות אשפוז בכל אחד. בכל אלה יחדיו היו כ־1,200 מיטות, ומשרד הבריאות העריך כי מערכת הבריאות בישראל תידרש להוסיף 600-800 מיטות למחלקות הפסיכיאטריות. הערכה זו היתה מוטעית משתי סיבות: האחת, היא בוססה על נתונים נמוכים ושגויים של מספר חולי הנפש לפני הקמת המדינה; והאחרת, לא ניתנה בה הדעת שמדינת ישראל היא מדינת הגירה ושגם שיעור כלשהו מן העולים הרבים העתידים להגיע יזדקק לאשפוז פסיכיאטרי. בכלל הדרכים שנקט משרד הבריאות כדי להתמודד, ולו חלקית, עם הצורך הגובר באשפוז של חולי הנפש, היתה גם הקמתם של מוסדות פסיכיאטריים חדשים. יודגש כי בעשור הראשון לקיומה של המדינה החדשה היה בית החולים הפסיכיאטרי (הממשלתי, הציבורי והפרטי) הציר המרכזי – וכמעט היחיד – בטיפול בחולי הנפש בישראל. התפיסה של קידום בריאות הנפש בקהילה, הדוגלת באיתור מוקדם של הפרעות נפשיות, בהתערבות טיפולית אמבולטורית יעילה ובהמשך הטיפול הנדרש בקהילה, עוד היתה בחיתוליה.[4]

4 לואי מילר, 'התערבות קהילתית והרקע ההיסטורי של בריאות נפש קהילתית בישראל', בתוך: אורי אבירם ויצחק לבב (עורכים), **בריאות נפש קהילתית בישראל**, צ'ריקובר, תל אביב 1981, עמ' 27-34.

בשנת 1949 הקים משרד הבריאות בית חולים פסיכיאטרי ממשלתי במתחם של מבצר עכו. בתקופה הצלבנית (1099-1291) הוקמו בארץ ישראל מצודות מספר, שנועדו לשמור על השליטה בשטח. חברי מסדר יוחנן הקדוש של בית החולים בירושלים (מסדר ההוספיטלרים)[5] הקימו מצודה צמוד לחומה הצפונית של עכו העתיקה. במצודה המרובעת היו חצר רחבה וסביבה ארבעה אגפים ששימשו מחסנים, מאגרי מים, אולמות לכינוסים ולעריכת טקסים לאבירי המסדר, חדר אוכל ומקומות מגורים. בתקופת הכיבוש העות'מאני של ארץ ישראל (1516-1917) בנה מושל הגליל דאהר אל־עומר (1745-1775) על שרידי המצודה הצלבנית את המבצר העות'מאני הידוע כמבצר עכו. יורשו של אל־עומר אחמד אל־ג'זאר (1775-1804) הרחיב את המצודה ושיפץ אותה, וסביב החצר המרכזית קבע שלושה מכלולים: מבני המגורים של חיל המצב בעכו, מחסני הנשק של החיילים ומגדל מרכזי, שנבנה על יסודות של מגדל מהתקופה הצלבנית ושימש ארמונו האישי של השליט ושל יורשיו. פרט לביצור העיר בנה בה אל־ג'זאר שווקים, בית מרחץ, ח'אנים ואמת מים, ופיתח את עכו למרכז צבאי ופוליטי חזק למדי – והדבר עזר לו במאי 1799 להדוף ממנה את נפוליאון, לאחר 54 ימי מצור.[6] בשלב מאוחר יותר שימש המגדל בית כלא (בשנת 1875 נכלא בו בין היתר בהאא אוללה, מייסד דת הבהאים). בתקופת השלטון הבריטי (1917-1948) ומ־1920 שימש המבצר בעכו בית הכלא המרכזי בארץ ישראל, והוחזקו בו כמה מאות אסירים. עם המפורסמים שבהם נמנים זאב ז'בוטינסקי וכן חברי האצ"ל והלח"י, ששמונה מהם הועלו לגרדום (במאי 1947 פרצו אל המבצר לוחמי האצ"ל במבצע לשחרור חברי המחתרת שנכלאו בו). משנת 1930 היה במבצר גם אגף לחולי נפש עבריינים.[7]

את הרעיון להסב את מבצר עכו לבית חולים פסיכיאטרי הגה הפסיכיאטר החיפני ד"ר קורט בלומנטל (1893-1976).[8] עוד בשנות השלושים של המאה הקודמת הקים בלומנטל בעיר זו מוסדות פסיכיאטריים ובתי החלמה פרטיים, ומשנת 1945 היה ממונה על האגף המיוחד לחולי נפש בכלא עכו. כשנכנעה עכו לכוחות 'ההגנה' בלילה שבין 17 ל־18 במאי 1948 נותרו במבצר 51 אסירים חולי נפש, מרביתם ערבים, והם הוחזקו בידי הצבא עד 16 במאי 1949, שאז הועבר המקום לניהולו של משרד הבריאות. בשנת 1949 אושפזו בעכו כ־60 חולים, בשנת 1950 עלה מספרם ל־176, ובחודש מרס 1953 היה מספרם 576. בדוח שכתב סגן מנהל בית החולים ב־29 במרס 1953, הוא ציין כי מטרת הטיפול בבית החולים לבער כל מחלת רוח ברחוב באמצעות אשפוז ראוי במקום שפועלות בו שיטות

5 מסדר צבאי נזירי שחרת על דגלו את הטיפול בחולים בארץ הקודש ואת השמירה על ביטחונם האישי של הצליינים. חברי המסדר ניהלו בתי חולים בירושלים ובעכו.

6 דן אורמן, 'תולדות עכו בתקופה העות'מאנית', בתוך: אלי שילר (עורך), **קרדום: עכו ואתריה**, 5 (1983), עמ' 40-58.

7 אריה יצחקי, 'מבצר עכו', בתוך: שילר (עורך), שם, עמ' 81-87.

8 בשנת 1949 הוא עברת את שמו לבנטל. למידע נוסף עליו ראו: נסים לוי ויעל לוי, **רופאיה של ארץ־ישראל 1799-1948**, מהדורה שנייה, איתי בחור – הוצאה לאור, זיכרון יעקב 2012, עמ' 119-120.

ריפוי מגוונות. בשנת הקמתו היו בצוות המטפל בבית החולים רופא ראשי, שתפקד גם כמנהל בית החולים,[9] שלושה פסיכיאטרים, פסיכולוג קליני אחד ושתי עובדות סוציאליות. תפקידו של הרופא הראשי היו לייצג את בית החולים, לרכז את פעולותיו ולתאמן, לתת טיפול רפואי פסיכיאטרי לחולים ולהדריך את הרופאים ואת הצוות האחראי. מלבד עבודת הטיפול של הפסיכיאטרים בבית החולים, הם שימשו גם יועצים בבתי המשפט ובמוסדות חינוך. תפקיד העובדות הסוציאליות היה לבדוק את מצבו המשפחתי של החולה ולעקוב אחר החלמתו. הטיפולים הרפואיים כללו בדרך כלל מעקב הסתכלות, טיפול באמצעות נזעי חשמל (שיטה שד"ר בלומנטל דגל בה ושהיתה נהוגה באותה תקופה. השיטה נהוגה גם בימינו), טיפול באמצעות זריקות אינסולין (שיטה זו אינה נהוגה בימינו) וריפוי בעיסוק. לכל חולה שהתקבל לאשפוז פתחו תיק אישי, ובו פירטו את הטיפול שקיבל באשפוז. החולה לא נדרש לשלם תמורת האשפוז, אך הוא ומשפחתו נדרשו למסור לבית החולים את פנקסי המזון שלו, שהונהגו בתקופת קיצוב המזון במדינה הצעירה.

מצבו הפיזי של בית החולים והניסיונות לשפרו

התנאים בבית החולים כל שנות פעילותו היו ירודים ביותר. בטענה כי השימוש במבנה כבית חולים לחולי נפש הוא זמני בלבד, לא הושקעו כל משאבים להתאמתו לבית חולים פסיכיאטרי. דווח על מחסור תמידי של פסיכיאטרים ושל צוות אחיות מיומן, ובשל הצפיפות במקום לא יכלו להקצות חדרים לפעילות מתאימה של ריפוי בעיסוק.

בשנת 1954 הוצאו מבית החולים כ־30 נשים שלקו במחלת נפש ממושכת, שאושפזו לאחר הגעתן לישראל בגלי העלייה הגדולים בראשית המדינה. הנשים הועברו לכפר עבודה שפעל במבנים נטושים על שפת הים מצפון לעכו, ששימשו בזמנו מחנה צבאי בריטי. 'כפר עבודה' היה מודל טיפולי מקובל באותה התקופה באירופה ובארצות הברית. הוא נועד לתת מענה למטופלים רבים שלאחר גלים חריפים של מחלתם הנפשית נזקקו למסגרת שתקלוט אותם ותכילם ושתסייע להם להחלים ככל האפשר ולמצות את יכולתם לתפקד במגוון תחומי החיים. בהיעדר חלופות אשפוז בקהילה, המטרה היתה להוציא את החולים האלה ממחלקות האשפוז ולשכנם במעין כפר אוטונומי, ששם ישתתפו במסגרות תעסוקה וישמרו על קשר טיפולי מבוקר עם אנשי המקצוע. בחלוף השנים נהיה כפר עבודה זה למרכז הרפואי לבריאות הנפש על שם פליגלמן שבעכו (ובשמו הפופולרי: בית החולים הפסיכיאטרי מזרע).[10]

9 פרופ' שלמה קולצ'ר (1901-1984) ניהל את בית החולים עד 1958, ואז עבר לנהל את המחלקה הפסיכיאטרית בבית החולים שיבא בתל השומר. הוא התפרסם בכך שערך בדיקה פסיכיאטרית ומבחנים פסיכולוגיים לאדולף אייכמן בזמן משפטו בישראל.

10 עוד בשנת 1950 הוקם כפר עבודה דומה במבנים הנטושים של הכפר הערבי החרב דיר יאסין, סמוך לירושלים. בחלוף השנים נהיה כפר העבודה הזה בית החולים הפסיכיאטרי כפר שאול בירושלים.

בשנת 1955 הוזמנו לארץ שני פסיכיאטרים מומחים מהולנד לביצוע מחקר על תחום בריאות הנפש במדינה, כדי לפתח תכנית מעשית לקידום השירותים הפסיכיאטריים במדינת ישראל. כחלק מן התכנית נתבקשו לאמוד כמה בתי חולים ומוסדות אחרים דרושים לאוכלוסיית המדינה, להעריך את סוג המוסדות הנדרשים ולהמליץ על שירותים קהילתיים הדרושים לטיפול מידי והולם בחולי הנפש למיניהם. את ד"ר ארמנד סוניה (Sunier), מומחה לנושאי בריאות הנפש ומנהל המחלקה לבריאות הנפש במרכז הבריאות העירוני באמסטרדם, הזמינו מלב"ן[11] ומשרד הבריאות. פרופ' ג' קראוס (Krauss) הגיע כיועץ של ארגון הבריאות העולמי.

במשך כחמישה חודשים, מפברואר עד יולי 1956, ערך סוניה סקר על השירותים הפסיכיאטריים שנהגו אז בארץ. לדיווחו, מתוך 3,400 המיטות לחולי נפש שהיו בשנת 1955, כמחצית היו במוסדות ממשלתיים, 8 אחוזים במוסדות קרן נכות של קופת חולים הכללית, 7 אחוזים במוסדות פרטיים שרמתם נאותה, 30 אחוזים במוסדות פרטיים שרמתם נמוכה ו־5 אחוזים במוסדות אחרים. הוא הצביע על מחסור חריף בכוח אדם מקצועי בכלל וברופאים בפרט, באחיות מוסמכות, בעובדים סוציאליים פסיכיאטריים, במדריכים ובעובדים בתחום הריפוי בעיסוק, וכן הגדיר כליקוי רציני את היעדרו של מנגנון סוציאלי־פסיכיאטרי מאורגן לטיפול בחולה לקראת שחרורו מהמוסד ושיקומו. סוניה ציין כי יחס המיטות לאוכלוסייה במדינת ישראל בירידה והראה כי משנת 1953 עד 1955 לא הוסיף משרד הבריאות אף לא מיטה אחת. מספר המיטות הממוצע לכל 1,000 נפשות צריך להיות 3.4, ולפי חישוב זה נחוצות בארץ, לדבריו, כ־6,000 מיטות פסיכיאטריות. סוניה טען כי יש לבדוק אם רשימות החולים שהיו בהמתנה לאשפוז עוד אקטואליות ואם האבחנות שנקבעו לחולים האלה אכן מתאימות. הוא המליץ להרחיב את השירות הסוציאלי־פסיכיאטרי ואת מערך כפרי העבודה, להקים מרכזים לאבחון ולמיון בשלושה אזורים בארץ ולהגביר את שיתוף הפעולה ואת האינטגרציה של כל הגורמים המעורבים בבריאות הנפש ובפסיכיאטריה בארץ. כן הוא המליץ להוסיף בדחיפות 550 מיטות, באמצעות הרחבת המחלקות הפסיכיאטריות ליד בתי החולים, בניית מוסד ל־300 חולים מעכו בהקדם האפשרי והקמת כפר עבודה חדש דוגמת כפר שאול ומזרע.[12] ב־18 בדצמבר 1956 הוחלט במשרד הבריאות על הקמת ועדה למימוש המלצות הדוח של סוניה.

11 תכנית מלב"ן (מוסדות לטיפול בעולים נחשלים) הוקמה כשותפות בין הסוכנות היהודית לממשלת ישראל ולארגון הג'וינט, ונועדה לטפל בצרכים של העולים הנכים, הקשישים והחולים במחלות כרוניות. היא פעלה בין השנים 1949 ל־1976, אך תחומי אחריותה הוגדרו במפורש בשנת 1951. בשנת 1957 הפעילה תכנית מלב"ן יותר מ־20 מוסדות, ובהם בתי חולים גריאטריים ופסיכיאטריים ומעונות למשפחות ולעולים יחידים שלא יכלו להשיג דיור. לקראת סגירתה של התכנית הועברו בהדרגה המוסדות שהיו באחריותה לחסות ממשלת ישראל. למידע נוסף ראו: חוה גולנדר ויצחק בריק (עורכים), **שליחות של חסד ואחווה אחים: סיפורו של מלב"ן-ג'וינט בישראל 1949–1975**, אשל – האגודה לתכנון ולפיתוח שירותים למען הזקן בישראל, ירושלים 2005.

12 Armand Sunier, *Mental Illness and Psychiatric Care in Israel*, Municipal Medical and Health Center, Amsterdam 1956. את הדוח הזה תרגם לעברית מהמקור האנגלי ד"ר עזרא

הסקר שערך פרופ' קראוס נגע למצבם של בתי החולים הממשלתיים לחולי נפש בארץ, ובשל חומרת ממצאיו גנז אותו משרד הבריאות. בתשובתו של שר הבריאות לכנסת מיום 25 בדצמבר 1956 על הדיון שנערך בה בעקבות הדוח שהוגש, הוא נקט את המילים שלהלן לתיאורו: 'ומשהו על הדין־וחשבון של ד"ר קראוס, אשר ביקר בארץ ביקור חטוף של ימים ספורים ועל כן גם מסקנותיו חטופות'.[13]

בנוגע לבית החולים בעכו נטען כי בשל מצבו הגרוע יש לסגרו לאלתר וכי יש למצוא מקום חלופי להקמת בית חולים פסיכיאטרי לשירות חולי הנפש באזור הצפון. קטעים מחוות הדעת שהגיש פרופ' קראוס התפרסמו ב־13 בדצמבר 1956 בעיתון **למרחב**:

> המוסד רחוק מלהיות טוב. דבר זה יש לזקוף רק בחלקו למצבם הנורא של הבניינים המקשה על הטיפול הפסיכיאטרי ולפעמים מונע טיפול זה לגמרי. חדרי השינה אפלים ולחים, כמו בבית סוהר, סורגים עבים נראים בכל מקום. המראה הכללי הוא כמראה בית סוהר. אין אף דלת בלתי נעולה (לא הבינותי את הסיבה) וחדרי החולים כשלעצמם דומים לבית סוהר בתוך בית סוהר. הפתרון היחידי הנראה לי הוא בניית בית חולים חדש. הבניין הנוכחי צריך היה להיהפך לבית נכות – כל עובדת היותו בית חולים לחולי רוח היא לחרפה לארץ כולה.

עד שנת 1955 השתדל פרופ' קולצ'ר, מנהל בית החולים עכו, שזה יתפקד כבית חולים מודרני ויספק שירותי טיפול וריפוי מתקדמים לכל אזור הצפון. ב־16 באוקטובר 1955 נראה כי הגיעו מים עד נפש. פרופ' קולצ'ר שלח מכתב אל ראש שירותי בריאות הנפש במשרד הבריאות, ובו ביקש לשנות את אופיו של בית החולים ולעשותו מוסד לחולים כרוניים: 'איני יכול להשלים עם מצפוני לקבל למוסד מקרים חריפים הנתונים לטיפול שאיני יכול להגיש להם, ואבקשך להפוך את אופי המוסד למוסד כרוני'.[14] בבית החולים, טען קולצ'ר, מאושפזים כ־400 חולים, ומטפלים בהם שלושה רופאים – במקום 12 הנדרשים לפי התקן. לדבריו, בשל המחסור ברופאים מתבצעות בבית החולים בדיקות גופניות בלבד, וטיפולים נחוצים אחרים, כגון פסיכותרפיה או טיפול סביבתי, נמנעים מהחולים. התוצאה המחרידה מכך, טען, היא שאחוז ההחלמות נמוך מאחוז הרמיסיה (ההפוגה) הספונטנית; ועובדה זו מצביעה על כך שהמוסד משתנה מבית חולים לבית מחסה. הוא ציין כי כבר התלונן בעבר במשרד הבריאות על העניין, אך לא נעשה דבר. זו היתה אחת התשובות שהעביר משרד הבריאות כתגובה לתלונותיו של סגן מנהל בית החולים עכו על התעלמות ארוכה מהמצוקה התקציבית והארגונית שבית החולים היה נתון לה: 'בוודאי קראת בעיתון, שטרם הוגש לכנסת תקציב הממשלה'.[15] ב־4 במאי 1956 העביר קולצ'ר עוד מכתב בעניין:

זוהר, לבקשת מלב"ן ובהסכמת המחבר. דוח סוניה הוזכר גם בסקירה שמסר לכנסת שר הבריאות אז ישראל ברזילי, על בעיות הבריאות בארץ ועל פעולות משרד הבריאות, בישיבה מיום 19.11.1956 (**דברי הכנסת**, 21, עמ' 273).

13 שם, 21, עמ' 557.

14 מסמך ג 5138/7, א"מ.

15 מסמך ג 5136/15, א"מ.

'עכו' – בית חולים או בית מחסה?:

בית חולים עכו נוסד כידוע כפתרון דחק לצורך בוער, וכל זמן קיומו עמד בסימן של ארעיות. הקבוצות הראשונות של החולים הוכנסו, ללא כל הכנה, בלי תנאים מינימאליים ובלי פרסונל מאומן. במקצב המהיר של הרחבת המיטות, התנאים הנתונים צלעו בפיגור רב אחר הדרישות. למרות הכול התחלנו בקיץ 1951 בטיפולים פעילים: הדרכנו את הפרסונל בטיפול ובעיסוק ובשנת 1952 פתחנו בית ספר לאחיות מעשיות. מחזור החולים הלך וגדל והגענו סוף סוף עד למספר 400 לשנה. אפילו מספר זה אינו מספק את דרישות איזור הצפון שהוא כולל כמעט חצי של האוכלוסין ואנחנו בו המוסד הציבורי היחיד העוסק בטיפול יעיל [...] עדיין אין סידור למים חמים למקלחות ברוב המחלקות וסידור לחימום חדרי חולים במחלקת טיפול אינסולין. קיימת סכנה שהחולים יחלו בדלקת ריאות במחלקות אלה בחורף, מכיוון שהם מזיעים בשעת טיפול.[16]

במאמר שכתבה מרים שפירא ופורסם בשנת 1958 בכתב העת **בריאות הציבור** היא התייחסה לתנאים הקשים בבית החולים עכו ולמחסור בכוח אדם מקצועי בו:

> בית החולים שוכן במבצר צלבני, יש בו 600 חולים, יש המון בריחות, המקום אינו מתאים [...] אך השתפר מאוד. יש שם את החולים הכי קשים וירודים ששום מוסד אחר לא מוכן לקבלם (90 לערך). כל שאר החולים עובדים! יש 310 עובדים, הרוב אחים/יות מעשיים, 15 כאלו, אך רק שני מוסמכים. יש שבעה רופאים (כולל מנהל ורופא פנימי). אחות לכל 40 חולים, רופא לכל 100 חולים. בתנאים כאלה בודאי יש על הצוות המטפל לחץ עצום. אולם התייחסות למורכבות הנפשית של עבודת המטפלים בקרב חולי הנפש כמעט ולא מוצאת לה מקום. אפשר אולי, שברוח ההתגייסות הלאומית של התקופה אין מקום ל'טענות ומענות'. אולם לא טענות ומענות אלו, אלא התבוננות אמיתית בעבודה של הרופא והאחות עם חולי נפש ומשפחותיהם, והשילוב עם הצוות הרב מקצועי של פסיכותרפיסטים, עובדים סוציאליים, מרפאים בעיסוק ועוד, האופייני במיוחד לבריאות הנפש עם חולי הנפש ומשפחותיהם.[17]

שפירא ציינה את 'הסכמתם' של הפסיכיאטרים ושל הצוות המקצועי לעבוד בתנאים קשים שפוגעים במימוש תפקידם המקצועי, ותלתה את הסיבה לכך בהתגייסותם ל'מפעל הפרויקט הציוני'. היא הדגישה כי בבית החולים מאושפזים רבים שמצבם הנפשי מאפשר להם להשתחרר ולחזור לחברה, אך הם נאלצים להישאר במוסד בשל מחסור בתנאים מתאימים בקהילה.

16 מסמך ג 5138/7, א"מ.

17 מרים שפירא, 'ביקור בבית החולים לחולי נפש בעכו', **בריאות הציבור**, 1 (1958-1959), עמ' 13-16.

ההתייחסות כלפי בית החולים ברמות הממשל הבכירות

עוד ב־11 בדצמבר 1951, שנתיים ימים בערך לאחר פתיחתו של בית החולים לחולי נפש במבצר עכו, טען ד"ר חיים שיבא,[18] המנהל הכללי של משרד הבריאות אז, כי יש לפנות ממנו את המטופלים: 'בית החולים שבעכו הוא לדעתי, אינו מתאים לחולי רוח'.[19] גם בדיונים בכנסת עלה לא פעם נושא פינויו של בית החולים ממבצר עכו, אך הוא הועלה לא מתוך דאגה לחולי הנפש, שכונו 'משוגעים' או 'מטורפים', אלא ממניעים אחרים. ב־27 ביוני 1949 למשל הפנה חבר הכנסת נתן פרידמן־ילין ממפלגת חרות שאילתה אל שר הבריאות אז משה שפירא בעניין ה'משוגעים' הנמצאים בבית החולים בעכו:

> היום הופיעה ידיעה כי בית הסוהר בעכו עומד להפך לבי"ח לחולי רוח. ידיעה זו תגרום זעזוע למאות אנשים בארץ, אשר בתקופת השלטון הזר היו כלואים במבצר עכו אם מעט ואם הרבה [...] הפיכתו לבית משוגעים מוכיחה על חוסר הערכה לערכים מקודשים, אשר מהם יונק העם את חפץ קיומו. אין ספק שחולי הרוח בארץ זקוקים לטיפול, אך ודאי ימצא מקום אחר בשבילם. שיכונם בעכו מהווה פגיעה בלוחם חירות, כאשר לאדם דתי היה שיכונם במקום קדוש לו. אני מבקש את כבוד השרים להשיב, אם יש בדעתם לבטל את ההחלטה הפוגעת.[20]

בכל הדיונים שנערכו בכנסת ושהועלה בהם נושא מבצר עכו תבעו אנשי מפלגת חרות את פינויו של בית החולים בטענה כי הימצאותם של חולי נפש, 'מטורפים', פוגעת בזכרם של המוצאים להורג. בדיון שנערך בכנסת ביום 13 בפברואר 1950, הפנתה חברת הכנסת אסתר רזיאל־נאור (מפלגת חרות) שאלה לשר הבריאות:

> בלי ספק זכורה לכבוד השר הבטחתו שניתנה בכנסת, להוציא את בי"ח לחולי הרוח ממבצר עכו ולהעבירו למקום אחר. מה הן ההכנות הממשיות והמעשיות שמשרד הבריאות עושה לשם הוצאת בי"ח לחולי רוח ממבצר עכו והעברתו למקום אחר?[21]

18 פרופ' חיים שיבא (1908-1971) סיים את לימודי הרפואה בווינה בשנת 1932, עלה לישראל שנה לאחר מכן ועבד כרופא. ב־1942 התנדב לצבא הבריטי, ועד שחרורו, בשנת 1946, ניהל מחלקה פנימית בבית חולים צבאי. בשנים 1946-1947 היה הרופא הראשי בארגון 'ההגנה', ובין היתר ארגן את שירותי הרפואה במחנות המעצר בקפריסין. ב־1948 מונה כקצין הרפואה הראשי הראשון של צה"ל, בשנים 1951-1953 היה המנהל הכללי של משרד הבריאות, ומשנת 1953 עד מותו ניהל את בית החולים תל השומר (זה נקרא כיום על שמו). שיבא היה ממייסדי הפקולטה לרפואה באוניברסיטת תל אביב, ובשנת 1968 קיבל את פרס ישראל במדעי הרפואה.

19 מסמך גל 21971/12, א"מ.

20 **דברי הכנסת**, 1, עמ' 822.

21 שם, 4, עמ' 763-764.

תשובת השר שפירא היתה:

> מצב האשפוז הוא כל כך חמור, שיש הכרח להשתמש בכל בניין המזדמן לידינו, ומעטים הבניינים המתאימים לתפקיד זה [...] הישוב העברי יכול להתפאר בזה שהוא הופך בתי סוהר לבתי חולים ואין לראות בזה חילול קודש.[22]

בדיון שהתקיים בכנסת ב־3 במרס 1953, שאל חבר הכנסת שלום זיסמן (מפלגת הציונים הכלליים) את שר המשטרה בכור שטרית מדוע אין המשטרה מוכנה לכלוא במבצר עכו אסירים.[23] תשובת שר המשטרה היתה זו:

> להערתו של חבר הכנסת זיסמן, מדוע אין אנו משתמשים בבית הסוהר המנדטורי המרכזי בירושלים ובמבצר עכו, אינני יודע אם הוא בדק את בתי הסוהר הללו ונוכח עד כמה הם מתאימים לתנאי דיור אנושיים. אינני סבור שהכנסת תרצה לכלוא אנשים לתקופות ממושכות, ולפעמים של שנים, בתנאי דיור וסניטציה שסופם להביא לידי תחלואה ומגפות. בשנת 1952 אסרתי 18 בדואים [...] הם נכלאו במבצר עכו, ותוך 6 חודשים, 15 מהם קבלו שחפת וסיימו את חייהם, ורק 3 יצאו. זהו מבצר עכו.[24]

בהמשך לדברים האלה שאלה חברת הכנסת רזיאל־נאור איך מחזיקים שם חולי רוח. תשובת שר המשטרה היתה:

> אל תשאלי אותי. אינני אחראי לחולי רוח. המבצר בכללו אינו מתאים, אבל כנראה שיש בו חלק מתאים, שהשתמשו בו לבי"ח לחולי רוח. כבר אמרתי, אינני ממונה על חולי הרוח. אני סובל מחולי הרוח, כי אני חייב לשלוח מבתי סוהר לבתי חולים לחולי רוח ולהחזירם שוב לבתי סוהר. גם אינני סבור שיש להחזיק עבריין בתנאי דיור בלתי הוגנים רק משום שעבר עבירה אחת בחייו.[25]

בדיון שהתקיים בכנסת ב־11 במאי 1953 סקר שר הבריאות יוסף סרלין את המצב הקשה ששרר בתחום אשפוז חולי הנפש. להלן הדין ודברים שהתפתח בינו ובין חברת הכנסת רזיאל־נאור בעקבות סקירתו:

> חברת הכנסת רזיאל־נאור: מתי תוציאו מעכו את בית חולי הרוח?
> שר הבריאות סרלין: כאשר יהיה לנו מקום אחר.
> חברת הכנסת רזיאל־נאור: חפשו אותו.[26]

22 **דברי הכנסת**, 2, עמ' 1163-1164.
23 שם, 13, עמ' 850.
24 שם.
25 שם.
26 שם, 14, עמ' 1282.

להלן קטעים מן הדיון שהתקיים בכנסת ב־11 באוגוסט 1953. בדיון זה העלתה שוב חברת הכנסת רזיאל־נאור את הנושא.

חברת הכנסת רזיאל־נאור: לא אספר על בית הסוהר בעכו, כיצד הפכוהו לבית מטורפים. ואל תאמרו לי שזה במקרה משום שאין בית אחר![27]
חבר הכנסת אליעזר שוסטק ('חרות'): אני מבקש מן השר אחת ולתמיד להסיר את החרפה של בי"ח לחולי רוח בעכו. לא אחת ולא שתיים אנו עומדים ומבקשים מאת הממשלה לא לחלל את כבוד מבצר עכו אשר בו היה כור הייסורים להקמת המדינה הזאת. המקום הזה אפשר לנו לקבל את המדינה. מבצר עכו וחדרי הגרדום – זה היה מבצר הלוחמים למען המדינה הזאת. אני סבור, שהממשלה בכוונה תחילה ולא רק מחוסר מקום אחר, כי בארץ ישראל בונים ובנו בשנים האחרונות ארמונות גדולים מאוד היכולים לכלול ולקלוט את כל חולי הרוח במדינה – לא מחוסר תקציב, אלא מתוך איבה לעבר המפואר של הלוחמים. רק מתוך מגמה זדונית, הפכה את בי"ח בעכו לבי"ח לחולי רוח. אנו דורשים מן השר לשים קץ לפרשה המחפירה הזאת. יש למצוא מקום אחר במדינה כדי לפתור את בעיית חולי הרוח המשוכנים בעכו.[28]

שר הבריאות סרלין השיב לחבר הכנסת שוסטק כי אף שיש תקציב להקמת בית חולים לחולי נפש, לא נמצא בכל הארץ מקום לכך:

שר הבריאות סרלין: ואשר למבצר עכו, עניין החוזר ונשנה בכל נאום של דוברי סיעת תנועת החרות, לא אני פתחתי את בי"ח במבצר עכו, ואני אהיה הראשון שישמח להוציא את בי"ח מן המבצר, אולם כבר אמרתי בהזדמנות אחרת: יש לי בתקציב כסף להרחבת האשפוז לחולי הרוח, אך איני יכול למצוא במדינת ישראל מקום אחר למטרה זו.
חבר הכנסת אריה אלטמן ('חרות'): עבור את הגבולות.[29]
שר הבריאות סרלין: האסגור את בי"ח מטעמים סנטימנטאליים, כאשר אין לי מקום אחר לפתוח בי"ח כזה?
חבר הכנסת חיים כהן־מגורי ('חרות'): זו רק שאלה סנטימנטאלית?
שר הבריאות סרלין: יש בזה גם שאלה של טיפול בעתיקות. מבצר עכו יכול היה להיות גם נכס חשוב מאוד לעתיקות, ובודאי רוצה היתה הממשלה להשתמש בו לאותו תפקיד, אבל להפקיר את חולי הרוח מטעמים אלה גרידא – אין אני יכול.[30]

מחילופי הדברים שהתנהלו בין חברי הכנסת ובין השרים עולה כי חברי הכנסת מסיעת תנועת 'חרות' ראו בשיכונם של 'חולי הרוח', של ה'מטורפים' ושל ה'משוגעים' במבצר

27 שם, עמ' 2214.
28 שם, עמ' 2372.
29 הכוונה לדעתנו: 'חרוג מגבולות התקציב'.
30 שם.

עכו פגיעה, השפלה, חרפה וחילול המורשת המפוארת של הלוחמים. חולי הנפש שוכנו במקום ששר המשטרה העיד עליו כי אינו מתאים לשיכונם של בני אדם. אך גם חילופי הדברים הקשים בכנסת לא עוררו את אנשי הממסד הפוליטי או את אנשי הממסד הרפואי לפנות את המקום, למרות קיומו של תקציב לבניית בית חולים פסיכיאטרי חדש. גם הפסיכיאטרים, כפי שצוין לעיל, פעלו ועבדו בתנאים האלה ללא טענות או מענות. כן עולה מן הוויכוח בכנסת שלא עלתה על הפרק כלל האפשרות לחרוג מגבולות התקציב, הן בניהולו השוטף של בית החולים בעכו הן בשיפור רמת הטיפול שהוענק בו או בשיפוץ תשתיותיו המוזנחות.

סגירתו של בית החולים לחולי נפש בעכו

כפי שאפשר לראות, מצב התחזוקה ותנאי האשפוז בבית החולים בעכו היו בכי רע, אך על אף ההתראות החוזרות ונשנות, לא נסגר בית החולים. בסופו של דבר, נסיבות פוליטיות – ולא מקצועיות – הכריעו את הכף והביאו להוצאת החולים מבית החולים, להעברתם אל מקומות חלופיים ולסגירתו הסופית של המוסד. הדבר התרחש בתחילת שנות השמונים של המאה ה־20, כ־30 שנה לאחר קריאתו של המנהל הכללי של משרד הבריאות לסגור את בית החולים.

ב־17 במאי 1977 נערכו בישראל הבחירות לכנסת התשיעית, ובהן חל מה שמכונה 'מהפך' פוליטי: לראשונה בתולדות המדינה ניצחה בבחירות סיעת הליכוד, בראשותו של מנחם בגין, וביוני הטיל נשיא המדינה אפרים קציר על בגין את מלאכת הרכבת הממשלה. גם אירועים אלה דרבנו את סגירתו של בית החולים בעכו.

יש לציין כי עוד בתחילת שנות השבעים ביקר בגין, אז כראש האופוזיציה, במבצר עכו ובבית החולים שהיה בו והבטיח לגייס כסף לשם בנייתו של גשר בבית החולים, שיאפשר לתיירים ולמבקרים להיכנס ישירות למוזאון ולתא הגרדום שנפתחו במבצר. כן היה הגשר אמור לאפשר להם לסייר בתאי המעצר, לצאת אל גג המבנה ולהשקיף ממנו על נוף העיר. כך הציע בגין להפריד הפרדה מלאה בין המבקרים ובין החולים המאושפזים.

עוד תהליך שהחיש את סגירתו של בית החולים בעכו היה הרעיון לבנות בית חולים פסיכיאטרי מודרני בצפון המדינה. רעיון זה הועלה בדיונים במשרד הבריאות עוד בשנות השישים של המאה הקודמת. הדיונים נסבו על מקומו הגאוגרפי של בית החולים ועל מהותו כבית חולים 'מודרני'. ההצעות למקום חדש היו צפת, נצרת, מצפון לכפר העבודה מזרע, אזור כפר מר'אר מדרום מזרח לצפת והר הכרמל. הכוח המניע העיקרי לבנייתו של בית חולים מודרני וחדיש לחולי נפש בצפון המדינה היה ד"ר זיגפריד פליגלמן, שהיה באותה תקופה הפסיכיאטר המחוזי במחוז חיפה והצפון, מנהל המחלקה לפסיכיאטריה בבית החולים רמב"ם ומנהל כפר העבודה מזרע. הוא הפעיל לחצים רבים להקמתו של בית חולים חדש בהר הכרמל, אך תכניתו נגנזה בשל התנגדות התושבים שגרו בסביבה.

בסופו של דבר הוחלט לבנות את בית החולים החדש בטירת כרמל, וראש המועצה הסכים לכך בתנאי שבית החולים לא ימוקם בכניסה ליישוב אלא מדרום לו. בשנת 1963 הונחה אבן הפינה בראשונה, ובשל טעות בתכנון היא הועתקה והונחה בשנית בשנת 1967. בית החולים הופעל בהדרגה משנת 1976, בפתיחתו של בית הספר לסיעוד, ובשנת 1978 החלו מחלקותיו לפעול. ד"ר מריוס ארדרייך, שהיה מנהל בית החולים עכו וסגן פסיכיאטר מחוזי במחוז הצפון, מונה כמנהל בית החולים החדש בטירת כרמל.[31]

בין השנים 1977 ל־1979, בעקבות לחץ ציבורי רב להסב את מבצר עכו למוזאון ולהעביר את חולי הנפש שהיו מאושפזים בו אל בית החולים החדש בטירת כרמל, התנהל משא ומתן עם עובדי בית החולים בעכו, אך זה הגיע למבוי סתום. עיריית עכו ומועצת הפועלים של העיר התערבו והתנגדו לתכנית בטענה שהוצאת בית החולים מתחום השיפוט של עכו תביא לאבטלה בעיר. סיוע להתנגדותם התקבל מהמועצה המקומית בטירת כרמל, שהתנגדה לפתיחת בית החולים בשטחה מלכתחילה.

בשנת 1979, כשנה לאחר פתיחתו הרשמית של בית החולים החדש בטירת כרמל, מונה פרופ' בנימין מודן כמנהל הכללי של משרד הבריאות. לדעתו פועלו של בית חולים לחולי נפש בתוך מבצר או בית סוהר לשעבר בייש את הציבור. פרופ' מודן הפעיל את מלוא כובד משקלו לסגירת בית החולים בעכו, וקיבל תמיכה לכך מגורמים פוליטיים. נימוקים אחרים לסגירה היו האפשרות להעביר את כוח האדם המקצועי שפעל בבית החולים בעכו לבית החולים החדש בטירת כרמל והטבת תנאי האשפוז של חולי הנפש שאושפזו, וגורם אחר שסייע בצמצום מספר המאושפזים בבית החולים בעכו הוא ההחלטה שהתקבלה בשירותי בריאות הנפש במשרד הבריאות, שלפיה יש לאשפז כל חולה נפש בקרבת מקום מגוריו כדי לחזק את קשריו עם בני משפחתו. לשם כך הוקמה ועדה בראשותו של המנהל הכללי של משרד הבריאות. הוועדה נועדה להחליט לאן יועברו החולים, ובכללם אלה שהיו ללא משפחה או כתובת מגורים – אך גם הנושא הזה נתקל בקשיים שהערימו חברי ועד העובדים של בית החולים בעכו בתמיכת מועצת פועלי עכו. עובדי המוסד אף הפגינו בשערי בית החולים בעכו, ולא נתנו לחברי הוועדה להיכנס אל תחום בית החולים ולבצע את משימתם. רק לאחר משא ומתן מייגע עם ועד העובדים סוכם כי בית החולים יצומצם וכי יוצאו ממנו קבוצות קטנות של חולים, אך כי כלל העובדים יישארו במקום עבודתם וכי לא תוכרז סגירתו של בית החולים. רשימת כתובות של החולים הוכנה, ונקבע כי החולים שאשפוזם הוא הממושך ביותר, החולים חסרי המשפחות והחולים חסרי כתובת מגורים משלהם יועברו אל בית החולים שער מנשה; כי החולים המיועדים לשיקום יועברו אל בית החולים מזרע; כי החולים הפעילים והחריפים יועברו אל בית החולים החדש בטירת כרמל; וכי כל שאר החולים שלא היתה להם כתובת מגורים יועברו אל בתי החולים איתנים ואל בית החולים החדש שנבנה בבאר שבע בד בבד עם זה שבטירת כרמל.[32]

31 מיכאל שניידמן, **התאמת המפרשים לשינוי בכיוון הרוח: מרכז לבריאות הנפש על סף שנות ה־2000**, מדינת ישראל – משרד הבריאות, המרכז לבריאות הנפש טירת כרמל, טירת כרמל 1998, עמ' 51-63.

32 שם.

לאחר שהוכנו רשימות החולים נותר רק לסיים את המשא ומתן עם עובדי בית החולים בעכו. חברי הוועדה קבעו את אחוזי הפיצויים שיינתנו לעובדים, והוחלט להעניק לעובדים שיסכימו לעבור לבית החולים החדש בטירת כרמל הסעות ושעות נוספות מעבר למקובל. חברי הוועדה הגיעו אל בית החולים וניסו להיפגש עם העובדים עצמם כדי לבדוק אם התנאים מקובלים עליהם, אך ועד העובדים התנגד לקיום כל מגע ישיר בין חברי הוועדה לעובדים, איים בהפעלת כוח פיזי, ואף לא אפשר להדפיס את התנאים המוצעים בלשכת מנהל בית החולים. אחד מחברי הוועדה נאלץ לנסוע אל בית החולים הממשלתי בנהרייה כדי להדפיס בו ולשכפל כ־300 עותקים מההצעות שנמסרו לעובדים. לבסוף התרצו חברי ועד העובדים ואפשרו לחברי הוועדה לעבור ממחלקה למחלקה במשמרות הערב והלילה ולמסור לכל עובד מכתב, ובו פירוט התנאים המוצעים. כל עובד התבקש לומר את רצונו, והחל משא ומתן ישיר בהשתתפות ועד העובדים וראש מועצת פועלי עכו. האפשרויות שהוצעו לעובדים היו העברה לעבודה בבית החולים מזרע; העברה לעבודה בבית החולים החדש בטירת כרמל, לרבות הסעות על חשבון משרד הבריאות ותוספת שעות עבודה עקב המרחק; או פרישה עם פיצויים וחודשי הסתגלות. לאחר שהוחתמו כל העובדים נחגג האירוע בטקס חגיגי, ולמחרת היום הוזמנו שלושה אוטובוסים לפינוי החולים שנותרו בעכו (לאחר שפונו ממנו החולים שהועברו לבתי החולים המרוחקים איתנים ובאר שבע) אל שלושת בתי החולים שבמחוז חיפה והצפון: מזרע, שער מנשה וטירת כרמל. המנהל הכללי של משרד הבריאות דיווח בטלפון לראש הממשלה בגין: 'המבצר בידינו'. תהליך הפינוי של החולים וסגירת בית החולים הושלמו בשנת 1982.[33]

סיכום

במאמר זה נעשה ניסיון לפתוח צוהר להבנת התהליכים החברתיים והתרבותיים ששררו בחברה הישראלית הצעירה בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל ולהבנת יחסם של נציגיה הנבחרים כלפי ה'אחר' שבתוכה, במקרה זה – חולי הנפש. בשנים הראשונות התהוו המדינה והחברה, ושלטה בהן השקפת עולם קיבוצית, שהעמידה את החברה מעל לפרט. החברה תבעה מחבריה להתעלות מעל בעיות אישיות כדי להשתתף ולתרום למאמצי הכלל, ואת חולי הנפש, שלא יכלו לעשות כן, תייגה תקופה ארוכה כשונים ואף כנחותים. בשנים אלו היה חיץ ברור ובולט בין התורמים לחברה ובין העלולים לערער את יציבותה. בשל כך טושטש הגבול בין הלוקים בנפשם ובין העבריינים; פושעים נחשבו חולים, וחולי נפש נחשבו מסוכנים. בבית החולים לחולי נפש שהיה בכלא עכו לשעבר הודגמו הדברים בחריפות ובחדות. על אף הקריאות החוזרות ונשנות להוציא את המאושפזים למקומות נאותים אחרים ולסגור את 'בית החולים' – שהיה בעבר מצודה צבאית ובית סוהר; שלא

33 שם.

עמד בתנאים הפיזיים המזעריים לאשפוז חולי נפש; ושסבל ממצוקה מתמשכת וקשה בכוח אדם מקצועי – היה צורך בכמה עשרות שנים ובמהפך פוליטי כדי להוציא מן הכוח אל הפועל את התכניות לשיפור.

לצערנו הרב, התייחסות חברתית זו כלפי חולי הנפש לא נעלמה בשנות קיומה של המדינה. למשל, בחוק ביטוח בריאות ממלכתי, שנכנס לתוקף בראשית 1995, ולפיו יושתת ביטוח הבריאות הממלכתי 'על עקרונות של צדק, שוויון ועזרה הדדית' (סעיף 1 לחוק), הוחרגו שירותי בריאות הנפש מסל שירותי הבריאות, והם נותרו באחריות המדינה. 17 שנים תמימות חלפו עד שהתקבלה החלטת ממשלה להעביר את שירותי בריאות הנפש לאחריות קופות החולים המבטחות, ואף זאת לא תחול, אולי, אלא בשנת 2015.

אנו סבורים כי התדמיות של אלה שנחשבו 'אחרים', 'נכשלים' או 'דחויים' התעצבו עוד בשנותיה הראשונות של המדינה הצעירה, ולא השתנו מאז שינוי של ממש. כך למשל אפשר לראות ביחס של החברה הישראלית לניצולי השואה בשנותיה הראשונות של המדינה דוגמה עצובה של יחס ל'אחר' בדרך של התעלמות והכחשה כללית. בגורלם של ניצולי השואה ב־20 השנים הראשונות שלאחר השואה אפשר לראות ביטוי להתעלמות כמעט מוחלטת מסבלם של הקרבנות. בשנותיה הראשונות של המדינה לא הוכרו ולא זכו ללגיטימציה הן החוויות הטראומטיות שלהם הן המטען הרגשי הכאוב והכבד שנשאו.[34]

במבוא לספרו על העלייה הגדולה אל מדינת ישראל בשנות החמישים של המאה הקודמת כתב הסוציולוג וחתן פרס ישראל פרופ' משה ליסק את הדברים האלה:

> העלייה, הרכבה האנושי דרכי קליטתה ודפוסי היחסים שהתגבשו בין הקולטים לנקלטים שרטטו את המפה החברתית והפוליטית של מדינת ישראל לשנים רבות. קוויה הבולטים של מפה זו, על שיפוליה וקווי הרכס שלה, קובעים עד היום את הנוף החברתי של מדינת ישראל, והם יטביעו עוד שנים ארוכות את חותמם על התהליכים החברתיים והפוליטיים המתרחשים בה.[35]

קביעה זו של ליסק בעניין היחס כלפי העולים וקליטתם, שנכתבה לפני כ־17 שנים, נותרה נכונה גם כיום, בעשור השביעי של המדינה, בכל הקשור לחולי הנפש ולמעמדם בחברה הישראלית.

34 אליעזר ויצטום ורות מלקינסון, 'הכחשה והתעלמות כדפוסי התמודדות של החברה הישראלית מול אובדן וטראומה', בתוך: יואל אליצור (עורך), **כתם של ענה קלה: חיילים, צבא וחברה באינתיפאדה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2012, עמ' 259-278. וראו גם: חיים דויטש ומנחם בן־ששון (עורכים), **האחר: בין אדם לעצמו ולזולתו**, ידיעות אחרונות-ספרי חמד, תל אביב 2001.

35 משה ליסק, **העלייה הגדולה בשנות החמישים: כשלונו של כור ההיתוך**, מוסד ביאליק, ירושלים 1999, עמ' 1.

בגידה ונבגדות בחוויית פדויי שבי בישראל

זהבה סולומון, משה בן סימון, דן שרון

מבוא

למונח 'בגידה' פנים רבות ומשמעויות שונות בהקשרים שונים, לפיכך לבגידה גם הגדרות רבות. רחמן (Rachman 2010) מגדיר חמישה סוגי בגידה: (1) מסירת מידע אישי או סודי; (2) חוסר נאמנות; (3) (disloyalty) בגידה רומנטית; (4) (infidelity) חוסר כנות; (5) (dishonesty) אי־הענקת עזרה (מובטחת) בעת צרה או צורך. המשותף לכולן הוא כי הנבגד מרגיש שנעשה לו עוול ונגרם לו נזק מחוסר נאמנות או מניתוץ של נורמות בסיסיות ומהותיות. לדעת רחמן, בגידה כוללת בכל המקרים הרגשה של פגיעה בכוונה תחילה וגרימת נזק על ידי אדם (חבר, קרוב משפחה, שותף וכולי) שנתפס תחילה כמהימן בעיני הנבגד.

כל מעשי הבגידה הם בבחינת הפרה קיצונית ובלתי צפויה של 'חוזה חברתי' בסיסי ומערערים את תפיסת עולמם של הנבגדים. לפי גישה זו, נזק שגרם אויב אינו נחשב בגידה, אף שהנזק עלול להיות גדול מאוד. לעומת זאת, נזק שגרם אהוב או קרוב נחווה כפגיעה חמורה ונחשב בגידה (Jackson 2000). כך גם בן־יהודה מאגד את סוגי הבגידה השונים במסגרת אחת, הרואה בכולם הפרה של אמון. עם זאת, אף שהמונח 'הפרת אמון', על צורותיו השונות, אוניברסלי, המשמעות שלו דיפרנציאלית, שכן יש להבין הפרת אמון על בסיס ההקשר שהיא מתבצעת בו (Ben-Yehuda 2001).

נפילה בשבי סודקת את התפיסה המקובלת שחיילים אמורים להילחם ולהגן על ארצם ועל עמם ומציפה שאלות, כגון אם החיילים שנשבו בגדו באמון שניתן בהם בכך שלא גברו על האויב; אם הם עשו כל שנדרש מהם כחיילים; אם הנופלים בשבי בוגדים בערכים לאומיים, במולדת, במיתוס ובקוד הצבאי. מנגד, עולות גם השאלות ההפוכות: אם אכן דאג צה"ל להכנת החיילים – סיפק תחמושת, אספקה, דאג לאימונים מתאימים, להגנה ולחילוץ במצב של נפילה בשבי; אם הם נבגדים.

במאמר זה אנו מתמקדים בחוויית הבגידה בהקשר של שבי במלחמה בכלל, ובפרט – בהפרה ההדדית של החוזה הרשמי והלא רשמי שבין חיילים ישראלים שנפלו בשבי האויב ובין מדינת ישראל, ששלחה אותם לשדה הקרב. עד היום לא נעשה מחקר שיטתי לבחינת

החוויה הסובייקטיבית של הנפילה בשבי והחזרה מן השבי בכל הקשור להרגשות בגידה ונבגדות. במחקר הזה אנו מבקשים למלא חלל זה, ובהתאם לכך לעמוד על שינויים שחלו במשך השנים בהרגשות ובמחשבות שליוו חיילים בכל הקשור לבגידה שלהם או בגידה בהם בזמן הלחימה בשדה הקרב, בעת קבלת ההחלטה להיכנע וליפול בשבי, בתקופת השבי ולאחר מכן.

סקירת הספרות תציג את החוזה הכתוב, את החוק ואת הפקודות הניתנות לחיילי צה"ל ואת החוזה הלא כתוב בין חיילים למדינה ('הקוד התרבותי') ותבחן את נקודות השבר בהם. בהמשך הדברים תוצג תפיסת השבי מנקודת ראות היסטורית־לאומית תוך כדי התייחסות לנפילה בשבי, לנסיבות הנפילה (ובעיקר את אלו שאפיינו את ערב המלחמה הצורבת בתולדות ישראל – מלחמת יום הכיפורים) ולקוד ההתנהגות המצופה מחייל שנופל בשבי. לבסוף יובא תיאור של חזרת השבויים ארצה.

השבי בראי החוק והשיח הציבורי

מלחמה ושבי הם אירועים טראומטיים, ובמקרים רבים הם משפיעים מאוד על חייהם של הלוחמים (Neria, Solomon & Dekel 1998; Solomon, Neria, Ohry et al. 1994). בשניהם הפרטי נקשר לציבורי, שכן החייל יוצא לקרב לא ביזמתו, לפי רצונו, אלא מדינתו והצבא שולחים אותו. התנהגות החייל בחזית מוסדרת על פי כללים ברורים המעוגנים בחוק ועוסקים גם בנפילה בשבי. לפיכך נפילה בשבי איננה רק עניינו הפרטי של השבוי אלא עניינם ואחריותם של המדינה ושל הצבא ששלחו אותו לשדה הקרב.

מעמדו המיוחד של 'שבוי מלחמה' מוכר ומוסדר באמנה בין־לאומית שגם ישראל שותפה לה (פרטי האמנה: http://usmilitary.about.com/od/deploymentsconflicts/l/blgenevaconv.htm). האמנה קובעת כי חובה לשמור על חייו של שבוי מלחמה, על בריאותו ועל כבודו, אך מותר לעצרו במחנה שבויים. בישראל החוק מתאר גם את ההתנהגות הראויה המצופה מהשבויים בשבי ומגדיר את גבולותיה הנורמטיביים. לעניין החייל הנופל בשבי, חוק השיפוט הצבאי, תשט"ו-1955 מגנה בחומרה רבה כניעה ללא פקודה וכן גילוי סודות בשבי. הכותרת לסעיפים 43 ו־45 בחוק מגדירה התנהגויות אלה 'בגידה' ו'התנהגות מחפירה'. העונש על עֲבֵרת הבגידה בעת לחימה הוא עונש מוות. למעשה, זו העֲבֵרה הראשונה שחוק השיפוט הצבאי מגדיר, ומיקומה מעיד על החשיבות ועל החומרה שהחוק מייחס לה.

לצד ההסדרה המשפטית של השבי, התרבות הישראלית מקיימת מערכת נורמות משלימה, גלויה וסמויה, בנוגע לנפילה בשבי ולהתנהגות בשבי. גבריאלי מכנה מערכת זו 'הקוד התרבותי של השבי' (Gavriely 2006). במערכת זו אתוסים המושתתים על מיתוסים, על אירועים היסטוריים ועל סמלים. חוקרי תרבות ישראלית, ובהם גבריאלי (2008) ובן־יהודה (Ben-Yehuda 2001), גורסים כי ההבניה התרבותית של המונח 'שבי' מקיימת יחסים

מורכבים עם החוק. היא עשויה לתמוך בו או לסתור אותו במפורש, ובכך לעשות את לשון החוק 'אות מתה'. חוק השיפוט לא השתנה מאז 1955, ואילו בחברה הישראלית חלו במרוצת השנים שינויים ערכיים מהותיים; אמנם אלה לא באו לידי ביטוי בשינוי בחקיקה, אך הם השתקפו בתמורות של ממש בשיח הציבורי ובעמדות הציבור כלפי פדויי שבי. במאמר זה נחשוף כמה מן השינויים האלה וכן את אי־התאמת המערכת הרשמית אליהם ברבות השנים.

תפיסת השבי מנקודת ראות היסטורית־לאומית

כמה חוקרים (למשל Simons & Hyatt 1999) מצביעים על כך שההבניה התרבותית של המונח 'שבי' מעמתת שני אתוסים מנוגדים שיונקים מאירועים מכוננים בהיסטוריה של עם ישראל. האחד מכונה 'אתוס מצדה' (Bar-Tal 1986), ולפיו יש להילחם עד הכדור האחרון, והאחר נקרא 'אתוס ההליכה כצאן לטבח' (מיכלסון 1997), והוא מבטא כניעה ותבוסתנות. 'אתוס מצדה', כפי שמשתקף במערכת הסמלים הישראלית, פוסל מכול וכול את אפשרות ההליכה לשבי ומצדד בבירור בבחירה במוות על פני כניעה. הלחימה עד הכדור האחרון או עד המוות נתפסת כגבורת הלוחמים המתאבדים. חיזוק ושחזור תרבותי, אם כי לא היסטורי, של 'אתוס מצדה' בהיסטוריה המודרנית של עם ישראל הוא קרב תל חי (זרובבל 2005). קרב זה משמר את האתוס הלאומי של 'מעטים מול רבים' וגם 'לחימה עד מוות'. הקרב נחתם בדבריו האלמותיים של יוסף טרומפלדור, המתואר כמי שאמר לפני מותו 'טוב למות בעד ארצנו'. כלומר גם הקרב על תל חי, כמו מצדה, מתאר גבורה שעיקרה העדפת המוות על פני אפשרות של כניעה וחיים. לדברי שגב (1991), בניגוד מוחלט לאתוס מצדה, את ניצולי השואה תיארה החברה הישראלית כמי שהלכו אל מותם כ'צאן לטבח'. ה'הליכה כצאן לטבח' בשיח התרבותי בישראל תוארה כוויתור וככניעה מראש. 'היהודי החדש' המגולם על ידי טרומפלדור וחבריו מוצג כניגודם של היהודים הגלותיים החלשים והכנועים. ההליכה 'כצאן לטבח' נתפסת כמבזה, ואפשר לראות בה חלק מ'שלילת הגלות'. במציאות, שלא כמו במיתוס, 'הליכה כצאן לטבח', הנפילה בשבי במקרה הזה, אינה כרוכה על פי רוב במוות. אדרבה, הכניעה היא ביטוי לערך החיים, לזכות לחיות, והיא משמשת ניסיון להציל את החיים גם במחיר של עינויים, השפלה ויתור על הכבוד. עם זאת, 'הבחירה' באפשרות השבי, כמו 'הליכה כצאן לטבח', מסמנת הכרה במגבלות הלחימה, ואולי אף במגבלות רוח הלחימה.

גבריאלי (2008) מבהירה כי גם השימוש המקובל במונח 'נפילה בשבי' מבטא הכרעה תרבותית. התרבות הישראלית בחרה להדיר מן השיח מצבים של כניעה, היינו הליכה לשבי מתוך בחירה, והעדיפה לראות בשבי 'נפילה', 'מעידה', מצב כפוי ששולל מן הלוחם אפשרות בחירה. 'הנופלים בשבי', כמוהם כ'נופלים חלל', אינם מבטאים העדפה ערכית או בחירה מודעת בהפסקת הלחימה, אף שאפשרות הנפילה בשבי היא לעתים תוצר של החלטה מודעת שכרוכה לפעמים בהליך מורכב של קבלת החלטות, הן מצד השבוי והן מצד מפקדיו.

אם כן, מצופה מחיילי צה"ל – הן על פי החוק והן על פי הנורמות החברתיות - להילחם ולעשות ככל יכולתם כדי שלא ליפול בשבי. בפועל, הנסיבות שחיילים נשבים בהן שונות ומורכבות. לעתים יש להם אפשרות לשיקול דעת או ל'בחירה', ובמקרים אחרים אין הדבר מתאפשר. למשל במלחמת יום הכיפורים היו מעוזים על גדות תעלת סואץ ב'קו בר־לב' שהיו מכותרים והיו בהם פצועים רבים שנזקקו לטיפול רפואי דחוף. משהתברר כי ניסיונות חילוץ חוזרים ונשנים כשלו ונסיגה עצמאית אינה אפשרית, עמדה בפני הנצורים דילמת השבוי במלוא חריפותה: אם להוסיף להילחם 'עד הכדור האחרון' או להיכנע. דילמה מקבילה עמדה גם בפני דרג הפיקוד הבכיר והדרג המדיני: אם לתת לאנשי המעוזים הוראת כניעה או להורות על המשך הלחימה (Gavriely 2006). דילמה זו חצתה גם את מפקדי הצבא. הרמטכ"ל העדיף חיים ולוּ במחיר השבי; שר הביטחון גרס כי אין אומרים לחיילי צה"ל להיכנע ועליהם להחליט בעצמם; ואילו אלוף הפיקוד גרס כי יש ללחום עד הכדור האחרון, כלומר עד המוות (ברגמן ומלצר 2003). ריבוי הדעות בקרב גורמי הפיקוד חלחל גם אל השטח. גבריאלי ערכה ניתוח סוציולוגי מקיף בנושא, וכך כתבה:

> לא היסוס בעלמא היה כאן. היסוס הדרג הבכיר משקף קושי של מי שאמונים היו על קוד הלחימה הוותיק של לחימה עד הכדור האחרון, אשר התקשו לקבל את המעבר לקוד התרבותי החדש, זה המכיר במפורש בלגיטימיות של הליכה לשבי [גבריאלי 2008].

וכך, בעוד הגנרלים מהססים בשלושת ימי המלחמה הראשונים, נפלו מרבית המעוזים. כמה מהלוחמים נהרגו, אחרים חולצו או הצליחו להיחלץ בכוחות עצמם, וכמחצית מחיילי המעוזים נפלו בשבי.

הפקרה כבגידה

מקצת חיילי צה"ל שנפלו בשבי הרגישו כי מדינת ישראל וצה"ל בגדו בהם. הרגשת הנבגדות וההפקרה מקורה בכך שצה"ל, הגוף האמור לאפשר לחייליו להילחם ולהתגונן, שלח אותם ללא אמצעי לחימה ומיגון מתאימים, ובמקרים מסוימים אף ללא די מזון. רבים מבין השבויים היו עדים לפני הנפילה בשבי לכאבם ולסבלם של פצועים שלא הוגשה להם עזרה כנדרש וחזו במותם של פצועים רבים בנסיבות שהיה אפשר למנוע לוּ היה הצבא ערוך ומוכן טוב יותר לקראת המלחמה (מתוך ארכיון צה"ל ומערכת הביטחון).

לא רק ההחלטה על ההליכה לשבי היתה מקור להרגשת נבגדות. רבים מפדויי השבי במלחמת יום הכיפורים למשל הרגישו שהצבא והמדינה הפקירו אותם בעצם הצבתם במעוזים שלא היו מאוישים ומצוידים דיים. הניצחון הסוחף במלחמת ששת הימים תרם לתפיסה של צה"ל כי הוא אינו מנוצח ('קו בר־לב לא ייפול'), לשאננות בו ולהיערכות שאין די בה, ועל רקע זה לא סופקה לחיילים הגנה מספקת. מחסור הורגש לא רק בציוד אלא גם באיוש לא מספיק של המוצבים. בציבור הישראלי רווחה ההרגשה כי במקרים רבים היה

אפשר למנוע את הנפילה בשבי וכן להתנהל אחרת ולשלם מחיר נמוך יותר של הרוגים, פצועים ושבויים לוּ רק היו המנהיגים שאננים פחות וערים יותר לצרכים המבצעיים (בן פורת, גפן, דן, הבר ואחרים 1974).

התנהגות בשבי – ה'קוד' ושברו

הנחיות צה"ל אוסרות על שבוי למסור לשוביו כל מידע פרט לשמו, לדרגתו ולמספרו האישי. עם הגזרה הזאת קשה ביותר להתמודד בשל עינויים גופניים ונפשיים קשים ביותר בתנאים מתמשכים של אי־ודאות, רעב, צמא וחסך בשינה; ואולי הדבר אינו אפשרי כלל. בפועל, מרבית השבויים מדברים ומוסרים מידע כזה או אחר (ראו לדוגמה בן חורין 1989; לויטוב 2007), לפיכך יש לשאול אם גילוי סודות לאויב בשבי נחשב בגידה; אם שבויי מלחמה שנתונים לעינויים קשים ולאיום מידי על חייהם ומוסרים מידע בוגדים כאשר מחולץ מהם מידע בעינויים. בהקשר זה מציג בן־יהודה (Ben-Yehuda 2001) דילמות ושאלות נוקבות אשר להתנהגות בשבי. בבסיס ההגדרה שלפיה בגידה היא פגיעה באמון עומדת ההנחה כי מדובר בהתנהגות שמבוססת על החלטה חופשית של אדם. אך מה קורה כאשר אדם מעונה עינויים גופניים ונפשיים קשים מנשוא, נמצא בסכנת חיים מתמשכת ונאנס לנהוג אחרת ו'לבגוד'? האם בתנאים האלה שבוי שמוסר לשוביו כל מידע פרט לשמו, לדרגתו ולמספרו האישי נחשב בוגד?

לשאלה נוקבת זו אין תשובה ברורה, אולם שתי דוגמאות קיצוניות ומנוגדות עשויות לחדד את השאלה. המקרה הראשון הוא זה של אורי אילן ז"ל, אשר נפל בשבי הסורים בשנת 1954 והתאבד בכלאו. אילן, המתואר כגיבור, נשלח עם עוד ארבעה חיילים למשימת חדירה לרמת הגולן כדי להתקין מתקן האזנה לקווי טלפון סוריים. אילן וחבריו נלכדו על ידי הסורים ונכלאו בבית סוהר בסוריה. בכלא עונו החמישה עינויים פיזיים ונפשיים, ולאחר כחודש התאבד אילן בתאו, לא לפני שטמן בבגדיו פתק, ובו נכתב 'לא בגדתי, התאבדתי' (Ben-Yehuda 2001); הפתק נתגלה לאחר השבת גופתו לארץ. המקרה השני שונה בתכלית; עמוס לוינברג היה אספן כפייתי של מידע וניחן בזיכרון צילומי יוצא דופן. בזכות כישוריו אלה הוא תרם רבות לצה"ל בעת שירותו הצבאי. כאשר נפל לוינברג בשבי הסורים במלחמת יום הכיפורים הוא סיפק לשוביו באיומים את כל המידע שהיה ברשותו.

אורי אילן שהתאבד התקבע בתודעה הלאומית כגיבור, ולעומתו על עמוס לוינברג נמתחה ביקורת נוקבת. האם לוינברג בוגד? ללא ספק הוא היה חייל ישראלי שמעל באמון שנתנו בו צה"ל והמדינה בכך שמסר מידע חשוב ורב לסורים. אך השאלה המורכבת והמסובכת יותר היא לָמה יש לצפות משבוי בנוגע לסוג המידע שיחלוק עם שוביו ולהיקפו ואם התנאים שהוא מוחזק בהם משפיעים על ההכרעה בסוגיה זו. מיתוס אורי אילן תרם להשרשת התפיסה שלפיה מסירת מידע בשבי כמוה כבגידה במדינה. קיבוע מיתוס זה בתודעה הציבורית תרם לגינוי ציבורי חריף שנחשפו לו רבים מפדויי השבי לאחר שחרורם.

חזרה הביתה או 'ברוך שובכם גיבורי ישראל'

במקרים רבים תויגו שבויים לאחר חזרתם כבוגדים. את התיוג הזה הם חוו כצורה נוספת של בגידה לאחר הטראומה הפיזית והנפשית שחוו בשבי. במישור הגלוי עשו ממשלות ישראל כל שביכולתן כדי להחזיר הביתה את השבויים, לעתים במחיר כבד של שחרור מספר רב של שבויי אויב ולעתים באמצעות מבצעים צבאיים שסיכנו חיי לוחמים. גם קבלות הפנים שזכו להן שבויים ישראלים היו חמות בדרך כלל, והם הוגדרו בנים אובדים ששבו לביתם. פדויי שבי ממלחמת יום הכיפורים התקבלו בשמחה, וחגיגות נערכו גם ביישובים שהתגוררו בהם משפחות השבויים. בנמל התעופה בן־גוריון קיבלו חיילות את פני השבויים, הן הגישו זרי פרחים לכל אחד מן החיילים היורדים מן המטוס, לעתים בלוויית מטסי הצדעה של פנטומים. ראשי המדינה קיבלו את השבויים בחום רב. ראש הממשלה גולדה מאיר קיבלה את פני השבויים 'בדמעות התרגשות', ודיין קיבל שבוי 'בחיבוקים ובנשיקות' (חדד 1973).

ה'טיפול' בשבויים לאחר החגיגות היה מורכב יותר. לאחר מלחמת יום הכיפורים, סמוך לשובם של פדויי השבי, הם נלקחו לבית הבראה בזיכרון יעקב אשר הוסב למתקן חקירות, ושם נחקרו תחקירים ביטחוניים ונבדקו בדיקות רפואיות ובדיקות פסיכולוגיות. בין השאר הם נחקרו שוב ושוב אשר לנסיבות הנפילה בשבי, התבקשו לדווח על מה שגילו לשוביהם ואם עמדו 'בכבוד' בחקירות. הם התבקשו לדווח גם על התנהגות חבריהם לשבי ועד כמה עמדו החברים בחקירות האויב (טל, ברגמן ומלצר 2003). חקירות השבויים לאחר שובם תוארו כתחקיר שנועד לספק מידע צבאי ולצמצם נזקים מבצעיים בגין מידע צבאי שנמסר. בפועל שלל מתקן החקירות שוב את החופש של פדויי השבי, שזה עתה הם זכו לו, ושחזר חוויה של חקירות, הפעם מידי צה"ל (צוריאל 2004).

הציפייה מהשבויים ששוחררו ושבו הביתה עד מלחמת יום הכיפורים דמתה לזו שהיתה בזמנו מניצולי שואה, כלומר שיניחו לעברם הטראומטי וישובו לפעילות שגרתית כפי שהיה לפני כן (גבריאלי 2008). לא היתה בזמנו הכרה בנזקים שהלחצים הטראומטיים עלולים לגרום. משנות האלפיים חלו שינויים בשיח הציבורי בכל הקשור לתפיסת השבי. הדבר התבטא בהכרה בדיעבד בנזקי הבריאות שגרם השבי. ביולי 2005 אישרה הכנסת את חוק התשלומים לפדויי שבי, תשס"ה-2005; מכוח החוק יקבל כל שבוי תשלום כספי חודשי לכל ימי חייו. למול זאת, בשנים האחרונות עלתה לדיון ציבורי שאלת פדיון השבויים ו'המחיר' שישראל משלמת בעקבות חילופי שבויים. מונחים כמו 'עסקה' לציון חילופי שבויים, 'תמורה' ו'קלפי מיקוח' החליפו חלקית את המונח הקדום 'פדיון שבויים' (גבריאלי 2008). מונחים אלו משקפים אופי 'כלכלי' כביכול, ובעיקר את הוויכוח הציבורי הנוקב בנושא. לעתים 'המחיר' גבוה בעיני הציבור בשל שחרור מספר רב של חיילי אויב או מחבלים תמורת שבויים ישראלים. הדברים אמורים בעיקר במקרים שנסיבות הנפילה בשבי היו מורכבות (למשל חיילי הנח"ל במבצע שלום הגליל) שהשבויים בהן היו אשמים בנפילה בעיני החברה.

מטרת המחקר

מתוך סקירת הספרות עולה כי עצם הנפילה בשבי וכן אופן תפקודו של השבוי בשבי נעשים עניינן של החברה ושל המדינה. מצב זה מטיל על החייל, על הפרט, עול כבד. השבי והנפילה בשבי עלולים לסדוק תפיסות מקובלות אשר לנפילה ולהתנהגות בשבי. עד היום טרם נעשה, למיטב ידיעתנו, לא בישראל ולא בעולם, מחקר שיטתי אשר ניתח את החוויה הסובייקטיבית של הנפילה בשבי והחזרה מן השבי בכל הקשור להרגשות בגידה ונבגדות. במחקרנו אנו מבקשים למלא חלל זה, ובהתאם לכך שאלת המחקר היא: מה היו ההרגשות והמחשבות שליוו חיילים בכל הקשור לבגידה שלהם או בגידה בהם בעת הלחימה בשדה הקרב, בעת קבלת ההחלטה ליפול בשבי, בשבי עצמו ולאחריו.

שיטה

איסוף הנתונים

חיפשנו ביסודיות כתבים שיש בהם עדויות וחוויות של פדויי שבי מהקמת המדינה עד ינואר 2014. החיפוש נעשה בספריות אקדמיות, במוספי העיתונים היומיים ובמרשתת (אינטרנט) תוך כדי שימוש במילות המפתח האלה, על הטיותיהן הלשוניות: 'שבי', 'בגידה', 'הפקרה', 'הזנחה' ו'נטישה'. החיפוש העלה אוטוביוגרפיות ועבודות תזה שכתבו פדויי שבי, כתבות רבות בעיתונים ובלוג אחד. בין הכתבים שמצאנו בחיפוש: ארבעה ראיונות שראיינו שניים מהמחברים – זהבה סולומון ודן שרון; הראיונות שימשו במחקר זה לאחר שנתקבלה הסכמה מדעת מאת המרואיינים. לאלה הוספנו את דוח ועדת אגרנט, ובו ציטוטים (בעילום שם) של שבויים.

ניתוח הנתונים

ניתוח תוכן נעשה במכלול המידע הכתוב שהצטבר (Richards & Richards 1995; Silverman 2001). הניתוח היה תהליכי ומובנה על ידי קריאה חוזרת ונשנית של המידע. לתהליך היו שלושה שלבים. השלב הראשון הוא שלב הקידוד הפתוח, אשר מטרתו לנתח כל מקטע ידע, דהיינו כתבה, מידע מבלוג או ריאיון, כיחידה העומדת בפני עצמה, בלי להשוות למקור ידע אחר. ניתוח זה כלל קידוד של כל משפט או קטע נבחן כדי לזהות רעיון שמאפיין אותו ולהעניק לו כותרת אשר מכונה 'קטגוריה'. מאחר שהתופעה שנחקרה מורכבת, טבעי היה כי לכל קטגוריה היו תת־קטגוריות. השלב השני בניתוח היה קידוד צירי, אשר מטרתו השוואת הקטגוריות בין כל סוגי המקורות. ניתוח זה אִפשר להבחין בקטגוריות המשותפות, העוברות כציר בין מקורות המידע השונים. ניתוח זה אפשר את חידוד הקטגוריות ואת מציאת הקשרים ביניהן. כך היה אפשר לזהות מערכות יחסים בין

הקטגוריות, למשל סיבה ותוצאה. השלב השלישי והאחרון היה איתור קטגוריות הליבה, ובכלל זה איחוד של כמה קטגוריות אשר יש להן רעיון מקיף שמכונה 'תמה'. התמות סיפקו הסבר לתופעה הנחקרת.

ממצאים

בפרק הזה נציג הצגה תיאורית של הממצאים וניתן בכך קול לחוויותיהם הסובייקטיביות של המשתתפים. כאמור, השימוש בניתוח תוכן נעשה כדי לגבש את התמות העיקריות מתוך כלל התכנים שעלו בחוויית הבגידה והנבגדות. מהניתוח עולה כי אפשר לחלק את התופעה לארבע תקופות כרונולוגיות; לכל תקופה כמה תמות. התקופה הראשונה מתייחסת לימים שלקראת המלחמה ולנפילה בשבי. תקופה זו כוללת הרגשות של הזנחה, נטישה והפקרה בגין היעדר המוכנות של צה"ל לקראת המלחמה, וכן מסרים עמומים ומעורפלים מצד הפיקוד העליון והעברת 'אחריות' הכניעה ללוחמים. כל אלה תרמו להרגשת הנבגדות של השבויים. התקופה השנייה מתייחסת לשבי בכלל, ובפרט – לציפיות שהפנימו השבויים בהתייחס לקוד הצה"לי להתנהגות בשבי, אשר עוררו בשבויים רגשות בגידה במולדתם. התקופה השלישית מתייחסת לשיבת השבויים לישראל ועוסקת ברגשות הבגידה במולדת שחוו בדרכם וסמוך לשובם לישראל, בהאשמת השבויים בעצם הנפילה בשבי ובבגידה בתקופת השבי הקשה. תקופה זו כוללת גם היעדר הכרה של קצינים בכירים ומערכות המדינה בהקרבה של השבויים, הרגשות ההפקרה והנטישה שחוו השבויים בכל הקשור לאופן הטיפול בהם וכן הרגשה קשה שעדיף היה למערכת הביטחון לו חזרו השבויים מתים מהשבי. כל אלה תרמו רבות להרגשת הנבגדות של השבויים. התקופה הרביעית מתייחסת להפקרה ולהזנחה ארוכות שנים מצד מערכת הביטחון, אשר גם הן תרמו רבות להרגשת הנבגדות. ממצאי כלל התמות מלווים בציטוטים ישירים נבחרים של פדויי שבי כדי להציג את הנתונים הצגה ברורה וממוקדת תוך שמירה על סגנון הדיבור והכתיבה, על תוכנם ועל אופיים.

1. לקראת המלחמה והנפילה בשבי

1.1 היעדר מוכנות לקראת המלחמה: הרגשות הזנחה, נטישה והפקרה

מן המפורסמות הוא שצה"ל לא היה ערוך כהלכה לקראת מלחמת יום הכיפורים. מצב זה תואר לפרטים בדוח ועדת אגרנט (ארכיון צה"ל ומערכת הביטחון) שהוקמה כדי לחקור את 'המחדל' שקדם למלחמה ואת הליקויים בתפקוד צה"ל והדרג המדיני הממונה עליו. עם זאת, כאשר מדובר בשבויי מלחמה, היעדר המוכנות היה נדבך ראשון במסכת של אירועים שגרמו הרגשות הזנחה, נטישה והפקרה. היו שבויים שהביעו אכזבה קשה מתפקוד בלתי מקצועי של בכירים בצבא, שאת מחירו שילמו החיילים שנמצאו באותם ימים בחזית; התנהגות זו

העמיקה את הרגשת ההפקרה. כך כתב אריה שגב, פדוי שבי שישב בכלא המצרים בזמן מלחמת יום הכיפורים: 'כאשר האויב מתכנן משהו, והקצינים הבכירים, במקום להתייחס ברצינות למצב, דואגים לנפוש באילת בימים הקריטיים, אז ברור שמספר מועט של חיילים לא יכול היה לבצע את המשימה, ולעצור את כל הצבא המצרי' (שגב 2001).

אבי וייס היה קצין מודיעין בפיקוד הדרום שנשלח למוצב המזח ערב מלחמת יום הכיפורים כדי לבצע תצפיות ונשבה מאוחר יותר עם שאר חיילי המוצב. הוא תיאר כיצד מילא את משימתו בהעברת מידע מודיעיני על פעילות האויב, אולם לאכזבתו לא התייחסו גורמי המודיעין התייחסות הולמת למידע זה:

> הייתי חדור תחושה של שליחות להציל את מדינת ישראל מההתקפה הממשמשת ובאה. לאט לאט, מול העדשות של המשקפת שלי, עשיתי 'וי' על כל הסימנים המעידים למלחמה. בסופו של דבר, יום לפני המלחמה, המצרים איישו גם את העמדות שהכינו מראש לטילי קרקע־קרקע לפיצוח המיגון של המוצבים. בלילה הם הכניסו את הטילים לדיפונים ובבוקר צפיתי עליהם ודיווחתי למפקדה. זה היה פשוט נפלא. לקט מודיעין, שהופץ לפני המלחמה, קבע קטגורית כי איוש עמדות אלו, משמעותו 24 שעות לתחילת מלחמה. ההתעצמות המצרית בקו היתה כל־כך מהירה שהיינו צריכים להעביר מאות דיווחים ביום. לפעמים הייתי צריך להמתין שעות על הקו, עד שאיזה סמל מבצעים בגדוד בכלל היה מואיל בטובו לענות לי, ובסוף הייתי זורק את הטלפון וחוזר לתצפית. אנחנו סיפקנו את כל הסימנים המתריעים, את כל ההערכות המדויקות ביותר, את כל המידע, עד למצב של גודש ממש, ולמרות זאת לא הצלחנו להפוך את הקערה על פיה [ברגמן ומלצר 2003].

בהמשך הדברים וייס מספר שאפילו ב־6 באוקטובר 1973 בשעה 11:00 בבוקר (שלוש שעות לפני פרוץ המלחמה), שעה שב'בור' כבר ידעו במשך שעות כי מלחמה עומדת לפרוץ, התקשר אליו קצין בכיר ממודיעין האוגדה ואמר לו שפעילות המצרים לאורך התעלה נראית כמו הפגנת כוח בלבד. וייס הוסיף כי הצבא לא נערך בעוד מועד למצב שחייל מודיעין נופל בשבי: 'אף אחד, גם ביחידת המודיעין שלי, לא חשב שיש איזשהו סיכוי שבעולם שניפול בשבי. אף אחד לא העלה על דעתו שנצטרך סיפור כיסוי ולכן לא המציאו לנו אחד כזה'. גם אמנון שרון, שריונר שנפל בשבי הסורים במלחמת יום הכיפורים, תיאר היעדר הנחיות ברורות בנוגע לכללי התנהגות במקרה של נפילה בשבי: 'כטנקיסט לא קיבלתי מעולם הדרכה או הכנה לנפילה בשבי. רק מהעיתונים ומהסרטים זכרתי שאם נופלים בשבי, צריך לבקש פגישה עם אנשי הצלב האדום' (שרון 2005).

גם הצבת חיילי מודיעין בכירים במוצבים קדמיים ביותר לא תאמה את תפקידם. כך לדוגמה טען עמוס לוינברג, קצין מודיעין, בנוגע לנפילתו בשבי הסורים: 'במשך שנים רציתי למות. היו לי תחושות חזקות של בגידה, של אשמה, אבל האשמה האמיתית מוטלת על מי שהציב אותי במוצב החרמון' (כהן 1993), כלומר לפי דעתו, בהתחשב ברוחב ובעומק של הידע שהיה לו, היה על צה"ל להציבו במקום אחר, שהסיכון ליפול בו בשבי נמוך הרבה יותר.

אחד האירועים הבולטים שנחרתו בתודעה הקולקטיבית בעקבות מלחמת יום הכיפורים הוא סיפור נפילת מוצב המזח. מוצב זה היה המעוז הדרומי ביותר בקו בר־לב לאורך תעלת סואץ, וערב המלחמה היו בו 42 חיילים. המוצב אויש בפלוגה סדירה של נח"ל מוצנח בפיקודו של סגן שלמה ארדינסט. את המוצב תקפו כוחות של צבא מצרים, והוא היה נצור במשך שבוע ימים, אך חייליו הדפו שוב ושוב את הכוחות המצריים. מחיר הלחימה היה כבד: במתקפות נהרגו חמישה חיילים, מספר הפצועים הלך וגדל, ומלאי התחמושת והציוד הרפואי במוצב הלך ואזל. ניסיונות החילוץ של צה"ל לא עלו יפה, ובשל מצבם ההולך ומידרדר של החיילים הם הבינו כי הסיכוי לחילוץ קלוש. למרות הכאוס ששרר במוצב, המשיך מפקד המוצב שלמה ארדינסט לנהל את הלחימה, ואילו ד"ר נחום ורבין, רופא המוצב, פיקד על בונקר הפצועים. לאחר שבוע של לחימה קשה החליטו החיילים להיכנע. אמצעי התקשורת המצריים צילמו את כניעת המוצב הישראלי, וזו נחרתה בזיכרון הציבורי הישראלי כמפלה, ובזיכרון המצרים כניצחון. חיילי המזח היו בשבי המצרים חמישה שבועות בערך והוחזרו ארצה בחילופי שבויים. כך תיאר רופא מוצב המזח, ד"ר נחום ורבין, בבלוג שפרסם 40 שנה לאחר מלחמת יום הכיפורים, את הרגשות הנטישה באותו שבוע:

> אנחנו הרחק בעורף האויב, מאחורי קו החזית. הפסיקו להתייחס אלינו והפסקנו לעניין גם את כוחותינו וגם את המצרים. אנחנו אפילו לא יתוש קטן על קצה האף, אנחנו במקרה הטוב יתוש מעוך על חלון המכונית הדוהרת [...] אם אנחנו לא מעניינים אף אחד אז בוא נשב בשקט, לא נפריע ולא נרעיש, ואולי באמת לא יתייחסו אלינו יותר [...] היינו העצם שנזרקה הצידה, למאכל כלבים. או תנים. מי שיבוא קודם [ורבין 2013].

שנים לאחר שובו של ד"ר ורבין מן השבי הוא הקדיש ימים ארוכים לקריאת דוחות מארכיון צה"ל, ובהם יומני המבצעים של אוגדה 252. בבלוג שלו כתב כי קריאת התמליל הזה עוררה בו הרגשות קשות של חוסר אמינות של צה"ל על שמידע רב־ערך שהיה בידי המודיעין בזמן אמת לא הובא לידיעת הנצורים במוצב המזח. כך כתב ד"ר ורבין:

> הזעזוע שחשתי [למקרא הדוחות] לא הורגש בסביבה ככל הנראה [...], צרחתי לתוכי. זה לא היה חלום שנשכח, סיוט של הכלא, או סרט מלחמה שראיתי בשידור חוזר אי פעם. זה אמיתי, זה קרה, הנה, אחרים כותבים על זה [...] האירוע המופרך הזה, של מצרי שבא לתחום המעוז, שלא נהרג בדרך באלף ואחת מצורות המיתה שהיו מזומנות לו בקלות, שעמד שם מניף דגל לבן או כאפיה, צועק בעברית 'אחים אנחנו' או משהו דומה, בסגנון המליצי שאותו למד באוניברסיטת קהיר אצל הפרופסור לעברית, זה היה זכרון שלא סמכתי על עצמי שבאמת זכרתי. חשתי הקלה עצומה כשראיתי את המשפט הפשוט הזה רשום לפני. אבל איך ידע המודיעין שלנו על מצרי דובר עברית ועל כוונותיו? ואיך לא הובא המידע הזה לידיעתנו קודם לכן? [ורבין 2013. ההדגשות שלנו].

1.2 מסרים עמומים ומעורפלים מצד הפיקוד העליון והעברת 'אחריות' הכניעה ללוחמים

ייחודו של סיפור המזח הוא בגבורתו, אך בעיקר בשל ההחלטה על נפילה בשבי, שהתקבלה בקרב החיילים במוצב, ולא כפקודה ברורה מצד הפיקוד. האחריות לכניעה הוטלה על כתפי החיילים במוצב בעוד הפיקוד העליון היסס לקבל החלטה. כך תיאר ד"ר ורבין את המצב באותם ימים קשים: 'לא שמענו, שולטהייס ואני, דברים מעודדים דרך הקשר. נשמעו בעיקר גמגומים, "נחזור אליכם, תהיו בקשר, בערב או בבוקר נדע יותר, תחזיקו מעמד"' (ורבין 2013). מצב עניינים זה הכניס את החיילים לדילמה חריפה ביותר בין הרצון לשרוד ובין ערכי מולדת והחשש לפגיעה במורל העם:

> השתררה שתיקה. המפקד הפר אותה ביובש.
> 'בשום פנים ואופן. לא אני ולא אף אחד מהחיילים שלי, לא נכנע. חייל בצה"ל לא נכנע. הופקדנו פה להגן על המעוז ולהילחם והצלחנו בצורה בלתי רגילה. אנחנו המעוז האחרון ששרד בכל הקו, כל החזית יודעת עלינו ועל גבורתנו. כניעה שלנו בזמן כזה יכולה לגרום לדמורליזציה כללית. אני לא נכנע. לא כך חינכו אותי בבית ובצבא. אין על מה לדבר [...]' הוקל לי, בא סוף להמתנה הזאת, ועם זאת הרגשתי שאנחנו ביזיונרים, שנכנענו לאויב. חששתי שלא אוכל עוד לחזור ולהסתובב בראש זקוף בעיר שלי, אבל ראיתי את הפצועים, ולא יכולתי יותר [ורבין 2013].

יתרה מכך, גם לאחר שהתקבלה פה אחד ההחלטה להיכנע וסגן שלמה ארדינסט חתם על כתב הכניעה עם נציג הצלב האדום בצד המצרי ולאחר שהתכוננו החיילים להליכה בשבי והשמידו מסמכים ונשק, וחילקו ביניהם את מעט האוכל והמים שנשארו – שעה לפני חציית התעלה ומעבר לשטח האויב – הועברה במכשיר הקשר הודעה בשמו של שר הביטחון משה דיין, ובה נאמר: 'אני משנה את הפקודה הקודמת שלי... אינך חייב להיכנע. זה נתון לשיקול דעתך. אני חוזר, אתה רשאי להחליט' (מתוך הקלטת רשת הקשר אשר שודרה בחדשות חמש עם רפי רשף, ערוץ 10, 18.2.2008).

בדיעבד התברר כי אכן, הפיקוד העליון היה חצוי בשאלת הכניעה. מהריאיון עם שלמה ארדינסט, מפקד מוצב המזח, עולים הדברים האלה:

> האלוף ישראל טל הזמין אותי לשיחה [לאחר שובי מהשבי] והראה לי כל מיני מסמכים. הוא סיפר שהיה בפיקוד הגבוה ויכוח, שצ'יץ' אמר שהעם חי על סמלים ושמוצב המזח כבר נהפך לסמל. אם הסמל הזה ייכנע זאת תהיה חרפה, אז צריך לתת להם להילחם עד הסוף ושזאת תהיה מצדה שנייה. אני, אמר טליק, רוצה שתדע שלא הייתי שותף לדעה הזאת. לא יכולתי לתת למפקד הוראה להמשיך להילחם עד המוות [קדמון 1993].

אסף יגורי, מפקד גדוד שריון, היה השבוי בעל הדרגה הבכירה ביותר (סגן אלוף) מקרב השבויים במלחמת יום הכיפורים. גדודו כותר בידי חיילי אויב, והמצרים שבו אותו ואת חייליו. יגורי כתב את סיפור השבי באריכות בספרו **לחיות אותם – כולם שלי** (1979). בריאיון

שערכה אתו זהבה סולומון בשנת 1992 הוא הסביר כי שורש הדילמה שהחייל שרוי בה בשדה הקרב נעוץ בתפיסה ערכית; וכך הדברים מתוארים במסמך המסכם את הריאיון:

> שבי נתפס על ידי ראשי מערכת הביטחון ככישלון אולטימטיבי, דבר שיש להימנע ממנו בכל מחיר. האתוס הוא 'מצדה'. לאידיאל זה יש לשאוף, אסף אמר במרירות. מי שנפל בשבי נכשל בתפקידו כלוחם. מבחינת ראשי הצבא זו בגידה. מאידך אמר, איש לא יודה בכך בפה מלא. יש קושי גדול מאוד לומר למישהו: 'היית צריך לחזור בארון', אבל ברור שלו היה 'חוזר בארון', או לחלופין ללא רגל או עם פגיעה נפשית קשה, זו כמובן היתה הבעיה האישית של הפצוע ולא של מערכת הביטחון.

בהמשך הדברים תיאר יגורי את העמימות שהיתה בצה"ל בכל הנוגע לנוהלי נפילה בשבי: 'הביטוי הממשי לדואליות או לקושי הוא באי־הגדרה בהירה של נהלים ועיתוי. מתי "מותר" ליפול בשבי באופן לגיטימי?' בהקשר זה מתוארת בסיכום הריאיון דילמה קשה בעניין החלטתו לנטוש את הטנק, לצאת ולהיכנע, במונחים של בגידה הדדית – החייל במדינה והמדינה בחייל. בסיכום הריאיון כתבה סולומון:

> אסף יגורי תיאר מצב בו הטנק נפגע והוא לא יכול היה לנוע יותר. אך עדיין ניתן היה להפעיל את התותח והם עדיין היו די מוגנים בתוך הטנק. אחר כך נפגע מיכל הדלק. עכשיו אמר, זה רק עניין של זמן ולא זמן ממושך, עד שהטנק יעלה באש. לצאת ולהיכנע? או להישאר? ועד מתי להישאר? אני, הוא אומר, החלטתי לצאת וליפול בשבי, כך גם ניצלו חיי האנשים בטנק. אבל עם זאת, אסף יגורי גם חש קושי עם ההחלטה שלו. המסרים שקיבל לדבריו הם שאולי זה לא היה לגיטימי. לא נכון שקצין ישראלי ינהג כך. הוא תיאר את הקושי שלו סביב ההחלטה מתי לנטוש, כמעין ציפייה מאגית שמישהו אחר יחליט. מישהו אחר ייקח אחריות כי אז האחריות ואולי האשם יפלו על כתפי מישהו אחר. ההתנערות, או מה שנתפס אצלו כהתנערות מהחלטה ומאחריות של הדרג הפיקודי, נתפסה בעיניו כנטישה, כבגידה. החוויה כולה תוארה בריאיון במונחים של נטישה ובגידה הדדית – רבת־פנים. החייל שנופל בשבי בוגד באתוס, במורשת הקרב ובמדינה; אך בה בעת הוא נבגד ומושלך על ידי המפקדים ששלחו אותו.

2. ציפיות להתנהגות בשבי: 'לא לדבר, לא לבגוד'

אחד המקרים הבולטים, ואולי הבולט שבהם, אשר נחרת בתולדות מדינת ישראל ואשר נכנס לאתוס הלאומי ולמורשת הקרב של צה"ל אשר לשבי, הוא סיפורו של סמל אורי אילן ז"ל שהוזכר למעלה. כאמור, ב־8 בדצמבר 1954 נשלחו אורי אילן, סגן מאיר מוזס, סמל מאיר יעקובי, רב"ט יעקב לינד וטר"ש גד קסטלניץ (לימים הוא שינה את שמו לזבולון) ל'מבצע צרצר', שמטרתו היתה להחזיר לישראל מתקן ציתות מקו טלפון בשטח סוריה.

הפעולה הסתבכה; החמישה התגלו, נפלו בשבי הסורים ונכלאו בנפרד. בעודם בשבי, נתונים ללחץ פיזי ופסיכולוגי קשה ביותר, חשש אילן שמא בלחץ העינויים יגלה את סודות המבצע לסורים ובכך יפגע בביטחון המדינה. עקב זאת התאבד בתאו. משנבדקה גופתו בישראל נמצאו בבגדיו תשעה פתקים, ובהם הפתק המפורסם שהוא כתב בו 'לא בגדתי, התאבדתי'. בדברים שנשא בהלווייתו הרמטכ"ל משה דיין הוא בחר שלא לקרוא את המילה האחרונה, וכך נשאר בתודעת הציבור המסר 'לא בגדתי'. מפקד הפעולה סגן מאיר מוזס וסמל מאיר יעקובי שוחררו לאחר 15 חודשי שבי קשים ונשפטו בעוון בגידה על שלאחר שלושה שבועות של עינויים בכלא הסורי מסרו את מקומו של מתקן ההאזנה. מוזס הורשע ודרגותיו נשללו. יעקובי הורד בדרגה. התאבדותו של אורי אילן היתה לימים למיתוס בקרב לוחמי צה"ל, והכתובת 'לא בגדתי' הדגישה את ההבדל בין אילן ובין השבויים האחרים שתויגו בתודעה הציבורית כבוגדים.

בשנת 2000, 45 שנים לאחר השבי, ראיין דן שרון את מאיר מוזס. מהשיחה עלה שמסירת סודות צבאיים הכבידה עליו כל כך עד כי היה מוכן להקריב את חייו ובלבד שלא יגיע הציוד המודיעיני לידי האויב. בסיכום הריאיון כתב שרון כי מאיר מוזס סיפר שפעל משום שחשב כך:

> בעת הוצאת המתקן ממקום מושבו הוא יתפוצץ והוא ומאיר יעקבי ואולי גם כמה חיילי סורים, יהרגו במקום. מדבריו של מאיר מוזס עולה כי היה אף מוכן לתת את חייו על מה שמאוחר יותר הוגדר כבגידה. מדבריו עלה עוד כי גם חברו, מאיר יעקבי, טען כי לקח בחשבון את האפשרות שייפגע בעקבות הפיצוץ שיתרחש בעקבות מסירת המידע.

כאמור, בשנת 1956 הורשע מאיר מוזס בעוון בגידה ודרגותיו נשללו. עם זאת, במשך השנים חל שינוי בשיח החברתי בנושא השבי, ובשנת 2005 חנן אותו הנשיא משה קצב בהמלצת שר הביטחון שאול מופז, וטיהר את שמו. בהקשר זה יש לציין כי עורך הדין יובל לוי, אשר שימש התובע הצבאי במשפטו של מוזס בשנת 1956, נרתם כעבור עשרות שנים למען חנינתו. לוי הביע את צערו על כך ששימש תובע באותה העת וטען כי הוא מוכן לעשות כל שיידרש כדי לתקן את המעוות (ליס ומלמן 2005).

הנפילה בשבי כוללת מעבר מסביבה מוכרת, שמבוססת על מערכת נורמות יציבה ומוצקה, לעבר עולם השבי, שהפרט עומד בו בודד מול אויב אכזר (סולומון, שרון ועורי 2008). שבויים מדווחים כי מעבר זה מצריך שינוי בתפיסה, ובכלל זה אימוץ של קודים ונורמות חדשים המאפשרים לשרוד את התופת. הערכים החדשים שבשבי עוסקים בהישרדות, ואילו הערכים הקודמים מטפחים את המיתוס שנפילה בשבי היא בבחינת בגידה בערכי המולדת. התנגשות עצמתית זו עלולה להוביל לעימות פנימי קשה ביותר. לוינברג מתאר את המעבר החד בין שתי המציאויות כך:

> מפקד גדוד טנקים המחזיק בידיו שליטה ועצמה, עובר למצב של אדם בודד, זרוק לגורלו. בבת אחת מתמוטטים כל המיתוסים של 'לחימה עד הכדור האחרון' מימי

טרומפלדור ואילך. פתאום אתה צריך לבנות לעצמך מערכת נורמות חדשה, כדי להישרד ולשמור על שפיות [בן־חורין 1989].

בריאיון שקיים משה זונדר עם לוינברג בשנת 1990, תיאר לוינברג את החשש מאבדן שפיות, אשר הוביל אותו להעביר מידע צבאי מסווג לידי חוקריו:

יש הבדל גדול בין כוונה לתוצאה. לא ערקתי לדמשק עם מזוודות שהכילו חומר 'סודי ביותר'. כל מה שקרה הוא פועל יוצא מנפילתי בשבי. לשם כך צריך להבין את המצב הפסיכולוגי של אדם שנופל בשבי. זה לא תמיד היה בשליטתי, ולא תמיד מרצון. הרגשתי שאני בנסיגה, ויום אחד אפסיק לזכור איך קוראים לי ואתחיל לשקוע בשכחה. הם ניצלו את זה. הרגשתי שאני מרוקן את עצמי ממה שהיה לי ואחרי זה אני לא אחיה יותר [זונדר 2000].

בהמשך הריאיון תיאר לוינברג מחשבות אבדניות שפקדו אותו בגין החשד לבגידה שעלה מצד המערכת: 'אצלי המלחמה התחילה ב־3.10.1973 ומהרבה בחינות נמשכת עד היום. אותי המערכת לא שחררה. חשבתי פעמים רבות להתאבד. לא היה לי אומץ. קראתי לזה תאריך השחרור הסופי שלי מצה"ל'.

שבויים דיווחו על אודות מחשבות אבדניות בגין הרגשת בגידה גם בתקופת השבי. עמוס לויטוב, נווט קרב בחיל האוויר של ישראל שמטוסו הופל במלחמת ההתשה במצרים, נשבה ושהה בשבי כשלוש שנים וחצי, ותיאר את העימות הקשה שהוא נקלע אליו. בחקירות האויב ניסה לויטוב לנווט בין ערך הנאמנות למדינה ובין הרצון לשרוד. הוא תיאר אכזבה קשה על שלא עמד בציפיות שלו מעצמו ובציפיות החברה שלא למסור לאויב מידע צבאי. הרגשת הבגידה עוררה רגשות אשם כבדים, ואלה לוו במחשבות אבדניות:

כל מילוי שאלון היה סיוט – מצד אחד הרצון לא להסגיר סודות, ומצד שני, לא לעורר את כעסם של שובי... שעות הייתי מהרהר בהתאבדות. לא בגלל הפחד מהעתיד אלא בגלל תחושות האשמה והבגידה. לא ידעתי אם דיברתי הרבה או מעט. לא הייתי מסוגל להעריך עד כמה משמעותית עלולה להיות הפגיעה במולדת ובצבא, אולם חשתי כי לא עמדתי בציפיות שלי מעצמי, וכן בציפיות של הסביבה שהייתה כה יקרה לי [לויטוב 2007].

רגשות אשם כבדים פקדו גם את יצחק, טייס שנפל בשבי המצרים במלחמת ההתשה; והוא תיאר הרגשה מתמשכת של כעס וכישלון עצמי ככל שסיפר יותר פרטים מסווגים בחקירותיו:

במהלך החקירות סיפרתי דברים, והרגשתי שעם כל פרט נוסף שאני מוסר אני בוגד במדינת ישראל... אחרי שמתחילים לדבר, קשה מאוד לשאת את הרגשת הכישלון. כאשר הייתי חוזר לתא... הייתי כועס על עצמי... אחרי שאתה יוצא מזה חי אתה אומר: 'אולי, אילו הייתי חזק יותר, לא הייתי אומר כלום ובכל זאת הייתי יוצא מזה' [ליבליך 1989].

אם כן, אפשר להבחין כי על אף חוויית השבי הקשה, הדורשת תעצומות נפש כדי להתמודד עם עינויים, עם חקירות, עם אבדנים ועם לחץ נפשי, שבויים מוצאים את עצמם טרודים מאוד, הן בתקופת השבי והן לאחר מכן, ברגשות אשם כבדים והרגשת כישלון בכל הנוגע לבגידה בביטחון המדינה. לעתים העלו בקרבם הרגשות אלו מחשבות אבדניות, ואלה ליוו אותם שנים רבות לאחר יציאתם מן השבי.

3. השיבה

3.1 הטיסה לישראל: גיבור או בוגד?

אל השחרור מהשבי והשיבה הביתה השבויים, המשפחות והממסד הביטחוני כמהים בכל מאודם. עם זאת, השיבה היא אירוע מורכב רגשית ומטלטל עבור השבויים, שעוברים במעבר חד מבידוד, השפלה ועינויים אל זרקורי התקשורת, חיבוק המשפחות ותחקירי הצבא. ראיונות עם פדויי שבי וסקירות אוטוביוגרפיות שכתבו שבויים ישראלים מצביעים על קהות רגשות ('לא מאמין שזה באמת קורה') לצד דו־ערכיות. אריק אבנרי, פסיכולוג קליני, נשבה בידי הסורים במוצב החרמון במלחמת יום הכיפורים. הוא סיפר כי בטיסה ארצה התבונן בחבריו, ולא ניכרו בהם שמחה ותכונה רבה. האנשים ישבו שקטים ומכונסים בעצמם. עם שובם ראה בנמל התעופה בן־גוריון שלט גדול 'ברוך שובכם גיבורי ישראל'. אריק סיפר שאמר לעצמו 'אז מכבי תל אביב שוב ניצחו'. הוא לא הרגיש גיבור וחשב שגם חבריו לא הרגישו גיבורים (אבנרי 1982).

רגשות האשם על רקע מסירת מידע לאויב ובגין כניעת מוצב המזח הובילו את ד"ר ורבין וחבריו בזמן הטיסה בחזרה לישראל לצפות לטקס השפלה עם שובם ארצה: 'כל אחד מאיתנו במטוס חשב על טקס ההשפלה שיקבל את פנינו, כשבויים מרימי ידיים', ועם הנחיתה חלפה במוחו המחשבה הזאת:

> אבל אני שבוי, אני מובס, אני עלוב, תודה על קבלת הפנים אבל לא מגיע לי, למה הם באו לקבל את פניי, כל ההמונים שבחוץ ובפנים, תנו לי מנוחה, תנו לי להסתגר, אל תברכו אותי – תבכו איתי, תתאבלו איתי, תבואו איתי לכלא שמחכה לי ולטקס תלישת הדרגות. לכו לכם, טעיתם, אני לא הגיבור שדמיינתם [ורבין 2013].

3.2 האשמת השבויים בעצם הנפילה בשבי

כפי שתיארנו במבוא, הנפילה בשבי, ובמקרים רבים גם התנהגות השבויים, אינן עולות בקנה אחד עם הקוד – או עם החוזה – החברתי המקובל. שבויים רבים הרגישו שהיו מושא לגינוי ולהאשמה, לעתים מרומזים ולעתים בוטים ותוקפניים. לדבריהם, האשמות כוונו נגדם בעיקר מצד הממסד הביטחוני.

אמנון שרון, קצין שריון שנפל בשבי הסורים במלחמת יום הכיפורים, תיאר האשמה ישירה מצד הפיקוד הבכיר בצה"ל:

> לקראת ערב הגיעו מפקד גיסות השריון האלוף מוסה פלד וראש לשכתו אהוד, ואספו לשיחה את כל החבר'ה מהשריון. בשלב מסוים חלה תפנית בשיחה והוא פנה אליי 'איך יצאת למלחמה בלי ציוד, בלי תחמושת וללא תיאום כוונות!' נזף בי. בתחילה לא ירדתי לסוף דעתו והייתי מבולבל מההתקפה, אך מילותיו פגעו כסכינים בפצעיי; חבריי ואני בלמנו את האויב עם הטנקים הרעועים וללא תחמושת כי הבנו שהמצב היה קשה ושלא הייתה ברירה. 'היינו בשר תותחים, ואיפה אתה היית? האם אז לא ידעת מה היה המצב?!' צעקתי עליו בחזרה ועזבתי בצליעה את החדר זועם אך יותר מכל מתוסכל ופגוע מהאשמה הכבדה שהוטחה בי [שרון 2005].

מסיכום ריאיון עם אסף יגורי (סולומון 1992) עולים תכנים דומים. יגורי תיאר בכאב ובמרירות האשמות גלויות ובוטות מצד אלופי צה"ל; כך עולה מהריאיון עמו: 'הוא הזכיר את אלוף מוסה פלד כמי שהאשים אותו על שנשא פנקס שבוי ועל שנפל בשבי. אחרים האשימו אותו שעשה את השבי "קרדום לחפור בו" והשתמש בו כדי לקדם אינטרסים פרטיים'.

יששכר בן דניאל נשבה במלחמת יום הכיפורים במעוז חזיון; גם הוא תיאר חקירות שעבר לאחר השחרור, ובהן ביקורת נוקבת מצד הצבא על עצם הנפילה בשבי: 'כל הזמן שאלו אותי "למה נפלת בשבי?" "למה הפקרת מעוז?" "למה נלחמת רק שלושה ימים?" האשימו אותנו' (צוריאל 2004). הרגשות דומות מאוד ביטא יגאל כוחלני, אשר נפל בשבי המצרים במלחמת יום הכיפורים:

> כשחזרנו העבירו אותנו חקירות, ובקושי הצלחתי להבין מי נגד מי. גם ככה אתה חוזר בלי ביטחון, ופתאום בא הצבא ולוחץ אותך בחקירות ובהאשמות, שאתה מתכווץ. נותנים לך הרגשה שהיית לא בסדר, שואלים אותך למה אחרים נחלצו ואתה לא [שמש־קריץ 1999].

גם גד זבולון, עוד חייל שנפל בשבי הסורים ב'מבצע צרצר', סיפר כי מסכת ההשפלות נמשכה גם לאחר השבי מצד קצינים בכירים. אריק שרון לדוגמה ציין בפניו שאין לחנך דורות חדשים של לוחמים על ברכי תפקודם של השבויים מהמבצע:

> אחרי השחרור זומנו ללשכה של אריק שרון. ישבנו מולו, מאיר, ג'קי ואני, והוא נשא נאום שבו טען שוב ושוב בדרכים שונות שאל לו לשפוט את מאיר (יעקבי), כי הוא, אריק, לא היה בשטח בשעת מעשה, אבל את הסיפור הזה, הוא אמר, לא יכניס למורשת הקרב ולא יגדל עליו דור חדש של לוחמים. ואני ראיתי את מאיר נובל לנגד עיניי [אדמון 1990].

האשמות בבגידה ואף איומים בהעמדה לדין נשמעו מצד קצינים בכירים לא רק בשנות החמישים אלא גם בשנות השמונים של המאה ה־20, וגם אז גרמו הלם וכאב בקרב שבויים,

כפי שעולה מתיאורו של דני גלבוע אשר נפל בשבי פת"ח במבצע שלום הגליל:

> אחרי מספר שבועות [לאחר חילופי השבויים] קראו לי מהקיבוץ למפגש עם אלוף פיקוד הצפון דאז, איציק מרדכי [...] כאשר נכנסנו פנימה הוא לא שאל אותנו כלום והתחיל ישר בהאשמות 'מה עשיתם?! אתם בושה לצה"ל! אנחנו שוקלים להעמיד אתכם למשפט!' יצאנו ממנו המומים וכאובים ['ערים בלילה', 2008].

רב־אלוף משה לוי התבטא במילים קשות בנוגע לנסיבות הנפילה של שמונת חיילי הנח"ל בשבי:

> לכל השמונה היו הזדמנויות להגיב [להילחם לחימה אקטיבית בשוביהם, יותר ממה שעשו], מה גם שהמחבלים היו מפוחדים ונרגשים בכל מהלך ההשתלטות. כי סיכון חיים הוא אחד מהיסודות של שירות צבאי והשבויים לא נהגו על־פי נורמה זו. מעשיהם אינם עולים בקנה אחד עם שום נורמה בצה"ל [ולטר 1985].

סיפורו של מוצב המזח שתיארנו למעלה היה במידה רבה אירוע מכונן, שכן חייליו 'הלכו' לשבי הליכה מתוכננת ומאורגנת. חיילי המזח, ובראשם הרופא ד"ר נחום ורבין, היו מושא לתחקיר ולהאשמה ישירה, ובכלל זה איום מפורש בהעמדה לדין בגין בגידה. ורבין כתב כי הוא זומן לחקירה, וכך הוא זוכר את הדברים שאמרו לו חוקריו הישראלים:

> ומהתחקירים בבית ההבראה בזכרון, קיבלנו עדויות מרובות על כך שעודדת ויזמת כניעה בשלב קריטי של המלחמה [...] לפני שתמשיך לדבר, דע לך שכל מה שתגיד כאן מוקלט וישמש נגדך בבית הדין הצבאי שידון בעניינך בתום החקירה. אנחנו רוצים לקבל שיתוף פעולה מלא מצידך על מנת לסיים את החקירה מהר ככל האפשר [...] בשלב האחרון, טרם הכניעה, כינסת את כל חיילי המוצב והורית להם למסור בצורה חופשית ומלאה את כל הידוע להם לחוקרים, וזאת בניגוד למסורת צה"ל ולאמנת ג'נבה [...] החלטת הכניעה, שהועברה לפיקוד העליון ושאתה יזמת וביצעת, היתה חתירה תחת סמכותו של מפקד המוצב ובלי ידיעתו. חוללת מרד נגד מפקד. על פי יומני המערכה ממקורות שונים ועל פי עדויות חיילים, ביקשת כניעה בתיווך של הצלב האדום ובנוכחות עיתונאים. מפקד המזח מסר בעדותו שהיה מופתע מהצעת הפיקוד להיכנע וסרב לה, וטען לאחר מכן שאתה ועוד כמה חתרתם בחשאי תחת סמכותו וניהלתם משא ומתן ללא ידיעתו וללא הסכמתו. לטיעונו היה מוכן למות 'כמו במצדה'. אקריא לך את סעיפי החוק האזרחי והצבאי על פיהם תועמד לדין.
>
> חוק העונשין, התשל"ז-1977 מסעיף 91 עד 297.
>
> סימן ב' בגידה: 97 ב' – מי שעשה בכוונה ששטח כלשהו ייצא מריבונותה של המדינה [...] דינו – מיתה או מאסר עולם.
>
> חוק השיפוט הצבאי, תשט"ו-1955 [ההדגשות שלנו]
>
> פרק שלישי: עבירות. עבירות בגידה 43: חייל שמסר לאויב מקום שהגנתו הופקדה בידו או נטשו לנוכח האויב באופן מחפיר, נתן אות כניעה לאויב בבוגדין, בא בדברים עם האויב בבוגדין, דינו מוות בתקופת מלחמה [ורבין 2013].

ורבין מתאר בבלוג שלו את דבריו הנוקבים והמאשימים של החוקר שלו:

> בשלב הקריטי שבו נמצאה ישראל, שבוע לאחר תחילת הלחימה, גרמת במעשיך לדמורליזציה משמעותית בצבא ובעורף. שידוריך הגלויים ברשת הקשר נשמעו בכל רחבי סיני והאויב ניצל את המידע ליזום תקיפות. נוצר בסיס ללוחמה פסיכולוגית והצבא המצרי החל לשדר מסרים על תבוסתנות ופחדנות החייל הישראלי [...] על האשמות אלה תועמד למשפט צבאי.

ההאשמות שהוצגו בפרק זה משקפות הלך רוח שאפיין את החברה הישראלית, בעיקר לאחר מלחמת יום הכיפורים, המצביע על פער בין תפיסה חברתית את השבויים כפחדנים או בוגדים ובין הקשיים שהרגישו הפדויים עצמם, כפי שעולה מתוך ריאיון שערך העיתונאי יובל קרני עם כמה פדויי שבי ממלחמת יום הכיפורים:

> מאות חיילים ישראלים נפלו בשבי המצרי והסורי במלחמת יום הכיפורים. עבורם הסיוט לא נגמר. חלקם התקשו להתמודד עם הזיכרונות, הטראומה של הנפילה בשבי, העינויים ואולי יותר מכל – עם השאלות הקשות שתמיד נשמעו אי שם, בלחש, בחלל האוויר: האם היו לגיבורים או האם מסרו תחת לחץ העינויים הבלתי־נסבל סודות מדינה? השבויים הרגישו, כי מדינת ישראל הניחה משא כבד על ליבם. אנשים שהיו לגיבורים הפכו באחת לפחדנים או לבוגדים [קרני 2005].

3.3 האשמת השבויים בבגידה בתקופת השבי

עם השחרור של פדויי השבי ממלחמת יום הכיפורים מהשבי שהו רבים מהם זמן קצר בביתם, אך מיד חוילו ונשלחו לבית הבראה בזיכרון יעקב אשר הוסב למתקן לחקירות שבויים ושימש את גורמי הביטחון עם שובם ארצה. במתקן זה חקרו אנשי מודיעין את פדויי השבי כדי לברר אילו סודות נחשפו. תחקרו אותם גם אנשי בריאות הנפש של צה"ל כדי לאתר בעיות נפשיות ולמתן את הטראומה דרך שחזור. איש מבין פדויי השבי שהתראיינו והתבטאו בנושא לא שמח על הפרֵדה הכפויה בשנית מהמשפחה, ובוודאי לא על השהות במתקן צבאי סגור (צוריאל 2004).

פדויי השבי שנחקרו קיבלו בחקירות מסר עקיף של האשמה בבגידה. פרוטוקול ועדת אגרנט (ארכיון צה"ל ומערכת הביטחון) מציג עדות של אחד השבויים (בדוח אין מובאים שמות) שסיפר כי ניתנה לו הרגשה ברורה כאילו הוא בגד: 'שנה וחצי אחרי שחזרתי מהשבי עוד המשיכו במערכת הביטחון לחקור אותי. חשבו שהפכתי שם למרגל. לא אמרו לי את זה במפורש, אבל זה היה טיב החקירות. כאילו בגדתי'.

3.4 היעדר הכרה בהקרבה מצד קצינים בכירים ומערכות המדינה

היעדר הכרה מצד צה"ל בהקרבה של השבויים למדינה בא לידי ביטוי במגוון הזדמנויות. יגאל כוחלני מתאר אי־רגישות קיצונית מצד המערכת הצבאית בטקס צבאי אשר העמיק את הרגשת הבגידה:

הצבא פשוט שיגע אותנו. השיא היה שנתנו את אות מלחמת יום כיפור ואני היחיד שלא קיבלתי. ישב גדוד 373 בקריה, לא ראה ירייה, לא רובה, עשה טקס יפה בחצר, כולם קיבלו את אות מלחמת יום כיפור, ואני אומר לקצין, מה איתי? והוא אומר, אתה לא נמצא ברשימה [שמש־קריץ 1999].

השריונר אמנון שרון תיאר היעדר הכרה ואף דחייה ועלבון צורב מצד אנשי צבא מיד עם שובו משבי הסורים:

מישהו סימן לי להתקרב לקבוצת הבכירים, ואני לא הבנתי כיצד אף לא איש אחד מהשריון בא לקבל את פניי. לחצתי את ידי הקצינים, והאחרון שביניהם, ראש להק כוח אדם (חיל האוויר), שאל אותי 'מי אתה?' 'אני אמנון שרון', עניתי. 'אתה לא משלנו' אמר בטון שלא השתמע לשתי פנים ולאחר מכן פנה לחבריו, 'חבר'ה, הוא לא משלנו'. חשתי דקירה בליבי, העלבון צרב לא פחות מכוויות הסיגריות שרק זמן קצר קודם לשחרור החלו להעלם. כלאחר יד הוא הורה לי לגשת עם משפחתי לפינה שבה עמדו חברי הממשלה וגולדה ביניהם [שרון 2005].

מלבד זה, היה גם חבר כנסת שביטא היעדר הכרה במחיר הגבוה אותו שילמו השבויים ובכך פגע מאוד ברגשותיו של אמנון שרון:

בין הסיורים שערכו לנו במסגרת ההבראה, ביקרנו בכנסת ונכחנו בדיון על התנהגות הסורים כלפי פדויי השבי. ישבנו ביציע האורחים ולאחר מכן הוזמנו לארוחת צהריים עם חברי הכנסת. לידי ישב ח"כ שמואל תמיר ז"ל. החלפנו בינינו מספר מילים, ותוך כדי נגיסה בשניצל שלו אמר לי: 'אני מבחינתי לא הייתי מחזיר אתכם. התשלום שהמדינה שילמה תמורתכם הוא גבוה מאד. לא היה קורה כלום אם הייתם נשארים שם עוד, בסוף הסורים היו נשברים ומחזירים אתכם'. הנחתי את המזלג עם הבשר בצלחת ובלא אומר קמתי ועזבתי את המקום. באותו רגע כל שרציתי היה להיות לבד. יצאתי והתיישבתי על הדשא והרהרתי בתשלום שאנחנו, השבויים, שילמנו למען המדינה: צלקות בגוף ובנפש, איברים חסרים וטראומה לכל החיים [שרון 2005].

גם באי־הכללת ימי השבי בחישוב תקופת השירות הצבאי היתה בעיני פדויי השבי פגיעה אנושה, וזו הובילה להרגשת בגידה והפקרה. הדבר בא לידי ביטוי בדבריו של גדעון ארנהלט, חייל במוצב החרמון שנלקח בשבי הסורים במלחמת יום הכיפורים: 'מכיוון שעברתי כבר את תאריך השחרור שלי, השתחררתי בהליך רגיל כמו כל חייל בצה"ל, אבל שבויים אחרים שהיו איתי נדרשו להשלים את כל תקופת השירות שלהם. לא ויתרו לאף אחד' (ערד, מתוך אתר 'ערים בלילה'). אי־הכללת ימי השבי במניין תקופת השירות הצבאי עשויה להתפרש כאיון או בלשון עממית, השבויים הרגישו שלא 'סופרים' אותם, שצה"ל לא מכיר בסבל ובכאב הנוראיים שחוו בשבי.

משה (מוסה) שימריך נפל בשבי הסורים בקרב בחרמון, והוזמן בשנת 2000 לישיבת ועדת העבודה, הרווחה והבריאות. כך הוא תיאר את חוויית האיון המשתקפת בהיעדר ההכרה של מערכות המדינה:

נתנו לי להרגיש שאני בוגד. אפילו פסלו אותי מכל מערכת. אני מספר לחבר'ה פה שעד לפני שנתיים אני לא הוכרתי במשרד הפנים. לא ידעתי את זה. כאשר הלכתי לחדש דרכון בשביל לנסוע לחוץ־לארץ גיליתי שאני לא מופיע ברישומים של משרד הפנים. הופעתי כתושב זר. תראו איזה בושות, לאן הגיעה המדינה הזאת. שאלתי את הפקיד מה פתאום כתוב שאני תושב זר? שילמתי מס הכנסה, הייתי עצמאי בשנים הראשונות, כאשר עבדתי כשכיר שילמתי מס הכנסה, בחרתי לכנסת והכל. אבל כשאני בא להוציא דרכון אז אני תושב זר? אמרו לי: אתה יצאת בשנת 1977 לחוץ־לארץ. זאת היתה נסיעה עם משלחת של פדויי שבי לשווייץ. מאז נכתב שיצאתי ולא חזרתי לארץ... למה אני מספר את זה? כי אני נתקל בזה בכל מיני מקומות. הלכתי לקצין העיר ולא הופעתי גם ברישומים שם, לא מספר אישי שלי, לא השם שלי, לא מספר תעודת הזהות שלי. מה קורה? האם זה לא פשלה?

3.5 טיפול נפשי או חקירה?

עם שובם של פדויי השבי מהשבי, בעת ששהו במתקן בזיכרון יעקב, הם נפגשו עם אנשי בריאות הנפש בצה"ל, שנחשבו טובי המומחים בתחומם בתקופה ההיא. מטרת המפגשים היתה להעריך את מצבם הנפשי של השבויים ולאתר את אלו מהם הזקוקים לסיוע מקצועי. הניתוח מעלה כי השבויים חוו מפגש עם חוקרים, במקום מפגש מקבל ומכיל עם אנשי הטיפול. פדויי השבי הרגישו שחושדים בהם בבגידה במולדת, ולכן חוקרים אותם שוב ושוב.

לראיונות פסיכולוגיים יש מטרה תרפויטית 'לשחרר' את השבוי מהחוויות המאיימות שחווה. אכן, יש גישה טיפולית ששורשיה בפסיכיאטריה צבאית, הרואה בדיבוב מיד לאחר אירוע טראומטי מענה טיפולי (Van Emmerik, Kamphuis, Hulsbosch et al. 2002), אולם הלכה למעשה חוו רבים מפדויי השבי את המפגש עם אנשי בריאות הנפש בזיכרון יעקב לא כמפגש מרפא ומנחם אלא כמפגש פולשני ומכאיב, שהעמיק פחד, חשש ואשמה. אחד השבויים דיווח בעדותו לפני ועדת אגרנט (ארכיון צה"ל ומערכת הביטחון) שהתחקירים נחוו אף כטראומטיים:

> חלק מהאנשים נחקרו על ידי גופים מודיעיניים, על אחרים 'התלבשו' פסיכולוגים, שדרשו שנתאר ונשחזר מה היה – איך זה התנהג, מה ההוא אמר בחקירות, וכל זה בפרוטרוט. אצל חלקנו זה הגיע ממש לאיומים אישיים ומעקבים. זה היה כל כך טראומטי, שלאותו 'בית הבראה' בזכרון־יעקב, קראנו "סטאלג־זכרון" [מחנה שבויים גרמני]'.

נתן מרגלית, שנשבה במלחמת יום הכיפורים בידי המצרים אחרי לחימה במעוז אורקל, תיאר את החקירות בזיכרון יעקב כמתקפה משולבת וממושכת, ואף דימה אותה לאונס:

> צה"ל השיג שליטה, פיקוח ובקרה על השבויים. מה שבוצע בפועל היה אונס ברוטלי ממושך. חקירות של ביטחון שדה, איתור נעדרים, רבנות צבאית, שאלונים

> פסיכומטריים, בדיקות א־ק־ג, שיחות עם פסיכיאטר, פסיכולוג, רופא, כששיא השיאים היה עימות ואימות עם משפחות שכולות, ללא כל הכנה [צוריאל 2004].

בין הפעולות שנקטו בצה"ל היו מפגשים בין פדויי שבי להורים שכולים כדי לזהות את יקיריהם או לקבל מידע על מי שלא שבו מהקרב ולא נודע מה עלה בגורלם. המפגש הזה טמן בחובו פוטנציאל להרגשת אשמה – אשמת השורדים, על כך שהם ניצלו, ואילו הבנים האחרים נספו. נתן מרגלית דיווח כי היו מבין השבויים רבים שזומנו למפגשים עם הורים שבניהם לא חזרו ולא אותרו (צוריאל 2004). השבויים התבקשו לספר לקרובים, בדרך כלל משפחות שכולות, מה עלה בגורל יקיריהם. אלה היו רגעים קשים לפדויי השבי, שכן הם הרגישו אשמה על שניצלו ובמפגש עם בני משפחות שכולות טעו לפעמים בני המשפחות וזיהו אותם בטעות כבניהם. עתה, משנתבררה הטעות, מצאו את עצמם השבויים 'מותקפים' על הישרדותם בעת שהרגישו כי הם נאלצים להיות מבשר או מלאך המוות למשפחות השכולות.

כמה שבויים אף ייחסו כוונות זדון למנהיגי המדינה בטענה כי אלה ניסו לעשות מהם – באמצעות החקירות הקשות – משוגעים שאין להקשיב להם. כך עולה מתיאורו של יגאל כוחלני:

> הרי כל מי שהיה בשבי, היה בקו הראשון ויכול להעיד מה קרה שם באמת. זה לא התאים לגולדה ולדיין ולכל מיני אלופים בצה"ל. כשחזרו השבויים היה צריך לעשות איתם משהו, אז הגדירו אותם כמשוגעים. הם רצו לערער לנו את העצבים ככה שאם נגיד משהו, יגידו הם משוגעים. זה ההסבר שלי לכל הטריקים והפוילשטיקים שהעבירו אותנו במשך השנים [שמש־קריץ 1999].

יששכר בן־דניאל התייחס לטיפול בפנטוטל שקיבל סמוך לשחרור ותיאר כיצד עשה צה"ל מן החיילים בזמן החקירות שפני ניסיונות לטיפולים פסיכיאטריים והעמיק בכך את הרגשת הבגידה באמונם:

> משרד הביטחון שיקר לנו. הם אמרו שהם רוצים לטפל בנו, אבל למעשה מטרת המחקר היתה לראות אם הזריקות יעזרו לחיילי צה"ל בעתיד, כשיחזרו הלומי קרב מהשבי. [...] עד היום לא קם גורם בכיר ואמר 'אנחנו מודים בטעות, לא ידענו לטפל בשבויים' [צוריאל 2004].

גם ברגמן ומלצר דיווחו על 'ניסויים רפואיים' בשבויים בחקירות:

> לאחר מלחמת יום הכיפורים, נפלטו אל העורף כמויות עצומות של הלומי־קרב, שהייתה חובה לטפל בהם. השאלה הייתה איך. כל פסיכיאטר, שגויס למטרה, היה חופשי לעשות כרצונו, על סמך אינטואיציה אישית או ספרות מקצועית. למעשה, הפקיר צה"ל את השבויים בידיהם של הפסיכיאטרים, שהיו להוטים לערוך בהם ניסויים [ברגמן ומלצר 2003].

למיטב ידיעתנו, הטיפולים שהוגשו היו מבוססים על ידע מקצועי. דוגמה לכך אפשר לראות בטיפול באמצעות פנטוטל (שהוזכר למעלה), ובכלל זה הזרקת סם שאמור 'להוריד את ההגנות' ולאפשר עיבוד של תכנים טראומטיים. טיפול זה היה מקובל בצבא ארצות הברית ממלחמת העולם הראשונה (Naples & Hackett 1978). מאחר שצה"ל לא היה ערוך לטיפול נפשי בפדויי שבי במלחמת יום הכיפורים, ודאי שלא בהיקף של מאות נזקקים, התבקשו המטפלים האזרחים שגויסו לצבא לטפל בהם על פי הבנתם וידיעותיהם. חיפוש שערכנו לא הניב כל עדות ל'ניסויים רפואיים או פסיכולוגיים בשבויים', אך מאחר שבמקרים רבים גם לאחר הטיפולים המשיכו רבים מפדויי השבי לסבול ממצוקה נפשית קשה, ייחסו אותה כמה מהם לטיפולים לא מותאמים, ומקצתם אף חשבו שהיתה כאן קונספירציה להשתמש בהם לניסויים ואף להזיק להם. חשדנות זו משקפת אווירה שלילית שנרקמה ביחסים שבין צה"ל לפדויי השבי עוד בימים הראשונים שלאחר שובם של השבויים לישראל.

פדויי שבי רבים ראו במתקן בית כלא נוסף ששימש לחקירות, הפעם כלא ישראלי. היו שהשוו חוויה זו לחקירות האויב בתקופת השבי ודיווחו על פגיעה נפשית קשה בעקבותיה. כך תיאר זאת יואב בן־דוד, ששהה שמונה חודשים בכלא הסורי במלחמת יום הכיפורים:

> זכרון היה בסיס צבאי סגור. כל יום עברתי ארבע חקירות. החקירות היו משפילות ומעליבות. קראנו למקום 'סטאלג זכרון'. כל הזמן ביקשו ממני לחזור על הסיפור. כל הזמן שאלו אותי 'איך לא נלחמתם?' 'איך נפלתם בשבי?' 'אולי לא דייקת?' נדרשת להלשין על החברים שלך, לספר איך הם התנהלו בשבי. בשבי הסורי אתה מצפה שהסורי ינסה להוציא ממך כמה שיותר ואתה תספר לו כמה שפחות, וזה במסגרת כללי המשחק. כשאתה מגיע לארץ ומקבל את אותו יחס מאנשים פה, לזה אתה לא מצפה. ואז אתה קולט שלא מאמינים לך. אתה חוזר מראש עם דימוי עצמי ירוד, ובמקום לשפר את הדימוי העצמי עסקו בלהוריד אותו [צוריאל 2004].

בהזדמנות אחרת דיווח בן־דוד על אלימות מילולית כלפיו בחקירות: 'בזכרון עברנו מסע השפלות וחיטוט בלתי פוסק. אני לא נגד חקירות, אבל זה צריך להיות בפרופורציות. הם השתמשו נגדנו באלימות מילולית ובאיומים: "אנחנו נשפוט אותך, אתה לא מגלה לנו הכל"' (אילני 2009).

חוויית שבי שנייה במתקן בזיכרון יעקב חוו גם טייסי חיל האוויר; כך עולה מתוך ריאיון שערך דן שרון בשנת 2004 עם טייס חיל האוויר שנפל בשבי במלחמת יום הכיפורים. את הציטוט במאמר זה ביקש הטייס להשאיר בעילום שם, ואלה דבריו:

> היה לי קשה להיות במתקן בזכרון יעקב. רק זכור לי שאני וטייסים אחרים מרדנו ופשוט קמנו הלכנו ואמרנו להם, לשובים הישראלים: 'אם תרצו לשאול אותנו שאלות, אתם יודעים את הכתובת'. הייתה זו תחושה שכולאים אותי מחדש במקום לחבק את אשתי [שרון 2004].

3.6 'עדיף היה לצה"ל לוּ הייתי חוזר בארון'

שבויים רבים היו שותפים למחשבה שעדיף היה לצה"ל לוּ שבו ארצה בארון; מחשבה זו לוותה בהרגשת נבגדות. בדבריו של גדעון ארנהלט בולטת ההרגשה שעדיף היה לצה"ל לוּ חזר בארון קבורה משום שהצבא לא ידע כיצד לטפל בשבויים חיים עם חזרתם:

> השוו אותנו באופן בולט לאורי אילן. היתה לי הרגשה מאוד ברורה שבצה"ל היו יותר מרוצים אילו לא היינו חוזרים מהשבי. יותר פשוט לצה"ל להתמודד עם נפילת חייל מאשר עם נפילתו בשבי. גם לא צריך להתמודד עם אנשים, וגם לא עם הפשלות שצה"ל עשה. מי שנהרג – משלמים כסף למשפחתו, אבל מי שחוזר מהשבי, צריך לטפל בו. לא חשבו על זה ולא ידעו איך להתמודד עם זה [מתוך אתר 'ערים בלילה'].

גם מריאיון שנערך עם אריה שגב עולה כי העובדה שהשבויים חזרו חיים הקשתה על המדינה בשימור אתוס הגיבור. מעניין לראות כיצד התאבדותו של אורי אילן בשנת 1954 הדהדה חצי מאה לאחר מכן, עד שנת 2004 בריאיון עם אריה שגב. כך נכתב בכתבה:

> טענו שלא ביצע את משימתו, שנכנע, שבעצם בגד. למדינה שמקדשת את גיבוריה המתים, כך הרגיש, קשה היה לקבל את גיבוריה החיים. כשחזר מהשבי וחוקר שב"כ במתקן החקירות של השבויים הטיח בו ששיתף פעולה עם המצרים, חלחלה בו עוצמת הבגידה הנוראה של קברניטי המדינה, בו ובחבריו. שגב הבין שהמדינה אוהבת גיבורים מתים. וזה כדי שהיא תוכל לקדש את האתוסים שלה. למשל, מקרה אורי אילן, שהתאבד בשבי הסורי בשנות ה־50', הפך לגיבור עם הפתק 'לא בגדתי' [מרון 2004].

דברים דומים אמר מאיר מוזס, אשר פיקד על הפעולה שנשבה בה עם אורי אילן, אך להבדיל ממנו – חזר מהשבי בחיים. מוזס התייחס לכך ששבויים אשר חוזרים מן השבי בחיים מחבלים, מעצם היותם בחיים, במיתוס הצה"לי שעוסק באי־כניעה בכל מחיר:

> הממסד הצבאי רק הגביר את תחושת האשמה שהייתה קיימת ממילא. הרגשתי שפה בארץ, הצבא, הממסד, היה מעדיף לקבל אותנו בארונות מאשר על הרגליים, כי אז יכול היה לייצר מיתוס שחיילי צה"ל נלחמים, מתים, ולא נכנעים. זה היה טוב למורשת קרב. לוּ היינו עושים מבצע שיכול לפאר את הצבא, אפילו אם אחד או שניים היו מתים, אז עדיף, כי הפרט, החשיבות שלו הייתה קטנה [צוריאל 2004].

גם יששכר בן־דניאל תיאר כיצד נעשו השבויים עדות חיה לכישלון הצבא: 'אנחנו היינו העדות החיה של הכישלון של המערכת הצבאית. הם היו מעדיפים שנחזור בארונות. עם גוויות קל למערכת להתמודד, איתנו המערכת לא ידעה מה לעשות' (צוריאל 2004).

בריאיון שהוזכר למעלה סיפר מאיר מוזס לדן שרון על חברו לשבי מאיר יעקובי; לדבריו סיכן יעקובי את עצמו יתר על המידה בקרב ולבסוף אף נהרג, ואז גם טוהר שמו כבוגד. מבין השורות אפשר להבין שהוא רומז על משאלת מוות של חברו; וכך ציין דן שרון:

> מאיר מוזס מציג בפניי קטע עיתונות המציין כי 'מאיר יעקובי התנדב לאחר החזרה מהשבי לכל מה שרק אפשר'. הסוף היה שבפעולת המיתלה, באיזה אקט של גבורה, הוא זרק רימונים, הסתער חשוף, שכולם יראו שהוא בסדר. שישכחו את הכניעה. והוא נהרג.

בהמשך הדוח הוא כתב: 'מאיר מציין בכאב ובמרירות כי כנראה "אסור להישאר בחיים ויש לשלם במוות בכדי להשתחרר מתחושת הקלון". באסוציאציה ישירה, מאיר מציין כי הוא אמנם חי פיזית אך מת נפשית במשך כל השנים'. לקראת סוף הדוח ציין המראיין כי מאיר מוזס החליט לשנות את שם משפחתו ממוזס למאור כביטוי למשבר הזהות והערכים שחווה: 'השם מוזס נשבר', כך הסביר.

דפוס תגובה הרסני נוסף אפשר לראות בריאיון שערך דן שרון בשנת 2004 עם טייס חיל האוויר שנפל במלחמת יום הכיפורים בשבי המצרים. מתוך הריאיון עם הטייס, שביקש להישאר בעילום שם, עולה כי האשמת הסביבה אותו כבוגד גרמה רגשות אשם עזים, ואלה יצרו בו דפוס התמודדות דרך התמכרות לעבודה כדי 'לכפר' על האשמה:

> עם חזרתי, הופניתי למפקדת חיל האוויר, שם באופן פרדוכסאלי, על אף חקירת שוביי המצריים, שובצתי למרות כל זאת ליחידה בעלת סיוג ביטחוני גבוה העוסקת בהפקת לקחים ותכנון מבצעים עתידיים. בעיסוקי זה חשתי שאני מכפר על רגשות האשמה שגרמו לי כל מי שהתייחס אלי כבוגד. לכן עבדתי בצורה מטורפת, פשוט התמכרתי לעבודה שלי [שרון 2004].

לדברי הטייס, בסופו של דבר הוא הודח מתפקידו ופרש מצה"ל בגין היעדר כשירות בעקבות הנפילה בשבי. בהקשר זה ציין: 'נפגעתי מכך שאיש לא ניסה לברר את נסיבות פרישתי מטיסה בהקשרי הפלת המטוס והשבי. הייתה זו תחושה קשה של הפקרה ועלבון צורב שהכושי עשה את שלו הכושי יכול ללכת'. על רקע זה לא מפליאה הרגשת היעדר השייכות שהוא דיווח עליה בריאיון: 'לאחר שהמדינה שעשיתי עבורה כל כך הרבה התאכזרה אלי, אני יכול לסכם את איפה שאני כיום באי־שייכות ותלישות'.

4. היעדר הכרה וטיפול: הפקרה ארוכת שנים

כפי שעולה עד עתה מפרק הממצאים, פדויי שבי דיווחו על סוגי בגידה שונים, אולם עבור רבים מהם הבגידה הקשה ביותר היתה היעדר הכרה וטיפול הולמים בשבויים במשך שנים רבות. על רקע הקליטה הקשה והמכאיבה שחוו פדויי שבי עם שובם לישראל אפשר להבין מדוע רבים מהם איבדו את האמון באגף השיקום של משרד הביטחון, והמצב נהיה במרוצת השנים שדה קרב של ממש. כך תיאר ד"ר דוד סנש, פסיכולוג קליני ואחיינה של חנה סנש ז"ל, אשר נפל בשבי המצרים במלחמת יום הכיפורים, את חווייתו בהקשר זה בריאיון בטלוויזיה עם זהבה סולומון בשנת 2009 בתכנית 'שווה מחשבה':

אני עברתי שלוש חקירות, כל אחת קשה יותר מקודמתה. ראשונה היתה החקירה שחקרו אותי המצרים בשבי, השניה היתה חקירת צה"ל בזכרון יעקב לאחר השבי. זו היתה חקירה מידי כוחותינו ולכן היתה קשה לי יותר מחקירת האויב המצרי. החקירה השלישית היתה הקשה והכואבת מכל. זו היתה חקירה שעברתי בידי רופאים בועדה הרפואית של אגף השיקום אליו פניתי לצורך טיפול.

במונחים דומים השתמש יואב בן־דוד:

בגדו בנו פעם שלישית. בפעם הראשונה כשנפלנו בשבי. בפעם השנייה כשחזרנו ולא טיפלו בנו, ועכשיו, כשלא מיישמים את מסקנות הוועדה שהם [משרד הביטחון] בעצמם הקימו מתירוצי קיצוצים בתקציב הביטחון. הפעם השלישית היא הקשה מכולן. כי כבר שמעתם, ראיתם, ידעתם ואתם לא עושים דבר. אין שום הכרה במצבנו ובצרכינו, מקצצים שעות פסיכולוג לשבויים ולבני משפחותיהם, לא מיידעים אותם ביחס לאופציות טיפוליות אחרות חדשניות, ועוד [קדמון 2003].

גם יוסף (יוסק'ה) גרוף, אשר נפל בשבי פת"ח במבצע שלום הגליל, תיאר במילים קשות את הפקרת השבויים מצד המדינה בכל הקשור לטיפול ולשיקום:

אנחנו, פדויי שבי, איננו זכאים לדבר מן המדינה. לא חשוב כמה זמן היינו שבויים, באיזה תנאים והיכן. בתוכנו הולכים מאות שנושאים בתוכם את הצלקות, מותירים מאחוריהם משפחות מעוכות והרוסות, נאבקים מדי רגע בתמונות שצפות ועולות, מבלים בלילות ארוכים ללא שינה, מתקשים לתפקד ביומיום, חלקם הגיע עד פת לחם [גרוף 2003].

דברים קשים דומים אמר גדעון ארנהלט (ערד, מתוך אתר 'ערים בלילה'), אשר ייחס משקל זהה ליחס שקיבלו השבויים מן המדינה ומאת שוביהם:

מה שהפריע לי עם השנים יותר ויותר הוא היחס המשפיל לו זכינו כשהשתחררנו. במשך יותר מ־20 שנה איש לא התייחס לעניין פדויי השבי. אני טוען שאם הצבא היה מטפל בנו ביום שחזרנו, אף אחד לא היה נשאר נכה. טענתי היא שמעל 50% מהתופעות הן תוצאה של הטיפול הגרוע שקיבלנו בארץ כשחזרנו, ולא מהטיפול של הסורים [...] אני מאוכזב מאד. אפשר היה לצפות מהסורים שזה יהיה היחס שלהם לשבויים, אבל מצה"ל ומשרד הביטחון ניתן היה לצפות ליחס אחר, והם אכזבו בגדול.

תמר שמש־קריץ ראיינה שלושה משבויי יום הכיפורים וסיכמה בשמם את היחס באגף לשיקום וטיפול של משרד הביטחון לשבויים שנים רבות לאחר חזרתם מן השבי:

במהלך מלחמת יום כיפור הם נפלו בשבי. כשחזרו הביתה האשימו אותם בכישלון וסירבו להחזיר אותם ליחידותיהם. אף אחד לא דיבר אז על תסמונת פוסט טראומטית. היום, יודעים שתופעות כמו חוסר ריכוז, התקפי עצבים, חוסר שינה, פחדים וחרדות, הם נגזרת של אותם חודשים בשבי. ועדיין, 27 שנים אחרי, הם נדרשים להיאבק מול

> מערכת הביטחון שמסרבת להכיר בהם כנכים, מפלה אותם לעומת נכי הגוף, מטרטרת אותם הלוך ושוב, ואטומה לקשייהם ולסבלם של בני משפחותיהם. [...] מעדויותיהם מצטיירת תמונה קשה של תפקוד מערכת השיקום של משרד הביטחון, הסיוע שניתן להם היה מועט מדי ומאוחר מדי, והתחושה שלהם היא שהם חזרו להיות שבויים, הפעם של אגף השיקום [שמש־קריץ 1999].

דיון

מטרת המחקר הנוכחי היתה לזרות אור ולהרחיב את הידע וההבנה על אודות חוויית הבגידה והנבגדות בקרב פדויי שבי. במוקד המחקר עמד ניתוח ההרגשות והמחשבות שליוו חיילים מאז הקמת המדינה עד מבצע שלום הגליל בכל הקשור לבגידה שלהם או בגידה בהם בעת הלחימה בשדה הקרב, בעת קבלת ההחלטה ליפול בשבי, בתקופת השבי ולאחריה. ממצאי המחקר מציגים תופעה מורכבת של היבטים פסיכולוגיים וחברתיים אשר לא נבחנו עד כה במחקר. מניתוח התוכן עולה כי חוויית הבגידה של החיילים היתה דומיננטית בשלב קבלת ההחלטה ליפול בשבי במקרים שהסתמנו דילמה או אפשרות לשקול ולקבל החלטה בנוגע לכניעה ולהליכה לשבי (כפי שאירע במקרה של מוצב המזח, לדוגמה). במצבים כאלה התקיימה הדילמה בין לחימה 'עד הכדור האחרון' ובין הרצון לשרוד ולקיים את ערך קדושת החיים. כאשר הוכרעה הדילמה והחיילים הסגירו את עצמם לידי האויב, הסתמנה הרגשה של הפקרה ובגידה. הפיקוד העליון ניער את חוצנו מהחיילים הלכודים, והם הרגישו שהפקירו אותם לנפשם וגם מאשימים אותם עם שובם. רוב המרואיינים פדויי השבי, שאת דבריהם ניתחנו, לא הביעו במפורש הרגשת אשמה על הישרדות, אלא הביעו כעס כלפי מי ששלחו אותם ללא מיגון והכנה מספיקים ובסופו של דבר האשימו אותם על שלא קיבלו אחריות ותמכו בהחלטה ללכת לשבי ולהציל את חייהם.

גם המפגש של פדויי השבי עם נציגי הצבא והמדינה עם שובם העמיק בהם את הרגשות הבגידה והכעס. קבלת הפנים החמה של החברה לשבויים בנמל התעופה לאחר מלחמת יום הכיפורים כללה את ההנהגה הבכירה והיתה רוויה רגשות שמחה ואושר (ליבליך 1989), אולם בעיני מקצת השבויים היה יחס החברה, הצבא ומשרד הביטחון שונה בתכלית. מפגשים של שבויים עם אלופים בצה"ל (וחבר כנסת) נחוו כפוגעניים ומשפילים. מקצת שבויי מלחמת יום הכיפורים חוו בצורה דומה גם את התחקירים במתקן בזיכרון יעקב. המסר שהועבר להם, ישירות או בעקיפין, היה שהם בגדו ונכשלו בכך שנפלו בשבי ובכך שמסרו מידע לאויב וכן שהמחיר ששולם עבורם (עבור שחרורם) היה גבוה מדי. רבים מהם הרגישו כי לא זו בלבד שהם אינם מקור לגאווה אלא שמותם טוב מחייהם, או בלשונם, עדיף היה לוּ חזרו בארון. אפשר להבחין בהצנעה ואף בהשתקה חברתית של השבויים; זו השתקפה גם בהדרתם מטקסים צבאיים, באי־חישוב ימי השבי בפז"ם הצבאי, ובעיקר בהיעדר הכרה, שיקום וטיפול במשך שנים רבות. למעשה, להרגשתם של

פדויי השבי, המדינה התנערה מאחריות לבריאותם ולרווחתם. במשך כמה עשורים הרגישו פדויי השבי כי אף שנשלחו להגן על המדינה ונאלצו להקריב את גופם ואת נפשם לטובת שלום המדינה ואזרחיה, בפועל הם נבגדו: תרומתם לא זכתה להכרה, להוקרה ולהערכה והם גונו והואשמו. מלבד זה, ניתוח הממצאים מעלה כי אי־אפשר לחלק את יחס החברה כלפי השבויים ואת הרגשות השבויים עצמם לפי תקופות. ההרגשות והמחשבות בקרב אלו שנשבו בהקמת המדינה, במלחמת ההתשה, במלחמת יום הכיפורים ובמבצע שלום הגליל היו דומות. ממצא זה יכול להעיד על היעדר שינוי בחברה הישראלית, ובכלל זה בקרב גורמי הביטחון, בכל הקשור ליחס לשבוי ובמעמדו בחברה הישראלית בפרק זמן זה.

רבים מפדויי השבי הרגישו כי הואשמו בבגידה בעם ובמולדת על אופן התנהגותם בשבי. החיילים ב'מבצע צרצר' הואשמו במפורש בבגידה בכך שחשפו את מקומו של מתקן ההאזנה, אף כי ברבות הימים התברר כי בצה"ל ידעו שלסורים היה מידע קודם אשר למקום הימצאות המתקן ואף שמאיר מוזס ומאיר יעקובי טענו במפורש שהתכוונו להתאבד תוך כדי גילוי המתקן שהיה ממולכד (מתוך הסרט 'לא בגדתי': http://www.youtube.com/watch?v=pESLqgXQQ9A). פדויי שבי רבים אחרים הרגישו אשמה כבדה על שמסרו מידע לשוביהם בעת שעונו קשות. היו שדיברו ומסרו יותר מידע, והיו שדיברו ומסרו פחות מידע. רבים מאלה וגם מאלה הרגישו אשמה כבדה על שלא עמדו לא בציפיות של צה"ל ולא בציפיות שלהם מעצמם. בשל אשמה כבדה שכיחים היו הדיווחים על כך שפדויי שבי חשבו על התאבדות הן בזמן השבי והן לאחר מכן. היו שתיארו את עצמם כמתים-חיים, כמי שמתו עוד בשבי.

ערך הגבורה נוכח ובולט מאוד בערכי מדינת ישראל וצה"ל. העם היהודי, שחווה במרוצת ההיסטוריה אירועים טראומטיים רבים שכרוכים באיום בהכחדה לאומית, נולד מחדש או יצר זהות לאומית חדשה. זהות חדשה זו מעמידה במוקד את החייל הישראלי הגיבור, המחליף את היהודי הגלותי החלש. הכוח להגן על עצמנו השתנה מאמצעי לערך מרכזי באתוס הציוני, ולכן כניעה בקרב ונפילה בשבי מסמלים כישלון בוטה וכואב.

לצד האשמת השבויים הסתמן קשר של שתיקה, ובכללו הכחשה של סבלם והשתקה חברתית של קולם וזכויותיהם. פדויי שבי ממלחמת יום הכיפורים למשל, להבדיל מפדויי שבי אמריקנים מווייטנאם, לא פרסמו ספרי זיכרונות ומיעטו להתראיין בשני העשורים הראשונים לאחר שחרורם מהשבי. יתר על כן, עד עריכת המחקר השיטתי הראשון (Solomon et al. 1994), 18 שנים לפחות לאחר המלחמה, לא התראו מרביתם זה עם זה. לא זו בלבד שחלקם במלחמה הושתק אלא שהם עצמם הושתקו, וההשתקה לוותה בשתיקה. במידה רבה אפשר לסרטט מסלול מקביל להכחשת מצוקתן וסבלן של קבוצות אחרות של ניצולי טראומות. הן ניצולי השואה שעלו לישראל והן הלומי הקרב ממלחמות ישראל חוו 'קשר של שתיקה' (שגב 1991). במשך עשרות שנים התעלמו מן המצוקות הקשות שהותירו ההתנסויות הטראומטיות הללו בניצולים, שתקו בנוגע אליהן והשתיקו אותן. החברה קלטה את ניצולי השואה ודאגה לצורכיהם החומריים גם בתנאי מחסור, ובה בעת הטתה אוזן ערלה לחוויותיהם מן השואה. המסר החברתי הנחה להניח את העבר מאחוריהם, לא

לעסוק בו, ובוודאי לא לחלוק אותו עם אחרים; ואכן, מרבית ניצולי השואה גזרו על עצמם שתיקה ארוכה. גם למצוקתם של הלומי הקרב לא התייחסו בחברה ולא הכירו בה במשך עשרות שנים. קשר השתיקה בנושא ניצולי טראומות לאומיות משרת מטרות חברתיות, אך ללא ספק מגביר את הרגשת הפגיעה במי שהטראומות הותירו פגועים (Solomon 1996). השבויים הפרו את שתיקתם והשמיעו את כאבם במרחב הציבורי רק לאחר מחקר ראשון בנושא (Solomon et al. 1994) ובבירור רק לאחר הפקת הסרט 'ערים בלילה' והקרנתו (ראו http://www.youtube.com/watch?v=HO1weRHMuNI) בשנת 1996, או אז הוקמה העמותה 'ערים בלילה', הפועלת ללא לאות לקידום מטרותיהם.

ממצאי המחקר מעלים כי השבויים חוו שלוש חוויות נבגדות מצטברות. את חוויית הנבגדות הראשונה חוו בעיקר שבויי מלחמת יום הכיפורים; אלה הרגישו בגידה באמון שהם נתנו כחיילים בצה"ל ערב פרוץ המלחמה. שלב זה התאפיין בהיעדר מוכנות צבאית, ובכללה אי־ציוד חיילים כהלכה. חיילים מהחזית העבירו דיווחי מודיעין מדאיגים בנוגע לתזוזות שנרשמו בקרב האויב, אך המודיעין הישראלי התייחס למידע התייחסות לא הולמת. חיילים מוקמו במוצבים שאינם מתאימים לתפקידם, ומרביתם לא קיבלו הנחיות והדרכה למצב של נפילה בשבי. מלבד זה, חיילי מוצב המזח לדוגמה הרגישו נטישה איומה וחוסר אמינות מצד גורמי צבא. המסרים שקיבלו מהפיקוד העליון של צה"ל בכל הקשור לנפילה בשבי היו עמומים ומעורפלים. למעשה, ההחלטה הקשה הוטלה, שלא בצדק, על כתפי קבוצה של 42 לוחמים בדרגות זוטרות אשר נלחמו בחירוף נפש על חייהם ואשר איבדו בלחימה חמישה מחבריהם והיו מהם פצועים.

חוויית הנבגדות השנייה נחוותה עם שוב החיילים מהשבי. רבים מהם הואשמו, ישירות או בעקיפין, בעצם הנפילה בשבי. האשמות אלה באו בעיקר מצד הפיקוד הבכיר של צה"ל וכן בחקירות שנערכו להם לאחר שובם, שהם הואשמו בהן בפחדנות ובחוסר מקצועיות. עוד הואשמו השבויים, ישירות או בעקיפין, במסירת מידע לאויב בתקופת השבי. האשמות עקיפות בלטו במיוחד בחקירותיהם במתקן החקירות בזיכרון יעקב ימים אחדים לאחר שובם מהשבי, ששם היו מי שנדרשו להלשין על חבריהם לשבי, והיו שהתרשמו כי הם חשודים כמרגלים. רובד נוסף של נבגדות בא לידי ביטוי בחקירות בזיכרון יעקב מצד אנשי בריאות הנפש בצה"ל. שבויים רבים תיארו מפגש שאמור היה להיות טיפולי – כסוג נוסף של חקירות פולשניות ומכאיבות, שהעמיק פחד, חשש ואשמה. היו גם פדויי שבי שהמפגש הזה היה להם טראומטי. מה שתיארו פדויי שבי כחוסר רגישות במתקן החקירות בא לידי ביטוי גם במפגשים שנערכו בין השבויים ובין משפחות שכולות. קרוב לוודאי כי אופן עריכת המפגשים האלה חיזק את 'אשמת הניצול' (Lifton 1991) בקרב השבויים. מצב זה מאפיין ניצולי טראומות ששרדו בנסיבות שאחרים קיפחו בהן את חייהם. ניצולים כאלה מרגישים רדופי אשמה על הישרדותם ונוטים לראות בעצמם מי שאינם ראויים לחיות ולעתים – מתים-חיים.

אשמה ממקור אחר היא אשמה על התנהגות השבויים בעת ההתנסות הטראומטית בשבי. כפי שעולה בבירור מעדויות פדויי השבי, יש מהם אשר הרגישו שנהגו לא כשורה,

שלא עמדו בציפיות שלהם מעצמם ובציפיות צה"ל, בעיקר באופן ש'לא עמדו' בחקירות ומסרו מידע. מקורה של הרגשת הכישלון הצורבת היא האשמה עצמית. כאשר פדויי השבי מאשימים את עצמם ובו בזמן ננקטות עמדות מאשימות מבחוץ, ההאשמה העצמית נוטה להתעצם מצד אחד ולהוביל להרגשות עזות של כעס מצד אחר.

היחס המשפיל והחשדני כלפי השבויים וכן ההאשמות שהם הואשמו בהן בימים שלאחר שחרורם יצרו בהם הרגשה שצה"ל מפקיר אותם ומתעלל בהם. היו אף שתיארו את החקירות שעברו בזיכרון יעקב כטראומטיות מהחקירות בשבי משום ששום שבוי לא העלה בדעתו יחס כה שלילי מצד צה"ל. כאמור, הרגשת בגידה נובעת מיחסים בין אנשים שקשורים ביחסי קרבה זה לזה. פדויי השבי ציפו ליחס אכזרי משוביהם ומשחוו יחס נוקשה וחשדני מידי גורמי הביטחון של מדינת ישראל הרגישו שבר רגשי קשה; הם הרגישו נבגדים.

חוויית הנבגדות השלישית היתה של היעדר הכרה וטיפול הולמים בשבויים במשך שנים רבות; שנים הם הילכו בחברה הישראלית בלי לקבל הכרה ומענה לצורכיהם הפיזיים והנפשיים. רבים מהם סבלו, ועודם סובלים, מתסמיני הפרעה פוסט־טראומטית, ובכללה פגיעה קשה באיכות החיים (Solomon et al. 1994). אחד הביטויים הבולטים בקיצוניותם של השבויים היה החשדנות שהם גילו בנוגע לטיפול בתרופות שקיבלו. התפיסה שהם שימשו 'שפני ניסיון' לטיפולים שנויים במחלוקת כמו פנטוטל משקפת הרגשה של הפקרה. הם הרגישו כי מערכת הביטחון רואה בהם אנשים בזויים כל כך, שחייהם חסרי ערך. תפיסתם בנוגע לזילות חייהם באה לידי ביטוי בוטה במיוחד בדיווחים של רבים מהם שהרגישו כי צה"ל היה מעדיף את מותם מחייהם. עד עצם הימים האלה, בעת כתיבת השורות האלה, רבים מפדויי השבי מרגישים שאין הכרה מתאימה לקרבנם ולסבלם, וזו במידה רבה גם עמדת העמותה שלהם 'ערים בלילה'. אנשי העמותה גורסים כי הטיפול בוועדות הרפואיות של אגף השיקום מזלזל ופוגעני וכי הרופאים בוועדות אינם מכירים בפגיעות הנפשיות המורכבות והמפושטות שלהם ואינם מזהים ומאשרים אותן. מאבקם להכרה בנזק שנגרם להם בעקבות השבי הגיע לסיומו רק בשנת 2005, שאז אישרה כנסת ישראל את חוק התשלומים לפדויי שבי.

את ההשפעות הנפשיות הקשות שאירועים טראומטיים בכלל והשבי בפרט מותירים המגדירים הפסיכיאטריים (ICD; DSM) מסבירים בדרך כלל דרך פריזמת הטראומה. לפי גישה זו, אירועים טראומטיים מעוררים פחד מוות, וזה מתקבע ומתמשך גם לאחר שוך הסכנה, כלומר מקור ההפרעה הוא הפחד מהכחדה ומהמוות. ממצאי העבודה הנוכחית מצביעים על כך שהרגשת הנבגדות והבגידה נותרת חקוקה בתודעת השבויים גם שנים רבות לאחר השחרור מהשבי. פדויי שבי רבים נשארים שבויים בהרגשת הבגידה, כלומר בין העבותות האוסרות את פדויי השבי לטראומת השבי, בין אשמה להאשמה. את המצב הזה, שנבחן מעט בחקר הטראומה, תיארה ג'ניפר פרייד (Freyd 2008) כטראומת בגידה (Betrayal Trauma). פרייד (2001) טוענת שטראומת בגידה מתרחשת לדידה כאשר בני אדם או מוסדות שהפרט תלוי בהם לצורך קיומו מפרים מאוד את אמונו ופוגעים ברווחתו.

ניצול גופני, ניצול נפשי או ניצול מיני הם דוגמאות שכיחות לכך. בבסיס תאוריית טראומת הבגידה עומדת ההנחה כי המידה שאירוע שלילי מייצג בגידה באמון שניתן לאדם או למוסד מסוים תשפיע על האופן שהאירוע ייזכר ויעובד (Sivers, Schooler & Freyd 2002). טראומת בגידה יכולה לגרום תסמינים דומים לאלה של הפרעה פוסט־טראומטית – השיכחון (אמנזיה) והנתק (דיסוציאציה) עלולים לפקוד את הפרט בחריפות רבה (Freyd 1994). פרייד גורסת כי מקור הטראומה הוא בגידה באמון; זו יוצרת עימות בין המציאות הפנימית ובין מערכת חברתית (Freyd 1994). הכאב הנפשי הכרוך בגילויי הבגידה חריף ביותר, אך כאשר הנבגד מרגיש שעליו להמשיך בקשר עם מי שבגד בו הדברים סבוכים במיוחד. מחקרים אחדים מצביעים על כך שהרגשת נבגדות היא גורם 'מרעיל' פסיכולוגית (Kelley, Weathers, Mason et al. 2012). יתר על כן, הרגשת הנבגדות לא רק מגבירה את הרגשת הכאב והמצוקה של השורדים אלא שהיא אף פוגעת ביכולתם להחלים (Sivers, Schooler & Freyd 2002).

המחקרים שלמעלה עסקו בטראומת הבגידה או הנבגדות בעיקר בהקשר של ילדים שהיו קרבנות לטראומה משפחתית, בייחוד גילוי עריות. בעקבות ממצאי המחקר הנוכחי אנו גורסים כי השבר שרבים מפדויי השבי חוו – ועודם חווים – כולל הרגשת נבגדות מהמדינה וממוסדותיה. בדמוקרטיות מערביות, כבישראל, מרבית האזרחים המבוגרים בוטחים במדינתם וסומכים עליה. בישראל, צה"ל הוא המוסד שהציבור מביע בו את האמון הרב ביותר (מתוך סקר מדד הדמוקרטיה הישראלית, 2013). מעדויות השבויים עולה פגיעה קשה באמון בצה"ל, ובעיקר במשרד הביטחון, שנתפס בעיניהם כדמות הורית, שלא רק שלחה אותם לקרב אלא גם אמורה היתה לטפל בהם עם שובם ומועלת שוב ושוב באמונם.

כאמור, הרגש הבולט בהפרעה הפוסט־טראומטית הוא פחד, ואילו טראומת הבגידה מעוררת בלבול וכעס. ממצאי המחקר מעלים כי בקרב פדויי השבי הכעס מושלך כלפי משרד הביטחון ומתורגם גם לדרישה להבעת חרטה ולכפרה. המפגש עם משרד הביטחון מתסכל מאוד עבור השבויים, שכן הם מרגישים שמתנערים מהם, והדבר מזין עוד יותר את הרגשת הנבגדות והכעס.

פדויי שבי ישראלים אינם לבד. גם לוחמים ופדויי שבי אמריקנים ביטאו זעם גדול והרגשת נבגדות מצד הממשל האמריקני וצבא ארצות הברית ששלח אותם לווייטנאם. ליפטון (Lifton 1973), פיגלי (Figley & Leventman 1980) ואחרים ראיינו לוחמים אמריקנים, ואלה טענו שהונו אותם, בגדו בהם, שהם סבלו ללא כל סיבה, שהתעלמו מהם ואפילו התעללו בהם עם שובם הביתה מהמלחמה. זעם כבד ליווה את הרגשת הנבגדות של הלוחמים האמריקנים. ליפטון (1973), שמביא בספרו תיאורים קשים של לוחמי וייטנאם, קובע שרבים מהם פיתחו גישה חשדנית ביותר ואף פרנויה. הזעם והכעס הופנו בעיקר כלפי דמויות שמייצגות סמכות, ובעיקר כלפי המנהיגות הפוליטית וכלפי המקבילה הישראלית של אגף השיקום במשרד הביטחון (ה־Veteran Administration).

המשגה דומה לתגובות ניצולי שואה שהרגישו נבגדים והביעו כעס, הציע הפסיכיאטר הגרמני לינדן (Linden 2003), והוא כינה אותה Posttraumatic Embitterment Disorder.

על פי המשׂגה זו, שגם היא, כמו טראומת הבגידה, איננה נכללת במגדירים הפסיכיאטריים המקובלים (ICD; DSM), הניצולים סובלים מקריסת מערכת האמונות ומקריסת תפיסת עולמם. הרגשות קשות של חוסר צדק והיעדר הוגנות בעולם מובילים לכעס וחוסר אונים. תסמונת זו אותרה וזוהתה בקרב אסירים פוליטיים במזרח גרמניה (Ehlers, Maercker & Boos 2000), בקרב ניצולים קרואטים במלחמות הבלקן, ובהם פליטים שעונו (Morina et al. 2010). על סמך מחקרי אורך עם אסירים פוליטיים במזרח גרמניה, טענו חוקרים (Ehlers, Maercker & Boos 2000) כי לתגובות המידיות של הסביבה הקולטת לאחר האירועים הטראומטיים – השחרור מהכלא – יש השפעה מעצבת על קיבוע ההפרעה והרגשות הכעס והבגידה. הגם שמדובר במקום גאוגרפי ופוליטי שונה מישראל, הדברים עולים בקנה אחד עם ממצאי המחקר הנוכחי. אם כן, אנו מציעים להמשיג ולהבין את טראומת השבי לא רק דרך הפריזמה הצרה של ההגדרה הפסיכיאטרית של PTSD, אלא גם דרך המשׂגות רחבות יותר, ובהן Betrayal Trauma ו־Embitterment. שינוי זה בתפיסה משמש מצע לפיתוח דרכי התערבות חדשות.

מגבלות

לדברי הפילוסוף פול ריקר (Ricoeur 1981), מפתח ההרמנויטיקה הפנומנולוגית, קיימים הבדלים מהותיים בין השיח המדובר ובין השיח הכתוב. תהליך הכתיבה עובר מסננות קוגניטיביות ושיקול דעת, ואילו תהליך הדיבור חושף לעתים קרובות מידע גולמי ועשוי לחשוף סתירות מאת הדובר. סתירות בדברי המרואיין יכולות לחשוף מידע לא מודע וחשוב לצורך תיאור התופעה הנחקרת. אופן איסוף הנתונים במחקר הנוכחי כלל בעיקר מידע כתוב וראיונות מעטים, ובכך מגבלה מסוימת. חוקרים במחקרי המשך אשר יאספו את הנתונים באמצעות ראיונות ויצליבו אותם עם נתוני המחקר הנוכחי עשויים לספק תמונה מלאה עוד יותר של התופעה הנחקרת. מלבד זה, מחקרים מעלים כי השבי מטביע את חותמו גם על הזוגיות של פדויי השבי (Dekel, Enoch & Solomon 2008; Dekel, Horesh, Solomon & Zerach 2009) ומחקרים נוספים מצביעים על השפעה של חיילים נפגעי פוסט־טראומה על צאצאיהם (ראו לדוגמה בהקשר של חיילים יוצאי מלחמת וייטנאם Jacobsen, Sweeney & Racusin 1993). לפיכך ראיונות עם נשות פדויי שבי וצאצאיהם עשויים ליצור טריאנגולציה (ריבוי זוויות התבוננות) שתאפשר זווית ראייה רחבה יותר של התופעה. מגבלת מחקר נוספת קשורה לכך שהמידע שהופק הוא מידע רטרוספקטיבי, כלומר הכְּתבים נכתבו לרוב עשרות שנים לאחר השחרור מן השבי, ולא מיד עם החזרה מן השבי. לפיכך מידע מן המחקר הנוכחי שעסק בתקופות של טרום השבי, בשבי ובחזרה מן השבי, מוגבל יחסית. רצוי שחוקרים במחקרי המשך יבחנו את חוויית הבגידה והנבגדות על בסיס אורכי.

לסיכום, טראומת השבי מותירה את חותמה במגוון אופנים, ואינה מוגבלת למופע ה'קלאסי' של התסמונת הפוסט־טראומטית. העבודה הנוכחית חשפה בבירור את עבותות

הבגידה והנבגדות, האשמה וההאשמה שכובלות רבים מפדויי השבי אל העבר, אל אירועי השבי. במחקר הצגנו גם את המורכבות של הכוחות הפנימיים ושל הכוחות החיצוניים המניעים את תופעת טראומת הבגידה. האשמה והכעס שפדויי השבי מרגישים מופנים הן כלפי חוץ, לעבר מי ששלח אותם לקרב ולא התייחס – או מתייחס – אליהם כראוי לדעתם והן כלפי פנים, על כך שלא תמיד פעלו הם עצמם כפי שציפו מהם אחרים וכפי שציפו הם מעצמם. אנו מציעים להרחיב את ההמשגות המקובלות של אירועים טראומטיים שממוקדים בפחד ובחוסר אונים כך שיכללו גם הרגשות של בגידה ונבגדות. להרחבת המשגה כזו נודעות השלכות טיפוליות. מבחינה יישומית, נכון יהיה לתרגם את ממצאי המחקר הזה להחלטות ולהמלצות לקליטת פדויי שבי ולהכנת הסביבה הקולטת, ובכלל זה את משפחותיהם, את צה"ל, את משרד הביטחון ואת אמצעי התקשורת.

רשימת מקורות

אביטל־אפשטיין, גדעון, 2013. **1973: הקרב על הזיכרון: מלחמת יום הכיפורים – מלחמה שאף פעם לא די לה**, שוקן, ירושלים ותל אביב.

אדמון, תלמה, 'גיבורים לא היינו', **מעריב, מוסף סופשבוע**, 42, עמ' 6-8, 6.7.1990.

אילני, עפרי, 'חיילים שחזרו מן השבי מספרים על ההתמודדות שמתחילה דווקא עם השחרור', **הארץ**, 3.4.2009. http://www.haaretz.co.il/misc/1.1254073

ארכיון צה"ל ומערכת הביטחון. **עדויות ועדת אגרנט**, נדלה ב־12.2.2014 מתוך: http://www.archives.mod.gov.il/pages/Exhibitions/agranat2/exb.asp

בן־חורין, יצחק, 'כל שבוי נשבר בחקירה', **מעריב, מוסף יום־כיפור**, עמ' 3, 8.10.1989.

בן פורת, ישעיהו, יהונתן גפן, אורי דן, איתן הבר, ואחרים, 1973. **המחדל**, הוצאה מיוחדת, תל אביב.

ברגמן, רונן וגיל מלצר, 2003. **מלחמת יום כיפור: זמן אמת**, משכל, תל אביב.

גבריאלי־נורי, דליה, 2008. 'שבויים בתרבות הישראלית 1948-2008', **פוליטיקה**, 18, עמ' 173-193.

גלבוע, דני, מתוך הרצאתו שהתקיימה כחלק מ'ללכת שבי בשביל ישראל' באכסניית הנוער בערד ביום 20.11.2008. מתוך אתר 'ערים בלילה'.

גרוף, יוסף, 'הייתי שבוי'. מתוך אתר 'ערים בלילה', 3.10.2003.

ולטר, יוסף, 'הרמטכ"ל: השבויים לא ניסו להמלט או להלחם', **מעריב**, עמ' 3, 29.5.1985.

ורבין, נחום, 2013. מתוך הבלוג: האופציה של הדוקטור – ממעוז המזח לשבי המצרי ובחזרה לחיים.

זונדר, משה, 2000. **סיירת מטכ"ל**, כתר, ירושלים.

זרובבל, יעל, 2005. 'בין "היסטוריה" ל"אגדה": גלגולי תל חי בזיכרון העממי', בתוך: דוד אוחנה ורוברט ס' ויסטריך (עורכים), **מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית**, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים, עמ' 189-202.

חדד, ע', 'רק 20 שבויים באו', **הארץ**, 21.11.1973.
טל, רמי, רונן ברגמן וגיל מלצר. 'האיש שסיפר הכל', **ידיעות אחרונות - מוסף מיוחד - 30 שנה למלחמת יום כיפור**, 5.10.2003.
יגורי, אסף, 1979. **לחיות איתם, כולם שלי**, עידנים, ירושלים.
ישיבת ועדת העבודה, הרווחה והבריאות, יום שלישי, ז' באדר ב' התש"ס (14.3.2000), שעה 12:30.
כהן, ר', 1993. 'האיש שידע יותר מדי', **ירושלים**, עמ' 55, 15.9.1993.
לויטוב, עמוס, 2007. **שקר השתיקה: סיפורו של שבוי מלחמה**, משרד הביטחון, ירושלים.
ליבליך, עמיה, 1989. **חוץ מציפורים**, שוקן, תל אביב.
ליס, יהונתן ויוסי מלמן, http://www.haaretz.co.il/misc/1.1499222, 'הנשיא חנן את מאיר מוזס שהורשע לפני 49 שנה במסירת סוד בשבי הסורי', **הארץ**, 4.2.2005.
מיכלסון, מנחם, 1997. **הלל ממוצב המזח**, משכל, תל אביב.
מרון, גדעון, 2004. 'סיפור עלילה'. **ידיעות אחרונות, מוסף 7 לילות**, עמ' 4-5, 26.3.2004.
סולומון, זהבה, דן שרון ואבי עורי, 2008. 'פדויי שבי ממלחמת יוה"כ: 35 שנה לאחר המלחמה', **סוגיות חברתיות בישראל**, 6, עמ' 29-43.
ערד, אירית, 'צה"ל ומשרד הביטחון אכזבו בגדול: סיפורו של גדעון ארנהלט שנלקח בשבי הסורי במלחמת יום כיפור', מתוך אתר 'ערים בלילה'. http://www.erim-pow.co.il/article.php?id=82
צוריאל, נאוה, 'השבי השני', **מעריב, מוסף שבת**, 30, עמ' 16-17, 24.12.2004.
קדמון, סימה, 1993. 'היה לי ברור: או שנכנע או שכולנו מתים שם', **מעריב, סופשבוע**, עמ' 8-16, 5.11.1993.
---, '"המדינה הפקירה אותנו", אומרים שבויי 73", **ידיעות אחרונות, המוסף לשבת**, עמ' 14-17, 3.10.2003.
קרני, יובל, 2005. 'הקרב שלא נגמר', **ידיעות אחרונות**, עמ' 13, 16.1.2005.
שגב, אריה, 2001. **לא ביצעתי את המשימה**, חלונות, תל אביב.
שמש־קריץ, תמר, 'התחושה היא שמדינת ישראל היתה מעדיפה שנחזור בארונות מתים', **מעריב, מגזין יום כיפור**, 58-59, עמ' 4-7, 19.9.1999.
שרון, אמנון, 2005. **שפוי בדמשק**, אורלי לוי, חולון.
הסרט 'ערים בלילה', 1996. http://www.youtube.com/watch?v=HO1weRHMuNI
סקר מדד הדמוקרטיה הישראלית, 2013. המכון הישראלי לדמוקרטיה.

Avneri, Aryeh, 1982. *Adjustment and Adaptation to War Captivity: Description and Analysis*, M.A. Thesis, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem.
Bar-Tal, Daniel, 1986. 'The Masada Syndrome: A Case of Central Beliefs'. in: Noah Milgram (ed.), *Psychological Stress and Coping in Time of War*, Bruner & Mazel, New York, pp. 32-51.

Ben-Yehuda, Nachman, 2001. *Betrayals and Treason: Violations of Trust and Loyalty*, Westview Press, Boulder, CO.

Birell, Pamela J. & Jennifer J. Freyd, 2006. 'Betrayal Trauma', *Journal of Trauma Practice*, 5, pp. 49-63.

Dekel, Rachel, Guy Enoch and Zahava Solomon, 2008. 'The Contribution of Captivity and Post-Traumatic Stress Disorder to Marital Adjustment of Israeli Couples', *Journal of Social and Personal Relationships*, 25, pp. 497-510.

Dekel, Rachel, Danny Horesh, Zahava Solomon et al., 2009. 'Differentiation of the Self and Posttraumatic Symptomatology among ex-POWs and Their Wives', *Journal of Marital and Family Therapy*, 35, pp. 60-73.

Ehlers, Anke, Andreas Maercker and Anne Boos, 2000. 'Posttraumatic Stress Disorder Following Political Imprisonment: The Role of Mental Defeat, Alienation, and Perceived Permanent Change', *Journal of Abnormal Psychology*, 109, pp. 45-55.

Figley, Charles R. and Seymour E. Leventman, 1980. *Strangers at Home: Vietnam Veterans Since the War*, Brunner & Maze, New York.

Freyd, Jennifer J., 1994. 'Betrayal Trauma: Traumatic Amnesia as an Adaptive Response to Childhood Abuse', *Ethics & Behavior*, 4, pp. 307-329.

---, 2008. 'Betrayal Trauma', in: Gilbert Reyes, Jon D. Elhai and Julian D. Ford (eds.), *The Encyclopedia of Psychological Trauma*, John Wiley & Sons, New York, p. 76.

Gavreily, Dalia, 2006. 'The Cultural Code of Captivity and the Personal Stories of the Yom Kippur War', *Armed Forces and Society*, 33, pp. 94-105.

Geneva Conventions. Retrieved: 13.2.2014, from http://usmilitary.about.com/od/deploymentsconflicts/l/blgenevaconv.htm

Jackson, Rodger L., 2000. 'The Sense and Sensibility of Betrayal' (PDF). *Humanitas* (National Humanities Institute), XIII (2), pp. 72-89.

Jacobsen, Lieslie K., Carolyn G. Sweeney and Gary R. Racusin, 1993. 'Group Psychotherapy for Children for Fathers with PTSD: Evidence of Psychopathology Emerging in the Group Process', *Journal of Child and Adults Group Therapy*, 3, pp. 103-120.

Kelley, Lance P., Frank W. Weathers, Elizabeth A. Mason et al., 2012. 'Association of Life Threat and Betrayal with Posttraumatic Stress Disorder Symptom Severity', *Journal of Traumatic Stress*, 25, pp. 408-415.

Lifton, Robert J., 1973. *Home from the War: Vietnam Veterans: Neither Victims nor Executioners*, Simon & Schuster, Oxford.

---, 1991. *Death in Life: Survivors of Hiroshima*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Linden, Michael, 2003. 'Posttraumatic Embitterment Disorder', *Psychotherapy and Psychosomatics*, 72, pp. 195-202.

Morina, Nexhmedin, Visar Rudari, Gaby Bleichhardt and Holly G. Prigerson, 2010. 'Prolonged Grief Disorder, Depression, and Posttraumatic Stress Disorder among Bereaved Kosovar Civilian War Survivors: A Preliminary Investigation', *International Journal of Social Psychiatry*, 56, pp. 288-297.

Naples, Maria and Thomas P. Hackett, 1978. 'The Amytal Interview: History and Current Uses', *Psychosomatics*, 19, pp. 98-105.

Neria, Yuval, Zahava Solomon and Rachel Dekel, 1998. 'An Eighteen-Year Follow-up Study of Israeli Prisoners of War and Combat Veterans', *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 186, pp. 174-182.

Rachman, Stanley, 2010. 'Betrayal: A Psychological Analysis', *Behavior Research and Therapy*, 48, pp. 304-311.

Richards, Tom and Lyn Richards, 1995. 'Using Hierarchical Categories in Qualitative Data Analysis', in: Udo Kelle (ed.), *Computer-Aided Qualitative Data Analysis*, Sage Publications, London, pp. 80-95.

Ricoeur, Paul, 1981. 'What is a Text? Explanation and Understanding', in: John B. Thompson (ed.), *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, New York, pp. 145-164.

Silverman, David, 2001. *Interpreting Qualitative Data: Methods for Analyzing, Talk, Text and Interaction*, Sage Publications, London.

Simons, Helen and Jenny Hyatt, 1999. 'Cultural Codes – Who Holds the Key?', *Evaluation*, 5, pp. 23-41.

Sivers, Heidi, Jonathan Schooler and Jennifer J. Freyd, 2002. 'Recovered Memories', *Encyclopedia of the Human Brain*, 4, pp. 169-184.

Solomon, Zahava, Yuval Neria, Abraham Ohry et al., 1994. 'PTSD among Israeli Former Prisoners of War and Soldiers with Combat Stress Reaction: A Longitudinal Study', *American Journal of Psychiatry*, 151, pp. 554-559.

Solomon, Zahava, 1996. 'Responses of Mental Health Professionals to Man-Made Trauma: The Israeli Experience', *Social Science and Medicine*, 43, pp. 769-774.

Van Emmerik, Arnold A., Jan H. Kamphuis, Alexander M. Hulsbosch et al., 2002. 'Single Session Debriefing after Psychological Trauma: A Meta-Analysis', *The Lancet*, 360 (9335), pp. 766-771.

חינוך

על בערות ועבריינות: חובת החינוך בעיתונות הילדים בעשור הראשון למדינת ישראל

טליה דיסקין

פתיחה

כיצד ילדים יכולים ללמוד על עקרונות משפטיים, שמקפלים בתוכם ערכי מוסר, בתקופות של שינוי חברתי? איך מתווכות להם ציפיות ומהם האופנים שבאמצעותם הם מכוונים לרכוש תפיסות ונורמות העולות בקנה אחד עם הסדרים משפטיים מקובלים? אף שהמונח 'חִברות משפטי' ('Legal Socialization') צמח במקורו בתחום הפסיכולוגיה כדי לתאר היבטים של משפט ומוסר בקרב ילדים,[1] יצביע מאמר זה על מהלכי פעולתו בראי ההיסטוריה. עניין זה מתאפשר בזכות ההבחנה כי מקור תיעוד ייחודי – עיתוני הילדים שראו אור בתקופת קום המדינה ובעשור הראשון לקיומה – שימש פלטפורמה שמאפשרת בחינה של הנחלת סטנדרטים משפטיים לנמעניו. מקרה המבחן שידגים הבחנה זו לקוח משדה החינוך, שבאותה תקופה מעצבת זכה להסדרה משפטית על ידי בית המחוקקים – הכנסת – ונתמך בהסדרים של הרשות המבצעת. במרכז המאמר יעמדו היבטיה היום־יומיים של הסדרה זו, המגולמת בצירוף המילים 'חובת החינוך', כפי שאלה באו לידי ביטוי בעיתוני הילדים המרכזיים באותה עת. ניתוח טקסטים שפורסמו בעיתונים אלה

* תלמידת תואר שלישי במרכז צבי מיתר ללימודי משפט מתקדמים, הפקולטה למשפטים על שם בוכמן, אוניברסיטת תל אביב. המאמר משיק לחלק מתוך עבודת הדוקטור שלי, העוסקת בהיבטים של חוק ומוסר בעיתונות הילדים בעשור הראשון למדינת ישראל. אני מבקשת להודות למנחה העבודה, פרופ' אסף לחובסקי, על ההשראה, על ההכוונה ועל המסירות במשך השנים. תודה שלוחה גם לד"ר אורנה אליגון־דר ולמארגני כינוס הדוקטורנטים הארצי במשפטים שנערך באוניברסיטת תל אביב (2014), למשתתפי קולוקוויום הדוקטורנטים של מרכז מיתר (2015) וכן לעמית יריב וליעל שפאק־שגיב, על קריאת הטיוטות ועל ההערות המועילות.

1 החוקר המזוהה ביותר עם תחום זה הוא הפסיכולוג ההתפתחותי לורנס קוהלברג (1927–1987), שבמחקריו – למן שנות השישים של המאה הקודמת – תשאל ילדים בנוגע למצבים חברתיים בעלי השלכות מוסריות ומשפטיות.

ילמד על השאיפה ליצור בקוראיהם מודעות לחובת החינוך במגוון דרכים, שהמשותף להן הוא הגדרתה כבסיס לחברה תקינה והנגדתה לבערות שעבריינות בצדה. בכך יבקש המאמר לתרום לשני תחומים: ראשית, לחקר הכתיבה לילדים בעברית, שלא נבחנה בהיבט המשפטי הרחב ובזיקה למשפט החינוך בפרט;[2] ושנית, לחקר גלגוליו של המשפט בחיי היום־יום, שעד כה לא התייחס לכתיבה לילדים בישראל מזווית היסטורית.[3]

הסדרת החינוך היתה נושא חשוב במדינת ישראל למן הקמתה. אמנם תחום החינוך עצמו פותח מאוד לפני קום המדינה,[4] אך לאחריו זכה לדחיפה משפטית ניכרת. הסמן הימני במגמה זו היה חוק לימוד חובה, שנחקק בספטמבר 1949 וקבע בין היתר חובת חינוך בסיסית חינם לילדים הצעירים, מגיל הגן עד גיל 14. חוק זה חבר לעוד שני ציווים חשובים: פקודת מבנה הגדנ"ע (12.9.1948), שהגדירה את הגדנ"ע כחיל בצה"ל והיתה

2 על עיתונות הילדים החילונית בעשור הראשון למדינה ראו גם בתוך: רימה שיכמנטר, **חבר מנייר: עיתונות ילדים ישראלית בעשור הראשון למדינה**, מכון בן־גוריון ויד יצחק בן־צבי, שדה בוקר וירושלים 2014; לכתיבה על עיתונות הילדים בארץ ראו: אוריאל אופק, **ספרות הילדים העברית 1900–1948**, ב, דביר על יד זמורה, ביתן, תל אביב 1988, עמ' 582–620; זהר שביט, 'התפתחות ספרות הילדים העברית בארץ ישראל', בתוך: משה ליסק וזהר שביט (עורכים), **תולדות היישוב היהודי בארץ־ישראל מאז העלייה הראשונה, בנייתה של תרבות עברית בארץ־ישראל**, א, האקדמיה הישראלית הלאומית למדעים ומוסד ביאליק, ירושלים 2000, עמ' 455–461; לעוד דוגמאות למחקרים מעניינים שעסקו בכתיבת הפנאי לילדים בארץ ישראל ובמדינת ישראל עד התקופה הנדונה כאן ראו: טמירה ארבל, 'הפואטיקה של "ספרות ההתיישבות" לילדים בשנות ה־30 לילדים וביטוייה האידיאולוגיים', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב 1994; בשמת אבן־זהר, 'יצירת המערכת של ספרות הילדים בתהליך בנייתה של התרבות העברית בארץ־ישראל', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1999; אתי פז, 'התפתחות של מוטיבים מרכזיים בעיתוני הילדים בארץ בשנים 1936–1963', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב 2002; יעל דר, **ומספסל הלימודים לוקחנו: היישוב לנוכח שואה ולקראת מדינה בספרות הילדים הארץ־ישראלית, 1939–1948**, מאגנס, ירושלים 2005; הנ"ל, **קנון בכמה קולות: ספרות הילדים של תנועת הפועלים, 1930–1950**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2014; מאיר חזן, 'השתקפות מלחמת העצמאות בעיתוני הילדים', בתוך: מרדכי בר־און ומאיר חזן (עורכים), **עם במלחמה: קובץ מחקרים על החברה האזרחית במלחמת העצמאות**, יד יצחק בן־צבי, המכון לחקר הציונות וישראל על שם חיים ויצמן, אוניברסיטת תל אביב והעמותה לחקר כוח המגן על שם ישראל גלילי, ירושלים ותל אביב 2006, עמ' 441–465; הנ"ל, 'נוף ילדות עולה באש: **דבר לילדים** במרד הערבי', **קשר**, 44 (חורף 2013), עמ' 87–100.

3 על מצב המחקר ועל מגמות המחקר בהיסטוריוגרפיה המשפטית הישראלית, שההתייחסות לכתיבה לילדים כאל שדה מחקר ראוי ורלוונטי נעדרת ממנה, ראו למשל: ניר קידר, 'המשפט ומקומו המרכזי בהיסטוריה הישראלית: על ההיסטוריוגרפיה של המשפט הישראלי ותרומתה לחקר ישראל', **קתדרה**, 150 (תשע"ד), עמ' 155–180; Ron Harris, Alexandre (Sandy) Kedar, Pnina Lahav and Assaf Likhovski, 'Israeli Legal History: Past and Present', in: idem (eds.), *The History of Law and Multi-Cultural Society: Israel 1917-1967*, Ashgate, Dartmouth, England 2002, pp. 1-34; Assaf Likhovski, 'Post-Post-Zionist Historiography', *Israel Studies*, 15 (2010), pp. 1-23.

4 לתיאור התפתחותה של מערכת החינוך בשנים שלפני הקמת המדינה ראו: רחל אלבוים־דרור, **החינוך העברי בארץ־ישראל**, כרכים א–ב, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1986.

יריית הפתיחה בהסדרת תפקידו החינוכי כמסגרת בילוי זמן לבני הנוער, ובעת הצורך כתחליף לכוחות הוראה פורמליים לילדים הצעירים; וחוק חינוך ממלכתי (1953), שהעמיק את אחיזתה של המדינה בתחום החינוך.[5]

בהסדרת התחום מלכתחילה ביקשו המחוקקים בין היתר לטפל בתופעה לא חדשה שכבר נפוצה בתקופת היישוב, של ילדים ששוטטו בחוצות הערים, עסקו ברוכלות זעירה, העבירו את זמנם בחוסר מעש והידרדרו לפשיעה או נחשדו – בשל 'חרדה מוסרית' חברתית שהתפתחה בגלל התופעה – כמועדים לעבריינות.[6] בנאום שנשא שר החינוך והתרבות זלמן שזר בכנסת עם הצגת חוק לימוד חובה, הוא התייחס לחיזיון הנפוץ של ילדים שמוכרים שרוכי נעליים ועיתונים ולמציאות חייהם של אלה המשוטטים ומתגוללים ברחובות, והדגיש את חשיבותו של חוק לימוד חובה במיגור התופעה: 'כאן נחוץ לגייס את כלי המדינה ולשים קץ לכתם הזה, הרודף את הישוב והמדריך את מנוחתו'.[7]

מדבריו של שזר עלו הדים לטראומת העבר של בני חברת הוותיקים מנושא הילדים העזובים, שאליה נוספה במהרה עוד תופעה שהחלה להתרגש על הארץ והשפיעה על האקלים החברתי: עליית ההמונים; זו שינתה את המאזן הדמוגרפי כשצירפה אל הגרעין היהודי הקיים מאות אלפי יהודים ברמות שונות של חשיפה להשכלה ולמודרנה. עלייה זו הוסיפה והפכה את החינוך לבעיה בוערת, מקור נוסף לחרדות המוסריות של אזרחי המדינה החדשה, שחזו בחשש בתהליך השתנותה של חברת היישוב שהכירו.[8]

5 חוק לימוד חובה, תש"ט-1949; פקודת מבנה הגדנ"ע (12.9.1948); חוק חינוך ממלכתי, תשי"ג-1953. במאמר יסודי שתיאר את שדה המשפט הישראלי בעשור הראשון למדינה הדגיש רון חריס את פן ההסדרה כמאפיין עיקרי של המשפט באותה תקופה וציין את נוכחותו החשובה בתחום החינוך. ראו: רון חריס, 'המשפט הישראלי', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), **העשור הראשון: תש"ח-תשי"ח**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1997, עמ' 243-262.

6 'חרדה מוסרית' ('Moral Panic') מוכרת במחקר כתופעה שמתעוררת בעתות של שינוי ומשברים חברתיים וכוללת התגייסות חברתית ופוליטית ניכרת למען להרחבת החקיקה, השקעה בחינוך מונע וטיפול משקם של הנתפסים כמקור האיום המוסרי. לבחינת התופעה בהקשר של תקופת היישוב ראו: תמי רזי, **ילדי ההפקר: החצר האחורית של תל־אביב המנדטורית**, עם עובד, תל אביב 2009. כמו שהבחינה רזי, חוקרים העוסקים בחקר הנעורים טוענים שצעירים נתפסים כגורם המועד להפרת הסדר, ולכן עומדים במוקדה של החרדה המוסרית. להגדרות המונח 'חרדה מוסרית' ראו: Erich Goode and Nachman Ben-Yehuda, *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*, Blackwell, Oxford 1994; James M. Jasper, *Moral Panics: In International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Pergamon, Oxford 2001, pp. 10029-10033. על העמדות הרווחות בנוגע לשוטטות בעיר כפרקטיקה בעייתית במדינת ישראל בשנות החמישים ראו: ליאורה בילסקי, '"לפני זה לא עברנו על גדרות": העיר, האישה והמשוטט במשפט יעקובוביץ', **המשפט**, טז (2011), עמ' 131-172.

7 **דברי הכנסת**, כרך שני, ישיבה נ"ה, ט"ז בתמוז תש"ט, 13 יולי 1949, עמ' 1000.

8 על רוח התקופה במעבר מיישוב למדינה ראו למשל: דן הורוביץ ומשה ליסק, **מצוקות באוטופיה: ישראל – חברה בעומס יתר**, עם עובד, תל אביב 1990; אניטה שפירא, 'בין יישוב למדינה: המרכיבים שלא עברו', בתוך: יהודה ריינהרץ, יוסף שלמון וגדעון שמעוני (עורכים), **לאומיות ופוליטיקה**

התפיסה כי את תחום החינוך יש להסדיר איחדה אז גם אנשי מקצוע שעסקו בממשק בין חינוך למשפט; כך התבטא בזיכרונותיו דוד רייפן, מי שהיה שופט נוער במדינת ישראל, על הצורך לטפל בבעיית החינוך על רקע העלייה הגדולה. רייפן, עובד סוציאלי בהכשרתו שעסק רבות בחינוך בתקופת היישוב, כתב לימים על קשיי ההתאקלמות החמורים של בני ארצות האסלאם והתייחס לקשר בין בערות לעבריינות ועל חשיבות החינוך כמפתח לנורמליזציה של החברה: 'כדי לזכות ברמה כלכלית וחברתית מינימלית, צריך [היה] קודם־כול לרכוש ידע מסוים'.[9] דבריו של רייפן ממרחק הזמן שיקפו את הלך הרוח בקרב עוד אנשי מקצוע ואנשי ציבור רלוונטיים בזמן אמת, שעם חקיקת חוק לימוד חובה הביעו תקווה למימושו בציפייה לעתיד טוב יותר לילדים שאינם לומדים ולחברה כולה.[10]

אלא שבפועל, למרות החקיקה הנמרצת, הכוונות הטובות והכיסופים לחברה מחנכת ומתחנכת, החריפו מאוד, בעיקר בראשית שנות החמישים, בעיות קליטת העלייה במערכת החינוך והקשו על הגשמת ציוויי החינוך. תופעת הילדים שאינם פוקדים את מוסדות החינוך לא פסקה, וגם במחנות העולים (ולימים במעברות), משכנם של רוב העולים, שהו עשרות אלפי ילדים בגילי לימוד חובה שמערכת החינוך התקשתה לטפל בהם. לעתים היו העולים עצמם אחראים למצב, הן משום שהנוהג לשלוח ילדים, ובייחוד בנות, לבית הספר לא רווח בעדות מסוימות, והן משום שההורים נעזרו בילדיהם כדי להתפרנס. המכשולים בהגשמת חוק לימוד חובה נבעו גם מקשייו של משרד החינוך להתארגן ביעילות לאחר קום המדינה, ממחסור גדול בכוחות הוראה, מהיעדר מבני לימוד ומגירעון בציוד ללימודים, ולפיכך מעטים בלבד מילדי המעברות נקלטו במסגרות הלימוד הקיימות.[11]

יהודית: פרספקטיבות חדשות, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 253-271; יוסף גורני, 'העשור המופלא: הרהורים על העשור הראשון בשנת היובל למדינה', בתוך: צמרת ויבלונקה (עורכים), **העשור הראשון: תש"ח-תשי"ח**, עמ' 363-370; אפרים יער וזאב שביט, 'הזהות הקולקטיבית בחברה היישובית', בתוך: הנ"ל (עורכים), **מגמות בחברה הישראלית**, א, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2001, עמ' 127-230; אורית רוזין, **חובת האהבה הקשה: יחיד וקולקטיב בישראל בשנות החמישים**, עם עובד, תל אביב 2008.

9 דוד רייפן, **הקטין ובית המשפט לנוער**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1975, עמ' 17, 19.

10 אסתר ט', 'דברים על האזרח הקטן', **דבר הפועלת**, טו, 4-5 (1949), עמ' 100; דבורה נצר, 'שאלות השעה – עם בשורת חינוך חובה', שם, טו, 6 (1949), עמ' 114-115; מרים שפירא, 'חובת לימוד לנערים עובדים', שם, טו, 11 (1949), עמ' 331-332; יהודית שמחונית, 'מן הכנסת – הדיונים על החנוך', שם, טז, 6 (1950), עמ' 138; דבורה נצר, 'חוק לימוד חובה בהגשמתו', שם, טז, 7 (1950), עמ' 167; המערכת, 'הדי השבוע – להגנת ילדים ונוער', **הד החנוך**, כד, 7 (1949), עמ' 1; יעקב הלפרן, 'פרקים במשנתנו החינוכית', **אורים**, ז, א, 42 (תש"י), עמ' 1-8.

11 לסקירת הקשיים במימוש משטר חינוך החובה בקרב הילדים ראו: צבי צמרת, **עלי גשר צר: החינוך בישראל בשנות המדינה הראשונות**, המכון למורשת בן־גוריון, שדה בוקר 1997, עמ' 44-56. בחינת ביטאוני החינוך בעשור הראשון למדינה מעלה שגם בהם עסקו בשנות החמישים בדאגה לגורלם של הילדים ובני הנוער על רקע קשיים אלה. דוגמאות בולטות: המערכת, 'הדי השבוע: החוק של לימוד חובה וביצועו', **הד החנוך**, כז, 33 (1953), עמ' 1; יעקב קלנר, 'העבריינות – כבעיה חברתית וחינוכית', שם, כח, 23 (1954), עמ' 2; יוסף יונאי, 'החוק של לימוד־חובה בתהליך ביצועו', שם, כח,

יחסה של עיתונות הילדים בעשור הראשון למדינה להיבטים משפטיים־חברתיים דינמיים אלה עומד במרכז המאמר. הפנייה לעיתונות זו כדי לבחון כיצד הסוגיה של חובת החינוך משתקפת בה מועילה משום שעיתונות הפנאי לילדים – היהודית והעולמית – עסקה מראשיתה באקטואליה כחלק מראייתה את עצמה ככלי חברות שמחובר לנעשה בסביבת הילד, ואשר לו השפעה על תפיסת המציאות של ילדים. הרוצה להתחקות אחר המאמץ להבנות את עקרון חובת החינוך בתודעתם של ילדי קום המדינה ואחר טיבו של מהלך זה, אך טבעי אפוא שיפנה לעיתונות הפופולרית שיועדה להם ושהם קראו ברצון.[12]

בשנות החמישים כללה עיתונות הילדים בארץ ארבעה שבועונים עיקריים, שבהם עוסק המאמר: **דבר לילדים** (הופיע כמוסף של עיתון ההסתדרות **דבר** בשנת 1931, וכעיתון נפרד מ־1936), **משמר לילדים** (מבית **על המשמר** של המפלגה הסוציאליסטית, מפ"ם, 1945), **הַצוֹפֶה לְיֶלֶדִים** (מיסודו של **הַצֹּפֶה**, ביטאונה של תנועת 'המזרחי', 1947) ו**הארץ שלנו** (שהיה מסונף ל**הארץ** וזוהה עם החוגים האזרחיים, 1951). כידוע, עיתונים אלה נבדלו אלה מאלה, שכן לכל אחד מהם היתה זיקה מפלגתית או מגזרית משלו. ההבדלים ביניהם השתקפו במוציאיהם לאור, בגישות האידאולוגיות והפוליטיות שהנחו אותם ובמגמות שהם שאפו לקדם. עם זאת, על אף השוני, בחינה שיטתית וקפדנית של סוגיית החינוך שהופיעה בהם מעלה תמונה דומה: בבסיסה עמדו הדגשת זכותם של הילדים לחינוך והצורך הדוחק לקיים את חובת החינוך, שנועדה לתקן את המצב של היעדר חינוך מוסדר. קריאה רצופה במקורות עיתונאיים אלה מאפשרת לטעון כי מבחינת האמצעים הגלויים והסמויים שהעמידה הכתיבה לילדים הקוראים,[13] הם יכלו ללמוד הן על ציוויי הדין והן על תופעות הלוואי הצפויות לחברה ולפרטיה בעקבות אי־ציות לעיקרון המנחה של חובת החינוך ולפתח תודעה של מחויבות לנושא. חילוצם של מופעי חינוך רלוונטיים מתוך עיתונות הילדים מעלה שהצורך בהפעלת חובת החינוך הועבר לנמענים הצעירים, על טווח הגילים

37 (1954), עמ' 2; מ"ה, 'המלחמה בעזובת הנוער', שם, כט, 13-14 (1955), עמ' 5; המערכת, 'הדי השבוע: הבה נחלץ לקליטת העליה!', שם, מ-מא (תשי"ז), עמ' 1, 7; ברכה חבס, 'החינוך היסודי בישראל', **דבר הפועלת**, כב, 10 (1956), עמ' 250-251; משה גולדשטיין, 'לבעיית הנוער העזוב', **אורים**, יב, ח (תשט"ו), עמ' 486; א' שמאלי, 'הרהורים בקול רם', שם, יג, ה (תשט"ז), עמ' 276-282; יעקב קלנר, 'הנוער והעזיבות שבהסתר החברה', שם, טו, ז-ח (תשי"ח), עמ' 499-508.

12 על המונח 'תודעה משפטית' ושימושיו במחקר ראו: Patricia Ewick and Susan S. Silbey, *The Common Place of Law: Stories from Everyday Life*, The University of Chicago Press, Chicago, IL 1998; Austin Sarat and Thomas R. Kearns, 'The Cultural Lives of Law', in: idem (eds.), *Law in the Domains of Culture*, The University of Michigan, 2000, pp. 1-20; David M. Engel, 'How Does Law Matter in the Constitution of Legal Consciousness?', in: Austin Sarat and Bryant G. Garth (eds.), *How Does Law Matter?*, Northwestern University Press, Illinois 1998, pp. 109-144; Susan S. Silbey, 'After Legal Consciousness', *Annual Review of Law and Social Science*, 1 (2005), pp. 323-368.

13 מנחם מאוטנר, 'המשפט הסמוי מן העין', **משפט ותרבות**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ח, עמ' 200-224.

הרחב שלהם: החל בבני הגיל הרך, עבור בקוראי הניקוד וכלה בבני הנעורים. צלילה אל התכנים מצביעה על הצגתם של הורים לילדים שלא פקדו את בתי הספר כמפרי חוק שלא ראו את טובת הילדים לנגד עיניהם (במקרה הטוב) או כמי שניצלו את הילדים לעבודה לפרנסת המשפחה (במקרה הטוב פחות). זכותם של ילדים לחינוך – לצד חובות המדינה, הורי הילדים ומעסיקיהם לפעול להגשמתם של החוקים – בוטאו בטקסטים. ילדים ונערים שלא למדו תויגו בכתיבה כעבריינים פעילים או מועדים וכמי שחייבים להתחנך בבתי הספר של המדינה ולפעמים גם בגדנ"ע. על רקע התקופה הצביע אופי הכתיבה על זיהוי של יוצרי העיתונים את קוראיהם עם קבוצות אליטיסטיות בחברה – צברים בני ותיקים – והם הוצגו בכתיבה כמי שיועדו לפעול להגשמת ציוויי החינוך ולמניעת העבריינות בקרב אחיהם העולים. העולים הצעירים והוריהם – אלה וגם אלה – סומנו בכתיבה כבני ארצות האסלאם. ההורים תוארו כמי שלא השכילו להכיר בחשיבות החינוך ונטו תרבותית להפר את חוקי המדינה, ואילו הילדים הוצגו כנזקקים לעזרתם המתמדת של בני הוותיקים.[14]

על המסרים הללו אפשר ללמוד ממגוון סוגות הכתיבה שהופיעו בעיתוני הילדים ועמן נמנו, בין היתר, טורי העורכים שפתחו את החוברות, טקסטים עיתונאיים – שכללו בעיקר דיווחים חדשותיים וכתבות (רפורטאז'ות) – טקסטים ספרותיים (סיפורת, שירה) וכן דימויים חזותיים ויצירות פרי עטם של ילדים – רשימות של כתבים צעירים ומכתבים. עוד סוגה בולטת היתה הפובליציסטיקה; זו העבירה לילדים את אירועי השעה. הדוגמה הברורה והעקיבה ביותר לסוגה זו היתה הטור 'מבית ומחוץ' ב**משמר לילדים** שכתב בדרך כלל יעקב רבי (1921-1988), איש **על המשמר**, שתיווך לילדים את אירועי הזמן בדגש על היבטי משפט ומוסר (וגם היה בוגר בית הספר הגבוה למשפט וכלכלה).[15]

למאמר שלושה חלקים. בחלק הראשון ייסקרו הפנים הגלויים והסמויים בכתיבה בנוגע להסדרת החינוך בקרב הילדים הצעירים בגילי לימוד החובה. לאחר הערה קצרה בנוגע למקומו של החינוך כערך בעיתונים תודגם התייחסותם הישירה לחוק לימוד חובה

14 על יחסם של הממסד ושל החברה הצעירה בישראל לעלייה הגדולה ראו למשל: שמואל נח אייזנשטדט, **החברה הישראלית בתמורותיה**, מאגנס, ירושלים 1989; הנ"ל, **תמורות בחברה הישראלית**, משרד הביטחון, תל אביב 2004; משה ליסק, **העלייה הגדולה בשנות החמישים: כשלונו של כור ההיתוך**, מוסד ביאליק, ירושלים 1999; דבורה הכהן, **עולים בסערה: העלייה הגדולה וקליטתה בישראל 1948-1953**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1994; צבי צמרת, **ימי כור ההיתוך: ועדת חקירה לחינוך ילדי העולים 1950**, המרכז למורשת בן־גוריון, שדה בוקר 1993, וכן בתוך: צמרת, **עלי גשר צר**; דליה עופר (עורכת), **בין עולים לוותיקים: ישראל בעליה הגדולה, 1948–1953**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1996; רוזין, **חובת האהבה הקשה**, עמ' 197-255; אבי פיקאר, **עולים במשורה: מדיניות ישראל כלפי עלייתם של יהודי צפון אפריקה, 1951-1956**, מכון בן־גוריון, שדה בוקר 2013; Avi Bareli, 'Mapai and the Oriental Jewish Question in the Early Years of the State', *Jewish Social Studies* 16 (1) (2009), pp. 54-84. על הלכי הרוח בחקר הנושא ראו: ירון צור, 'ההיסטוריוגרפיה הישראלית והבעיה העדתית', **פעמים**, 94-95 (תשס"ג), עמ' 7–56.

15 על השכלתו המשפטית אפשר ללמוד ממכתב שכתב לאוניברסיטת תל אביב (בקשה להשלמת תואר מוסמך), 1.7.1963, מכון גנזים, חטיבה 517, מסמך 4120/16.

של בעלי ההשפעה בעיתונים – עורכים וכותבים בולטים בהם – שראו בו מראשיתו חוק חשוב בנושא. בהמשך הדברים תתואר הכתיבה על תופעת הילדים שאינם פוקדים את בתי הספר, בדגש על הקשר העולה מן הכתיבה בין מוצאם של בני ארצות האסלאם – הורים וילדים – לעצם ההפרה של חובת החינוך וכן לפשיעה ולעבריינות מועדת. בחלק השני תנותח התייחסותם של העיתונים למימוש חובת החינוך, ובכלל זה הביקורת הפוליטית שהובעה בכמה מהם בנוגע לקושי להגשים את הצעדים הנדרשים לקיומה. בחלק האחרון תתואר הציפייה שהובעה בעיתונות הילדים מהקוראים לסייע להגשמת חובת החינוך בקרב מי שהוצגו בכתיבה כאחיהם הלא לומדים, ובכלל זה הכוונתם של הקוראים להתנדב לגדנ"ע בעתיד כדי להציע לאותם ילדים עזובים חלופה לחיי הרחוב.

א. פניה הגלויים והסמויים של חובת החינוך

1. עיתונות הילדים וזיקתה לחינוך כערך

קריאה לעומקם ולרוחבם של עיתוני הילדים בעשור הראשון למדינה מלמדת כי ככלל הוטמע בהם החינוך כעניין מובן מאליו, שקוף ונורמטיבי בכל הנוגע לקוראים בני הוותיקים, שהיו קהל היעד העיקרי שלהם.[16] העיתונים נהגו לפרסם מגוון כתבות על בתי ספר ועל לימודים, לציין את זמני פתיחת שנות הלימודים ולהתייחס אל חופשות הקיץ. סיומן של חופשות הקיץ גם חפף מדי שנה בשנה את מועדי כריכת העיתונים, שהיתה לנוהג בקרב המנויים (והקנתה להם חיים ארוכים על מדף ספרי הילדים). כתבות מידעיות־לימודיות הובאו בהם דרך קבע, ובקרב הגיבורים הנערצים בלטו המדענים ידועי השם (והיהודים) אלברט איינשטיין וחיים ויצמן.

לצד אלה רווחה בעיתונות הימנעות, לעתים מתריסה ממש, מטון כבד ראש בנוגע לעניינים שחינוך היה מעורב בהם, אולי כדי להתחבב על הקהל הצעיר ובאופן שהיה בו ממין התחכום – כדי להשיג לגיטימציה סמכותית בהקשרים אחרים. מגמה זו בלטה ב**הארץ שלנו**, עיתון שמראשיתו ביקש להיות מזוהה עם רוח חופשית, עם הנאה ואף עם חתרנות מסוימת. כך היה למשל בסדרת סיפורי הילד צוחא, אשר ב' ברוך כתב בהם על בית הספר בגוון פרודי ו'לא חינוכי' במופגן.[17] בהזדמנות אחת טרח עורך **הארץ שלנו**

16 כך עולה מהמיפוי שמיפתה שיכמנטר את הרכב נמעני עיתונות הילדים – עולים מול ותיקים – בעשור הראשון למדינה. ראו: שיכמנטר, **חבר מנייר**, עמ' 58-59. המיפוי שערכה אינו מתייחס ל**הַצּוֹפֶה לִילָדִים**, אך מאופי תכניו עולה כי הוא רלוונטי גם אליו.

17 רוח זו בלטה למשל בסיפור 'צוחא הולך לבית־הספר', שתוארה בו שגרת יומו של ילד אשר הולך לבית הספר באופן מבדח. לסיפור צורפו תצלומים (בכותרת 'חלומו של צוחא') מבוימים קומיים, ואלה הראו כיצד העולם מתהפך: ילדים נוהגים כמבוגרים, ומבוגרים – כילדים. **הארץ שלנו**, ג, 23, 25.2.1953, עמ' 7-9.

באותו הזמן בנימין תמוז להסביר לקוראים באופן שאינו משתמע לשני פנים: 'העיתון אינו בא במקום בית הספר אלא לצדו', ולכן אין לראות בו כלי מחנך במובהק.[18] גם בעיתונים האחרים אומצה לעתים גישה קלילה בנוגע לחינוך כערך, כפי שעלה מתשובתו של אברהם שלונסקי לקורא־ילד שפנה אליו בדפי **דבר לילדים** בנוגע למעשה קונדס שביצע שלונסקי בילדותו ועליו סיפר בעיתון כמה שבועות קודם לכן – גנבת יומן הכיתה. תביעתו חמורת הסבר של הילד משלונסקי שלא להתהדר במעשה זכתה לתשובה מחויכת מאת המשורר, וזו שברה את קו החינוך הנוקשה שעלה ממכתבו של הילד.[19] בפתח שנת הלימודים תשי"ג כתב נחום גוטמן לאותו עיתון 'גלויה אחרונה מימות החופש', ובה תיאר מבעד לעיני ילד את געגועיו לבית הספר, אך 'נזהר' שלא להצטייר כתלמיד מסור מדי.[20] אולם, כמו שנראה בהמשך הדברים, אותה גישה בלתי דידקטית לכאורה, שכנראה נועדה לשאת חן בעיני הילדים, לא באה על חשבון ציפיותיהם של כל עיתוני הילדים מקוראיהם בתחום החינוך, ציפיות שהשתלבו עם השאיפה לקדם את הציות לעיקרון של חובת החינוך.

2. 'הבטלה היא אם העברה': הכשרת הלבבות בכתיבה הישירה על חוק לימוד חובה

לצד הכתיבה המהנה וההיתולית, שהעניקה נופך חופשי לכתיבה, הוטמעו בעיתונים מסרים מוסרניים ישירים בדבר חשיבותה של חובת החינוך הקבועה בחוק והצורך במימושה. מן הכתיבה ניכר הלך הרוח שאפיין את התפיסה המוסכמת בתחום החינוך במערב – ובכלל זה בתחום משפט החינוך שהתגבש בארץ באותן שנים – שלפיו אדם חסר חינוך מקפח את זכויותיו ואת אנושיותו וגם פוגע באינטרסים הלגיטימיים של כלל הציבור שהוא חי בקרבו. לדברי א"פ קליינברגר, שעסק ביסודות הפילוסופיים של החוקים ללימוד חובה, יש לחינוך הכללי תועלת משתי בחינות: האחת מקורה בקידום שלומה של החברה ורווחתה, וכן במניעת פשיעה או בצמצום ממדיה לפחות, שכן באמצעות פיתוח ההון האנושי המגולם בתלמידים צפויה עלייה ברמת החיים הכללית; והאחרת טמונה ביצירתם של תנאים הכרחיים לאחדותה של המדינה וליציבותה, שבלעדיהם אין המדינה יכולה לפעול כהלכה. יישור הילדים בקו חינוך בסיסי אחד נועד אפוא ליצור חברת אזרחים ראויה.[21]

18 'אנו שואלים – תשובת המערכת', שם, ב, 39, 2.7.1952, עמ' 2, וכן: 'בינינו', שם, ב, 40, 9.7.1952, עמ' 2.

19 'המכתב' ו'התשובה', **דָּבָר לְיַלְדִים**, כ, 41, 28.6.1950, עמ' 793.

20 נחום גוטמן, 'גלויה אחרונה מימות החופש', שם, כב, 50, 3.9.1952, עמ' 733.

21 א"פ קליינברגר, 'יסודות פילוסופיים של חוקי חינוך חובה', **ביוונים רבים – כוונה אחת: דרכי עיון ומחקר בחינוך**, בית הספר לחינוך של האוניברסיטה העברית בירושלים ושל משרד החינוך והתרבות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 217-239. על הזכות לחינוך ראו: יורם רבין, **הזכות לחינוך**, נבו, שריגים ליאון 2002. לכתיבה מזווית אחרת – על הפונקציונליות של הבערות בתרבויות מסוימות – ראו למשל: עמוס פונקשטיין ועדין שטיינזלץ, **הסוציולוגיה של הבערות**, משרד הביטחון, האוניברסיטה המשודרת, תל אביב 1987.

קריאה בעיתונות הילדים מגלה כי הקוראים שותפו בתובנות הללו בנוגע לחשיבותו של חוק לימוד חובה, לעתים כבר לפני חקיקתו הפורמלית; ביום 30 ביוני 1949 בישרה ברכה חבס בשמחה במדורה כממלאת מקום העורך ב**דבר לילדים** על החוק הממשמש ובא:

> ארצנו נאבקה במשך שנים רבות עם השלטון הבריטי בענין זה. כל אותן השנים, שהיינו משעבדים לזרים, חתרנו לכך שלא יהיה ילד יהודי אחד מחוץ לבית־הספר. אך לשוא. הממשלה גבתה מאת הישוב מסים גבוהים מאד, אך את צרכינו נתנה רק בעין זעומה. במשך שנים נחמץ לבנו בראותנו ילדים יהודים מתגוללים בסמטאות השכונות והפרברים או יוצאים עם שחר לעבודה בסדנות ובשוקים תחת ללכת לבית־הספר. אחד הדברים הראשונים, מהחשובים ביותר, שעליו נתנה את דעתה ממשלת ישראל, הוא: שחרור כל ילד במדינה [...] משכר־למוד, וחקיקת חק המחיב כל אב בישראל – עשיר או עני – שלא להעסיק את ילדו אלא בתורה ובדעת.[22]

זמן לא רב לאחר מכן, בפתח שנת הלימודים הראשונה לאחר קבלת החוק, תש"י, חזרה חבס, שהיתה גם רעייתו של דוד הכהן, אז חבר כנסת בולט מטעם מפא"י, על הדברים ושוב נקטה טון לאומי: 'יתכן, כי חדוש זה [חוק לימוד חובה] שירד עלינו השנה הוא הגדול והמכריע בחדושים. כי בכחו לגרש את הבערות, להרבות דעת ולעשותנו לעם משכיל ונבון, אשר בידיעותיו יפעל גדולות להפרחת הארץ ולהתקדמות היושבים בה'.[23]
את גישתה של חבס חלק עמה יעקב רבי מ**משמר לילדים**. כשליחה הנאמן של מפ"ם טרח רבי לציין שסיעתו הגישה את הצעת החוק בענין זה, והטעים:

> האם יש להרבות דברים על החשיבות שבתקנה כזאת? אם כל הילדים יוכלו ויצטרכו ללכת לבית־הספר, הרי פירוש הדבר, קודם־כול, שלא יהיו עוד ילדים המסתובבים ברחובות באפס־מעשה. וכידוע: הבטלה היא אם העברה. כיצד אמרו חכמינו? תלמידי־חכמים מרבים שלום בעולם. פשוט: אם כל בני־הנוער יקבלו חינוך יסודי, וילמדו לא רק לקרוא ולכתוב ולפתור שאלות בחשבון, אלא גם לפתור את שאלות החיים, להבין את המתרחש בעולם, להבחין בין טוב לרע – ממילא תרבה ההבנה בין בני־האדם, והשלום יחוזק.[24]

הצורך בהתארגנות לקראת חינוך עצמאי במדינה החדשה הועלה גם ב**הַצוֹפֶה לִילָדִים**. בדבריו הדגיש משה טביומי, העורך באותה עת, כי סמכותה של המדינה נגזרת ממקורות היהדות: 'אצל עם־ישראל מצות־עשה היא ללמד תורה לבנים. המדינה משתמשת בסמכותה כדי להטיל מצוה זו על כל תושביה'.[25] במקום אחר ציין טביומי את תפקידם של הילדים המלומדים במדינה בעתיד, בהתבססו על רעיון הגניוס היהודי:

22 'משבוע לשבוע – בשורה לילדי ישראל – חנוך חנם!', **דָּבָר לְיַלְדִים**, יט, 40, 30.6.1949, עמ' 614.
23 'משבוע לשבוע – לראש השנה תש"ך', שם, כ, 1–2, 21.9.1949, עמ' 2.
24 יעקב רבי, 'חינוך חובה', **מִשְׁמַר לְיַלְדִים**, ד, 40, 30.6.1949, עמ' 15.
25 'פרשת הימים – ושננתם לבניך', **הַצוֹפֶה לְיַלְדִים**, ג, 41, 21.7.1949, עמ' 534. דברים דומים הובעו גם קודם לכן, ב'פרשת הימים – ממשלת ישראל', שם, ג, 24, 17.3.49, עמ' 282; וכן ב'פרשת הימים –

> עמנו הוא עם גדול בכשרונותיו הגאוניים, במרצו הרב ובשאיפותיו האדירות. בגולה הוצאנו גאונים במדע ובשירה אשר הקדישו את חילם לעמים אחרים, ואילו במדינת ישראל [...] אנו זקוקים לאנשי תורה ומדע מצוינים וגדולים במקצועותיהם, שיורו לעם איך לחיות חיי אמונה וצדק, ואיך לפתח את ארצנו ולעשותה בית למליונים יהודים.[26]

לימים, לאחר שנוסד **הארץ שלנו**, ב־1951, הצטרפה גם מערכת העיתון לדברים אלה, כשביטאה ציפייה דומה מקוראי העיתון: 'רואים אתם שהלמודים נתאפשרו על ידי מאמצים רבים בעבודה ובהשקעות גדולות, מצד המדינה והמורים. ועתה, חיבים אף אתם להשכיל וללמוד, כדי שתוכלו, בבוא השעה, למלא את התקוה שתולים בכם העם והמדינה'.[27]

לקראת חקיקת החוק, עם חקיקתו וגם לאחר מכן ברור היה אפוא בעיני בעלי ההשפעה בעיתוני הילדים שנפל דבר חשוב במדינה. היבטים נוספים של תובנה זו יתוארו בשורות הבאות.

3. הצורך בהגשמת עקרון חובת החינוך — חמלה והתנשאות: ילדים מוזנחים בעיר ובמעברה

הצורך בהגשמת עקרון חובת החינוך התבטא בעיתונות הילדים לא רק ישירות, באמצעות יידוע בני הוותיקים בקבלתה הפורמלית של חובת הלימוד, אלא גם בעקיפין. כתיבה זו הולידה שיח שהתמקד בזכותם של ילדים, בייחוד מקרב יוצאי ארצות האסלאם, לקבל חינוך, ושירת את החובה החקוקה.[28] חוקרים רבים רואים בזכות לקבל חינוך תמונת ראי מהופכת של חובת החינוך, המושתתת על ההנחה כי הזכות לקבל חינוך חשובה עד כדי כך שאין לתת לבעל הזכות כוח לוותר עליה. מנקודת מבט סוציולוגית זהו כמובן צידוק בעל אופי פטרנליסטי, שרואה בזכויות מסוימות כבלתי כאלה שאינן ניתנות להפקעה, שהאדם

עליה וקליטתה', שם, ג, 37, 23.6.1949, עמ' 470. על הפיכתם של היהודים למיעוט משכיל בגולה ועל ההוויה שהתלוותה לדימוים העצמי ככאלה, שגם היא עמדה ברקע החקיקה והכתיבה עליה בעיתונות הילדים, ראו: צבי אקשטיין ומריסטלה בוטיצ'יני, **המיעוט הנבחר: כיצד עיצב הלימוד את ההיסטוריה הכלכלית של היהודים, 70-1492**, ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2013.

26 'פרשת הימים – לבית־הספר!', **הַצוֹפֶה לְיִלְדִים**, ג, 49, 15.9.1949, עמ' 662. על מהלכי החוק בחודשים הראשונים לפעולתו ועל תפקידו במניעת עבריינות ילדים ונוער נכתב גם בתוך: יעקב, 'דע את המדינה: חינוך חובה חינם', פרק א, שם, ד, 27, 23.3.1950, עמ' 419-420; פרק ב, שם, 30, 13.4.1950, עמ' 457-458.

27 'בארץ ובעולם – ספסלי הלמודים נצבעו מחדש', **הארץ שלנו**, א, 34, 19.9.1951, עמ' 2.

28 בראשית שנות החמישים שכנו במעברות בעיקר עולים מארצות האסלאם, אך אין בידיי נתונים סטטיסטיים ספציפיים על הילדים המזרחים שלא פקדו את מוסדות החינוך בערים ובמעברות. אפשר להניח שהכתיבה הושפעה מהמציאות ואולי גם מזיהוים של ילדים בני ארצות האסלאם עם עזובה חברתית עוד בתקופת המנדט הבריטי בארץ, כמו שתיארה רזי **בילדי ההפקר**. ראו: מרים קצ'נסקי, 'המעברות', בתוך: מרדכי נאור (עורך), **עולים ומעברות 1948–1952**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשמ"ז, עמ' 73-75; ליסק, **העלייה הגדולה**, עמ' 76.

אינו בן חורין לוותר על מימושן.[29] בכתיבה בעיתונות הילדים זוהו החובה והזכות במיוחד כנדרשות לצאצאי העולים מארצות האסלאם, שהוצגו כמי שאינם פוקדים את מוסדות החינוך.

הד פואטי לגישה זו היה למשל הסיפור 'שני חברים' (חתום: 'אוריאל', ככל הנראה אוריאל אופק), שהובא **בדבר לילדים** זמן לא רב לאחר שנחקק חוק לימוד חובה, ובו סופר על ידידות שנרקמה בין שני ילדים: רני וסעדיה. השניים נפגשו יום אחד כשרני שכב חולה בביתו על חשבון זמן לימודיו. כשהציץ מבעד לחלונו ראה את סעדיה העמל עוזר לסחוב סלים של גברות. מסעדיה למד רני על משמעותה של המילה 'פרנסה' והתוודע לבעיית הילדים שאינם הולכים לבית הספר. אוריאל תיאר בכתיבתו את עיניו העצובות של סעדיה ואת רחמיו של רני, שנכמרו על הילד השחרחר. בישבם יחד על ספסל בשדרה חתך להם סעדיה תפוח עץ שסחב בשוק, ואז התחוור לרני כי בקרב ילדי הרחוב – תחבולה פואטית שהדגישה כי היה מדובר בבעיה חברתית – נפוצה השמועה כי חוק לימוד חובה אושר, אך טרם יושם. לאחר ארוחת הערב כתב רני מכתב לשר החינוך זלמן שזר והפציר בו, ללא כחל וסרק, כי יזרז את מימושה של חובת החינוך:

> אל שר החנוך, זלמן שזר!
> אני רוצה לכתוב לך, כי זה נכון מאוד שהחליטו שכל הילדים צריכים ללמוד בבית־הספר, כל הילדים שבארץ. אבל תראה: הלמודים כבר התחילו, וסעדיה ונסים עוד לא לומדים; האחד סוחב סלים בשוק, והשני מוכר עיתונים. [...] אני מבקש ממך כי תעשה מהר, שהם כבר ילכו לבית הספר, כדי שאוכל לראות את סעדיה והחברים שלו בבית־הספר בקרוב. אז אני אבקש מן המורה לשבת בכתה על יד סעדיה. הוא נתן לי תפוח שסחב בשוק, אבל אם הוא ילך לבית־הספר, הוא כבר לא יעבוד בשוק ולא יסחוב.[30]

הדגשת השתאותו של רני מעיסוקו של סעדיה בסיפור ורצינותו התהומית ברצונו לסייע לו שירתו באמצעות הטקסט מסר דידקטי כפול: (א) ביעור נגע הבערות והפסקת האקלים המאפשר את ההסתבכות עם החוק על חשבון ההשכלה; ו(ב) סיוע של ילד לומד לילד לא לומד, שניהם בעלי שיוכים חברתיים מוגדרים.

סיפורם של רני וסעדיה לא היה יחיד מסוגו. בשנות החמישים פורסמו בעיתונים טקסטים נוספים שהציפו את הבעייתיות המשפטית־חברתית של אי־ביקור במוסדות החינוך המתוקנים, ובהם הובעה דאגה ל'אחים הקטנים' בערים ובמעברות שאינם לומדים. מהם בלטו במיוחד שירים על ילדים עובדים, שהקריאה בהם נועדה ודאי להפעיל את

29 רבין, **הזכות לחינוך**, עמ' 140-141. בהקשר זה רלוונטית ביקורתו החלוצית והפורצת דרך של מישל פוקו, שעסקה במנגנוני הפיקוח במדינה המודרנית, בשימוש בדיסציפלינות החדשות יחסית של מדעי האדם (כגון חינוך) ליצירת טכניקות של משטור, משמוע ושליטה חברתית ובחיבור בין ידע לכוח. ראו למשל: Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Random House, New York 1975.

30 אוריאל, 'שני חברים', **דָּבָר לִילָדִים**, כ, 3, 5.10.1949, עמ' 37, 39.

בלוטות חוש הצדק והאכפתיות של הנמענים הצעירים. לדוגמה, שיר זה, שכתב בנימין טנא, מעורכי **משמר לילדים**:

> על האח הקטן יספר זה השיר,/ על אחיך, גופו עצמות רק ועור./ שביתו הוא הרחוב, שוק הומה של העיר,/ בית־ספרו – הרעב, ומוריו – המחסור.// שעם בקר נצב, עת סביב נוהרים/ ילדים בני־גילו לבית־ספר, לגן.// ובידו זוג שרוכים או קפסת־גפרורים,/ וגבו אל הקיר, מבטו מאבן.// זה הוא, שעתון מקפל עם שמך/ משליך בחלון טרם שחר יעור./ זה הוא, שגוש־קרח מביא לאמך/ בידיו, ידי־ילד, הכחילו מכפור.// זה הוא, שעל נעל אביך נרכן/ שוקד נקותה, עד נצנוץ וברק./ זה הוא, ברחובות מתרוצץ אי־לאן/ וחדשות עתון־ערב כמטורף בם יזעק.// הוא, האח הקטן, מה יומו? מה לילו?/ אי ביתו החשוך?/ אי גגו הדולף?/ התחשב לעתים: מה שונה גורלו/ מזה גורלך בביתך השלו?[31]

לפעמים גם צוין בשירים במפורש כי הילדים הם מבני ארצות האסלאם ונרמז שעיסוקם אינו כשר בעיני החוק. כך בשיר על ילד ממוסררה, בן ליוצאי עיראק שאביו מובטל ואמו חולה:

> בככר עומד מכריז/ ילד חמד, קל פזיז:/ 'בטן, גרעינים בזול/ קנה קטן וגם גדול!'// [...] 'איך כאן באת ילד קט?/ בוא ספר נא לי בלאט./ בבית־הספר התלמד?/ לי ספר, אל נא תחת!'// 'בא אני ממוסררה,/ שם אבי, אמי גם גרה./ ארצה באנו מעיראק,/ ששה אחים אנו רק.// עבודה אין לו לאב,/ מחפש כל יום לשוא./ ואמא חולה מאד,/ כח אין לה לעבוד.// הב לי שבע־מאות פרוטות/ לאמי אוכל למנות./ לבית־הספר לי אצעד,/ בכל יום אשמח, אלמד.// נו, אדון, שקית נא קח,/ גרעינים קנה ופצח./ שבע שקיות לי עוד/ קנה אדון, טובים מאד!'// לא סיים ילדון דבריו/ נעלמו לי עקבותיו./ לפלאי יש כאן פותר/ כי הולך, קרב שוטר.[32]

זאת ועוד, זיהוי התופעה של אי־פקידת מוסדות החינוך החוקיים עם הוויה עבריינית הופיע מדי פעם בפעם בשנות החמישים גם בסיפורים ובכתבות, שהגבול ביניהם היטשטש לעתים, על ילדים צעירים ועל נערים שאינם לומדים ושהבטלה הביאה אותם לכדי פרחחות והסתבכות בפלילים. באמצעות התוודעות למקרים הפרטיים ולמוסדות המשפט הפורמליים בטקסטים הללו העבירו העיתונים את המסר של חשיבות חובת החינוך במניעת העבריינות.[33]

31 בנימין טנא, 'שיר על אחיך הקטן', **מִשְׁמַר לְיַלְדִים**, ו, 17, 21.12.1950, עמוד השער.

32 מנחם מורשת, 'גרעינים', **הַצּוֹפֶה לְיַלְדִים**, ה, 31, 11.4.1951, עמ' 479.

33 כך למשל בתוך: משה רבי, 'ילדי השוק', שם, ז, 14, 24.12.1952, עמ' 213-214; יעקב אבן־חן, 'דוד חזר למוטב', שם, ח, 26, 3.3.1954, עמ' 402-403; מ' בן אליקים, 'בית משפט השלום לנוער', שם, י, 32, 18.4.1956, עמ' 10-11; ע"ק יונה הר־תאן, ע"ק, 'בית משפט השלום לנוער', **הארץ שלנו**, ב, 36, 11.6.1952, עמ' 3, 10; מ' שרייבר, כתב, חיפה, 'עובדיה', שם, ה, 6, 3.11.1954, עמ' 13.



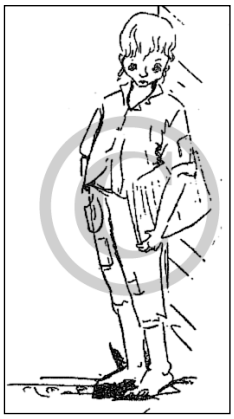
1



2



3



4

מקבץ 1: פריטים 1-4 – דימויים חזותיים של ילדים לא לומדים מעיתונות הילדים

לצד סיפורים, שירים וכתבות שהתמקדו בילדים שאינם פוקדים את מוסדות החינוך, התייחסה הכתיבה לחובתם של ההורים לשלוח את ילדיהם לבתי הספר. לפחות בכמה מן העיתונים הרבו כותבים לבקר הורים שממאנים לשלוח את ילדיהם ללמוד, מתוך גישה שאי־הפעלת סמכותם כהורים פוגעת במימושה של חובת החינוך, הבאה להגן על זכויות הילדים לחינוך. תפיסה זו – הרואה צורך בהגנה על הילד מפני הורים, אפוטרופוסים או מעבידים אנוכיים וקצרי ראות המפקיעים מן הילד את האפשרות לממש את זכותו לקבל חינוך – באה לידי ביטוי גם בחוק עצמו, שבסעיף 4 התייחס לנושאים באחריות למימוש חובת החינוך. בסעיף פורטו עונשים להורים מפרי חוק (כדינו של כל אחד מהם נקבעו עונשי מאסר ו/או קנס), וגם למעסיקים אשר מעבידים ילדים שלא כדין. מעניין לציין אפוא שבעיתונות הילדים של שנות החמישים תוארו גם מעסיקים, אבל בעיקר הורים – עולים חדשים בדרך כלל – שאינם ממלאים את חובתם. כך התייחסה מערכת **הארץ שלנו** במדור החדשותי בעיתון למקרה של אב שהובא לדין כי מיאן לשלוח את ילדיו לבית הספר.

הדברים נכתבו באריכות ראויה לציון, ומתוך שאיפה גלויה להטמיע בקוראים את התודעה המשפטית הרלוונטית:

> יתכן שהנאשם הנ"ל לא [...] תאר לעצמו, כי אם יחסיר בנו שעורים בבית הספר, יחשב הדבר כפשע בעיני המדינה. וכאן בא חוק חינוך [צ"ל לימוד] חובה להעמידו על טעותו. וגם תפקידו של חוק זה הוא ללמד יותר מאשר להעניש. כי ישנם גם אבות שצריך ללמדם. אבות שבאו מארצות נחשלות, שאינם מבינים את חובותיהם במדינה מתקדמת.[34]

במקום אחר ב**הארץ שלנו** תיאר בפרוטרוט זאב שיף הצעיר, לימים הפרשן הצבאי של עיתון **הארץ**, את שגרת ימיהם של ילדי מעברות שאינם לומדים משום שהוריהם אילצו אותם לסייע בפרנסת בתיהם בקטיף בוטנים. בכתיבה הודגש כי ההורים מאלצים את הילדים לצאת לעבודה קשה שאינה כפי גילם ויכולתם:

> השכם בבוקר, עם זריחת השמש, מעירים הורים רבים במעברות את בניהם, אף אם גילם אינו עולה על עשר, ומאלצים אותם לצאת עמהם לעבודה הקשה. לא פעם נשמעים בשעות אלו קולות בכי הבוקעים מתוך הפחונים והבדונים. הבוכים הם הילדים, הרוצים ללכת לבית הספר, במקום לצאת לעבודה מפרכת שאינה לפי כוחם. לרוב אין הבכי עוזר, והאב, שאינו מבין ערכו של בית־הספר לגבי בנו, מאלץ את הילד לצאת עמו לשדה. [...] מצער יותר היה מצבם של ילדים, שאביהם אילצם לצאת לעבודה, בעוד שהוא עצמו פנה לבלות את יומו בבית הקפה השוכן בצריף נמוך בכניסה למעברה.[35]

שיף המשיך והסביר לקוראים שכדי לעקוף את החוק לא רשמו הורי הילדים והמעסיקים את הילדים בלשכת העבודה, והטעים על אופן קבלת השכר הבלתי הוגן: שכר העבודה של הילדים צורף לכרטיסי העבודה של האבות. עוד תוארו עונָיָם של ילדי המעברות, תרבות האדישות לחינוך שרווחה בהן, תנאי החיים הירודים וההשתמטות מחיים אזרחיים בריאים. למרות רצונם של הילדים ללכת לבית הספר, נכתב במורת רוח, נמנע מהם הדבר.

תיאורים מחיי היום־יום של ילדים לא לומדים אפיינו גם את כתיבתם של ילדים, הן כתבים צעירים והן כותבי מכתבים, בעיתונים. הילדים הכותבים השתתפו בשיח הדה־לגיטימציה של תופעת הילדים הלא לומדים ושל ההורים המאפשרים היעדרות ממוסדות החינוך. המוטיבים החוזרים בכתיבה זו היו העוני, שעמו התקשו הורים להתמודד בלי עזרת הילדים בפרנסת הבית, ולעתים גם אי־כשירותם הכללית בהבנת חשיבותו של החינוך המוסדר לילדיהם. בטקסטים תוארו לפרקים ילדים ונערים יוצאי ארצות האסלאם – מסולסלי שֵׂער, עיניהם שחורות כפחם, שאינם מבקרים בבית הספר; האב אלים או שאינו נוכח כלל; האם טרודה בטיפול בילדיה הרבים האחרים. אחדים מרכיבים אלה עלו למשל ממכתב זה, שילדה תיארה בו יום בחייו של ילד מוכר עיתונים:

34 'בארץ ובעולם – גם הורים חייבים ללמוד', **הארץ שלנו**, ב, 29, 23.4.1952, עמ' 2.
35 ז' שיף, 'הכתות היו ריקות', שם, ה, 9, 24.11.1954, עמ' 3.

עוד לא עלה עמוד השחר; כל העיר נמה את שנתה. אולם בפרברי העיר כבר החל היום. [...] לפתע, מתוך האפלה, נשמעת קריאת ילד רך. עוד לא עבר את גבול הילדות, אך הוריו עניים ומרודים; האם חולה, הבית מלא טף ועזרתו נחוצה. [...] והילד הרך רץ בחוצות ומודיע לכל עובר ושב על עתונו: 'עתון בוקר! [...]' אך מי שם לו לבו? כל אחד ממהר לעסקיו ואין פנאי להביט במוכר־העתונים. הערב רד. השמש העייפה טובעת בים, והילד העמל משרך רגליו לביתו ובידו עתוניו ומספר פרוטות. בהגיעו לביתו רעב ויגע יקבלו האורח הקבוע – הרעב. האם מחבקתו, אולם לא כך האב מחוסר העבודה. הוא גוער בו על שהביא את רוב עתוניו חזרה. העששית הולכת וכבה והנער התמים ישן את שנתו וחולם על יום מחר כי יאיר לו פניו.[36]

אפילו כשכבר זכה הדגם של לימודים תוך כדי עבודה ללגיטימציה, נעשה הדבר בתנאי שתמומש חובת החינוך. כך בסיפור 'חיים יוצא לעמל' **ממשמר לילדים**, על הילד חיים שעבד בחנות מכולת כדי לעזור לאביו המחוסר עבודה, שביקש, בעידוד חבריו, להצטרף לשיעורי ערב, אך מעסיקו סירב. בתגובה, יזמה החבורה שביתה, בה השתמשה, בין היתר, בכרזות בזה הלשון: 'כאן שביתה!/ בעל החנות האכזרי/ מנצל עבודת ילד/ ואינו מאפשר לו ללמוד/ אל תקנו אצלו!' בסופו של דבר נכנע החנווני, וחיים זכה לעבוד וללמוד גם יחד.[37] המסר שהועבר לילדים היה לא לתת למבוגרים בעלי הון לנצל ילדים על חשבון לימודיהם, וברוח מפ"ם – בעת הצורך גם להתאגד ולמחות.

עם זאת, בכתיבה בעיתונים האחרים זוהו לרוב הורים – ופחות מעסיקים – עם הכשלים במימוש חובת החינוך שבחוק, כאמור וכמו שציינה גם ברכה חבס בדיווחה על מצב החינוך בבאר שבע בעקבות ביקור שערכה בדרום:

לא כל ההורים, לצערנו, הבינו כבר כי חובתם הגדולה כלפי הילד היא לשלח אותו לבית הספר, למען ישכיל וילמד דעת. צריך לומר את האמת, כי באהלי המעברות האפרות המשתרעות על חולות באר שבע ואף בין הבתים הבהירים של השכונים החדשים עוד תמצא ילדים לעשרות ואף למעלה מזה, שלא נכנסו עדין לעל תורה.[38]

36 שפרה ניומן, בת 10, איילת השחר, 'ילד עמל', **דָּבָר לְיַלָּדִים**, כו, 24, 22.2.1956, עמ' 13. לעתים הפגינו ילדים כותבים הבנה משפטית או העלו הצעות מעשיות שהעידו על חשיבה משפטית, כמו במכתבו של ילד שתיאר את התערבותה של עובדת סוציאלית בחייו של ילד מעברה כדי שילך לבית הספר או במכתבה של ילדה שכתבה שראוי כי המשפט יחמיר עם הורים שאינם מקיימים את החוק. ראו: עופר בר־ישראל, בן 15, ירושלים, 'נסים הולך לבית הספר', **הארץ שלנו**, ג, 13, 17.12.1952, עמ' 15; אילנה בן אהרן, כתה ח', הרצליה, 'כיצד לשפר את מצב הילד העזוב', **הַצּוֹפֶה לְיַלָּדִים**, ט, 15, 12.1.1955, עמ' 15.

37 יצחק ינאי, 'חיים יוצא לעמל', **מִשְׁמַר לְיַלָּדִים**, ז, 31, 23.4.1952, עמ' 469-471.

38 ברכה חבס, 'שיחת השבוע – חג חצרים', **דָּבָר לְיַלָּדִים**, כב, 10, 28.11.1951, עמ' 138; עוד ברוח זו: עליזה, 'לאן הם הולכים?', שם, כב, 48, 20.8.1952, עמ' 703.



איור 5: מתוך 'דוד חזר למוטב', **הַצוֹפֶה לְיַלָדִים**

ב. היחס להגשמת חובת החינוך בידי הרשות המבצעת: אהדה וביקורת

קשייה של הרשות המבצעת – הממשלה – לממש את חובת החינוך מעלים שאלה בדבר התייחסותם של העיתונים למצב זה כתלות במגזר שהם השתייכו אליו. הנחת יסוד בהקשר זה היא כי כמו רכיבים תרבותיים אחרים, גם עיצוב תודעתה המשפטית של קבוצה תלוי באפיוניה של הקבוצה ובהקשרים שהיא מתקיימת בהם.[39] גם במקרה של הכתיבה לילדים שיקף הגיוון בגישותיהם של העיתונים הבדלים יסודיים, פוליטיים ואחרים, ביניהם. כך למשל ב**דבר לילדים**, עיתון שנקט טון ממלכתי בדרך כלל, הודגש יישומו המוצלח של החוק. כשופרה של מפא"י תיאר העיתון כי גם לעומת מדינות נאורות ישראל מתקדמת הרבה יותר. לאחר ביקור בפריז כתבה חבס:

> אני מבטיחה לכם נאמנה, ילדי ישראל, כי לחייכם ורודות, בלי עין הרע, לא פחות מילדי צרפת השבעה. הנה הילדון הקטן, כבן ארבע־חמש, היושב ממולי ברכבת התחתית. בחברת אמו נוסע הוא בבקר אל השוק, כנראה; כך מספרת לי סלסלת הרשת שבידי האם. פטור הוא מעל גן־הילדים. כי גני־ילדים אינם כאן נחלת הכלל כבארצנו. [...] מה עלתה [כך] בעיני ערכה של מדינת ישראל, כששמעתי על תשומת הלב המעטה המקדשת בצרפת לחנוך הילד הקטן.[40]

39 על חשיבותה של גישה דינמית וגמישה לחקר התרבות ראו: William H. Sewell, 'The Concept(s) of Culture', in: Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, University of California Press, Berkely and Los Angeles, CA 1999, pp. 35-61.

40 ברכה חבס, 'שיחת השבוע – מספורי פריס', **דָּבָר לְיַלָדִים**, כב, 15, 2.1.1952, עמ' 218.

גם בנוגע ליישום החוק בקרב ערביי הארץ, נושא שככלל נדון מעט בעיתונים, הובעה ב**דבר לילדים** שביעות רצון; בכתבה על בית הספר העממי בכפר בקעה אל־גרביה נכתב שעד קום המדינה לא שלחו הערבים את ילדיהם, ובפרט לא את הבנות, לבית הספר: 'עד קום המדינה לא העז ערבי לשלוח את בתו לבית־הספר והיא היתה יושבת בית עד שנשאה לאיש'. אמנם בכתבה הוזכרו התנאים הקשים בכיתות הצפופות, אבל באותה נשימה הודגש כי מפעל החינוך צועד קדימה.[41]

כמו ב**דבר לילדים**, גם ב**הארץ שלנו**, עיתון ילדי הבורגנות, אומצה גישה חיובית למדי לתיאור יישומו של משטר החינוך, ובטקסטים שונים נכתב בלשון אוהדת על הגשמת החוק. כך למשל בכתבה על שכונת התקווה נכתב שעד קום המדינה לא סיימו ילדי השכונה את לימודיהם בבית הספר העממי. כדי לשבח את המצב הנוכחי, תוארה חומרת המצב בעבר:

> נער, שמלאו לו עשר, יכול כבר לצאת לעבודה, לעזור לפרנסת 9 נפשות שבבית, וכדי להיות 'איש תרבותי' הרי עליו למרוח שערו בשמן־בשמים, ללעוס מאסטיק וללבוש חולצה משובצת חסרת כפתורים. ומי מבין הבנות אינה יכולה בגיל זה לצאת למשק בית או לעבודה מכובדת כמוכרת או תופרת? מובן, שבתנאים אלה מתנדף מהר גם המעט שנלמד בבית הספר ב־5 שנות לימוד, וצומחת לך תורת־חיים חדשה, שאינה כתובה בשום ספר.[42]

תחושת סיפוק הביע עורך **הארץ שלנו** גם ממימוש החוק בקרב האוכלוסייה הערבית. טון הכתיבה אהד את זכותם של הערבים לחינוך, אך לעתים גם היה אדנותי־היירכי: 'ישנם הורים ערביים, שלא זכו גם הם בחינוך, ולכן אינם יודעים מה עליהם לתת לילדיהם'.[43] או:

> יכולים אנו לנקום בהם, בכוח השלטון בידינו; יכולים אנו למנוע ממשפחותיהם לחם, ומילדיהם – חינוך; [...] אך נראה שממשלת ישראל בחרה בדרך אחרת, והננו גאים על בחירה זו, כיאות למנצחים שנצחונם בא מכוח הרגשת הצדק שלהם.[44]

בכתבה אחרת סופר על נער ערבי כפרי שהקריא בכיתתו בעיניים דומעות חיבור שכתב על כפרו, ובו הודגשו בערותם של הערבים ותקוותו שיבוא יום והצעירים הערבים הזוכים להשכלה בחסות החוק יקימוהו מדלותו.[45]

רק לעתים רחוקות נמתחה ב**הארץ שלנו** ביקורת על הקשיים ביישומו של החוק. בדוגמה לכתיבה כזאת אפשר להיווכח בכתבת השוואה, מתכונת מקובלת לכתיבה בעיתונות הילדים, שבצד ימין של העמוד, מתחת לכותרת 'אנחנו עצמאים', נכתב בה: 'יש לנו צבא

41 הכתב הנודד, 'בקור בבית־ספר ערבי בישראל: גם תלמידות על ספסל הלמודים', שם, כו, 3, 28.9.1955, עמ' 8-9.

42 א' מ"ץ, 'חגיגה בשכונת "התקווה" בתל־אביב', **הארץ שלנו**, ב, 45, 13.8.1952, עמ' 3.

43 'בינינו', שם, ג, 5, 22.10.1952, עמ' 2.

44 'בינינו', שם, ג, 3, 8.10.1952, עמ' 2, ההדגשה במקור.

45 אבשלום חפשי, 'איברהים מכפר אל־בטוף', שם, ה, 16, 12.1.1955, עמ' 6.

משלנו, ובו גדנ"ע, ובני נער לומדים תרבות הגוף וכבר אנו מגשימים את מימרת הקדמונים: נפש בריאה בגוף בריא', ומצד שמאל של העמוד, מתחת לכותרת 'אך לא לגמרי', נכתב: 'אבל העזובה עדיין שליטה בחלק גדול של הנער, ובפרוורים מתנונים נערים, השקועים במשחק קלפים ובעשון'.[46]

עם זאת, ככלל אהד **הארץ שלנו** את אופני יישום החוק והפגין טפיחות שכם עצמיות ברוח לאומית. בכתבה מצולמת שפורסמה לקראת יום העצמאות 1954 הושווה מצבה של ישראל לשכנותיה ('אצלנו' לעומת 'אצלם'). בין יתר הדוגמאות נכתב בנימה של שביעות רצון, מתחת לכותרת המשנה 'חינוך מול בערות':

> אצלנו נתקבל חוק חינוך [כך] חובה עד לגיל 14. נעשו מאמצים כבירים להנחיל דעת, קרא וכתב [...] ושפה לעולים חדשים. בני הנעורים שקועים רבם, בלמודים ובתורה. אך בעוד שבני הנעורים שלנו מטפלים במכשירים הנוצצים ששמם מיקרוסקופים [...], שקודים ילדי הארצות השכנות, בני אותו גיל, ואף צעירים יותר, על מכשירים נוצצים [כלי נשק] אחרים לגמרי.[47]

ב**הַצוֹפֶּה לְיַלְדִים** היה אפשר ללמוד דרך ההתייחסות לכשלים במימוש חובת החינוך על נושא שהעסיק את עורכי העיתון כמי שייצגו את המגזר הדתי: תופעת המיסיון, שלצד האיום הדתי שגולם בה, ביטאה גם הפרה של חוק לימוד חובה. ביקורת נמתחה בו על המצב שאִפשר להורים לשלוח את ילדיהם לבתי הספר של המיסיון במקום לבתי הספר של המדינה. הדבר בלט למשל במדור 'גליה כותבת לכם', שנכתב במתכונת יומן של ילדה בת ותיקים והציף בעיות חברתיות. כך תואר באחד מטוריה של גליה מצב שאיש לבוש הדר הגיע למעברה והציע חינוך 'טוב' לילדים, וגם מקום עבודה לאב מנותק ובור. ביקורת דומה נמתחה גם במקומות אחרים בעיתון.[48]

לעומת שאר העיתונים אימץ **משמר לילדים** טון ביקורתי כלפי הקשיים בהגשמת חוק לימוד חובה, כחלק מהמשימה שקיבל עליו – לחשוף כבדרך אגב את הקוראים הצעירים

46 ללא ציון שם מחבר, 'אנחנו עצמאים, אך לא לגמרי...', שם, ג, 30, 15.4.1953, עמ' 6-7.

47 ללא ציון שם מחבר, 'מדוע רשאים אנו להתגאות ולשמוח בעצמאותנו הצעירה?... מפני שידענו לעשותה ברכה לכלל ופרט', שם, ד, 33, 5.5.1954, עמ' 2–4, הציטוט מעמ' 2.

48 'גליה כותבת לכם', **הַצוֹפֶּה לְיַלְדִים**, ז, 37, 10.6.1953, עמ' 583, ועוד משל גליה: שם, ז, 38, 17.6.1953, עמ' 591; שם, ז, 45, 5.8.1953, עמ' 673; וכן: מנחם סיל, 'מלחמה לנו בחינוך הזר', שם, ז, 24, 4.3.1953, עמ' 367; יוסף וולק, 'לדעתי...', שם, ח, 52, 1.9.1954, עמ' 811 והתגובות בכרך ט, 4, 27.10.1954, עמ' 11; וכן: 'אשנב למערכת', שם, יב, 10, 26.11.1957, עמ' 2; מתתיהו, 'בכף המסיון', שם, יב, 10, 26.11.1957, עמ' 8-9. עמדה זו תאמה גישה שהובעה גם בכנסת: חבר הכנסת שלמה לורנץ (אגודת ישראל) קרא מעל דוכן הכנסת לאכוף את החוק ולתבוע לדין את ההורים השולחים את ילדיהם לבתי הספר של המיסיון: 'איפה האחריות של ממשלתנו כלפי העם? האם כך [...] שומרים על החוק? הלא אלפי הילדים שנרשמו ולומדים בבית־ספר של המיסיון אינם לומדים שם במחתרת; כתובותיהם של ההורים ידועות ואפשר להעמידם למשפט על הפרת חוק חינוך [כך] חובה'. **דברי הכנסת**, כרך שישה־עשר, ישיבה תנ"א, כ"ט בסיוון תשי"ד, 30.6.1954, עמ' 2093.

להשקפת העולם של **על המשמר**. ככלל, ביקורת נמתחה בו על אופן טיפולה של הממשלה בילדי המעברות בטקסטים שהילדים תוארו בהם מהלכים יחפים, לבושים בלויים, מלוכלכים ונעדרים חדוות ילדות. לנושא החינוך התייחס בייחוד יעקב רבי, שכתב לא מעט על המצוקה החומרית במעברות ועל השפעתה על תחום החינוך, כלומר על המחסור בבנייני לימוד ובמורים. רבי קרא לחיסולן של המעברות, שעיכבו לדעתו את היטמעותם של העולים בארץ, בין היתר משום שהקשו את הגשמת חובת החינוך, ודאג להזכיר מפעם לפעם את הדין המחייב. כך כתב למשל בפתח שנת הלימודים תשי"ג:

> ישנם שני מצרכים, שהצנע לא פגע בהם – ואסור שיפגע בהם. האחד הוא לחם, המזון העיקרי בתפריט האדם, שנמכר ללא הגבלה. המצרך השני הוא – תורה, חינוך. לפי החוק, החינוך הוא זכות, וגם חובה: כל ילד כעני כעשיר, זכאי לבקר בבית־הספר ואף חייב לעשות זאת. ועוד מורה החוק, שהחינוך בכיתות־היסוד, בבית־הספר העממי, ינתן חינם.[49]

אחד מאופני ההטמעה של הביקורת בטקסטים של **משמר לילדים** היה בכתבות שנכתבו בסגנון תיאורי וביצירות ספרות. כך היה למשל בסיפור 'סוסתו של מוביל הקרח' מאת שלמה ניצן, מעורכי העיתון, על מוביל הקרח סעדיה שנעזר בעבודתו בבנו הצעיר שלום. עם פתיחת שנת הלימודים הוצגו לבטיו של סעדיה אם לשלוח את שלום לבית הספר אם לאו בשל המצוקה הכלכלית הקשה בבית, ואגב כך נשתלה ביקורת בסיפור, שתיאר מציאות ובה לא הגיעו רבים מן התלמידים לבית הספר עם פתיחת שנת הלימודים החדשה. בסיפור הוצגו ההורים העניים כקרבנותיו של המצב הכלכלי הקשה – רֶמז לבקיעים בלגיטימיות מדיניותה הכלכלית של ממשלת מפא"י; 'חק־חנוך־חנם [כך] הנהוג בארצנו, דבר יפה הוא, אך אין הוא מבטיח פרנסה להורים עניים על־מנת שיוכלו לשחרר את ילדיהם מעבודה ולשלחם לבית הספר', נכתב שם.[50] ביקורת זועקת נמתחה גם בכפולת עמודים שתיארה יום בחייהם של ילדים עובדים. ליד תצלום של מוכר עיתונים בעל חזות מזרחית, מתחת לכותרת 'נערי העוני בכרך הגדול', נכתב:

> אלה מתייגעים ליד התנור הלוהט ואלה מתרוצצים ברחובות ההומים וצעקה צרודה בגרונם: 'עתון ערב! עתון ערב!' בלא משחק, בלא ילדות, בלא השכלה. מפרנסים קטנים של משפחות גדולות [...] כאילו העיר אינה עירם והארץ הטובה, השופעת תנובות – אינה ארצם שלהם. אנו נושאים את עינינו למשטר שיבטיח לכל ילד לחם, השכלה ומשחק.[51]

49 יעקב רבי, 'עם התחלת הלימודים', **מִשְׁמַר לִילָדִים**, ז, 51, 10.9.1952, עמ' 783; הנ"ל, 'הידעתם מה זאת מעברה?' שם, ח, 8, 5.11.1952, עמ' 119. ברוח זו כתב גם ש' עקיב ב'מבית ומחוץ': 'עם פתיחת שנת הלימודים', שם, ט, 54, 15.9.1954, עמ' 859.

50 שם, ח, 1–2, 7.9.1952, עמ' 4–6, הציטוט מעמ' 5–6.

51 ללא מחבר, 'נערי העוני בכרך הגדול', שם, 42, 6.7.1955, עמ' 651. ההדגשה שלי.

נתיב בולט שקידם **משמר לילדים** בנוגע להגשמת חובת החינוך ולמניעת העבריינות היה שליחתם של ילדים מוזנחים אל הקיבוצים. גישה זו עלתה בקנה אחד עם ההתייחסות החיובית אל הקיבוץ בציונות וביישוב בכלל כפתרון למה שנתפס כרעות החולות של העיר והקיום הגלותי. בטקסטים שונים בעיתון הודגש תפקידו התרפויטי של החינוך בקיבוצים גם בהצלה מהידרדרות לעיסוקים לא יצרניים. כך הובא בעיתון סיפור שגולל את קורותיה של מזל, ילדה שעלתה מתימן למעברה, למן הגיעה לארץ עד ישועתה, שהושגה בקיבוץ:

> בימים הראשונים להיותה בארץ היתה מזל אכולת יגון ואכזבה. שוכנת היתה עם הוריה במעברה. החיים נמשכו במסלולם הרגיל – ממש כמו בתימן. שוב עבדה במשק־הבית והשדכנים שבו להתדפק על דלתותיהם. למרבה הצער והכאב ראתה מזל ילדות ההולכות ללמוד! בנות לומדות! נתלקח במזל הרצון ללמוד, לדעת, להבין. תחילה לא העיזה [כך] לדבר אל אביה על רצונה זה. ידעה, כי יגער בה. אולם לבה בכה במסתרים. היא הצטערה על השנים שחלפו עליה בתימן בלי לימודים. אין היא יודעת דבר על העולם ועל הנעשה בו וכה קשה לה לחיות בעולם הזה ולא לדעת דבר![52]

בסופו של דבר עברה מזל להתחנך בחברת הקיבוץ, וכך נכתב: 'היא נגאלה! שם זכתה בילדות. והיא לא תחסוך כל מאמץ על מנת להשכיל ולהיות אדם מועיל בארץ החירות'.[53]

עוד כתבת שער בולטת ברוח ראליסטית הודפסה ב**משמר לילדים** לקראת החופש הגדול של שנת 1954, ובה הוצגו ילדי מעברה קטנים מבני ארצות האסלאם, המשוטטים בלא מטרה. בעיקר נקשרה נפשו של הכותב בזו של סאבאח מעיראק, שבישראל נקרא דן, ולצדו התוודע לכמה טיפוסים אחרים מילדי המעברה שהוצגו כמהמרים הבטלים מלימודים. 35,000 בני נוער מבני הארץ אינם באים בכותלי בית הספר, כתב בצער, וסיכם:

> כיום נעשים מאמצים להעביר ילדים אלה אל בתי־ספר בקיבוצים. שם הם לומדים ועובדים גם יחד, נעשים לפלחים מומחים, לירקנים, טראקטוריסטים, נהגים. שם נעשים מאמצים, כדי שסאבאח־דן לא יעמוד בפתח קיוסק, ברחוב הראשי של המעברה ולא יצפה לרווח של גרוש ב'משחק־מזל' בגלגל.[54]

52 עדה, 'מעבדות לחירות', שם, ז, 30, 9.4.1952, עמ' 448-449.

53 שם. על היבטים אתניים־מגדריים חשובים בדיון בשנות החמישים על גיל הנישואין ועל הקשר שלו לסלידת הוותיקים מעולי ארצות האסלאם ראו: רוזין, **חובת האהבה הקשה**, עמ' 235-241.

54 נחמן, 'בישראל קוראים לי דן', **מִשְׁמַר יְלָדִים**, ט, 48, 4.8.1954, עמ' 749-750.



דימוי 6: סאבאח־דן מ**משמר לילדים**

האהדה לחינוך בקיבוצים חלחלה גם לעיתונים האחרים, וגם בהם הוא הוצג כדרך מילוט מחיים של עליבות ופשע במקומות יישוב אחרים בארץ. כך למשל בכתבה בולטת ב**דבר** **לילדים** על מחנה שנערך לכבוד השנה הכ"ה לקיבוץ הארצי, נכתב על ילדי המעברות העזובים, המוכרים 'אסקימו', גלידה ועיתונים ואינם פוקדים את בתי הספר, ועל תפקידו של היישוב הוותיק, ובראשו הקיבוצים, בקליטתם ובשינוי גורלם.[55] דוגמה בולטת לסיפור שתחילתו ברחוב וסופו בקיבוץ מתוך **הארץ שלנו** היתה הסדרה 'דרכי חייו של הנער זאכי' מאת יונתן אביב. זאכי עבוד היה בן למשפחה ענייה, בת עשר נפשות. האב שומר לילה במוסך, שיכור ואלים, ואמו, נעימה, כובסת. זאכי לא למד בבית הספר, העביר את ימיו בשוטטות והסתבך עם כנופיית נערים עבריינים, שבראשה עמד שאוויש האכזרי בן ה־25. זאכי הצטרף לפעילות הכנופיה, שעסקה בין היתר בהברחת חשיש בשיתוף ערבים מלבנון. הוא נתפס, נעצר, נאסר, ולאחר שהות במוסד לנערים עבריינים נתלבתה בלבו אש החרטה, בעקבותיה עבר לקיבוץ והחל בחיים חדשים.[56] בטקסטים מעין אלה הוצגה הסדרת ימיהם של ילדים כחובה שאין בלתה, והגשמת רוח החוק, גם כשהוא לא הוזכר מפורשות, צפה ועלתה כחיונית לאומה בארצה ולטובתם האישית.

55 גרשון, 'עדת השומרים במחנה', **דָּבָר לְיִלְדִים**, כג, 4, 8.10.1952, עמ' 43.

56 פרקי הסדרה הובאו ב**הארץ שלנו**, ד, מחוברת 1, 22.9.1953, עמ' 5.



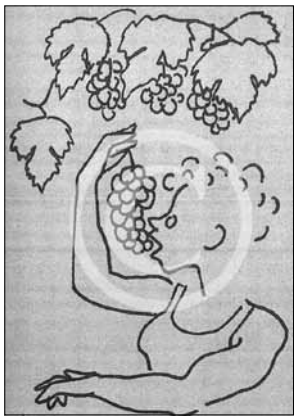
7



8



9



10

מקבץ 2: איורים 7-10 – הנער זאכי – מבערות לגאולה בקיבוץ ב**הארץ שלנו**

רק לעתים רחוקות מאוד הובאו בעיתונים מכתבים שכתבו ילדי המעברות עצמם, שהעידו על מהפך כזה בחייהם.[57] במכתב נדיר כזה של 'בת מעברה' להוריה, שכאילו 'התגלגל' לעיתון, הובאו דברי הלל על החינוך בקיבוץ ועל מצבן הרע של הבנות שנותרו במעברה נעדרת החינוך:

57 במחקר טרם הוברר אם בעיתונים פורסמו מכתבים שפוברקו בידי העורכים. גם אם לא כך היה, סביר להניח שעורכי העיתונים כיוונו את הכתיבה למחוזות שהיו רצויים בעיניהם. על הקשרים בין מערכות העיתונים החילוניים לילדים שכתבו להם ראו בתוך: שיכמנטר, **חבר מנייר**, עמ' 140-159.

יקירי, אתם מכירים את חיי המעברה, כי חייתם בה [...]. מה הם מעשי הנוער שם? נוער צעיר בגילי מתגלגל בשבילי המעברה ללא חינוך, ללא התעסקות ואפילו ללא עבודה. [...] אני יודעת, שקשה להורים להחזיק אפילו ילד אחד בבית־הספר. הרי שמעתם מה אומרת ש. שעזבה את חברתנו [...]. מה מעשיה? מנהלת את משק הבית במקום אמה? מה עושות ט. ומ.? [...] איך מרגישה ר., אשר התארסה, ועוד כמוה שהן כבר אמהות? הרי הן בנות גילי. האם זה מוסרי ואנושי יותר, מכפי שאנו חיים בחברת־נוער? [...] צר לי על כל הנוער המתקלקל במעברה. כוחות נעורים נחוצים לארצנו ומה התועלת שהנוער הזה מביא לארצנו?[58]

מקורות אלה מדגימים כי הצידוד בחשיבות שגרת החינוך, שעמדה בבסיס עקרון חובת החינוך – והפעם בנוגע לקיבוצים – חצה לעתים גבולות מגזריים ופוליטיים בכתיבה לילדים. כמו שנראה בחלק הבא, לדעתם של עורכי העיתונים היו לרעיון זה גם השלכות מעשיות בנוגע לתפקידם של בני הוותיקים בסיוע למימושה של אותה חובה.

ג. הציפייה מהקוראים: סיוע להגשמת חובת החינוך ומניעת העבריינות

1. השתתפות ברוח, סיוע בחומר

לצד הכתיבה על עצם חשיבות החינוך ומימושו בידי גורמים כמו המדינה וההורים, הדגישו העיתונים את תפקידם של הקוראים לעזור להגשמת חובת החינוך בקרב אחיהם המוזנחים, לטובתם האישית של מושאי הסיוע ובשאיפה לבנייתה של חברה מתוקנת. וכך, מתוך תפיסת הקוראים כקהילת השתייכות ותיקה, צופה מהם לשנס מותניים ולתת כתף למאמץ. כך למשל נכתב ב**משמר לילדים** בנוגע לסיוע לילדים עולים:

> אין התלמידים הוותיקים, בני־הארץ, פטורים ממצוה [...]. כל תלמיד ותלמיד, צבר וכמעט־צבר, חייב לראות את עצמו מורה ומדריך במידת־מה לגבי החבר־העולה, לקרב אותו, לעזור לו בלימודיו, [...] לעזור לו להתחנך לאזרחות בישראל על־ידי הגשמה עצמית.[59]

לעתים אומצה התייחסות קלילה ומשעשעת לנושא. רמזים מחויכים למצופה מהקוראים הובאו במדור הקומיקס שאייר אריה נבון וחתם את **דבר לילדים** (ובו החלו ילדים רבים את הקריאה) – 'אורי־מורי'. בקריקטורה אחת הוצג אורי־מורי, סמל לצבריות מובהקת, מעביר את ארון הספרים הפרטי שלו למעברה, מקים ספרייה ומחלק ספרים לילדים שם, חובשי הכיפות ועטויי פאות הלחיים;[60] בקריקטורה אחרת נראה אורי־מורי נוסע במכונית שמחובר

58 שושנה, מזרע, 'מכתב להורים', **הארץ שלנו**, ג, 29, 8.4.1953, עמ' 15.

59 יעקב רבי, 'הגענו לשש ספרות!', **מִשְׁמַר לְיִלְדִים**, ה, 1–2, 22.9.1949, עמ' 22.



11



12



13

מקבץ 3: איורים 11-13 – אורי־מורי מסייע להגשמת חובת החינוך בקרב אחיו העולים, **דבר לילדים**

לה רמקול: 'אורי־מורי שמע, כי מורים אין מספיק/ וקשה את צרכי החנוך להדביק.// והנה הוא התקין לו לאוטו רמקול/ ועברית לעולה מספק הוא לכל..."[61] במקום אחר לימד אורי־מורי את עולי מרבד הקסמים: 'אורי־מורי עלה על מרבד־הקסמים/ ומיד, עוד בדרך, התחיל פעלו:/ מעל, ברקיעים התכלים הרמים,/ מלמד הוא עולים את השרש 'עלה':// עליתי, עלית, עלה – / מלאכה נקיה וקלה![62]

60 'אורי־מורי הולך למעברה', **דָּבָר לִילָדִים**, כא, 21, 24.1.1951, עמ' 332.

61 'אורי־מורי מלמד עברית', שם, כא, 45, 11.7.1951, עמ' 716.

62 'אורי־מורי מלמד עברית את עולי מרבד־הקסמים', שם, כא, 46, 18.7.1951, עמ' 732.

לצד הרמזים, עודדו הקוראים לסייע לעולים שזה מקרוב באו ללמוד גם באופן מעשי. **הארץ שלנו** למשל ארגן מבצע התרמה לילדי המעברות – 'אור לעולה' – שהדגיש את נושא חשיבות המאור ללימודים במעברות, וילדי הוותיקים עודדו לתרום לאחיהם במעברות פנסי לוקס.[63] עורך העיתון הודה לקוראים שתרמו ליזמה,[64] עיגל את הסכום כלפי מעלה בעזרת חברי המערכת, וכתב: 'ברור שתרומותיכם יזכו יותר ממעברה אחת באור תמיד נעים שיאפשר לבני הנוער [...] לרכוש את השפה העברית בשעורי הערב, ולהריח ריחה של תרבות מולדת'.[65] בהמשכו של אותו הגיליון הובא הציטוט הזה, שיוחס לוויקטור הוגו: 'כאשר מתרוקן הארנק, מתמלא הלב'.[66]

תודעת הסיוע חלחלה גם לסיפורים, שפורסמו למשל ב**הַצּוֹפֶה לִילָדִים**: כך היה בסיפור 'המגבית', שילדי בית הספר אספו בו כסף וקנו ילקוט לאלי, ילד ממחנות העולים;[67] כך היה גם בסיפור 'האיחור שלא נשנה', שילדי ותיקים אספו בו כסף כדי למנן לילד עולה כרטיסיית אוטובוס כדי שלא יוסיף לאחר לבית הספר.[68] נושא המגביות הועמד לשאלה במדור 'לדעתי...' באותו עיתון. במדור, שהעלה לדיון סוגיות מתחומי המשפט והמוסר כדי לקבל את תגובות הילדים, שאל יוסף וולק את הקוראים אם מבחינה מוסרית נכון לארגן מגביות לטובת ילדי המעברות או שמא בכך מחנכים אותם לפשוט יד.[69] בתשובותיהם כתבו הילדים שבמגביות אין כל רע, ובתנאי שמטרותיהן חשובות, ובראשן מימון ספרי לימוד, משום שאלה מסייעים בהגשמת חובת החינוך: 'לקנות כדורים ומשחקים אין צורך, גם בלעדיהם יוכלו הילדים ללמוד, אבל בלי ספרים לא יוכלו לעשות שום דבר. מחוייבים איפוא לדאוג בתחילה לדברים החשובים ביותר'.[70]

גם נושא מעורבותם של ילדים בשטח בא לידי ביטוי בעיתונים. כך במדור 'גליה כותבת לכם' ב**הַצּוֹפֶה לִילָדִים** תוארה יזמתה של גליה לבקר בפרוור עוני של העיר כדי להיטיב את חייהם של ילדים שאינם לומדים, באופן שהעביר לקוראי העיתון ציפייה ברורה.[71] זאת ועוד, על רקע התקופה עלו התייחסויות לצורך לסייע לילדים שכן נחשפו לתכנים של חינוך,

63 ראו למשל ב**הארץ שלנו**, ג, 12, 10.12.1952, עמוד השער.

64 'בינינו', שם, ג, 16, 7.1.1953, עמ' 2.

65 'בינינו', שם, ג, 18, 21.1.1953, עמ' 2.

66 שם, בעמ' 7. מבצע זה היה מקור גאוות המערכת גם שנים לאחר מכן, כמו שעלה מכתבת פרופיל שפורסמה על **הארץ שלנו** בעיתון ב־1956, ובה נכתב בקורת רוח על מבצע גיוס זה של ילדי הוותיקים לטובת חינוכם של ילדי המעברות. 'היֹה היה', שם, ז, 1, 12.9.1956, עמ' 3–4, בעמ' 3.

67 מנחם אחי־חנוך, 'המגבית', **הַצּוֹפֶה לִילָדִים**, ח, 18, 6.1.1954, עמ' 274–275.

68 מנחם אחי־חנוך, 'האיחור שלא נשנה', שם, ח, 46, 21.7.1954, עמ' 714–715.

69 יוסף וולק, 'לדעתי...', שם, ט, 20, 16.2.1955, עמ' 3.

70 הציטוט לקוח ממכתבה של רבקה וייזל, תלמידת בית הספר הממלכתי־דתי עכו, כיתה ח', 'לדעתי...', שם, ט, 24, 16.3.1955, עמ' 11, וברוחו היו עוד התייחסויות במדור.

71 ללא ציון שם מחבר, 'גליה כותבת לכם', שם, ח, 29, 24.3.1954, עמ' 442; וכן שם, 30, 31.3.1954, עמ' 467.

אבל באופן שנחשב לא מספק וזיהה את מקבליהם עם עזובה בפועל. למשל, ב**הארץ שלנו** (החילוני במובהק) הובא סיפורו של נסים ממעברת ראש העין, שהודגש בו שיוכו הדתי.[72] נסים, שגר עם משפחתו בת עשר הנפשות בצריפון שהורחב לפחון, בזוהמה, למד בבית ספר דתי של 'האגודה' תורה ודינים 'בלבד' ובקושי הכין את שיעוריו המעטים. ברחבה שלפני הקיוסק נהג לשחק בכדור רגל מגרביים ולהמר במשחקי קלפים. על תפקידם של בני הוותיקים נכתב בטקסט מפורשות: עליהם להציל את נסים מעתיד מפוקפק ולעשות אותו לאחד משלהם.[73]

מטקסטים אחרים בעיתונים, שהוצגו ככאלה שהגיעו מהשטח, עלו גם רגשות אשם שנועדו לעורר את הקוראים למחשבה ואולי גם לפעולה עתידית לטובת הילדים הלא לומדים. כך היה למשל בסיפור 'מעשה בילד פלוני', שפורסם ב**משמר לילדים**. בסיפור זה כתב הסופר יפרח חביב, בן קיבוץ בית קשת, במתכונת שדימתה תיעוד של מקרה אמתי, על ביקורו בתל אביב, ששם פגש ילד רחוב כבן 11, לבוש בלויים, המוכר כרטיסי אוטובוס בפרוטות. בדברים שהתפתחו בין המספר לילד גנב הילד מהמספר לירה וברח. חביב מצא אותו, אך מיאן למסור אותו לידי המשטרה, ובמקום זאת העדיף – משהבחין כי הילד רעב – לקנות לו עוגה ומיץ ולפתח עמו שיחה, ובה האיץ בו לכנותו בשם 'חבר' (אולי ברוח מפ"ם). כך נכתב שם:

> אדון חבר, למה רצת אחרי? למה לא קראת לשוטרים? כבר פעם ישבתי במשטרה. אני גנב. אני יודע. אבל עכשיו באמת כבר לא תרביץ בי, נכון? הדקתי את כמתתו לראשו והחרשתי. כך הם גדלים, נערי רחוב אלה, הרהרתי לי. ומה פלא שסופם שהם שולחים ידם בגניבה? וכי רק אשמתם בלבד היא? כלום אין גם אנו כלנו אשמים בכך במדה ידועה? כאלה וכאלה היו הרהורי.[74]

72 יהודה שנהב כינה היבט זה של תיוג יוצאי ארצות האסלאם 'הדתה'. ראו: יהודה שנהב, **היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות**, עם עובד, תל אביב 2003, עמ' 73–120.

73 מאיר בקר, כתב, פתח תקווה, 'דמות ממעברת ראש העין: נעשה את נסים לאחד משלנו', **הארץ שלנו**, ג, 41, 1.7.1953, עמ' 6. טקסט זה ודומיו יש לקרוא גם על רקע ההתנגדות במגזר האזרחי למשטר הזרמים בחינוך. ככלל, המאבק על נפשם של הילדים בנושא החינוך עמד במוקדן של מחלוקות פוליטיות בשנות החמישים, ובין היתר הוביל לפיזור הכנסת הראשונה ולחוק חינוך ממלכתי, ששינה את משטר הזרמים. **הארץ שלנו** התייחס לנושא הזרמים בחינוך במקומות נוספים, למשל בכתבת הומאז' לחברת הכנסת שושנה פרסיץ (הציונים הכלליים) שפעלה לקידום החוק. ללא ציון שם מחבר, 'השי הגדול לילדי ישראל', **הארץ שלנו**, ג, 12, 10.12.52, עמ' 10–11. פרסיץ היתה גם חמותו של גרשום שוקן, המוציא לאור של העיתון. עוד על הפוליטיקה שסבבה את חוק חינוך ממלכתי ראו: מתי דודסון, 'לידתו ויישומו של חוק חינוך ממלכתי, תשי"ג-1953, חינוך ופוליטיקה במדינת ישראל בתקופתו של בן ציון דינור, 1951-1955', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2002.

74 יפרח חביב, 'מעשה בילד פלוני', **מִשְׁמַר לְיִלְדִים**, ח, 8, 5.11.1952, עמ' 111–113, הציטוט מעמ' 112–113.

מסר דומה עלה גם מכתבה מאת שלמה שבא שפורסמה ב**משמר לילדים** סמוך לחג הפסח תשי"ג על סעידה, ילדה עולה מתימן, יתומה מאם ומאב, שהגיעה בעליית מרבד הקסמים וגרה עם דודיה במעברה בראש העין. סעידה רצתה ללכת לבית הספר, אבל לא יכלה לעשות כן בשל אחריותה לפרנסת בני ביתה:

> נתתי את דעתי שרבים רבים [...] הילדים כסעידה החפצים ללכת לבית־הספר ואינם יכולים [...] שאת נעוריהם מבלים בעבודה קשה. לא־מכבר הסבנו לשולחן ליל־ה'סדר'. שמחנו בחגנו עם הורינו וחברינו. היה אור הרבה, שירה, שמחה, בדיחות־הדעת. האם זכרנו אותה שעה את כל אלה שלא זכו לכך? האם הבטחנו לעצמנו בליל־ה'סדר', כי הנה נקום ונעשה הכל [...] כי [...] סעידה [...] תוכל לבקר בבית־ספר?[75]

מסרים דומים עלו גם ממכתבי ילדים שמהם עלה קול פרטי ואמפתי לשגרת ימיהם המעורערת לכאורה של אחיהם, הנאלצים לעבוד במקום ללמוד – וגם במקום לנפוש מהלימודים. כך, במכתב של אהוד הרפזי, בן 12 מנגבה, ל**משמר לילדים**, סופר על פגישה עם 'ילד תימני' שעבד במכירת עיתונים גם בחופש בגלל המצב הכלכלי בביתו: 'לבי המה בקרבי. הרי הוא ילד כמוני. גם הוא רוצה להשתעשע בים, לראות להטי קרקס וסרטים והצגות. במה אוכל לעזור לו?'[76] במדור 'קוראים לקוראים' ב**הַצוֹפֶּה לִילָדִים** היטיב לתאר הילד אריה סצמסקי מוכר עיתונים קטן שאינו לומד ואין לו חופש: 'כשהלך הרהרתי בו זמן רב. ילד מסכן זה צריך לפרנס משפחה שלמה. נשלל ממנו החופש, אין הוא יכול לשחק כמוני, ילד מסכן'.[77] כך היה גם במכתבן של מרים ליאון ושרה סימון, בנות 14, מבית הספר תל־חי בתל אביב, ל**הארץ שלנו**. השתיים תיארו כיצד צעדו ברחוב ביאליק בעיר בעודן מלינות על זוטות ונתקלו בילדת רחוב ששערה פרוע, עיניה גדולות ושחורות, אביה חולה, אמה חסרת אונים ושתי אחיותיה – ג'קי ופטימה – מתגוללות ברחוב. היא מצחצחת נעליים למחייתה, ובפיה לחש עצוב. דגש הושם במכתב על היעדרותה של הילדה מבית הספר ועל חייה הקשים; הדבר הביא את הבנות להעריך את חייהן אחרת: 'המשכנו בדרכנו ושוב לא חשבנו על שמלות וקולנוע. בראש מושפל הלכנו וחשבנו: מה חסר לנו? בית יש לנו, חם וטוב, מזון בשפע, ואנו רוטנות: זה לא טוב! את זה אכלנו אתמול! שוב ביצה? ושוב בשר?!'[78] בכתיבה הועבר מסר חומל על הילדים שגורלם לא שפר עליהם, שחיזק את אורח החיים הנורמטיבי של שגרת הלימודים (והחופשות) ועודד – גם אם בעקיפין – את אימוצה של ערנות כלפי הצורך בהסדרת חייהם של הילדים הלא לומדים.

75 שלמה שבא, 'סעידה, ילדת המעברה', שם, ח, 30, 8.4.1953, עמ' 460.

76 'הילד התימני', שם, ט, 53, 8.9.1954, עמ' 832.

77 אריה סצמסקי, 'מוכר העתונים', **הַצוֹפֶּה לִילָדִים**, ט, 44, 3.8.1955, עמ' 11.

78 מרים ליאון ושרה סימון, בנות 14, תל אביב 'בני בלי בית', **הארץ שלנו**, ד, 43, 14.7.1954, עמ' 15.



14



15



16

מקבץ 4: פריטים 14-16 – ילדים עובדים. איורי ילדים שפורסמו במדורי המכתבים בעיתונים

2. הגדנ"ע ככלי חינוכי הלוחם בפשיעה

כמכשיר רב־עצמה למימוש חובת החינוך הוכר הגדנ"ע, שפעל מכוח פקודת מבנה הגדנ"ע בקרב הילדים הצעירים ובני הנוער. בקרב אוכלוסיית הילדים הצעירים שימשה הזרוע המחנכת של הגדנ"ע כוח משלים במקומות שמערכת החינוך התקשתה לקיים בהם את חוק לימוד חובה. בקרב אוכלוסיית בני הנוער הקים הגדנ"ע מועדונים ברחבי הארץ כדי להיטיב את השכלתם של החניכים וליצור מסגרת בילוי זמן בשבילם. על חלקו של הגדנ"ע בתחום החינוך בכלל ועל תפקידו במניעת הפשיעה בארץ בפרט סיפר בשנת 1951 ראש הממשלה דוד בן־גוריון בכינוס של מפקדי הגדנ"ע. לדבריו, בחישובים שעשה בתקופת קום המדינה מצא כ־100,000 נערים ונערות בני 14-18, שמהם כ־80,000 אינם לומדים. בעיני בן־גוריון היה ייעודו ההיסטורי של הגדנ"ע בין היתר למגר את העבריינות ולמנוע

פשיעה פוטנציאלית: 'לחנך נוער זה, בין שזה נוער לומד, או נוער עובד או נוער הרחוב, המופקר לבטלה ולבערות ואולי גם לחיי־פשע, ולעשותו מנוף מרכזי לתמורה המוסרית, התרבותית, החברתית, שיש לחולל בישוב מנומר ורב־קרעים'.[79] כך נרתם צה"ל, בחסות החוק, למימוש חובת החינוך.[80]

בהתאם, עודדו עיתוני הילדים, בייחוד החילונים מביניהם, את הקוראים להתנדב לפעילות חינוכית מטעם הגדנ"ע – אם לא עתה, אז בעתיד. בכתבה **לדבר לילדים** מאת שלום סגל, חייל במעברה על יד זיכרון יעקב, תיאר הכותב את פעילות הצבא במקום, שנעדר מוסדות חינוך. סגל, ממש עקרון חובת החינוך בקרב העולים, אימץ קו אופטימי, שחבר לנימת 'סמוך' צברית:

> כמאתיים ילד וילדה, ביניהם למעלה ממאה בגיל בית־הספר, נמצאים בטיפולנו. אין להם כאן לא גן ולא בית־ספר, לא מטפלת, לא גננת ולא מורה. אנחנו ממלאים כאן את כל התפקידים האלה. וכיצד? – אוהל גדול שבקצה המחנה משמש 'בית־ספר' (במרכאות, כמובן). מאי־שם (אותו כבר לא אגלה לכם, כי זה כמעט סוד צבאי!) הבאנו שני שולחנות וארבעה ספסלים – והרי לכם 'ריהוט' לבית־הספר. אם נוסיף על זאת את הלוח שהבאתי מבית־הספר שלי הרי שיש לנו כמעט בית־ספר 'משוכלל'.
> אתם צוחקים, מה? אבל אני אינני מתלוצץ כלל וכלל. כאן, בעבודתנו, אין לנו אפשרות ואין לנו זמן להתלוצץ. הענין הוא רציני למדי, ובעיקר הילדים שבכאן [כך] רציניים מאד, ועז רצונם ללמוד ולהכיר את מולדתם החדשה ואת מנהגיה, הנראים בעיניהם מוזרים מאד.[81]

ב**הארץ שלנו** התבטא גם זאב שיף בדבר אחריותם של ילדי הוותיקים כלפי ילדי המעברות. הילדים המוזנחים, כתב, אינם אשמים במצבם. חוק לימוד חובה אינו מקוים במעברות, כך

79 דוד בן־גוריון, 'כור מצרף לעם – בכינוס מפקדי הגדנ"ע' (29.11.1951), בתוך הנ"ל, **חזון ודרך**, ג, עם עובד, תל אביב 1957, עמ' 254, 257 (הדפסה שלישית).

80 על תפקידו המחנך של הגדנ"ע דיבר דוד בן־גוריון גם ב'חוק שירות הביטחון תש"ט', דברים בישיבה ה־68 של הכנסת הראשונה (15.8.1949), בתוך: הנ"ל, שם, א, עם עובד, תל אביב 1962, עמ' 213, 216 (הדפסה שלישית). על מדיניות כור ההיתוך של בן־גוריון ועל הקשר שלה להגשמת חובת החינוך ראו: צמרת, **עלי גשר צר**, עמ' 76-93. על מקומו של הגדנ"ע במערכת החינוך ראו: הנ"ל, שם, עמ' 93-101, וכן בתוך: זאב דרורי, **אוטופיה במדים: תרומת צה"ל להתיישבות, לקליטת העלייה ולחינוך בימי ראשית המדינה**, המרכז למורשת בן־גוריון, שדה בוקר 2000, עמ' 160-172. עוד על דוד בן־גוריון בהקשרים של אזרחות ומשפט ראו: ניר קידר, **ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן־גוריון**, מכון בן־גוריון ויד יצחק בן־צבי, שדה בוקר וירושלים 2009. תרומתו של צה"ל בתחום החינוך עמדה כמובן לצד השפעתו על כינונה של ישראל כ'אומה במדים', ראו למשל: אורי בן־אליעזר, **דרך הכוונה: היווצרותו של המיליטריזם הישראלי 1936-1956**, דביר, תל אביב 1995.

81 שלום סגל, 'חילים במעברה', **דָּבָר לִילָדִים**, כב, 8, 14.11.1951, עמ' 107. ראו עוד: ברוך אורן, 'צעדים ראשונים במעברה', שם, כב, 13, 19.12.1951, עמ' 187; וגם: ש' עין, 'באהלי הגדנ"ע', **מִשְׁמַר לִילָדִים**, ו, 54, 5.9.1951, עמ' 2-3.

הסביר, בין היתר משום שההורים אינם רוצים לציית לו, וכל שמעניין אותם הוא שילדיהם יפרנסו את בני ביתם הרבים. שיף הדגיש שכמעט מחצית מבני הנוער הנמצאים בהשגחת שירות המבחן הם מבני המעברות. בכתבתו מסר לקוראים הצעירים מידע סטטיסטי: כ־1,180 אישומים נגד בני מעברות הועברו לשירות המבחן בשנת 1953, 348 מהם ביצעו יותר מעברה אחת. ביסוד דבריו עמדה קריאה: להמריץ את הנוער הוותיק להתנדב לגדנ"ע. לאחר תקופת הדרכה לא ארוכה בגדנ"ע, התנבא, ינותבו ילדי המעברות לדרך הישר.[82]

המלחמה בעבריינות באמצעות הגדנ"ע שולבה גם בסיפורים שפורסמו בעיתונים. כך למשל ב**הארץ שלנו**, בסיפור 'הקלע הראשון בפלוגת הגדנ"ע', שסופר בו על מוסה, ילד משוטט יתום מאב ושאמו כובסת, שנהג 'לעשות צרות' ובין היתר לקטול יונים ברוגטקה ולדקור ישבנים של חמורים, עד שהוקם מועדון גדנ"ע סמוך למקום מגוריו. מוסה התחנך בו, ולבסוף גם נהיה קלעי מצטיין בצה"ל.[83] באותו עיתון הציל הגדנ"ע מחיי פשע גם את הנער זכריה, בן לא לומד למשפחה קשת יום (אם חולה ואב שיכור ואלים), שעלה בעליית מרבד הקסמים מתימן ונהיה מדריך כיתה.[84] במקומות שונים הוצג הגדנ"ע כסוכן מודרניזציה וכניסה לעולם התרבות המערבית. כך בכתבה 'אנו אוהבים את הגדנ"ע' – שפורסמה ב**דבר לילדים** לרגל מפגן הגדנ"ע השנתי על כפולת עמודים בולטת בליווי תצלומים – נשזר החינוך בגדנ"ע כחינוך לכלל האוכלוסייה, אך בייחוד כמי שהוציא את חניכיו העולים מחושך לאור, בבחינת הצלה מחיי פשע אפשריים.[85]

מהכתיבה על פעילותו החינוכית של הגדנ"ע במעברות לא נפקדו קביעות מכלילות בנוגע לאופיים של העולים. בדיווחים על יציאות של צעירים למחנות הגדנ"ע בקרב ילדי המעברות שימשו אבחנות כמו־אנתרופולוגיות בתיאוריהם של יוצאי ארצות האסלאם, ולצד הדאגה לחינוכם ולרווחתם נשזרו בהם הנחות סטראוטיפיות, למשל בנוגע למטען התרבותי של החניכים. כך לדבריה של מדריכה במעברה שהובאו ב**דבר לילדים**:

> למרות המאמצים הרבים הנעשים מצדנו לפתח במידת האפשר את ידיעותיהם, נוטים הילדים אל החד־גוני, ולא ניכר בהם רצון לחידושים. להיפך, מורגשת אצלם חזרה תמידית אל הישן. עובדה זו ניכרת ביותר בשעה שהם לומדים לשיר. [...] גם הריקוד העממי שלהם מורכב ממספר־צעדים מצומצם ביותר, והצעדים חוזרים ונשנים בלי הרף. כל אלה מראים על חוסר פיתוח מספיק. [...] יצר־הקנאה מפותח אצל הילדים האלה מאוד [...] מבחינה שלילית, מביאה הקנאה ליחסי־איבה קשים בינם לבין עצמם; יחסים אלה מסתיימים על־פי־רוב במכות אכזריות, בזוגות עיניים יוקדות ובוערות המסוגלות לכל [...]

82 זאב שיף, 'עלינו לחולל שינוי במעברות', **הארץ שלנו**, ה, 13, 22.12.1954, עמ' 3.
83 מאיר נחתומי, כתב, פתח תקווה, 'הקלע הראשון בפלוגת הגדנ"ע', שם, ג, 47, 12.8.1953, עמ' 10.
84 מאיר נחתומי (בקר), כתב, פתח תקווה, 'זכריה ארטיק נהפך למ"כ', שם, ד, 11, 2.12.1953, עמ' 4.
85 הכתב הנודד, 'אנו אוהבים את הגדנ"ע', **דָּבָר לִילָדִים**, כה, 5, 27.10.1954, עמ' 2-3.

לנוכח אלה המשיכה והגדירה את עצמה המדריכה בגוף רבים, שכלל את בני הוותיקים העוסקים בחינוך במעברות:

> עבודתנו במעברה מענינת מאד וגורמת לנו סיפוק רב. העובדה שהילדים באו אלינו חסרי כל השכלה, דעה או חינוך, מביאה אותך למחשבה, שכל מה שהם רוכשים לעצמם ומתקדמים, נעשה בהשפעתנו ועל ידינו. [...] חיי הילדים [...] בלתי מפותחים מכל הבחינות. דוקא גילוייהם הפרימיטיביים, שהם פשוטים וטבעיים כל כך, מעוררים את תשומת לבנו ואת רצוננו לעקוב אחרי חייהם ולהשוות אותם לחיינו אנו, המורכבים מאוד, ביחס לחייהם על כל פנים. [...] יהיו־נא הרצון והאחריות לסייע ולהועיל לילדים אלה נחלת כל אחד ואחד מאתנו.[86]

דוגמה בולטת במיוחד להצגת הגדנ"ע ככלי חשוב בחינוכם של נערים ובמניעת עבריינות היתה הסדרה בהמשכים (20 פרקים) 'הכנופיה של חיימו' שכתב מנחם תלמי ופורסמה **בדבר לילדים** בין ספטמבר 1955 לפברואר 1956.[87] במרכז הסדרה – שעם פרסום הפרק הראשון שלה ייחד לה שלמה טנאי, עורך העיתון באותה עת, חלק מטורו[88] – עמד הנער בן ה־14 חיימו שערי, בן למשפחה קשת יום שחיה במעברה. האב, עולה מתוניס, מובטל ש'שנא כל מלאכה', נהג לקבץ נדבות ולהכות את בנו; האם תשושת גוף וחלשת אופי; ובנם – הנער חיימו השחרחר והשחוח, שאינו הולך לבית הספר, ניתן להשפעה בקלות. חבורת פושעים מבוגרים שנוהגת לגנוב נטפלת אליו וגוררת אותו למעשי פשע. בפרק ז' סיפורו של חיימו משתנה לסיפור חניכה על ידי נציגי הגדנ"ע: 'שינוי קטן התחולל במעברה. בירכתיה, בצלו של חורש האיקליפטוסים, הוקם צריף של הגדנ"ע, כדי שישמש מועדון לנעריה הזנוחים'.[89] חיימו נקרע בין כוחות מנוגדים: בין חששו מהתנערות מחבורת הפשע, שהילכה עליו אימים אך אפשרה לו חיי נוחות וכבוד (גם אם מפוקפק) כשהתקדם בהיררכייה הפנימית שלה, ובין משיכתו אל הגדנ"ע, בניצוחם של המדריכים הצעירים עוזי ודליה. על תפקידו של הגדנ"ע במניעת העבריינות הטעים תלמי בפרק י"א בשיחה בין דליה לבן־הלל, קצין חקירה מטעם המשטרה, שהגיע לחקור מעשה גנבה במעברה: בשיחה שתל תלמי בפי בן־הלל את האמירה כי בכל שנה נחסכים לחברה כ־30 פושעים חדשים מעצם פעולת הגדנ"ע רק במעברה זו – כמספר הנערים מבני המעברה המבקרים בה:

> המשטרה עצמה, ותהיה גדולה כאשר תהיה, לעולם לא תצליח לחסל פושעים ופשעים מבלי שיהיה לה עורף. אתם ומועדונים דומים לשלכם הנכם חלק מן העורף הזה. אם

86 אילנה, גניגר, 'במעברה', שם, כא, 46, 18.7.1951, עמ' 728.

87 הובאה בכרך כו, מחוברת 3, 28.9.1955, עמ' 5. הסדרה ראתה אור גם כספר, בלוויית איוריו של גרשון גרא (שהחליפו את איוריו של נחום גוטמן ב**דָּבָר לִילָדִים**), בשנת 1957 בהוצאת עמיחי.

88 'בין הדפים', **דָּבָר לִילָדִים**, כו, 3, 28.9.1955, עמ' 2.

89 תלמי, 'הכנופיה של חיימו', שם, 'פרק ז': גדנ"עים במעברה', 9, 9.11.1955, עמ' 14.

> תגדילו את המועדון ואם תפתחו מועדונים חדשים בפרוורים ובאזורי־דלות – תנחיתו מכות נאמנות לכנופיות־הפושעים ותצילו נערים צעירים מן העולם התחתון.[90]

לבסוף הצטרף חיימו לגדנ"ע, ובסדרה הודגש מיאוסו ההולך וגובר מדרך החיים של בני הכנופיה. בפרק י"ז, בתשובה לאחד מהם שלעג לו כי הוא פוחד לצאת לשוד מתוכנן, ענה חיימו וכיוון את דבריו לבני הכנופיה כולה: 'נכון, אני מפחד. [...] אני מפחד מפני העתיד – שלי ושלכם. אני מפחד מפני התוצאות העצובות של אורח־החיים שאנחנו מנהלים, מפני הסיכויים העגומים העומדים לפנינו'.[91] השתכנעותו להצטרף לגדנ"ע תוארה כחוויית היטהרות מזככת:

> מסך האדישות [של חיימו] כלפי בני־אדם ומוסרם נפרץ. בפעם הראשונה החל חיימו נותן לעצמו דין־וחשבון על מעשיו בשנים האחרונות, על מעמדו ועל סיכוייו בחיים לאור החיים שהוא מנהל. [...] הוא החל מתעב את אורח־חייו, את נעריו השומעים לכל הגה היוצא מפיו, את המבטים המעריצים־נפחדים שאנשי המעברה תוקעים בו. מאויים חדשים החלו נולדים בנפשו. הוא מתאוה לברוח מחייו הנוכחיים, לשכוח אותם, להיות נקי־כפיים, להשקיע את מאוייו בשטחים שלא ידעם.[92]

חשיפת הקוראים לתהליך הנפשי שעבר חיימו לא הותירה מקום לספק בנוגע לנחיצות אימוצה של דרך הישר באמצעות הגדנ"ע – נושא דגל החינוך והלוחם ללא חת בעבריינות.



איור 17: בני המעברה פוגשים את עוזי, מדריך הגדנ"ע הנערץ, בדפי **דבר לילדים**

90 שם, 'פרק י"א: חקירתו של צורף הזהב', 13, 7.12.1955, עמ' 11.
91 שם, 'פרק י"ז: המרד', 19, 18.1.1956, עמ' 6.
92 שם, עמ' 5-6.

סיכום

לקראת שלהי העשור הראשון למדינה הפחיתה עיתונות הילדים את העיסוק בציוויי החינוך, שנהיו בהדרגה דרי קבע במרחב התודעה הישראלית. אף על פי כן, בפתח שנת הלימודים תשי"ח מצא לנכון יעקב רבי לשוב ולדון בהגשמתו של משטר חינוך החובה, שאליו התייחס כאל נצר במורשת העם היהודי. רבי התפייט: עוד ביהודה בתקופת החשמונאים הקים שמעון בן שטח – יועצה של המלכה שלומית אלכסנדרה ושר החינוך הראשון – רשת של בתי ספר, ומסורת זו המשיכה אצל עם ישראל, העם היחיד שהנהיג חינוך חובה לבניו. למרות הצורך בשיפורים, בשנת העשור למדינה יכלה ישראל לזקוף לזכותה הישגים נאים בתחום החינוך – כך כתב מי שהיה אחד הפובליציסטים המחמירים שפעלו בשדה עיתונות הילדים המרכזית בשנות החמישים.[93]

במאמר זה תואר השיח שהובילו עיתוני הילדים המרכזיים של שנות החמישים סביב חובת החינוך במדינת ישראל. בשנותיה הראשונות התמודדה המדינה עם תופעה של ילדים לא לומדים, שעוררה חרדה מעבריינות קיימת ומזו שעלולה להיגרם בשל אי־מימוש הסדרת ימיהם. בתוך גלי העלייה ועם הקשיים שעמם התמודדה מערכת החינוך החדשה, נתפסה הבערות כמייצגת שורה ארוכה של חולשות מוסריות וכאחת הבעיות החברתיות והלאומיות החמורות, שאיימה על לכידותה של האומה הנבנית בארץ, על ביטחונם האישי של אזרחי המדינה ועל עתידם של יחידים בתוכה. השיח הער בעיתונות הילדים, שחתר לגיוסם של מנגנוני הקוגניציה, הרגש והפעולה בקרב נמעני העיתונים בכל הנוגע לחובת החינוך, הובא כמענה למצב מורכב זה. הדוגמאות שהוצגו במאמר כביטוי לאותו שיח כללו את הסבת תשומת לבם של הקוראים לחקיקה שהסדירה את חובת החינוך וכן כתיבה על מימוש החובה בידי הממשלה, ובכללה גם גילויי ביקורת; התייחסויות עקיפות – פואטיות ואחרות – לנושא הילדים הלא לומדים, שמהן עלה הצורך בשילובם של ילדים אלה במסגרות החינוך; כתיבה על הורים מפרי חוק שמיאנו לשלוח את ילדיהם למוסדות החינוך ועל מעסיקים נצלנים; וכן המלצות לפעולה בדמות עידודם של הקוראים בני הוותיקים לפעול למען חינוכם של הילדים הלא לומדים במעברות ובמקומות נוספים. מהתכנים ניכר שמלבד השפעותיהן של הפוליטיקה ומגזריות העיתונים על הכתיבה, הם פעלו – גם אם מבלי דעת – ליצירת חֲברות משפטי באמצעות שיתופם של הקוראים בהוויית החוקים ועל ידי הגדרתו המתמדת של החינוך כמושא לציות וככלי לחימה בפריעת החוק. אלה נכרכו בכתיבה שלא היתה נקייה מדעות קדומות ומסטראוטיפים בנוגע לעבריינים חובת החינוך, שנתפסו כ'אחרים' בחברה וזוהו כיוצאי ארצות האסלאם.

ולעניין אחרון. במחקר מצויה הקביעה שלאחר קום המדינה היתה תודעת המשפט חלשה בקרב שדירות מסוימות בציבור.[94] עם זאת, במקרה זה הטקסטים שפורסמו

93 יעקב רבי, 'ממתי הולכים לבית־הספר?', **מִשְׁמַר לִילָדִים**, יב, 53, 3.9.1957, עמ' 851.

94 למשל: אהוד שפרינצק, **איש הישר בעיניו: אי־לגליזם בחברה הישראלית**, ספרית פועלים, תל אביב 1986.

בעיתונות הילדים מלמדים על עידוד הערנות כלפי הצורך לשתף פעולה עם ציווּיי החוק. בד בבד, הכתיבה – שראתה בנמעניה העיקריים, ילדי הוותיקים, 'קהילה מוסרית' – חרגה מדרישות המשפט הפורמליות כשציפתה מהם לפעול ברוח של 'וולונטריזם ממושטר' – שילוב בין שימוש באמצעי כפייה מדינתיים ובין ציפייה להשתתפות מרצון במאמץ להשגת יעדים קולקטיביים.[95] מן הטקסטים עלה אפוא שהרבה, אולי הרבה מדי, הוטל על כתפיהם הצרות של הילדים למען המטרה הנשגבת של ביסוס חברה בריאה ויציבה, בייחוד לנוכח העובדה שאת יעדי החקיקה התקשו להשיג מבוגרים שזה היה תפקידם. היו ילדים שעניין זה לא חמק מעיניהם: את הרגשתם של צעירים כי הדרישות מהם הרחיקו לכת (ושדבריהם נעדרו לרוב מהעיתונים בתקופה הנחקרת) ביטא הנער עמוס עוז במכתב לדוד בן־גוריון, בו קבל על 'תופעת פולחן הנוער' וטען: 'בכל שעת משבר תולים עיניים מקוות בנוער ובשעת התפרקות מוסרית מטילים עליו את האשמה'.[96] עם זאת ובמבט לאחור, למרות נימת הביקורת האפשרית, נראה שלצד המגויסות הלאומית ועם שיתוף ילדי הדור כגורם מעורב בחברה המתהווה – בהתמודדויותיה, בייסוריה וגם בהישגיה של המדינה – בעיתונות הילדים יש לראות גם כמי שחשפה את קוראיה למצוקות אנושיות, עניין חיובי כשהוא לעצמו.

מקורות הדימויים החזותיים במאמר

מקבץ 1, דימויים 1–4:
תצלום 1: **הארץ שלנו**, ג, 30, 15.4.1953, עמ' 7
דימוי 2: **משמר לילדים**, ו, 17, 21.12.1950, עמ' השער
תצלום 3: **הארץ שלנו**, ד, 19, 27.1.54, עמ' השער
דימוי 4: **דבר לילדים**, כה, 40, 29.6.1955, עמ' 7

איור 5: **הַצוֹפֶה לִילָדִים**, ח, 26, 3.3.1954, עמ' 403 (איור: אביגדור רנצו לואיזאדא)

דימוי 6: **משמר לילדים**, ט, 48, 4.8.1954, עמ' 749 (עמוד השער)

95 מקור המונח 'וולונטריזם ממושטר' בתוך: הורוביץ וליסק, **מצוקות באוטופיה**, עמ' 152.

96 מכתבו של עמוס עוז, בן 14, חניך תנועת הצופים, ירושלים, אל דוד בן־גוריון, 23.3.1954, אב"ג, חטיבת התכתבויות. עותק של המכתב נמצא גם בארכיון צה"ל. המכתב מוזכר גם בתוך: פולה קבלו, 'חלוציות ומחויבות אזרחית על פי דוד בן־גוריון, 1948–1955', בתוך: אבי בראלי, דניאל גוטוויין וטוביה פרילינג (עורכים), **חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי (עיונים בתקומת ישראל)**, ב, מכון בן־גוריון ויד יצחק בן־צבי, שדה בוקר וירושלים 2005, עמ' 773–802, בעמ' 796.

מקבץ 2, איורים 7–10 (איורים: יונתן אביב):
איור 7: **הארץ שלנו**, ד, 2, 29.9.1953, עמ׳ 5
איור 8: שם, 6, 28.10.1953, עמ׳ 5
איור 9: שם, 7, 4.11.1953, עמ׳ 7
איור 10: שם, 10, 25.11.1953, עמ׳ 7

מקבץ 3, איורים 11–13 (איורים: אריה נבון):
איור 11: **דבר לילדים**, כא, 21, 24.1.1951, עמ׳ 332
איור 12: שם, 45, 11.7.1951, עמ׳ 716
איור 13: שם, 46, 18.7.1951, עמ׳ 732

מקבץ 4, איורים 14-16:
איור 14: ארנון עמלי, בן 12, אשדות יעקב, **דבר לילדים**, כד, 41, 16.6.1954, עמ׳ 650
איור 15: תמר ברזלי, בת 11.5, חיפה, **דבר לילדים**, כו, 7, 26.10.1955, עמ׳ 13
איור 16: אמנון לוי, גבעת חיים איחוד, **הארץ שלנו**, ה, 39, 15.6.1955, עמ׳ 15

איור 17: **דבר לילדים**, כו, 14, 14.12.55, עמ׳ 14 (איור: נחום גוטמן)

זלמן ארן והרפורמה במבנה החינוך: פריצת הדרך באמצע שנות השישים

יצחק גרינברג

ב־29 ביולי 1968 החליטה הכנסת לקבל את הצעתה של הוועדה הפרלמנטרית לבחינת מבנה החינוך היסודי והעל־יסודי בישראל, בראשות חבר הכנסת אלימלך רימלט, להנהיג רפורמה במבנה מערכת החינוך בישראל. במסגרת הרפורמה שונה מבנה החינוך, בעיקרו של דבר, ממבנה של שמונה שנות לימוד בבית ספר יסודי וארבע שנים בחינוך העל־יסודי למבנה של שש שנות לימוד הן בבית ספר יסודי והן בחינוך העל־יסודי. לצד שינוי מבנה החינוך נועדה הרפורמה לקדם את האינטגרציה בחינוך העל־יסודי ולשלב תלמידים מרבדים כלכליים וחברתיים שונים, ממוצא שונה ומאזורי מגורים שונים, שכן עד אז היו המפגשים בין בני נוער מאוכלוסיות שונות מועטים, אם בכלל. ראשיתו של המהלך להנהגת רפורמה במבנה החינוך היתה בשלהי אוקטובר 1963, במינויה של ועדה ציבורית אשר דנה באפשרות להרחיב את תחולת חוק לימוד חובה חינם. הוועדה, בראשות פרופ׳ יהושע פראוור, הגישה את מסקנותיה לשר החינוך זלמן ארן בסוף ינואר 1965. מסקנות הוועדה, הידועה כוועדת פראוור, כללו המלצה להרחיב את תחולת חוק לימוד חובה לשנה נוספת ולשנות את מבנה החינוך. לוועדה נודעה חשיבות רבה: היא העלתה את שאלת מבנה בית הספר על סדר היום הציבורי ומסקנותיה שימשו את שר החינוך להנעת המהלך, שבסופו קיבלה הכנסת את ההחלטה על הרפורמה. בעקבות פרסום מסקנות הוועדה התעוררה מחלוקת חריפה בין ארן ובין מרכז הסתדרות המורים. שר החינוך אימץ את המלצת הוועדה לשנות את מבנה בית הספר וביקש ליישמה, ואילו ראשי הסתדרות המורים דחו אותה על הסף ותבעו ממנו להימנע מקבלתה. המאמר שלפנינו מבקש לפרוש את גלגולי הרעיון לשינוי מבנה החינוך; לבחון את שיקוליו ואת דרכי פעולתו של ארן; להתחקות אחר עבודתה של ועדת פראוור ולעמוד על חלקו של ארן בגיבוש מסקנותיה. מפאת קוצר היריעה ייוחדו בחלקו האחרון של המאמר דברים קצרים בלבד על אודות המאבק אשר התפתח בין שר החינוך ובין מרכז הסתדרות המורים. סוגיה זו תובא בהרחבה בביוגרפיה על ארן, שאני שוקד על כתיבתה בימים אלה. זאת ועוד, במאמר זה איני מתיימר לבחון את שאלת תקפותם של השיקולים הפדגוגיים בוויכוח בעד או נגד שינוי מבנה בית הספר; הללו הם עניינם של חוקרי מערכת החינוך לתקופותיה.

שאלת מבנה החינוך בתקופת היישוב

המבנה של בית ספר עממי בן שמונה שנות לימוד ביישוב היהודי בארץ ישראל הותווה בשנת 1907, על פי הדגם של בית הספר העממי שהיה נהוג במרכז אירופה, ובתוך שנים ספורות הוא הוחל כמעט במלואו. בשנת 1927 קיבל מבנה זה תוקף רשמי מצד המוסדות הלאומיים. לצד בתי הספר העממיים ובנפרד מהם התקיימו הגימנסיות – גימנסיה הרצליה, הגימנסיה העברית בירושלים, בית הספר הריאלי בחיפה ומוסדות לימוד נוספים – אשר פעלו במבנה של 12 שנות לימוד, המחולקות לארבע שנות מכינה ושמונה כיתות גימנסיה. כך למעשה עד שנות השלושים של המאה ה־20 התקיימו שתי מערכות חינוך נבדלות. בדרך כלל היתה רמת הלימודים במכינות גבוהה מזו שבכיתות המקבילות בבית הספר העממי, וכבר בכיתות הנמוכות של הגימנסיה, כיתות ה-ח, ניכרו הבדלים ממשיים בינן ובין הכיתות המקבילות בבתי הספר העממיים. בוגרי כיתה ח בבית הספר העממי נדרשו לעמוד בבחינות כניסה בהירשמם לגימנסיה, ועל פי רוב נזקקו גם להכנה נוספת כדי להשלים את תכנית הלימודים לקראת השתלבותם בכיתה ט.

בשנות השלושים חל מפנה בתל אביב. בעקבות הטלת מס חינוך עירוני וביטול שכר הלימוד בבתי הספר העממיים העדיפו רוב ההורים לשלוח את ילדיהם לבתי הספר הללו, העממיים, ורק בהמשך – ללימודים בגימנסיה. ממילא פחת מאוד מספר התלמידים שנרשמו למכינות ולכיתות הראשונות בגימנסיות, שהלימודים בהן היו כרוכים בתשלום. התפתחות זו עיצבה מבנה חינוך של שמונה כיתות בבית ספר עממי וארבע כיתות בבית ספר תיכון. יש לציין כי בירושלים ובחיפה, שהיו ערים מעורבות, לא הוטל מס חינוך, נמשכה גביית שכר הלימוד והמכינות נותרו על כנן.[1] בראשית שנת הלימודים תש"ז (1946-1947) היו 34 מוסדות חינוך במסגרת החינוך העל־יסודי, מהם 20 בתי ספר תיכוניים בני ארבע שנות לימוד לגילאי 14-18, בית ספר תיכון אחד בן חמש שנות לימוד לגילאי 13-18, שני בתי ספר תיכוניים שש־שנתיים לגילאי 12-18 ו־11 מוסדות חינוך, ובהם 12 שנות לימוד לגילאי 6-18.[2]

לא חלפו אלא שנים מעטות מאז הונהגו שמונה שנות לימוד בבית הספר העממי ושאלת מספר שנות הלימוד נבחנה פעם נוספת. בשנת 1920 ישבה על המדוכה ועדה, שהקים ועד החינוך[3] בשיתוף מרכז הסתדרות המורים, ודנה בסוגיה: שמונה או תשע שנות לימוד בבית

1 יוסף בנטואיץ אל שר החינוך והתרבות, 'למבנה החינוך בישראל', 25.1.1965, ארכיון המדינה (להלן: א"מ) ג-5601/3; **דין וחשבון הוועדה הפרלמנטרית לבחינת מבנה החינוך היסודי והעל יסודי בישראל: תשכ"ו-תשכ"ח (1966-1968)**, מוגש על ידי א' ש' רימלט, הועדה, ירושלים תשל"א, עמ' 18-22; מרים שמידע, **בין שיוויון למצויינות: רפורמה בחינוך ובית הספר המקיף**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 1987, עמ' 178-179.

2 א' ארנון, 'שנות בית הספר העברי בארץ', **הד החנוך**, ט (אלול תש"ז), עמ' 34.

3 בשנת תר"פ הקימו ההסתדרות הציונית והסתדרות המורים את ועד החינוך אשר נועד לשמש המוסד המחוקק לענייני החינוך העברי.

הספר העממי. מצד אחד גרסו המצדדים בתשע שנות לימוד, כי מטען ההשכלה שעמו יוצאים התלמידים את שערי בית הספר אחרי שמונה שנות לימוד אינו מספק ולפיכך יש להוסיף עוד שנת לימוד. לחיזוק עמדתם ציינו כי דרישה דומה כבר הועלתה בארצות המתקדמות ואף החלו להגשימה. מהצד האחר טענו המתנגדים כי מרבית ההורים לא יוכלו לעמוד במעמסה הכלכלית הכרוכה בשנת לימודים נוספת ויוציאו את ילדיהם ממסגרת הלימודים לפני סיום בית הספר העממי. כמו כן צוין הנזק החינוכי־כלכלי הגלום בתוספת של שנת לימודים אחת: שהות של שנה נוספת בבית הספר העממי תרחיק את הדור הצעיר מחיי עבודה. לאחר שהתחבטו בשאלה החליטו חברי הוועדה ברוב לא גדול – עשרה לעומת שבעה – להותיר את המצב על כנו, כלומר שמונה שנות לימוד בבית הספר העממי. בצד החלטה זו הציבו חברי הוועדה לוועד החינוך דרישה לסייע למסיימים את בית הספר העממי ולהקים בית ספר להשלמת הלימודים.[4]

בשלהי שנות העשרים ובראשית שנות השלושים נדונה סוגיית מבנה בית הספר העממי בכינוסי מורים ובוועדות של מחלקת החינוך של הסוכנות היהודית.[5] בדיונים הועלתה התביעה לבצע שינויים במבנה בית הספר העממי והוגשו תזכירים והצעות בנוגע לתמורות הנחוצות. התביעה לשינויים מקורה בהכרה בצורך 'בתכנית לימודים מיוחדת [לכיתות ז-ח], שלא תהיה "המשך" ו"חזרה" על מה שנלמד, אלא כניסה ללימודים חדשים, כי דווקא בגיל זה (יב-יג) עולה כידוע עירנות התלמידים, מחריפה סקרנותם ומתרבה ה"תיאבון" לדעת'. כמו כן, היא התבססה על ההשקפה שבכיתות ז-ח יש לנקוט דרכי הוראה שונות מאלה הנהוגות בכיתות הנמוכות יותר בבית הספר העממי, שכן 'הלימוד וההוראה בגיל זה צריכים להיות מכוונים ל"העמיד" את התלמידים, כלומר ללמדם להיות סמוכים על דעתם'. בשנת 1931 הציעה הנהלת בית המדרש למורים בבית הכרם למחלקת החינוך להקים על יד בית המדרש למורים ובבניינו בית ספר טכני תלת־שנתי, לכיתות ז-ח ולכיתה נוספת. ההצעה נדחתה מחשש שתשמש תקדים לקיצוץ שנות הלימוד בבית הספר העממי. זאת ועוד, במחלקת החינוך היו אלו שדעתם לא היתה נוחה 'מ"החדשנות" המרובה של בית המדרש למורים בבית הכרם', וסברו כי 'מידה מסוימת של "שמרנות" היתה יותר נאה לו'.[6]

בשנת 1932 הציע ד"ר אליעזר ריגר, שהיה באותם הימים מפקח כללי במערכת החינוך העברי, להשתית את מבנה החינוך על שש שנות חינוך יסודי ושש שנות חינוך על־יסודי. כעבור שלוש שנים הוא היה שותף ליזמה של האוניברסיטה העברית ובית המדרש למורים בבית הכרם להקים בית ספר תיכון שש־שנתי בבית הכרם. בשל החשש כי הסתדרות

4 א' ארנון, 'להיקפו ולתכניתו של ביה"ס העממי', **הד החנוך**, יא-יג (תמוז-אלול תש"ה), עמ' 6-7.

5 בסוף שנת 1932 הועברו ענייני החינוך מההסתדרות הציונית למוסדות היישוב ונוהלו מאז על ידי מחלקת החינוך של הוועד הלאומי. בעקבות המהלך הזה הוקם ועד החינוך, שהורכב מנציגים של שלושת הזרמים בחינוך (הכללי, 'העובדים' ו'המזרחי'), הוועד המנהל (הורכב מנציגי הוועד הלאומי, הסוכנות היהודית והרשויות המקומיות) והסתדרות המורים. הוועד דן והחליט בכל ענייני החינוך המשותפים לזרמים.

6 בן־ציון דינור, 'הריפורמה בחינוך ומתנגדיה', **דבר**, 3.12.1965.

המורים תתנגד לבית ספר תיכון שש-שנתי ותציב מכשול בפני הקמתו, נאלצו ריגר וד"ר יוסף לוריא, מנהל מחלקת החינוך של הוועד הלאומי, לפעול בחשאי. כשהתגלה המהלך בוטל ההסכם עם בית הספר העממי בבית הכרם על העברת כיתות ז-ח לבית הספר התיכון. כדי להגשים את התכנית אימץ בית הספר התיכון בית ספר יסודי פרטי ברחביה ('בית הילד').[7] שנים אחדות אחר כך, בשנת 1940, כתב ריגר בספרו **החנוך העברי בארץ ישראל: המטרה והתכנית** כי 'המבנה הקים של בתי ספרנו היסודיים והתיכוניים בארץ הוא כמטת סדום לתלמידינו: בית הספר היסודי מותח אותם ללא צורך ובית הספר התיכון מכווץ אותם לשווא'. על כן, הוא שב וטען כי 'החלוקה ההגיונית בין גיל בית הספר היסודי לתיכון צריכה להיות: עד שתים עשרה – החנוך היסודי, ומשתים עשרה עד שמונה עשרה – החנוך התיכון'.[8]

על סף שנות הארבעים של המאה ה־20 הועלו שתי יזמות לשינוי מבנה החינוך אשר חרגו הרבה מעבר לניסיונות המקומיים הקודמים. בשלהי 1939 פרסמה מחלקת החינוך חוזר לבתי הספר, שעניינו שינוי במבנה החינוך, ובו החלטה:

> להציע לפני המוסדות העליונים לקבוע, כי הקורס המיוחד של ביה"ס התיכוני יתחיל עם שנת הלימודים השביעית ויבנה על גבי הקורס של שש כתות של ביה"ס העממי, מתוך הנחה שהתלמידים אשר אינם עוברים לביה"ס תיכוני, ימשיכו ללמוד בביה"ס העממי עוד שנתיים (כתות ז'-ח').[9]

היזמה של מחלקת החינוך נתקלה בהתנגדות נחרצת של מרכז הסתדרות המורים, אשר הפעיל לחצים כבדים על ועד החינוך ושכנע אותו לדחות את הדיון בהצעה לזמן בלתי מוגבל, ולמעשה, להסיר את היזמה לשינוי מבנה החינוך מסדר היום. זאת ועוד, כיוון שהיה מדובר ביזמה מטעם מחלקת החינוך, מרכז הסתדרות המורים לא הסתפק בהתנגדות כשלעצמה, אלא מינה ועדה אשר נועדה לבחון את ההצעה ולהגיש מסקנות, שישמשו בסיס לעמדת הסתדרות המורים בסוגיה. הוועדה המליצה לדחות את היזמה לחולל שינוי במבנה החינוך. נימוקיה היו: ראשית, השתתת החינוך התיכוני על שש שנים תכרסם 'בעקרון של חינוך עממי משותף', ותפגע במיזוג בין תלמידים הבאים מרבדים חברתיים־כלכליים שונים בחברה היהודית בארץ. שנית, בניגוד למדיניות הגורסת כי יש להעניק חינוך עממי מקיף ככל האפשר, המבוסס על שמונה שנות לימוד, שינוי מבנה החינוך עלול לגרום להפחתת שנות הלימוד של חלק מהתלמידים, אשר יעזבו את בית הספר העממי כבר בסוף כיתה

7 שם; 'למבנה החינוך בישראל', א"מ ג-5601/3; **דין וחשבון הוועדה הפרלמנטרית לבחינת מבנה החינוך היסודי והעל יסודי בישראל**, עמ' 29-30; דני יעקובי, 'ראשיתה של הכשרה מקצועית באוניברסיטה מחקרית: הקמתה של המחלקה לחינוך באוניברסיטה העברית', בתוך: חגית לבסקי (עורכת), **תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: התבססות וצמיחה**, א, מאגנס, ירושלים תשס"ה, עמ' 494-495.

8 אליעזר ריגר, **החנוך העברי בארץ ישראל: המטרה והתכנית**, דביר, תל אביב ת"ש, עמ' 179.

9 י' אושפיז, 'כירורגיה', **הד החנוך**, ג (טבת ת"ש), עמ' 49.

ו; מדובר בילדים להורים דלי אמצעים, העלולים לראות בכיתה ו את גמר החינוך העממי ולשלוח את ילדיהם לעבודה בתום שנת הלימודים השישית כדי לסייע בפרנסת המשפחה. כמו כן, שינוי מבנה החינוך עלול להוריד את רמת הלימודים בכיתות ז-ח בבית הספר העממי ואפילו לפגוע בקיומן, שכן תלמידים מצטיינים ותלמידים מבתים מבוססים ינטשו אותן ויעברו לבית ספר תיכון. שלישית, גם אם לא במכוון, עלולה היזמה לתת לגיטימציה לתכנית, שנבחנה באותו הזמן במחלקת החינוך של ממשלת המנדט, לקצץ את החינוך העממי לשש שנים. רביעית, המניעים לשינוי מבנה החינוך לא נבחנו דיים, משמע יש לבצע בדיקה מעמיקה קודם ליישום המהלך.[10] חלק מהנימוקים נגד שינוי מבנה החינוך, שהוועדה השתיתה עליהם את עמדתה, שימשו את הסתדרות המורים כשהסוגיה עלתה גם בשלושת העשורים הבאים.

בתזכיר מאמצע שנת 1940 טען מנהל מחלקת החינוך בממשלת המנדט ג'רום פארל כי מבנה בית הספר העממי בן שמונה שנות לימוד מיושן ואינו תואם את ההתפתחויות העדכניות בתחום הפסיכולוגיה. לדעתו, בתי הספר העממיים לוקים בהיעדר דיפרנציאציה והכוונה של התלמידים בכיתות הגבוהות. לפיכך, הוא הציע לשנות את מבנה בית הספר במערכת החינוך של הוועד הלאומי ולהשתיתו על ארבעה שלבי חינוך: גילאי 5-7, גילאי 8-11, גילאי 12-13 וגילאי 14-15. בשני השלבים הראשונים תונהג תכנית לימודים אחידה ואילו בשני השלבים הגבוהים תופעל תכנית דיפרנציאלית. אף שנשמעו גם דברים בזכות ההצעה של פארל לשינוי מבנה החינוך, כולל מצד ד"ר בן־ציון מוסינזון מנהל מחלקת החינוך של הוועד הלאומי, בעיקרו של דבר היא נענתה בביקורת ובשלילה. נטען שיישומה יגרום לקיצוץ שנות הלימוד בבית הספר העממי ואף ייחסו לפארל כוונה כזאת, כמו גם רצון להשוות את החינוך ביישוב היהודי לחינוך הירוד במגזר הערבי. כמו כן התעורר חשש כי השינוי במבנה החינוך יגרום לתלמידים משכבות אוכלוסייה לא מבוססות לעזוב את בית הספר בתום השלב השני ויביא לירידה בשיעורי הלומדים. עוד נטען כי בהצעה יש משום התערבות של הממשלה בענייניו הפנימיים של היישוב היהודי ופגיעה באוטונומיה שלו, וכי לנוכח ימי הפורענות בעולם בכלל ובעם היהודי בפרט – אלו היו ימי מלחמת העולם השנייה – אין השעה כשרה לדיון בשאלת מבנה בית הספר.[11] יש לציין כי לנוכח ההתנגדות ליזמה זו נסוג מוסינזון מעמדתו. בכינוס הפדגוגי הארצי הי"ב שארגנה הסתדרות המורים ביולי 1942 הוא דחה בתקיפות את הרעיון לשינוי מבנה החינוך והבהיר כי 'נילחם על שלמות בית הספר העממי בן 8 שנות לימוד, [גילאים] 6-14 שנה. הוא לנו בבחינת יהרג ואל יעבור'.[12] עם זאת, ד"ר מוסינזון תמך בהצעה של פארל לדיפרנציאציה בתכניות הלימודים בכיתות הגבוהות של החינוך העממי ובחלוקה למגמות לימוד בכיתות הגבוהות של בית

10 'לשאלת מבנה ביה"ס העברי בארץ', **הד החנוך**, יב-יג (תמוז ת"ש), עמ' 252.

11 'מהדיון בועד החנוך בשאלת מבנה בית הספר העברי בארץ', **הד החנוך**, ח-ט (אדר תש"א), עמ' 185; **דין וחשבון הוועדה הפרלמנטרית לבחינת מבנה החינוך היסודי והעל יסודי בישראל**, עמ' 33.

12 'הכנוס הפדגוגי הי"ב למורים', **הד החנוך**, ח-יב (אלול תש"ב), עמ' 254.

הספר העממי, אשר תאפשר לתלמידים לבחור במגמה המתאימה לכל אחד מהם. לפיכך, הוא ביקש לעניין את באי הכינוס בהנהגת תכניות לימודים שונות, לתלמידים המייעדים עצמם ללימודים תיכוניים ולאלה המסתפקים בלימודיהם בבית הספר העממי.

בכינוס הפדגוגי הארצי הי"ב עמדה שאלת מבנה בית הספר במרכז הדיונים. נטען כי זו סוגיה שאינה נוגעת למורים בלבד אלא מדובר בקביעת דפוסים ודרכים לעיצוב דמותם הרוחנית הלאומית של הדורות הבאים'. 'באחדות־של־דעות בלתי מצויה', כנאמר בסיכום הכינוס, גובשה העמדה כי

> בית הספר העממי על כל שמונה כתותיו הוא חטיבה אחת, אחידה ומאוחדת, שמיועדת להשכלה אלמנטרית, אנושית־לאומית, להשכלה ע מ מ י ת, המקיפה את כל בני העם, ולהשכלה כ ל ל י ת, שגם בתכנה וגם בצורתה עומדת היא על המשותף ועל המאחד את כל בני הגיל המתאים, ללא הסתעפות וחציצה, ללא חלוקה והפרדה מאיזו בחינה שהיא [ההדגשות במקור].

מן הטעם הזה דחה הכינוס הפדגוגי את הצעתו של ד"ר מוסינזון לגוון את הלימודים בכיתות העליונות של בית הספר העממי על פי מגמות או נטיות מקצועיות. נטען שהתכנית אינה מועילה ואינה אפשרית, ולהפך, גלומים בה 'כמה וכמה נזקים לאומיים־חנוכיים, ללא כל מתן־תועלת בצדה.[13] בתחילת אוגוסט 1942, חודש לאחר הכינוס, שיגר ד"ר מוסינזון מכתב לפארל, ובו עמד על המשך קיומו של בית הספר העממי בן שמונה כיתות כיחידה אחת, ודחה את ההצעה לחולל שינוי במבנה החינוך.[14]

לנוכח שתי היזמות המוסדיות של מחלקת החינוך של הוועד הלאומי ושל מחלקת החינוך של ממשלת המנדט העמידה עצמה הסתדרות המורים במובהק בחזית המאבק נגד שינוי מבנה בית הספר. מעתה ועד להחלטת הכנסת בשנת 1968 דבקה הסתדרות המורים בהתנגדותה התקיפה לניסיונות לחולל תמורה בכיוון זה, ובמשך שנים ארוכות, אפשר לומר, בהצלחה רבה.

בכינוס פדגוגי שהתקיים בשנת 1945 הציע אברהם ארנון, מהבולטים באנשי החינוך באותם ימים, להוסיף שנת לימודים תשיעית, הצעה שכזכור נדונה עוד בשנת 1920 ונדחתה. לצד הערכה רבה להתקדמותו של בית הספר העממי ולתרומתו סבר ארנון כי בכל הנוגע לתחומי הלימוד ולתכניות הלימודים הוא אינו נותן מענה ראוי לצרכים של הציבור בכלל ושל המורים בפרט. דעתו היתה שיש להוסיף שנת לימודים נוספת, כיתה ט, אשר תיכלל במסגרת בית הספר העממי.[15] שנתיים לאחר מכן הבשיל הרעיון לכלל החלטה של ועד החינוך, כי יש להאריך את משך הלימודים בבית הספר העממי בשנה נוספת. התכנית

13 'סיכום', **הד החנוך**, ח-יב (אלול תש"ב), עמ' 255.

14 מכתב ב"צ מוסינזון לגרום פארל מ־7.8.1942, **דיון וחשבון הוועדה הפרלמנטרית לבחינת מבנה החינוך היסודי והעל יסודי בישראל**, עמ' 34-35.

15 ארנון (לעיל הערה 4).

היתה להקדיש את שנת הלימודים תש"ח (1947-1948) להכנות – ארגון מחדש של תכנית הלימודים לכיתות ז-ט והכשרת מורים, ולהתחיל בשנת הלימודים תש"ט (1948-1949) בביצוע המהלך בכיתות ז. כלומר רק בשנת הלימודים תשי"א (1950-1951) היתה אמורה להתווסף, הלכה למעשה, כיתה ט לבית הספר העממי. אולם בפועל, השעה לא היתה כשרה לביצוע השינוי המתוכנן במבנה החינוך. מלחמת העצמאות והעלייה הגדולה לאחר הקמת המדינה, אשר העמידה אתגרים גדולים בפני מערכת החינוך, גרמו לגניזת תכנית הרפורמה.[16]

שאלת מבנה החינוך לאחר הקמת המדינה ועד כינונה של ועדת פראוור

בראשית 1952, בכינוס שנערך מטעם איגוד בתי הספר התיכוניים, הרצה שר החינוך פרופ' בן־ציון דינור (דינבורג), שהתמנה זה לא כבר לתפקידו, על 'מבנה החינוך התיכוני ודמותו'. דינור, שמזה שנים ארוכות תמך בשינוי מבנה בית הספר, טען בנאומו כי שאלת מבנה בית הספר התיכון בארץ ומקומו במערכת החינוך הישראלית מחייבים דיון דחוף ורציני 'מתוך כובד ראש, מתוך עוז רוח, מתוך תנופה, מתוך נכונות לשנויים'. הוא תפס את החינוך בבית הספר התיכון כחוליה החלשה ביותר במערכת החינוך מכמה טעמים. ראשית, המדינה אינה רואה עצמה אחראית לקיומם של בתי הספר התיכוניים, הם אינם כפופים לסמכותה והיא אינה משקיעה בהם כראוי. מצב זה בא לידי ביטוי בהקצאת תקציבים שאינה מספקת, בהיעדר דאגה לשילובם האורגני במערכת החינוך, בהיעדר הכוונה של תכניות הלימודים ובחוסר הקפדה על רמה נאותה. שנית, הלימודים בבתי הספר התיכוניים כרוכים בשכר לימוד גבוה שאינו 'מאפשר לא רק להמון העם לתת חינוך תיכוני לבניו, אלא מכביד אפילו על המעמד הבינוני בחלקו הגדול'. דינור חשש 'שהחינוך התיכון בישראל יהיה רק נחלתם של האמידים'. שלישית, בתי הספר התיכוניים, בני ארבע שנות לימוד, סבלו, לשיטתו, מהיעדר אורגניות; כלומר, מבנה החינוך לא תאם, לדעתו, את המפנה בהתפתחות הילד, אשר חייב יצירת חוליה חדשה במערכת החינוך בכל הנוגע לתוכני החינוך, ארגון הלימודים ודרכי ההוראה. לנוכח מצבו העגום של החינוך התיכוני גרס דינור כי יש לבצע תמורה מהותית במבנה בית הספר: לצמצם את מספר שנות הלימוד בבית הספר היסודי לשש שנים ולהקים בית ספר תיכון שש־שנתי, המורכב משתי חטיבות: חטיבה צעירה (כיתות ז-ט) וחטיבה עליונה (כיתות י-יב). דעתו היתה כי יש להנהיג לימוד חינם בחטיבה הצעירה, ובהמשך 'התלמידים הטובים, המצויינים, שיימצאו ראויים מתוך בחינות ומתוך הלימודים, ילמדו בבי"ס התיכון שלוש שנים נוספות על חשבון המדינה'.[17]

16 יוסף בנטואיץ, **החינוך במדינת ישראל**, י' צ'צ'יק, תל אביב 1960, עמ' 61.

17 ב"צ דינבורג, 'על מבנה החינוך התיכוני ודמותו', בתוך: **בעיות בית הספר התיכוני: הדיונים בסימפוזיון לבעיות ביה"ס התיכוני, שנערך מטעם איגוד בתיה"ס התיכוניים בישראל בנתניה, שבט תשי"ב**, איגוד בתיה"ס התיכוניים בישראל, ירושלים תשי"ג.

כצפוי נתקלה עמדתו של דינור בעד שינוי מבנה החינוך בביקורת חריפה ובהתנגדות עזה מצד הסתדרות המורים. לצד הטענה שהשינוי המוצע במבנה החינוך כרוך בנזקים במישור הלימודי והחברתי, הבהיר מאמר מערכת **בהד החינוך**, ביטאונה של הסתדרות המורים, כי 'החלטה של שנוי רדיקלי ושבירת מסורת מבוססת, אפשר וראוי לה שתתקבל רק לאחר דיון ובירור רחב ומקיף בתוך ציבור המורים [...] בדברים רבי־משקל ותוצאות כגון אלה ודאי שאין מקום להחלטת יחיד (ויהא יחיד זה שר החינוך והתרבות בכבודו ובעצמו)'. לאחר שהציג את העמדה שהתקבלה בכינוס הפדגוגי בשנת 1942, כאמור לעיל, נגד שינוי מבנה החינוך, תמה כותב המאמר: 'לא יובן אפוא, על יסוד מה ובתוקף מה ראה שר החינוך והתרבות זכות לעצמו לפסוק הלכה על דעתו הוא בלבד, בלי להביא בעיה חיונית זו, שהיא בעיה ממדרגה ראשונה, לבירור מוקדם עם גורמים שונים, ובראש וראשונה עם המורים עצמם'. לסיכום קבע המאמר: 'אל תיעשה ריפורמה כזו על דעת יחיד, ולא על רגל אחת'.[18] הסתדרות המורים ביקשה אפוא לבסס את מעמדה כגורם מרכזי בתהליך קבלת ההחלטות לשינוי מבנה החינוך ולהפקיע, למעשה, משר החינוך את הסמכות להחליט על רפורמה בתחום זה.

בראשית שנת הלימודים תשי"ד (1953-1954) כינסו ראשי הסתדרות המורים כינוס פדגוגי ארצי, אשר נועד לאותת לשר החינוך דינור כי מרכז הסתדרות המורים לא ישלים עם המהלך של שינוי מבנה בית הספר, בהיותו גורלי לעתיד החינוך.[19] עם זאת, בכינוס לא היתה אחדות דעים. מצד אחד, התמיכה בשינוי מבנה בית הספר התבססה בעיקר על שיקולים פדגוגיים: ההבדלים בנטיות ובכישרונות המתגלים אצל בני 12 מחייבים דיפרנציאציה בלימודים; כמו כן ההכנה בבית הספר היסודי לקראת הלימודים בבית ספר תיכון אינה מספקת ומשום כך תלמידי התיכון אינם מגיעים להישגים הרצויים. התמיכה ברפורמה לוותה בחשש שהחינוך העממי עלול להיפגע; לפיכך הוצע בשלב הראשון לקיים ניסוי ביישובים אחדים ולשקול את המשך יישומה של תכנית הרפורמה בהתאם לתוצאותיו. מצד שני, ההתנגדות לשינוי מבנה החינוך נבעה בראש ובראשונה משיקולים חברתיים: העברת כיתות ז-ח עלולה לפגוע ברמתו של בית הספר היסודי ובמרקם החברתי שלו, והחשש שילדים משכבות סוציו־אקונומיות נמוכות ייפלטו ממעגל הלימודים לאחר שש שנות לימוד בלבד. בעקבות הרפורמה במבנה בית הספר עלולים הורים לנצל את המעבר מבית הספר היסודי – תוך כדי עקיפת חוק לימוד חובה – ולנתק את ילדיהם ממערכת החינוך כבר בתום כיתה ו. במישור הפדגוגי הוטל ספק בגישה שגרסה כי בגיל 12 מתחוללת תמורה יסודית אצל בני הנעורים, המבליטה את ההבדלים ביניהם בנטיות ובכישרונות, ונטען כי אין מדובר בנטיות המאפשרות לקבוע את מהלך החיים בעתיד. כמו כן נטען כי לא יהיה נכון לטלטל ילדים בני 12 מבית ספר לבית ספר. בסופו של דבר הכריעו השיקולים החברתיים את הכף. אף שהכיר בקיומם של צרכים פדגוגיים ייחודיים לתלמידי

18 'הדי השבוע: לגורלו של בית־הספר היסודי', **הד החינוך**, כו, 21 (אדר תשי"ב), עמ' 1.

19 'הדי השבוע: לאחר הכינוס הפדגוגי ולקראת הבאות', שם, כח, 1-2 (חשון תשי"ד), עמ' 1.

הכיתות העליונות בבית הספר היסודי ובצורך לתת להם מענה, דרש הכינוס את 'המשכת קיומו של בית ספר עממי דימוקרטי בן שמונה שנות־לימוד' [ההדגשה במקור].[20]

לצד ההתנגדות לשינוי מבנה בית הספר, ניתן בכינוס הפדגוגי דגש על התפקיד והמעמד המרכזיים שיש להקנות להסתדרות המורים בתהליך קבלת ההחלטות בנוגע למבנה החינוך. שלום לוין, מי שהיה עתיד להיבחר בשנת 1955 למזכ"ל הסתדרות המורים ולהוביל בנחרצות את ההתנגדות למהלך של שר החינוך ארן בשנות השישים לחולל רפורמה במבנה החינוך, הסביר כי

> שאלת המבנה של בית־הספר במדינה, שאלת מקומן ומעמדן, תכניתן ותכליתן של הכתות ז-ח, זו היא שאלה חיונית, שבה לא יוכל המורה להיות רק בבחינת מקבל את הדין, בלי להיות בין חורציו. המורה העברי, שהקים את בית־הספר העברי, זכאי לראות עצמו כ'בעל־בית' בו. ואין בכך כל יוהרה. אך לכל הדעות, ואף לדעתם של גורמים רמי־מעלה, שאינם רואים את המורה כבעל־בית בביה"ס, הרי על כל פנים בן־בית הוא בו. הרי בית הספר הוא בית חייו של המורה, בית היוצר שלו, מקום חיותו, ועליו מתקיים עולמו. שאלת מבנה הבית הזה שאלת חיים היא לו, לבן־הבית, אולי במדרגה גדולה יותר מאשר לבעל־הבית.[21]

שאלת 'מי בעל הבית' היתה עתידה כעבור תריסר שנים להוסיף נדבך לעימות החריף בין ארן ללוין בסוגיית הרפורמה במבנה החינוך.

אמנם גם בתקופת כהונתו של דינור כשר החינוך עלתה מעת לעת שאלת מבנה בית הספר, אולם בפועל הוא לא נקט צעדים ממשיים להביא ליישומה של רפורמה במבנה החינוך אף שתמך בכך. לא יהיה זה מופרז לומר ששר החינוך נמנע מלפעול לשינוי מבנה בית הספר בשל חששו להתעמת עם ראשי הסתדרות המורים בנושא זה. זאת ועוד, בשנת 1952 ובמחצית הראשונה של שנת 1953 היתה תשומת לבו של דינור נתונה לסוגיית ביטול הזרמים בחינוך, אשר עוררה מחלוקת ציבורית ופוליטית חריפה. פתיחת חזית נוספת, בשאלת מבנה החינוך, היתה עלולה לחבל במהלך של ביטול הזרמים ולעכב את יישומו. דומה שבסדר העדיפויות של שר החינוך היו באותו הזמן רפורמות דחופות יותר, למשל העמקת מעורבותו והשפעתו של משרד החינוך בחינוך התיכוני שראה בו, כאמור, את החוליה החלשה במערכת החינוך. מן הטעם הזה, כנראה, לא כלל דינור, עם סיום תפקידו כשר החינוך, את שינוי מבנה בית הספר ברשימת הנושאים הדחופים שהציג לפני ארן – שר החינוך הנכנס.[22] עם זאת, שאלת מבנה החינוך המשיכה לעמוד על סדר היום של

20 'הכינוס הפדגוגי הארצי', שם, כח, 15 (שבט תשי"ד), עמ' 2.

21 'הכינוס הפדגוגי הארצי', שם, כח, 1-2 (חשון תשי"ד), עמ' 2.

22 פרוטוקול מפגישה בין שר החינוך והתרבות ז' ארן ובין ב"צ דינור, עם סיום תפקידו כשר החינוך והתרבות, י"ט בחשון תשט"ז (4.11.1956) בלשכת שר החינוך והתרבות, בני (בנימין) כהן – ארכיון אישי.

מערכת החינוך; כל שכן שהישגיהם של התלמידים המזרחיים בבתי הספר היסודיים לא הגיעו לרמת הלימודים הדרושה והיו פערים גדולים בינם ובין התלמידים האשכנזים. ממילא היה שיעורם בקרב הלומדים בחינוך העל־יסודי מבוטל וקטן בהרבה מחלקם באוכלוסייה בגילאים הללו.[23] במחצית השנייה של שנות החמישים היה ברור שמערכת החינוך לא הצליחה לשמש ליוצאי אסיה-אפריקה אפיק לניעות חברתית והיא נכשלה כמכשיר לצמצום הפער בין העולים יוצאי אירופה לעולים מארצות המזרח.[24] ארן לא יכול היה שלא לתת את הדעת על כך, וכן על האמצעים הנחוצים לשיפור מערכת החינוך על מנת לקדם את התלמידים המזרחיים.

בשנת 1957, במסגרת דיוניה בהיבטים שונים של החינוך בארץ, נדרשה הוועדה לחינוך ולתרבות של מפא"י לסוגיית מבנה בית הספר ומינתה תת־ועדה לליבון שאלה זו. בראש תת־הוועדה עמד יעקב בנאי, שהיה מראשי זרם העובדים בחינוך, ועם חבריה נמנו, בין השאר, המשנה למנכ"ל משרד החינוך יעקב שריד ומזכ"ל הסתדרות המורים שלום לוין. בסיכום דיוניה המליצה תת־הוועדה לארגן את החינוך היסודי בשלושה שלבים: **השלב הראשון** יכלול את גן החובה וכיתה א, מתוך הנחה שגילאים אלה 'והצורך בהקניית ראשית הקריאה והכתיבה מחייבים אוירה אינטימית בקבוצות קטנות יותר וגישה אינדיבידואלית'. **השלב השני** יכלול את כיתות ב-ו ותונהג בו תכנית לימודים אחידה. **השלב השלישי** יכלול את כיתות ז-ט, שעם היותן חלק אורגני מבית הספר היסודי תונהג בהן מכיתה ח דיפרנציאציה לפי מקצועות לימוד, רמת לימודים ולפי מגמות, עיונית או מקצועית. הוועדה גרסה כי את ההוראה בשלב השלישי יש להפקיד בידי מורים בכירים יותר מהנהוג בחינוך היסודי, אמנם לא רק מורים בעלי הכשרה אקדמית, אבל כאלה שהכשרתם הפדגוגית תעמוד על שלוש שנים לפחות. באותן שנים נדרשו שתי שנות לימוד להכשרת מורה מוסמך לבית הספר היסודי. הוועדה ראתה ביצירת השלב השלישי, שיכלול את כיתה ט, מהלך אשר יוביל עם הזמן להחלת חוק חינוך חובה חינם גם על כיתה זו. פרק הזמן שעד להחלת החוק על כיתה ט ייחשב תקופת ניסיון, שבה תיבחן יעילותו של המבנה החדש.[25]

יש לציין כי ההמלצה לכלול את כיתות ז-ט בבית הספר היסודי, תוך כדי יצירת דיפרנציאציה בתכניות הלימודים, ברמות הלימודים ובמגמות הלימודים כבר בכיתה ח, ולא להקים מסגרת ביניים נפרדת לכיתות אלו היתה ככל הנראה פשרה, שנועדה לרצות את מזכ"ל הסתדרות המורים. לוין דבק בעמדה המסורתית של הסתדרות המורים, שדגלה בהנהגת חינוך אחיד עד כיתה ח והתנגדה נחרצות להוצאתן של הכיתות העליונות מבית הספר היסודי. כמו כן חששו בהסתדרות המורים כי הקמת חטיבת ביניים נפרדת לכיתות

23 צבי צמרת, 'זלמן ארן ומערכת החינוך', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), **העשור השני: תשי"ח-תשכ"ח**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2000, עמ' 67.

24 שמידע, **בין שיוויון למצויינות**, עמ' 168-171.

25 הוועדה לחינוך ולתרבות, ועדת המשנה למבנה בית־הספר, 'הצעת סיכום בשאלת מבנה בית־הספר' (ללא תאריך), ארכיון מפלגת העבודה (להלן: אמ"ע) 12-1958-2-7.

ז-ט תפגע במורי הכיתות הגבוהות בבית הספר היסודי, שכן בחטיבת הביניים יועסקו מורים אקדמאים וכתוצאה מכך יועברו מורים שאינם בעלי תואר אקדמי, המלמדים בכיתות ז-ח, להוראה בכיתות הנמוכות.[26] במסגרת הפשרה, מצד אחד הוסכם בהמלצות הוועדה על דיפרנציאציה בתכניות, ברמות ובמגמות הלימודים, ומהצד האחר נותרו הכיתות העליונות, בתוספת כיתה ט, בבית הספר היסודי ולא הומלץ על יצירת מסגרת נפרדת, כפי שגרס למשל שריד, המשנה למנכ"ל משרד החינוך. כמו כן ניתן במבנה המוצע מענה מסוים לחשש למעמדם של המורים בכיתות הגבוהות בבית הספר היסודי. רמז לפשרה נמצא בדברי ראש הוועדה, 'שהועדה משקפת את כל גווני־הקשת. ואם אני מציין שהסיכום נתקבל על דעת כולם – פירוש הדבר, שמצאנו איזה מודוס [דרך] משותף, שנתקבל על דעת כולנו'.[27]

בסופו של דבר, מסקנות תת־הוועדה אמנם לא היו נקודת המוצא להנעת המהלך לתמורה במערכת החינוך, אך הן תרמו לגיבוש השקפתו של שר החינוך בנוגע לשינוי מבנה בית הספר. ארן הסכים עם הדעה שהכיתות העליונות בבית הספר היסודי אינן ממלאות את ייעודן וכי יש ליישם מדיניות של הכוונה ובידול בלימודים כבר בבית הספר היסודי; אלא שבחודשים הראשונים של שנת 1957 טרם גיבש דעה באשר למהות השינוי הנדרש. אך ככל שהעמיק בסוגיה – ואפשר שכבר היתה מונחת לפניו טיוטה של המלצות תת־הוועדה – כך היה בטוח יותר בעמדתו באשר למבנה הרצוי של בית הספר. בתחילת יולי 1957 הציג את עמדתו לפני הוועדה לבדיקת מצב החינוך התיכוני:

> לשאלת המבנה. הרצוי הוא תוספת עוד שנה אחת של חינוך חובה חינם ובעקבות תוספת זו קיום של בית ספר יסודי בן תשע שנים המורכב משתי יחידות למודיות: שש שנים ושלוש שנים. לאחר זה חינוך על יסודי של שלוש שנים. היחידה השניה של בית הספר היסודי צריכה לשמש להכשרה ולהכוונה לצורות שונות של החינוך העל־יסודי.[28]

שלושה חודשים לאחר מכן, בדברים שנשא במרכז המפלגה בתחילת אוקטובר 1957, קבע ארן:

> אילו מדינת ישראל היה בכוחה להוסיף עוד שנה אחת של לימוד חובה חינם – היה זה דבר עצום. היה זה דבר עצום לא רק בגלל זה שיש עוד שנה, אלא מפני שזו שנה חשובה מאד הגיל של 14-15, כי אז היינו יכולים את בית הספר היסודי לחלק אותו בתוכו משתי יחידות לימוד: 6 שנים ו־3 שנים, מה שקוראים חינוך תיכון נמוך.[29]

ארן גיבש אפוא עמדה שחייבה יצירה של שתי חטיבות לימודים בנות שש שנות לימודים – כיתות א-ו, ושלוש שנות לימודים – כיתות ז-ט. בהשפעת מסקנות תת־הוועדה הוא כלל

26 'פרוטוקול הועדה למבנה החינוך', (ללא תאריך), שם.
27 י' בנאי, 'פרטי־כל ישיבת הועדה לעניני חינוך ותרבות', 13.2.1958, אמ"ע 6-1958-7-2.
28 'הועדה לבדיקת מצב החינוך התיכון [ועדת צלטנר]', 5.7.1957, אמ"ע 34-1954-7-4.
29 ז' ארן, ישיבת מרכז מפא"י, 3.10.1957, אמ"ע 72-1957-23-2.

את שתי חטיבות הלימודים האלה במסגרת בית הספר היסודי; אולם הוא לא היה מחויב דווקא למבנה זה. שנה וחצי לאחר מכן, במרס 1959, בתגובה לשאלתה של שושנה פרסיץ יושבת ראש ועדת החינוך והתרבות של הכנסת, מדוע לא לחולל שינוי במבנה בית הספר, השיב ארן: 'יתכן מאד שגם אני קרוב לתפיסה הזאת שמערכת החינוך צריכה היתה להיות בנויה על 6 כתות, מה שנקרא ה"ג'וניור סקול" ו־3 כתות נוספות. היינו, תיכון נמוך יותר ותיכון גבוה יותר'.[30] לנוכח העניין הרב שגילה בהתפתחות מערכות החינוך בארצות אחרות, הוא התייחס כאן למבנה החינוך שהיה מקובל בארצות הברית.

ארן היה מוטרד מהפער בין התלמידים המזרחים לתלמידים האשכנזים, מההישגים הלימודיים הדלים של הראשונים, מהנשירה ממערכת החינוך ומקשיי השתלבותם בחינוך העל־יסודי. הוא ראה את הסיבה לקשיים הלימודיים של ילדי העולים מארצות האסלאם בתנאים חברתיים־כלכליים ירודים, ודחה את הדעה שכישלונם בלימודים נעוץ במיעוט כישרון. הוא גרס כי 'סברה זו מופרכת היא מעיקרה, על סמך נסיון של שנים רבות בבתי־ספר שונים בארץ',[31] וכי למערכת החינוך נועד תפקיד מכריע בתיקון הכשלים הקיימים. 'משרד החינוך והתרבות רואה את הטיפול בבעיית עדות המזרח במערכות החינוך כמצוות עשה שתקופת קיבוץ הגלויות גרמה לה [...] משרד החינוך והתרבות חדור רצון פעיל לסייע לכך בכל מאודו בהתאם לאפשרויות שיעמדו לרשותו', כך הצהיר ארן מעל במת הכנסת.[32] הוא עדיין לא עמד על הקשר בין רמתם הלימודית של התלמידים יוצאי אסיה־אפריקה ובין שינוי מבנה החינוך, אלא גרס ששיפור הישגיהם הלימודיים וצמצום הפער בינם ובין התלמידים יוצאי אירופה יושגו באמצעות העלאת רמתם המקצועית של המורים, אימוץ שיטות הוראה מתקדמות, מתן שעות תגבור ושיעורי עזר וכדומה. למעשה, צעדים אלו לשיפור הישגיהם של התלמידים המזרחים אף שתרמו לשיפור המצב לא הניבו את הפֵּרות המקווים. ככל שחלף הזמן התברר שעל אף השיפור שחל ברמתו של בית הספר היסודי, לא פחתה תופעת הנשירה בקרב התלמידים יוצאי אסיה־אפריקה. מסקנתו של ארן

30 ז' ארן, פרוטוקול 39/ד מישיבת ועדת החינוך והתרבות של הכנסת, 18.3.1959, ארכיון הכנסת [להלן: א"כ].

31 ז' ארן, הישיבה הארבע־מאות־ושלושים־ושבע של הכנסת השלישית, 18.3.1958, עמ' 1400, א"כ. בספרו 'פנקסי רשימות 1962-1973' מייחס שלמה צמח לארן השקפה גזענית כלפי יוצאי אסיה־אפריקה, ולפיה הישגיהם של תלמידים מזרחים ירודים בגלל תכונות נחותות. ראו: שלמה צמח, **פנקסי רשימות 1962-1973**, עם עובד, תל אביב 1996, עמ' 64-65. במאמרו 'זלמן ארן והפרודוקטיביזציה של בני "עדות המזרח"' מביא צבי צמרת בהרחבה מדבריו של צמח באשר לדעותיו של ארן על עדות המזרח, ומביע עמדה ספקנית בנוגע לתקפותם. ראו: אבי בראלי, דניאל גוטוויין וטוביה פרילינג (עורכים), **חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי**, מכון בן־גוריון, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, ויד יצחק בן־צבי, קריית שדה בוקר 2005, עמ' 306-307. אין זה מעניינו של חיבור זה לעמוד על טעמיו של צמח בדבריו על ארן, אך עם זאת מן הראוי להיאמר כי דבריו של ארן בישיבת הכנסת ב־18.3.1958 ובהזדמנויות אחרות, וכך גם שיקוליו ומעשיו כשר החינוך מוכיחים שצמח טעה ולא עשה עמו צדק.

32 ז' ארן, הישיבה השש־מאות ושבע־עשרה של הכנסת השלישית, 26.3.1959, עמ' 1618, א"כ.

היתה כי אין להשלים עם המצב הקיים ואין להסתפק באמצעים שננקטו, אלא יש לחולל שינוי מהותי במבנה החינוך, שטמון בו סיכוי גדול יותר להצלחת התלמידים בלימודיהם. יתרה מזו, הטעים ארן, השינוי במבנה בית הספר חשוב דווקא 'לגבי הגוש הגדול של התלמידים בני עולים מארצות האיסלם שאנו עושים למען העלאתו במערכת החינוך'.[33]

במחצית השנייה של שנות החמישים, להערכתו של ארן, טרם הבשילו התנאים לחולל שינוי במבנה החינוך, בראש ובראשונה בגלל היעדר מקורות למימון רפורמה מקיפה כל כך. כאמור, הוא כרך את יישום התמורה במבנה החינוך בהרחבת תחולת חוק חינוך חובה חינם לכיתה ט. בכך הוא דחה למעשה את הנהגת השינוי במבנה בית הספר, שכן באותו הזמן לא היו לממשלה המשאבים הנחוצים למימון הרחבת תחולתו של החוק. כמו כן, ליישום הרפורמה במבנה החינוך נדרשו בנייתם של מבנים נוספים והכשרתם של מורים מתאימים, ואלה חייבו תוספת תקציבית. ארן היה ער למגבלת מקורות המימון והבין כי לא יוכל לדרוש תוספת לתקציב החינוך למטרה זו, שכן משרד החינוך נזקק לתקציבים למטרות דחופות יותר, למשל לבניית כיתות חדשות לחינוך היסודי לנוכח המצוקה הקשה בתחום זה. יתר על כן, בשנת הלימודים תשי"ח (1957-1958) החלו להנהיג שכר לימוד מודרג בכיתה ט בבתי הספר התיכוניים שבפיקוח משרד החינוך, במקום שכר לימוד מלא, מתוך כוונה להרחיב בשנים הבאות את תחולתו לכיתות העליונות של בית ספר התיכון. בד בבד הוקפא שכר הלימוד בכיתות י-יב.[34] מי שנשאו בנטל הכרוך ביישום שכר לימוד מודרג היו הרשויות המקומיות ומשרד החינוך, דבר שחייב כמובן הקצאת תקציבים לשם כך. ארן, שהוביל את המהלך הזה והקנה לו חשיבות עליונה, חשש שיצירת זיקה בין הנהגת שכר לימוד מודרג להחלה עתידית של חוק חינוך חובה חינם על כיתה ט עלולה לעורר התנגדות במשרד האוצר ואפילו לגרום לביטול התכנית להפעלת שכר לימוד מודרג בכל הכיתות בבית הספר התיכון. מן הטעם הזה הוא ביקש מוועדת החינוך של מפא"י למתן את עמדתה באשר להרחבת תחולת חוק חינוך חובה חינם והנהגתו בכיתה ט.[35] ואכן הוועדה נענתה לארן. בגרסה מוקדמת של הצעת הסיכום ציינה הוועדה כי יש 'חשיבות רבה להרחבת מסגרת חוק לימוד חובה לשנה נוספת'.[36] לעומת זאת, בגרסה אחרת לאחר זמן, קרוב לוודאי בעקבות ההערה של ארן, היא הסתפקה בניסוח מתון יותר והציעה 'לבחון את אפשרות הכללת כתה ט במסגרת חוק לימוד חובה מתוך הנחה, כי הרחבה זו לא תטיל מעמסה כבדה מדי על תקציביהן של הממשלה והרשויות המקומיות'.[37]

נוסף על כך, ארן ביקש לדחות את העיסוק בשינוי מבנה החינוך כיוון שהיה שקוע במאבק להעברת החינוך העל־יסודי המקצועי והחינוך העל־יסודי החקלאי למשרד

33 ז' ארן, הישיבה הארבע־מאות־וששים־וארבע של הכנסת החמישית, 24.3.1965, עמ' 1651, א"כ.

34 **שנתון הממשלה תשי"ט**, עמ' 216.

35 ז' ארן, ישיבת ועדת החינוך של מפא"י, 31.10.1957, אמ"ע 5ב-2-7-1957.

36 'תפקידיו של החינוך העל־יסודי בישראל: הצעה לסכום הדיון בועדת החינוך של מפא"י' (ללא תאריך), אמ"ע 5ג-2-7-1957.

37 שם.

החינוך – מהלך שראה בו חשיבות ודחיפות מן המעלה הראשונה.[38] באותו הזמן היו בתי הספר המקצועיים באחריות משרד העבודה ואילו בתי הספר החקלאיים היו באחריות משרד החקלאות. מובן שהשרים המופקדים עליהם, שר העבודה מרדכי נמיר ושר החקלאות קדיש לוז, לא היו מוכנים לוותר על בתי הספר הללו ודחו בתוקף את תביעת שר החינוך להעברתם לאחריות משרד החינוך. ארן ציפה שהמחלוקת תיפתר בתוך חודשים אחדים ולקראת שנת הלימודים תשי"ח (1957-1958) יעברו בתי הספר המקצועיים והחקלאיים לאחריות משרד החינוך. בפועל התברר שציפיותיו של ארן לפתרון מהיר היו תלושות מן המציאות. לא הושגה הסכמה בסוגיה וחילוקי הדעות בינו ובין שרי העבודה והחקלאות נמשכו עד סוף העשור. רק לאחר הבחירות לכנסת בשלהי 1959 ולאחר שארן העמיד את העברת בתי הספר המקצועיים והחקלאיים למשרד החינוך כתנאי להצטרפותו לממשלה החדשה, נתקבלה תביעתו.

בשלהי שנת 1958 החלה להתגלגל לפתחו של ארן פרשת הקמתו של ארגון המורים התיכוניים וההכרה בו. הארגון הוקם לנוכח חוסר נחת בקרב ציבור המורים התיכוניים מהתנהלות הסתדרות המורים, הגוף היציג שלהם, בעניינם והשאיפה להקים ארגון נפרד להם שייצג נאמנה את צורכיהם הייחודיים. הסתדרות המורים התנגדה כמובן להקמת ארגון נפרד למורים התיכוניים וגם חברי הממשלה, ובהם ארן, סירבו להכיר בו. אולם עד מהרה חרג העימות בין המורים התיכוניים להסתדרות המורים מגבולותיה של מחלוקת פנימית בתוך ציבור המורים וגלש לעיצומים שנקט ארגון המורים התיכוניים בבתי הספר ונגד משרד החינוך, עד כדי הטלת חרם על המשרד. כיוון שחשש לפגיעה חמורה בלימודים והיה מוטרד מהקשיים שהערים ארגון המורים התיכוניים בפני משרד החינוך, אשר הכבידו על תפקודו בנושאים הנוגעים לבתי הספר התיכוניים, ומשום שבאופק לא נראה פתרון אחר למשבר, גיבש ארן בתחילת 1960 הצעת פשרה. בניגוד לעמדתו מאז פרוץ המשבר, הצעת הפשרה הכירה למעשה במעמדו של ארגון המורים התיכוניים כארגון יציג. הפשרה היתה מקובלת על ארגון המורים התיכוניים ואילו מרכז הסתדרות המורים החליט לדחות 'בכל תוקף ובכל האמצעים העומדים לרשותו הסכם בין שר החנוך וארגון המורים התיכוניים המתבדל'.[39] העמדה הנחרצת הזאת של הסתדרות המורים קיבלה את תמיכתה של ההסתדרות הכללית. הפשרה לא התקבלה גם על דעת חבריו השרים ממפא"י, אשר חששו מהעימות הצפוי עם שתי ההסתדרויות ונכנעו ללחץ הכבד שהפעילו. יתרה מזו, ארן ספג ביקורת מחברי מפלגתו על התערבותו בסכסוך וניסיונו ליישב אותו. באין מוצא מהמשבר ובהיעדר גיבוי לעמדתו מצד המפלגה בכלל ומצד השרים בפרט התפטר ארן בסוף מרס 1960 מהממשלה ומתפקיד שר החינוך.

38 ז' ארן, ישיבה בעניני חינוך של הוועדה לחינוך במפא"י, 16.5.1957, אמ"ע 5א-1957-7-2.

39 מרכז הסתדרות המורים, ההחלטות שנתקבלו בישיבת המליאה, 17.3.1960, ארכיון לחינוך יהודי בישראל ובגולה ע"ש אביעזר ילין, אוניברסיטת תל אביב (להלן: אל"ח), 11.205/18.

פרשת הקמתו של ארגון המורים התיכוניים עיכבה את יישומה של הרפורמה במבנה החינוך. מצד אחד, המאבק שליווה את הקמתו של ארגון המורים הטריד את ארן ומנע ממנו להפנות את מלוא תשומת הלב להוצאתו לפועל של מהלך כל כך משמעותי ומורכב כמו שינוי מבנה החינוך. מצד שני, הקמת ארגון המורים התיכוניים העצימה את ההתנגדות בקרב הנהגת הסתדרות המורים למהלך הזה. נוסף על כך, ראשי הסתדרות המורים חששו מן הסתם ששינוי מבנה בית הספר ויצירת חטיבת ביניים, ובוודאי צירוף הכיתות העליונות בבית הספר היסודי לבית הספר התיכון, יחלישו את ארגונם ויחזקו את הארגון המתחרה, שבעיקרו של דבר תמך במהלך.[40]

ההתנהלות חסרת הפשרות של הנהגת הסתדרות המורים במשבר ארגון המורים התיכוניים והיעדר הנכונות של מפא"י ושריה לצאת נגד התנהלות זו שכנעו את ארן, שלא יוכל להוביל לעת עתה מהלכים גדולים במערכת החינוך, וכי יישום תכניותיו יהיה נתון לרצונם הטוב של ראשי הסתדרות המורים ולנכונותם. ממילא הוא לא מצא טעם להמשיך את כהונתו כשר החינוך ולא נעתר להפצרות של בכירי המפלגה, לרבות ראש הממשלה דוד בן־גוריון, לחזור בו מההתפטרות. במכתב לבן־גוריון באפריל 1960 כתב ארן, כי 'שר החינוך והתרבות נגזר עליו לעבוד לא רק עם ציבור המורים – לא פחות מזה חייב הוא לעבוד עם ההנהגות של ציבור המורים', והוסיף בנימה פסימית: 'לי אין כל סיכוי שאוכל לעבוד עימם'. על כן, קבע בנחרצות, לא ישוב 'לא לחברות בממשלה ולא לתפקיד שר החינוך'.[41] בשיחה עם חברו יוסף אבידר על החלטתו להתפטר אמר ארן: 'קאדנציה אחת בעניני חינוך – זאת היא אפיזודה; קאדנציה שניה או שלישית – זו היסטוריה'.[42] משמע, בלי להמעיט מעשייתו במרוצת הקדנציה הראשונה, הקדנציה השנייה היתה צריכה להיות, לשיטתו, בעלת ערך היסטורי; משהעריך כי הדבר לא יתאפשר – החליט להתפטר. הסתלקותו של ארן ממשרד החינוך דחתה את הגשמת הרפורמה במבנה החינוך בשנים אחדות.

במקומו של ארן כשר החינוך התמנה אבא אבן, והוא כיהן בתפקיד שלוש שנים עד אמצע שנת 1963. בתחילת שנות השישים המשיכה שאלת מבנה בית הספר לנסר בחלל עולמה של מערכת החינוך. היא נדונה בהנהלת משרד החינוך, במזכירויות הפדגוגיות לחינוך היסודי והעל־יסודי ואף בוועדה לענייני חינוך במפא"י,[43] אולם לא ננקטו צעדים ממשיים להנהגת רפורמה במבנה החינוך, בראש ובראשונה משום שאבן לא העז להוביל את המהלך. כשר החינוך הוא ביקש למתן את המתחים עם הסתדרות המורים, שאפיינו את ימי ארן במשרד החינוך, ולנהל את יחסיו עם ראשיה על מי מנוחות. עם סיום כהונתו של

40 גרשון זק, 'שלמות הסתדרות המורים – הכרח', **דבר**, 19.2.1958.

41 מכתב מאת ז' ארן אל ד' בן־גוריון, 14.4.1960, אמ"ע 64-1933-7-4.

42 יוסף אבידר, בתוך: **חברים מספרים על ז. ארן: במלאת שלושים לפטירתו**, הוצאת חברים, תל אביב תש"ל.

43 'דובר משרד־החינוך: לא שינויים במבנה מערכת החינוך, אלא בדיקת מצב', **דבר**, 22.2.1961; **שנתון הממשלה תשכ"ג**, עמ' 172-174.

אבן כשר החינוך סיכם מאמר בעיתון **מעריב** כי 'עיקר הישגו של השר הפורש: הוא הצליח להרגיע את מערכות החינוך על ידי מציאת שפה משותפת עם ציבור המורים'.[44] שלא כארן, אבן לא זכה למעמד ולתמיכה בתוך מפא"י אשר היו נחוצים לקידום המהלך; גם לא היו לו הכוח והנכונות לצאת למאבק איתנים עם הסתדרות המורים, מאבק אשר היה גלום בניסיון לחולל תמורה במבנה החינוך. החשש שהביע חבר כנסת משה קול במרס 1963, כי שאלת מבנה בית הספר אינה נמצאת על סדר היום משום 'שיש כאן אולי רתיעה מפני התנגדות הסתדרות המורים בנדון',[45] לא היה אפוא מופרך כלל ועיקר.

ועדת פראוור ומסקנותיה

באמצע יוני 1963 הודיע ראש הממשלה בן־גוריון על התפטרותו. לממשלה החדשה בראשות אשכול הצטרף שר אחד בלבד – ארן, שהחליף את אבן בתפקיד שר החינוך. הצטרפותו נועדה לחזק את מעמדם של הוותיקים במפא"י, גולדה מאיר, פנחס ספיר, מרדכי נמיר, ארן עצמו ועוד, מול הצעירים במפלגה, בראשותם של משה דיין ושמעון פרס, ולהעצים את מחנה תומכיו של אשכול בממשלה. ההצטרפות לממשלה היתה בתמיכתם של שני חבריו של ארן ל'טרויקה' במפלגה – גולדה וספיר.[46] הואיל וארן לא היה מוכן לשוב ולכהן בממשלה אלא כשר החינוך, הציע אשכול לאבן לכהן כסגן ראש הממשלה. אבן הבין כי לא יהיה זה נבון לדחות את ההצעה, ונפרד בצער מהמשרד.[47]

הכוונה למנות את ארן לשר החינוך עוררה חשש כבד אצל שלום לוין וחבריו להנהגת הסתדרות המורים. כזכור, התנגדותה הנחרצת של הסתדרות המורים להצעת הפשרה של ארן בנוגע לארגון המורים התיכוניים הובילה בסופו של דבר להתפטרותו ובינו ובין ראשיה נוצרה מערכת יחסים עכורה. זאת ועוד, דומה שהם העריכו כי השר החדש צפוי להוביל מהלכים משמעותיים במערכת החינוך, ובהם בראש ובראשונה שינוי מבנה בית הספר. משנודע להם על כוונת אשכול לצרף את ארן לממשלתו כשר החינוך הם ביקשו לסכל את המינוי ונחפזו להיפגש לשם כך עם אשכול, עם גולדה, עם מזכיר המפלגה ראובן ברקת ועם אישים נוספים במפלגה, אך נדחו בתקיפות.[48] באשר להתנגדות הנהגת הסתדרות המורים למינויו ציין ארן, כי 'נציגותה של מפא"י במרכז המורים זרתה את הדרך לשובי

44 'שר הולך ושר בא – והחינוך לעולם עומד', **מעריב**, 26.6.1963.

45 משה קול, הישיבה המאתים־ושלושים של הכנסת החמישית, 13.3.1963, **דברי הכנסת**, כרך 36, עמ' 1446.

46 ה'טרויקה' – כינוי לשותפות הפוליטית ההדוקה בין גולדה מאיר, זלמן ארן ופנחס ספיר, אשר ביקשה לשמור על מעמדם של הוותיקים במפא"י. בשלישייה הזאת נחשבה גולדה לסמכות המוסרית, ארן היה האידאולוג וספיר עסק בפעילות הפוליטית ובקשירת הקצוות במפלגה.

47 אבא אבן, **פרקי חיים**, ספרית מעריב, תל אביב 1978, עמ' 285.

48 'המורים ביקשו: לא ארן!', **מעריב**, 23.6.1963; '"רק בישראל"', **דבר**, 5.12.1965.

בחוחים'. הוא הוסיף והביע תקווה כי 'יבוא גם תור השושנים'.[49] לאחר שהחל לכהן בתפקיד קיים ארן פגישות עם ראשי הסתדרות המורים וארגון המורים התיכוניים. הוא עצמו ציין, 'כי השיחות התנהלו ברוח טובה וברצון כן לשיתוף־פעולה הדוק למען קידום מערכת החינוך במדינה'.[50] לא יהיה זה מופרז להניח, כי בניגוד לאמירה הזאת של ארן, ההתנהלות של הנהגת הסתדרות המורים ערב מינויו לשר החינוך דווקא הותירה את רישומה על מערכת היחסים ביניהם והעכירה אותה עוד יותר. היתה לכך השפעה לרעה על השיח בינו ובינם בעת שנדונה שאלת מבנה בית הספר.

עוד במרוצת הדיונים לקראת הרכבת הממשלה דיווח העיתון **מעריב** כי 'ארן נתן הסכמתו העקרונית [לכהן כשר החינוך], תוך הצגת תביעות אחדות בקשר למבנה החינוך ותקציבו'.[51] אם אכן שוחח ארן עם אשכול בנוגע לשינוי מבנה החינוך, סביר להניח שהיה מדובר באמירה כללית ולא בהתניה מפורשת. חלפו יותר משלוש שנים מאז פרש ארן מתפקיד שר החינוך, ואילו אשכול הזהיר והמתון ודאי לא היה מוכן להתחייב למהלך, שהיה עלול לעורר עימות בין הממשלה להסתדרות המורים וההסתדרות הכללית. ימים אחדים לאחר שהחל לכהן כשר החינוך השתתף ארן בטקס הענקת 'פרס החינוך' מטעם עיריית תל אביב, וניצל את ההזדמנות כדי לרמוז לאן מועדות פניו. לדבריו,

> בשלה והולכת ההכרה שיש לפתוח בשלב חדש בחינוך – קפיצת דרך, כדי לפתור את בעיית הפער העדתי וכדי לזנק לרמת חינוך גבוהה יותר. כל אלה מחייבים תכנית־אב, שתכלול את כל שלבי החינוך, תוך גידול ההיקף וראיה אמיצה של מטרות המדינה.[52]

בפגישה הראשונה שקיים ארן עם ראשי הסתדרות המורים, לאחר שנכנס לתפקיד, הוא התווה קווים לשיתוף פעולה בעתיד בין משרד החינוך ומרכז הסתדרות.[53] שאלת מבנה בית הספר כנראה לא נדונה בפגישה. לנציגי הסתדרות המורים לא היה עניין להעלות נושא שהם התנגדו לו מכול וכול, ואילו שר החינוך ודאי ביקש להימנע ממחלוקת קודם זמנה. גם בעת פתיחת שנת הלימודים, חודשיים אחר כך, הוא הבהיר כי 'שאלת שינוי המיבנה של בית־הספר אינה עומדת על הפרק'.[54] אפשר שמדבריו של ארן על שיתוף פעולה עם הסתדרות המורים הסיקו לוין וחבריו כי שר החינוך לא יוביל מהלך לשינוי מבנה החינוך ללא תיאום עמם. לעומת זאת, בפגישתם הראשונה של ראשי ארגון המורים התיכוניים עם שר החינוך הנכנס הם דווקא העלו את שאלת מבנה החינוך. ארן השיב כי 'בעניין העמדת בית־הספר התיכון על שש שנות לימוד קובעים הצרכים והיכולת ולא המסגרת, שכן אין מסגרות מקודשות של 4 או 6 שנים'. באשר ליכולת, הוא הוסיף כי משרד החינוך אינו

49 'עזרה ראשונה', **מעריב**, 28.6.1963.
50 '670,000 תלמידים – לספסל הלימודים', **דבר**, 1.9.1963.
51 'זלמן ארן יקבל את משרד החינוך; אבא אבן יהיה סגן ראש־הממשלה', **מעריב**, 20.6.1963.
52 '"פרס החינוך" של עיריית ת"א לנ' גבריאלי ול' ניב', **דבר**, 2.7.1963.
53 'נציגי הסת' המורים נפגשו עם ארן', **דבר**, 5.7.1963.
54 'יותר תלמידים – פחות מורים', **מעריב**, 1.9.1963.

ניגש לבצע את השינוי מחמת מחסור במורים אקדמאים.[55] משמע, נחוצה רפורמה במבנה החינוך, אלא שהתנאים עדיין אינם בשלים לכך. בפגישה עם ועדת החינוך של הכנסת, שבועיים לאחר שנכנס לתפקיד שר החינוך, ציין ארן את סוגיית מבנה החינוך בלווייית שורה של עניינים חשובים נוספים שיש לטפל בהם, כגון הכשרת מורים, תכניות הלימודים, החינוך המקצועי ותודעה יהודית. עם זאת, הוא לא הרחיב בסוגיה זו דווקא.[56] למעשה, ארן היה זקוק לפרק זמן נוסף כדי למצוא את הדרך להנעת המהלך של שינוי מבנה בית הספר שהוא חפץ ביישומו. בד בבד הוא ביקש שלא לעורר את הסתדרות המורים מרבצה ערב פתיחת שנת הלימודים. ארן המשיך בקו המדיניות שנועד להפיס את דעתם של ראשי הסתדרות המורים גם לאחר שוועדת פראוור החלה בפעולתה, אף שציפה כי תמליץ על רפורמה במבנה החינוך.

בשונה מתקופת כהונתו הראשונה, הפעם היה ארן מפוכח בכל הנוגע להתנהלות הסתדרות המורים ומודע לחתירתם של ראשיה להשפעה גדולה ככל האפשר במערכת החינוך. לפיכך, כבר בראשית כהונתו הוא פעל לחזק את מעמדו כסמכות הקובעת במערכת החינוך. בישיבת מרכז המפלגה, שבה אושר הרכב הממשלה החדשה ערב הצגתה בכנסת, עוד לפני שהחל לכהן כשר החינוך, הוא הצהיר כי יפעל לקידום החינוך במדינה בהתאם לסמכותו, להכרתו ולמצפונו.[57] ימים אחדים לאחר מכן, בדברים שנשא לאחר שנשבע אמונים, הדגיש ארן כי הוא 'אוהב למצות סמכות'.[58] משמע, כנגד התביעה המסורתית של הסתדרות המורים למעמד מרכזי בתהליך קבלת ההחלטות הציב ארן את אחריותו למערכת החינוך ואת סמכותו, ואותת לראשיה כי לא יאפשר להם לבלום מהלכים שינסה להוביל.

באמצע אוקטובר 1963 קידמה ועידת מפא"י בברכה את הצעתו של בן־גוריון 'להרחיב בשתי שנים נוספות חינוך חינם וחובה עד לגיל 16', והטילה 'על שליחיה בממשלה לבדוק בהקדם את האפשרויות לביצוע ההצעה הלכה למעשה'.[59] כשבועיים לאחר מכן, ב־28 באוקטובר, מינה ארן ועדה ציבורית, בראשותו של פרופסור יהושע פראוור, לבדיקת הצורך והאפשרויות של הרחבת תחולת חוק לימוד חובה חינם. בכתב המינוי של הוועדה קבע ארן כי 'תפקידה לבחון את ההצעה להאריך את חוק לימוד חובה־חינם בשנתיים נוספות – לגילאים מ־14-16 שנה: כיתות ט' י"'. הוא צירף לכתב המינוי רשימת נושאים לליבון ולבחינה על ידי הוועדה בזיקה לתפקיד שהוטל עליה, אשר כללו בין השאר: התפלגות בוגרי בית הספר היסודי בין ענפיו השונים של החינוך העל־יסודי – עיוני, מקצועי וחקלאי; אומדן ההוצאה התקציבית של משרד החינוך עקב הרחבת תחולת חוק לימוד חובה חינם; הקצאת העלויות בין משרד החינוך ובין הרשויות המקומיות, בהקשר לחלוקה

55 'ארן לנציגי התיכוניים: חלקו תביעותיכם למנות יותר קטנות', **דבר**, 9.7.1963.

56 ז' ארן, פרוטוקול 76 מישיבת ועדת החינוך והתרבות של הכנסת, 10.7.1963, א"כ.

57 ז' ארן, ישיבת מרכז מפא"י, 24.6.1963, אמ"ע 84-1963-23-2.

58 'עזרה ראשונה', **מעריב**, 28.6.1963.

59 הוועידה התשיעית של מפא"י, כנס ג, 15-17/10/1963, 'החלטות', אמ"ע 60-1963-21-2.

הקיימת בחינוך היסודי; ההכנות הנחוצות להכשרת מורים, להקמת מבנים ולרכישת ציוד, ולוח הזמנים להפעלת החוק לאחר קבלתו בכנסת.[60] נושא שינוי מבנה החינוך נעדר מן הרשימה ולא בכדי. ניכר כי ארן ביקש להרגיע את ראשי הסתדרות המורים, לא לעורר את חשדם ולא ליצור בקרבם חשש שהכוונה להרחיב את תחולת חוק חינוך החובה חינם טומנת בחובה גם ניסיון לחולל תמורה במבנה בית הספר, ולמנוע נקיטת צעדים מצדם שיהיו עלולים לסכל את המהלך לשינוי מבנה החינוך בעודו באבו.[61] העיסוק של הוועדה במבנה החינוך, שלא נזכר בכתב המינוי שלה, עורר ביקורת לאחר שהשלימה את מלאכתה ופרסמה את מסקנותיה.

הרכב הוועדה ביטא את רצונו של ארן לנטרל את הסתדרות המורים ממעורבות בשלביו הראשונים של המהלך ולנתב את המלצותיה לכיוון הרצוי לו. ראש הוועדה, פראוור, ממקורביו של ארן, כיהן כיו"ר המזכירות הפדגוגית במשרד החינוך בקדנציה הראשונה שלו כשר החינוך, היה מודע לכוונותיו והיה שותף להקמת הוועדה ולהגדרת תפקידה על הגלוי והסמוי שבה.[62] לבד מפראוור כללה הוועדה עוד 18 חברים; שישה מהם היו עובדים בכירים במשרד החינוך ועוד חבר שימש יועץ במשרד החינוך. לא יהיה זה מופרז לומר שמלכתחילה היה ארן יכול לסמוך על הצבעתם. עוד היו בוועדה משה ארם – חבר כנסת לשעבר מטעם אחדות העבודה שהיה עתיד לשוב ולכהן בה, שלושה ראשי רשויות מקומיות, שני מנהלי גימנסיות, מנהל רשת 'אורט', נציג של האוצר ונציג של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, נציג של ארגון המורים התיכוניים ונציג מטעם הסתדרות המורים: יעקב בן־יוסף, שניהל את בית ספר תיכון עירוני ד' בתל אביב והיה מראשי חטיבת המורים העל־יסודיים בהסתדרות המורים. שיגורו של בן־יוסף לוועדה כנציג הסתדרות המורים היה מוטעה לחלוטין מנקודת המבט של הנהגת הארגון. מזכ"ל הסתדרות המורים לוין, אשר קיבל פנייה ממשרד החינוך להציע מועמד לוועדה, היה משוכנע כי היא מוסמכת לדון אך ורק בהרחבת תחולת חוק חינוך חובה חינם ולא תחרוג מכתב המינוי, ועודאי לא תעסוק בשאלת מבנה בית הספר. לאחר שהתפרסמו מסקנות ועדת פראוור אמר לוין לחבריו בהנהלת מרכז הסתדרות המורים, כי לא העלה על דעתו 'שהועדה תרשה לעצמה להציע שנויים במבנה';[63] אי־לכך, ממילא הוא לא בדק בציציותיו של הנציג המיועד לוועדה. למעשה בן־יוסף תמך בשינוי במבנה בית הספר ולא ראה עצמו מחויב לעמדת הסתדרות

60 משרד החינוך והתרבות, **מסקנות הוועדה להרחבת חוק לימוד חובה חינם**, ירושלים אייר תשכ"ה, עמ' 4.

61 ריאיון עם אליעזר שמואלי, 8.7.2013. שרגא עדיאל, שכיהן בתקופה הנדונה כסמנכ"ל במשרד החינוך, טוען במאמרו 'המאבקים על התמורות במבנה מערכת בתה"ס', כי 'לשר החינוך שמינה את הועדה (ואולי אף להסתדרות המורים) היה ברור, שהדיון יקיף אך ורק את ביה"ס העל־יסודי', בתוך: חיים אורמיאן (עורך), **החינוך בישראל**, משרד החינוך והתרבות, ירושלים 1973, עמ' 146. התנהלותו של ארן ודבריו, כפי שבאים לידי ביטוי במאמר, מצביעים על כך שעדותו של שמואלי מהימנה ואילו עדיאל טעה.

62 ריאיון עם אליעזר שמואלי, 8.7.2013.

63 ש' לוין, ישיבת הנהלת מרכז הסתדרות המורים, 1.2.1965, אל"ח 1.192/564.

המורים בסוגיה. בבוא היום, כשפנה אליו לוין בבקשה שלא יחתום על מסקנות הוועדה, שכן הן שונות בתכלית מעמדת הסתדרות המורים, השיב בן־יוסף כי אינו מייצג בוועדה את עמדת הסתדרות המורים.[64] לאחר פרסום המלצותיה, בין שלל הטיעונים נגד הוועדה ומסקנותיה, צוין גם הרכבה.

ישיבתה הראשונה של ועדת פראוור נערכה ב־19 בינואר 1964, ועד חודש יוני היא התכנסה פעמים אחדות. הוועדה שבה ונפגשה לשתי ישיבות, ב־21 וב־28 בינואר 1965, בלחצו של ארן שלא השלים עם התמהמהותה, ובכך סיימה את עבודתה.[65] נוסף על הדיונים במליאה הקימה הוועדה ועדות משנה, אשר נועדו לבחון את המסגרות החינוכיות וההשלכות הפדגוגיות הנובעות מהרחבת תחולת חוק חינוך חובה חינם; לברר את השאלות הנוגעות למורים ולמבנים הנחוצים ליישום החוק; להעריך את העלויות הכספיות הכרוכות בכך ולבדוק את תכניות הלימודים של כיתות ז-ח.

בנוגע להרחבת תחולת החוק עמדו לנגד עיני הוועדה שתי גישות. האחת גרסה שלימוד חובה חינם לכל התלמידים הוא בבחינת שירות שהמדינה חייבת להעניק לאזרחיה, ולפיכך תמכה בהרחבה כללית של לימוד חובה חינם. הגישה השנייה ביקשה להנהיג לימוד חובה ללא זיקה מחייבת לפטור משכר לימוד; משמע להרחיב את תחולת לימוד החובה, אבל לא לפטור מלכתחילה את כל התלמידים מתשלום שכר לימוד אלא לקבוע אותו על פי קריטריון סוציו־אקונומי, דהיינו להנהיג שכר לימוד מודרג. האפשרות להמשיך ולהנהיג שכר לימוד מודרג, שנמצאה לה תמיכה בוועדה בראש ובראשונה ממשרד האוצר, נדחתה בסופו של דבר.

תחשיבים, אשר הוצגו לוועדה, הצביעו על כך שהרחבת תחולת חוק חינוך חובה בשנה אחת, לכיתה ט, כרוכה בהשקעות חד־פעמיות, כגון בבינוי ובהכשרת מורים, בסכום של 40 מיליון ל"י ובהוצאות שנתיות להחזקה שוטפת בהיקף של 40 מיליון ל"י. הרחבה של תחולת החוק בשנתיים, כיתות ט-י, תדרוש השקעות חד־פעמיות של 97 מיליון ל"י ואילו ההוצאות השנתיות להחזקה שוטפת יעמדו על 82 מיליון ל"י.[66] לנוכח העלויות הכספיות הכבדות, הכרוכות בהרחבת תחולת החוק בשנתיים, וההתנגדות התקיפה של האוצר המליצה הוועדה כי יונהג לימוד חובה חינם בכיתה ט בלבד.

סוגיית מבנה בית הספר נדונה בוועדת פראוור כחלק בלתי נפרד מהדיון על הרחבת תחולתו של חוק לימוד חובה חינם; דיון אשר לפי טבעו העלה את השאלה: היכן למקם את השנה הנוספת? בבירורים שקיימו ועדת פראוור וועדת המשנה שלה לעניין המסגרות החינוכיות נדונו כמה דגמים: להוסיף שנה לבית הספר היסודי במסגרת יחידה שתכלול את כיתות ז-ט; בית ספר יסודי שש־שנתי ובית ספר תיכון שש־שנתי; בית ספר יסודי שש־שנתי, כיתות ז-ט כמסגרת עצמאית ובית ספר תיכון תלת־שנתי.

64 דיווח של ש' לוין, ההחלטות שנתקבלו בישיבת המליאה של מרכז המורים, 16.2.1965, אל"ח 11.207/23.

65 ריאיון עם אליעזר שמואלי, 8.7.2013.

66 משרד החינוך והתרבות, **מסקנות הוועדה להרחבת חוק לימוד חובה חינם**, עמ' 7.

ארן השתתף בשתי ישיבותיה האחרונות של הוועדה כדי לוודא כי מסקנותיה אכן יתאימו לכוונותיו. בישיבה ב־21 בינואר 1965 הוא עמד על הזיקה ההדוקה בין הרחבת תחולת חוק לימוד חובה חינם ובין השינוי במבנה בית הספר. בשונה מעמדתו בשנת 1957, שבה כרך כאמור את התמורה במבנה החינוך בהרחבת תחולת חוק חינוך חובה חינם, כעת הדגיש דווקא את הקשר ההפוך והתנה את הרחבת תחולת חוק חינוך חובה חינם בשינוי מבנה בית הספר. ארן לא גרס כי יש להרחיב את תחולת החוק כדי להקל על האוכלוסייה מעוטת האמצעים להשתלב בחינוך העל־יסודי. לשיטתו, לקושי הכלכלי של רבדים מסוימים בחברה היה אפשר לתת מענה באמצעות הכנסת שינויים בשכר לימוד מודרג, אשר יגדילו באלפים את מספר התלמידים בעלי פטור משכר לימוד. לחברי הוועדה הבהיר אפוא ארן, שהחשיבות של הרחבת תחולת חוק לימוד חובה חינם היא בראש ובראשונה בהיותה מנוף למהפכה במבנה החינוך ולמפנה איכותי במערכת החינוך. לדבריו,

> צריכים להוסיף שנת לימודים נוספת, לא בגלל ה־7,000 [התלמידים הנוספים שיהיו פטורים משכר לימוד], אלא כתנאי מוקדם, אם על ידי כך עושים בשביל כלל התלמידים שינוי המבנה. זה צריך להיות בחוק. החוק הזה [של שינוי המבנה] צריך להיות קודם לחוק [המרחיב את תחולת לימוד חובה חינם] המוצע לנו, אחרת אסור לקבל את החוק הזה. [...] אם מקבלים החלטה על שנה נוספת בבית הספר היסודי, אין צורך לעשות דבר. אפשר לקבל את החוק ולהפעיל אותו מיד בשנת [הלימודים] תשכ"ו כהמשך לכיתה ח, אך זוהי ברכה לבטלה. לפי מיטב הכרתי זאת ברכה לבטלה. המהפכה ההיסטורית איננה בזה שתוסיף שנת לימודים. המהפכה ההיסטורית היא בזאת שהדבר הוא מנוף לשינוי המבנה בחינוך.[67]

בישיבה ב־28 בינואר חזר ארן על הקשר בין הרחבת תחולת החוק לשינוי בית הספר. על מנת להעמיד את חברי הוועדה על גודל השעה וחשיבות ההכרעה שלפניה הם ניצבים, ולשכנע אותם לקבל את השקפתו, הוא הפליג בניסוחיו: 'זאת הרפורמה החשובה ביותר אשר יכולה להיות בחינוך במדינת ישראל, כי ממנה יתד להבראת החינוך במדינה. אתם, חברי הוועדה, עומדים עכשיו בפני עשיית דבר אשר הוא צעד היסטורי בתולדות החינוך בארץ. כל חושי אומרים לי זאת, שזה צעד היסטורי, ואתם צריכים לסייע לכך'. נקודה נוספת שעליה דיבר ארן בישיבה זו, היתה האפשרות להמשיך בשיטה של שכר לימוד מודרג בד בבד עם הנהגת לימוד חובה בכיתה ט. מבחינתו, היה בכך כדי להציב סימן שאלה על כל המהלך שטווה וכרך בו יחדיו את שינוי מבנה החינוך עם הרחבת תחולת חוק חינוך חובה חינם. על כן, הוא דחה בתוקף כל אזכור לשכר לימוד מודרג במסקנות, גם אם מדובר ביזמה של שר האוצר ואפילו יזמה של ראש הממשלה.[68] כמו כן התווה ארן

67 ז' ארן, 'לקט דברים שנאמרו בישיבות הועדה לענין חוק לימוד חובה חינם', 21.1.1965, א"מ ג-5600/10.

68 שם, 28.1.1965.

את השינוי במבנה בית הספר: תוקם חטיבה חדשה, בלתי סלקטיבית, לכיתות ז-ט, שתהיה שלב ראשון בחינוך העל־יסודי.

לקראת סיום עבודתה של הוועדה נפגש פראוור עם ארן והציג לפניו טיוטה של מסקנות הוועדה, שהוא עצמו חיבר, קודם להצגתה לאישור חברי הוועדה. שר החינוך הכניס שינויים של ממש במסקנות והכתיב גרסה מעודכנת שלהן לאליעזר שמואלי, שעמד באותם ימים בראש מנהל החינוך העל־יסודי במשרד החינוך, שימש חבר ועדת פראוור, והיה מקורב מאוד לארן.[69] שני התיקונים הבולטים של ארן עסקו בזיקה שבין הרחבת תחולת חוק לימוד חובה חינם ובין רפורמה במבנה החינוך ואפשרות המשך הפעלתו של שכר לימוד מודרג. הגרסה המתוקנת של ארן התנתה במפורש את הרחבת תחולת חוק לימוד חובה בשינוי מבנה החינוך וכללה את ההתניה הזאת במסקנות הוועדה.[70] כמו כן הוא השמיט הסתייגות שביקשה לכלול בחוק סעיף אשר יסמיך את שר החינוך להטיל אגרה בחינוך העל־יסודי, שסכומה יותנה במבחן הכנסה.[71] קרוב לוודאי שידו של שר החינוך היתה גם בעיצוב האמירה החד־משמעית, במסקנות הוועדה, שהשינוי במבנה החינוך יוגשם 'על ידי יצירת חטיבת ביניים, שתכלול את הכיתות ז'-ח'-ט' [...] תשמש שלב ראשון של החינוך העל־יסודי ותהווה יחידה העומדת ברשות עצמה מבחינת ניהול, תוכנית־לימודים וצוותי מורים'.[72] בעיקרו של דבר קיבלה הוועדה את התיקונים שהכתיב ארן.

בראש מסקנותיה המליצה ועדת פראוור 'על חקיקת חוק לימוד חובה חינם, שירחיב את תחולת החוק הקיים לשנת־לימודים נוספת'.[73] בשולי המסקנות נרשמה הסתייגותו של משרד האוצר, שביקש להסמיך את שר החינוך לקבוע אגרה בכיתה ט בהתאם לרמת הכנסתם של ההורים. היתה בכך פשרה בין הטיוטה שהכין פראוור, שכללה את ההסתייגות כחלק מהמסקנות ולא כהסתייגות נפרדת של האוצר, ובין עמדתו של ארן, שכאמור היה מעוניין להשמיט לחלוטין סעיף זה מהמסקנות.

על פי עמדתו של ארן התנתה ועדת פראוור את חקיקת החוק בשינוי מבנה מערכת החינוך באמצעות כינונה של חטיבת ביניים. בשיקוליה הטעימה הוועדה כי היא רואה בהתניה הזאת 'מנוף, המסוגל להבטיח תמורה איכותית בשלב הראשון של החינוך העל־יסודי ועל־ידי כך – במערכות החינוך בכללותן'.[74] נוסח זה דומה לדברי ארן, כאמור לעיל, דבר המעיד על מעורבותו העמוקה בניסוח המסקנות. השינוי במבנה החינוך יביא להעלאת

69 ריאיון עם אליעזר שמואלי, 8.7.2013; ריאיון עם דנה אבידר, 13.10.2013. ארן עצמו רמז על כך כעבור שנים אחדות בפגישה עם בכירי משרד החינוך, כשאמר על מסקנות ועדת פראוור, 'לי יש חלק בהן', פרוטוקול מישיבת הוועדה המרכזת, 9.2.1968, א"מ ג-5600/9.

70 **דין וחשבון הוועדה הפרלמנטרית לבחינת מבנה החינוך היסודי והעל יסודי בישראל**, עמ' 68-69.

71 ז' ארן, 'לקט דברים שנאמרו בישיבות הועדה לענין חוק לימוד חובה חינם', 28.1.1965, א"מ ג-5600/10.

72 משרד החינוך והתרבות, **מסקנות הוועדה להרחבת חוק לימוד חובה חינם**, עמ' 5.

73 שם.

74 שם, עמ' 8.

רמת הלימודים בכיתות ז-ח לעומת המצב השורר, ויסייע בהכנת התלמידים להמשך לימודיהם בחינוך העל־יסודי במסגרותיו השונות. הוועדה המליצה על שלוש אפשרויות למיקום חטיבת הביניים:

א. חטיבת הביניים תהווה חלק של בית־ספר מקיף, הכולל כיתות ז-יב, אלא שבתוכו תהיינה הכיתות ז-ח-ט יחידה נפרדת מבחינה מינהלית ולימודית.

ב. חטיבת הביניים תשתלב במסגרת בית־הספר העל־יסודי בן שש שנים, באופן שכיתות ז-ח-ט תהווינה יחידה הנהנית מעצמאות מינהלית ולימודית.

ג. יצירת בית־ספר נפרד, הכולל כיתות ז-ח-ט, בניהול מיוחד וצוות מורים בעל רמת־השכלה נאותה ותכנית לימודים מיוחדת.

הוועדה ביקשה לגוון את הדרכים להוספת שנת לימודים בחוק לימוד חובה חינם ולא הסתפקה בחטיבת הביניים כאפשרות יחידה להנהגת הרפורמה במבנה החינוך. היא המליצה אפוא על שני דגמים נוספים, שייושמו בהתאם לתנאים ולנסיבות: בדגם האחד, תצורף כיתה ט לבית הספר היסודי ותהיה יחד עם כיתות ז-ח יחידה מנהלית ולימודית נפרדת. בדגם האחר, 'תשמש כיתה ט הנוספת, יחידת־לימודים גמישה, שמטרתה להשלים את ידיעות התלמידים לפחות לדרגה סבירה של הישגי כיתה ח. כיתה ט זו תצורף לאחת ממסגרות החינוך הקיימות במקום'.[75]

בנוגע ללוח הזמנים לשינוי מבנה החינוך, הוועדה גרסה שתוספת של שנת לימודים חובה חינם תיושם ארבע־חמש שנים לאחר קבלת החוק בכנסת. פרק הזמן הזה נועד להכנת תשתית הכרחית לביצוע יעיל של החוק: קביעת תכנית לימודים לחטיבת הלימודים החדשה והתאמת ספרי הלימוד, הכשרת מורים, הכנת מבנים מתאימים והבטחת ציוד לימודי בהתאם למגמות הלימוד השונות. עם זאת, הוועדה המליצה לבחון את האפשרות להנהיג חינוך חובה חינם בכיתה ט באזורים מסוימים עוד במרוצת תקופת ההכנה, טרם הפעלתו בשלמותו ברחבי המדינה.

דוח ועדת פראוור הוא מסמך דל עמודים. פרק ההקדמה בן עמוד אחד, מציג את הרכב הוועדה ופרטים מכתב המינוי וכן את דרך עבודתה; פרק 'מסקנות הוועדה', הכולל שני עמודים ועוד פרק 'שיקולי הוועדה' בן שלושה עמודים. בסך הכול שישה עמודים. הנספח, ובו שלושה עמודים, כלל שני לוחות של תחשיבים להנהגת חוק לימוד חובה חינם בכיתות ט ובכיתות י וביאורים ללוחות הללו. המסמך לא כלל אפוא הסברים והנמקות ולא הציג את העמדות השונות בוועדה, כפי שאכן היה ראוי למסמך מכונן ובעל חשיבות, פרי עבודה של חודשים ארוכים. אין תמה שבדיונים על דוח ועדת פראוור הוטחה ביקורת חריפה על שטחיותו. ההסבר להיקפו הדל של המסמך נעוץ ככל הנראה בלחץ שהפעיל ארן על פראוור לסיים את המלאכה ולהגיש את המסקנות בדחיפות, כדי שיוכל להשתמש בהן להנעת המהלך של רפורמה במבנה החינוך. כשנה לאחר פרסום המלצות הוועדה

75 שם, עמ' 5.

הוא ציין כי 'מסקנות אלו מהוות נקודת מוצא לכל שינוי המבנה'.[76] לשם השגת המטרה הזאת הספיקה, לדעתו, גם המתכונת המצומצמת של המסקנות. מנקודת ראותו של ארן, הרהורים, ערעורים ובירורים היו יכולים להידחות לדיון הציבורי שהיה עתיד להתפתח אחרי פרסום המסקנות, ולדיונים בוועדת החינוך של הכנסת, במליאת הכנסת ובממשלה.

* * *

ראשי הסתדרות המורים הופתעו ממסקנות ועדת פראוור, הן לא היו מקובלות עליהם והם תבעו מארן להימנע מקבלתן. לצד הטיעונים נגד עצם ההמלצה לשינוי מבנה בית הספר הם מחו על הרכב הוועדה, שלא היה בה, כאמור, ייצוג למורים של בתי הספר היסודיים, ועל כך שחרגה מהסמכות שניתנה לה ודנה במבנה החינוך, אף שלא נזכר כלל ועיקר בכתב המינוי. ארן דחה מכול וכול את התביעה להימנע מאישור ההמלצה לשינוי מבנה בית הספר. לנוכח עמדתו הנחרצת פנו ראשי הסתדרות המורים לראש הממשלה, שיתערב במחלוקת בינם ובין ארן, אולם אשכול נמנע מלעשות כן. עד מהרה הפכה המחלוקת מוויכוח על מבנה בית הספר לוויכוח על מעמדה של הסתדרות המורים. בעקבות תגובותיהם של ארן ואשכול התגבשה בקרב הנהגתה המסקנה שהסתדרות המורים חייבת להוכיח את מעמדה ומשקלה במערכת החינוך וכי בלעדיה לא יתאפשר יישום התכנית. זאת ועוד, בשינוי מבנה בית הספר ובהעברת כיתות ז-ח לחינוך העל־יסודי היה גלום פיחות פוטנציאלי במספר חברי הסתדרות המורים מצד אחד, וצמיחה של ארגון המורים התיכוניים מן הצד השני, כלומר פגיעה אפשרית בכוחה של הסתדרות המורים. לכך נוספה תחושה של עלבון צורב בקרב ראשי הסתדרות המורים, שנבעה מהערכה, שהתחזקה והלכה ככל שחלף הזמן וכאמור לא היתה משוללת יסוד, כי הם תומרנו בהקמתה של ועדת פראוור ובגיבוש מסקנותיה; תחושה זו אף העצימה את תגובתם. כדי להקנות תוקף לתביעתם להימנע מקבלת המסקנות הזהירו ראשי הסתדרות המורים כי ינקטו צעדים ארגוניים ואף יפעילו עיצומים. למשל, הוחלט על דחיית מתן ציוני שליש ב ותעודות השליש לתלמידי כיתות ח לסוף שנת הלימודים תשכ"ה. שבוע לאחר קבלת ההחלטה הושגה פשרה והסתדרות המורים חזרה בה מכוונתה. אף כי הטעמים המוצהרים לעיצומים הללו לא היו קשורים לשינוי מבנה בית הספר, אפשר להניח שההחלטה לדחות את חלוקת התעודות היתה קשורה למאבק שניהלו ראשי הסתדרות המורים נגד המלצות ועדת פראוור והיא גם נועדה לרמוז על הצפוי אם תביעתם תושב ריקם.

בניסיון לפתור את חילוקי הדעות בין הנהגת הסתדרות המורים ובין ארן נבחנה האפשרות לכונן ועדה משותפת למשרד החינוך ולהסתדרות המורים, אלא שסמכויות הוועדה, התכנים שבהם תעסוק ולוח הזמנים לעבודתה היו נתונים במחלוקת. מצד אחד, ארן ביקש להעמיד במרכז דיוניה את יישום מסקנות ועדת פראוור ולקצר את לוח הזמנים לעבודתה; מצד שני, ראשי הסתדרות המורים תבעו לבחון את מבנה החינוך ללא כל

76 ז' ארן, נאום בכנס מפקחים, 26.5.1966, א"מ ג-5600/9.

זיקה למסקנות ועדת פראוור וביקשו להאריך ככל האפשר את משך עבודת הוועדה. כיוון שהצדדים לא הגיעו להסכמה בסוגיות הללו לא הוקמה ועדה משותפת.

במשך תשעה חודשים נקלע המהלך לשינוי מבנה החינוך, שארן ביקש להוביל באמצעות ועדת פראוור, למבוי סתום. הבחירות לכנסת בראשית נובמבר 1965 והניצחון של המערך יצרו עבורו הזדמנות להניע קדימה את יישום מסקנות ועדת פראוור. אחרי הבחירות הוא התנה את הצטרפותו לממשלה החדשה בהקמת ועדה פרלמנטרית שתדון במבנה החינוך. לדידו, בוועדה פרלמנטרית היו גלומים כמה יתרונות: היכולת והסמכות לפסוק בסוגיה משמעותית ומכרעת כמבנה החינוך; תהליך הבירורים יתקצר, שכן מלכתחילה היתה הכנסת אמורה להידרש לשאלת שינוי מבנה בית הספר; בוועדה פרלמנטרית תיגרע יכולתה של הסתדרות המורים להתערב, ללחוץ ולהשפיע על קבלת ההחלטות, ולהפך בהתייחס לשר החינוך. מן הטעמים הללו, אבל מנקודת מבט הפוכה, התנגדו ראשי הסתדרות המורים להקמתה של ועדה פרלמנטרית והציעו לכונן במקומה ועדה ציבורית. הם לא שקטו על השמרים וניסו לסכל את מהלכיו באמצעות עשייה פוליטית בקרב שתי מפלגות המערך: מפא"י ואחדות העבודה, אלא שהעלו חרס בידם. ב־7 בדצמבר 1965 החליטה סיעת המערך בכנסת להמליץ לממשלה להקים ועדה פרלמנטרית, שתבחן את מבנה החינוך היסודי והעל־יסודי. כך נסללה הדרך לקידום היזמה לשינוי מבנה בית הספר ולהצטרפותו של ארן לממשלה.

מרחב עירוני

'אחוזת בית' בחולות עזה?
תכניות לייסוד פרוור עברי-לאומי

צבי שילוני

מבוא

לאחר שחרבה קהילת יהודי עזה כליל במפנה המאות ה־18 וה־19 החלו יהודים לפקוד אותה מחדש בשנות השישים של המאה ה־19. משנת תר"ל ואילך התיישבו בה משפחות אחדות דרך קבע, אך גידולה של הקהילה היה אטי מאוד, ובראשית תרמ"ו (שלהי 1885) עלה מספר חבריה לעשרות אחדות בלבד, ועוד חסרו בה מוסדות ושירותי דת יהודיים בסיסיים ביותר כמו שוחט וחזן, רב, מקווה טהרה, בית קברות, בית ספר, תלמוד תורה ואפילו חדר.[1]

למחרת חג הסוכות תרמ"ו הגיעו לעזה ראשוניה של קבוצה חדשה של מתיישבים יהודים, רובם בני עדת יוצאי מרוקו (מוגרבים) ביפו; זו כינתה את עצמה 'המניין' (השם סמלי בלבד, שכן חבריה היו קרוב ל־20 משפחות). הקבוצה התארגנה ובאה לשם בהשפעתו של קלונימוס זאב ויסוצקי, ממנהיגי תנועת חובבי ציון, וחבריה ראו בעצמם חלק מתנועה זו וחלוצים לפני המחנה.[2] קהילה זו נאחזה בעקשנות בעיר החוף הדרומית

1 ראו למשל: יחיאל בריל, **יסוד המעלה: פרשת העלאת אחד עשר האיכרים מרוסיה בשנת 1883** (מהדורת העתקה, עם מבוא מאת גצל קרסל), יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשל"ח (מגנצא תרמ"ג), עמ' 199-210; סלימאן מאני ס"ט, 'מסע לעזה', **הצבי**, שנה ב, גיליון ז, יום ו, ה' בכסלו אלף ושמנה מאות ושבע עשרה לחרבן (=תרמ"ו) (13.11.1885), עמ' כו-כז; מאיר וילקנסקי (עורך), **ספירת יהודי ארץ־ישראל בשנים 1916-1918**, א: **יהודה**, ההסתדרות הציונית, יפו תרע"ח, עמ' 40; ישראל קלויזנר, **בהתעורר עם: העלייה הראשונה מרוסיה**, הספריה הציונית, ירושלים תשכ"ב, עמ' 300-301; צבי שילוני, 'טחנת־קמח וספר־תורה: ניסיון ראשון להקים קהילה יהודית בעזה בעת החדשה, 1882-1884', בהכנה.

2 קלונימוס זאב ויסוצקי, **קבוצת מכתבים שנשלחו לאנשי שם בענין ישוב ארץ ישראל** (מהדורה חדשה מצולמת, בצירוף מבוא, הערות ומפתח מאת ישראל קלויזנר), יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשמ"א (ורשה תרנ"ח); **חבצלת**, יום א, כ"ג בחשוון תרמ"ט (28.10.1888) – שם נמסר שיהודי עזה ראו את התגשמות ההתיישבות היהודית בישיבה בערים הערביות דווקא; מרדכי אלקיים, **יפו – נוה־צדק: ראשיתה של תל־אביב: תולדות היישוב היהודי ביפו מראשית המאה ה־19**, משרד הביטחון – ההוצאה

והתפתחה בהדרגה במשך 30 שנה בערך, עד שנתפזרה לכל עבר בעת גירוש עזה באביב 1917.[3] משנת 1908 עלה בידי מנהיגיה ופרנסיה של הקהילה לרתום לעזרתם את מרכז חובבי ציון באודסה ואת הגופים המיישבים של ההסתדרות הציונית וארגונים נלווים לה, ובסיועם להשיג שירותי דת וחינוך יהודיים, לחזות בפתיחת סניף בנק אפ"ק בעירם ולקדם תכנית לבניין פרוור מגורים עברי לאומי כמו אחוזת בית שמצפון ליפו. מאמר זה עוסק בסקירת המאמצים והתכניות להקמת פרוור זה, מראשית המאה ה־20 עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה בקיץ 1914.

הצעות ציוניות להקמת פרוורים עירוניים עבריים במפנה המאות ה־19 וה־20

תנועת חובבי ציון, ולימים גם ההסתדרות הציונית, העלו על נס – באידאולוגיה ובמעשה – את ההתיישבות הכפרית, את העיסוק בחקלאות ואת בריאת היהודי החדש כאיכר עברי, ולכן רווחה הסברה שהן הזניחו כמעט לגמרי את פיתוח העיר העברית ואת טיפוחה בהגשמת מפעל ההתיישבות הציונית עד הקמתה של מדינת ישראל, ובוודאי כך בתקופה

לאור, תל אביב 1990, עמ' 191, 195-197; הנ"ל, **40 שנות ישוב יהודי בעזה, באר־שבע והקמת חוות רוחמה**, הוצאת המחבר, רמת גן 1994, עמ' 7, 23, 28, 30-31, 33, 101, 157, 216. ראו גם: צבי שילוני, 'שוליים שבשוליים: לתולדות החינוך היהודי בעזה בשלהי השלטון העות'מאני, 1886-1914', **דור לדור**, גיליון מ"ט (מיועד לראות אור בתשע"ו).

3 ראו למשל: יצחק בן־צבי, 'לתולדות היהודים בעזה', **העולם**, שנה ט"ו, גיליון כט, כ"ב בתמוז תרפ"ז (22.7.1927), עמ' 567; הנ"ל, **שארי־ישוב** (חלק ב') (**כתבי יצחק בן־צבי**; 3), מצפה, תל אביב תרצ"ו, עמ' 135-136; הנ"ל, **ארץ־ישראל ויישובה בימי השלטון העותמאני**, מוסד ביאליק, ירושלים תשט"ו, עמ' 372-373; מאיר בניהו, 'לתולדות היישוב היהודי בעזה', **ידיעות החברה לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה**, כ (תשט"ז), עמ' 26-28; ישראל חנני, 'פיזור האוכלוסיה היהודית מחוץ לתחומי ארבע הארצות', **סיני**, לט (תשט"ז), עמ' קטו-קכד; נתן שור, 'תולדות יהודי עזה בתקופות הממלוכית והעות'מאנית', **ישראל – עם וארץ** (שנתון מוזאון ארץ ישראל), סדרה חדשה, ה-ו, 23-24 (תשמ"ח-תשמ"ט) (ספר שמואל אביצור), תל אביב תש"ן, עמ' 199-218; מרדכי אליאב, **ארץ־ישראל ויישובה במאה הי"ט 1777-1917**, כתר, ירושלים 1978, עמ' 455; מרדכי אלקיים, **40 שנות ישוב יהודי בעזה**, עמ' 243-246, 277, 283-284; שמעון רובינשטיין, **מבט על הקהילה היהודית בעזה (1870-1929): מכתב אליהו אבן־טוב אל יצחק בן־צבי (20.8.1942)**, הוצאת המחבר, ירושלים 1995, עמ' 76-77, הערה 75; אילן גל־פאר, 'בית הקברות של יהודי עזה', **אריאל**, 119-120 (כסלו תשנ"ז), עמ' 175. מפליא לגלות שערף אל־עארף – מי שהיה קצין מחוז באר שבע והנגב בשנים 1928-1939 וקצין מחוז עזה בשנים 1939-1942 – לא הזכיר כלל בספרו תאריח' עזה (ההיסטוריה של עזה. בערבית) את קהילת יהודיה בעת החדשה, את פעילותם הכלכלית החשובה בעיר ואת מוסדותיהם (לבד ממספרם [השגוי!] ב־1912, שהוא מצא אותו במדריך התיירים לארץ ישראל של קרל בדקר לאותה השנה), ואף לא את פעולות השלטון העות'מאני באותה התקופה לפיתוחה (סלילת דרך מן העיר אל חוף הים, בניית מזח לסירות ותכנית וצעדים לקראת הקמת שכונה חדשה ומודרנית על רצועת החולות שבינה ובין הים).

שקדמה למלחמת העולם הראשונה.[4] אך מסקירת המקורות עולה שמנהיגים ציונים נתנו פעמים רבות את דעתם למצבו של היישוב היהודי בערי הארץ ולתפקידה של העיר בביצור ובפיתוח ההתיישבות הציונית, ואף השקיעו מרץ ומשאבים לא מבוטלים עוד בשלהי התקופה העות'מאנית בפעולות לייסודם של שכונות ויישובים עירוניים עבריים.

רעיונות והמלצות בנוגע לפעולה הרצויה בתחום ההתיישבות העירונית בארץ כבר העלו כמה מחובבי ציון הראשונים, בייחוד החברה למען ציון בפרנקפורט, מייסודו של הרב עזריאל הילדסהיימר, וסוכנה בארץ מרדכי אדלמן, וכן מנחם אוסישקין,[5] ולימים מייסד ההסתדרות הציונית תאודור הרצל.[6] אך אלו היו בבחינת תחזית, ואפילו חזון אוטופי לעתיד, ולא תכניות מפורטות שמתייחסות למצב ולתנאים הקיימים בארץ. בסוף יוני 1903 הגיע ארצה זלמן דוד לבונטין בשליחות הרצל וההנהלה הציונית כדי לפתוח את סניף בנק אפ"ק ביפו, והוסמך לשמש גם נציגם לענייני רכישת קרקעות. דומה כי הוא היה הראשון שהציע מדיניות יישוב שיטתית להסתדרות הציונית, ובכללה התייחסות לעיור ולערים. שלושה חודשים בערך לאחר הגיעו של לבונטין ליפו הוא כבר נדרש, במכתב לדירקטוריון בנק אפ"ק, לתנאי המגורים הקשים ולמצב ההיגיינה הירוד ביותר שחיו בהם רוב היהודים תושבי הערים בארץ. הוא הצביע על כך שבעיות אלו לא זכו לפתרון של ממש בעת הקמת השכונות היהודיות מחוץ לחומות ירושלים ויפו, וקבע שהקמת פרוורים עירוניים מודרניים בשביל המעמד הבינוני היהודי היא אחד הצעדים ההכרחיים לקידום מפעל ההתיישבות הציונית.[7] באפריל 1904 הציג לבונטין לאוסישקין תכנית מפורטת ליישובה ולפיתוחה הכלכלי והתרבותי של ארץ ישראל כולה על ידי היהודים, שהרכיב המרכזי בה היה חיזוקן של הקהילות היהודיות הקטנות בחברון, בעזה ובשכם וייסודן של קהילות יהודיות נוספות בבאר שבע, בא־סאלט, בכרך ועוד. אנשי קהילות אלו, כך סבר לבונטין, ישתלטו על רוב

4 ראו למשל: שמואל אטינגר וישראל ברטל, 'שורשי היישוב בארץ־ישראל', בתוך: ישראל ברטל (עורך), **העלייה השנייה**, א: **מחקרים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1997, עמ' 1-24; Erich Cohen, 'The City in the Zionist Ideology', *The City in the Zionist Ideology* (*Jerusalem Urban Studies*; 1), 1, The Hebrew University, Jerusalem 1970, pp. 2-14

5 ראו למשל: מרדכי אליאב, **אהבת ציון ואנשי הו"ד**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"א, עמ' 314-316; מנחם אוסישקין, 'מסע לארץ־ישראל (רשימות דרך משנת תרנ"א)', בתוך: ר' בנימין (עורך ראשי), **ספר אוסישקין: למנחם אוסישקין ליובל השבעים**, הוועד להוצאת הספר, ירושלים תרצ"ד, עמ' 36, 38, 55-63; הנ"ל, 'הפרוגרמה שלנו' (סביבות אפריל 1904), שם, עמ' 118-121, 123-124.

6 תיאודור הרצל, **כתבי הרצל**, הספריה הציונית, תל אביב תש"ך (10 כרכים), ב: **היומן א**, עמ' 38 (רישום מ־7.6.1895), 51-52 (9.6.1895), 159-160 (24.7.1895); שם, ג: **היומן ב**, עמ' 142-143 (31.10.1898), 147-148 (2.11.1898), 155 (8.11.1898); הנ"ל, **מדינת היהודים**, ידיעות אחרונות, תל אביב תשל"ח, עמ' 32-33, 37, 48, 50-51; הנ"ל, **אלטנוילנד: ארץ חדשה־ישנה**, בתוך: **מבחר כתבי הרצל**, א, מ' ניומן, תל אביב תש"ך (12 כרכים), במקומות רבים.

7 מכתב לבונטין אל הנהלת אפ"ק, אוקטובר 1903, כמצוטט בתוך: זלמן דוד ליבונטין, **לארץ אבותינו**, ספר שני: **לתולדות עבודת ההסתדרות הציונית משנת 1901 עד 1914**, איתן ושושני, תל אביב תרפ"ד, עמ' 169.

המסחר באותן הערים ולימים גם יעסקו ברכישה נרחבת של קרקעות בסביבתן לצורכי ההתיישבות של היהודים.[8] על המלצותיו אלו הוא חזר גם בתכנית הפעולה שהכין לבקשתו של דוד וולפסון לקראת הקונגרס הציוני השביעי באוגוסט 1905, וציין בה גם את מידבא שבעבר הירדן ואת חיפה בתור יעדים מתאימים לפיתוח עירוני. בו בזמן שב והדגיש את הצורך הדחוף לייסד פרוורים מודרניים למעמד הבינוני הנמוך היהודי בירושלים וביפו, והביע את דעתו שעל תורמים אמידים ועל בנק אפ"ק להעמיד את ההון הנחוץ לסיוע בפעולה זו. הצעתו הופצה בהוראת וולפסון לחברי הקונגרס, אך לבסוף לא נדונה בו מחוסר זמן.[9]

דומה שעמדותיו של לבונטין בנוגע למעמדה של העיר בהתיישבות הציונית נתקבלו על דעתם של אחדים לפחות ממנהיגי הציונות הרוסית, ובייחוד על דעת אוסישקין. זה כרך מצד אחד את פיתוח ההתיישבות החקלאית בחבלים חדשים בארץ בייסודם ובפיתוחם של מרכזים יהודיים בערי המחוז או הנפה שלהם והמליץ להתחיל באזור הנגב, ומצד אחר סבר שיש לפתח התיישבות עירונית יהודית שמבוססת על מסחר, על מלאכה ועל תעשייה בכל ערי הארץ ואף מחוץ לה – 'בכל אסיה התורכית'.[10] עמדה זו היתה מקובלת גם על יושב ראש הוועדה הארץ־ישראלית שליד ההנהלה הציונית, פרופ' אוטו ורבורג; הוא דגל בהתיישבות יהודים בכל רחבי טורקיה האסייתית, ובו בזמן בתיעוש ובהקמת מוסדות השכלה ותרבות יהודיים גבוהים – שמקומם הטבעי בערים.[11] באוגוסט 1906 קרא הפעיל הציוני דיויס טריטש (בשם העט 'בן דוד') להנהלה הציונית לחזק את קהילת יהודי עזה ולעשות מן העיר מוקד לפעילות הציונית בדרום הארץ.[12] בסוף 1906 חזר ורבורג והציג בפומבי את חזונו להקים קהילה יהודית חזקה בעזה, שהוא תיאר אותה כמרכז מְנהל ונמל מוצא לאזור נרחב של גידול תבואות וכבעלת פוטנציאל כלכלי חשוב לעתיד.[13] ד"ר ארתור

8 מכתב לבונטין אל אוסישקין, יפו, כ"ה בניסן תרס"ד, כמצוטט שם, עמ' 65. וראו גם: הרצאת לבונטין לפני הנהלת אפ"ק על עבודת הבנק בשנת 1904, שנמסרה בסוף אותה השנה, כמצוטט שם, עמ' 93.

9 תזכיר ובו הצעה לתכנית הפעולה הציונית שמסר לבונטין לוולפסון ערב הקונגרס הציוני השביעי באוגוסט 1905, כמצוטט שם, עמ' 111-112; מרדכי אליאב, **דוד וולפסון – האיש וזמנו: התנועה הציונית בשנים 1905-1914**, הספריה הציונית, ירושלים תשל"ז, עמ' 124.

10 ראו למשל: דברי אוסישקין, דו"ח מישיבת הוועד הפועל המצומצם הציוני ב־27.4.1904, הארכיון הציוני הלאומי (להלן: אצ"מ) Z1/179; אוסישקין, 'הפרוגרמה שלנו' (לעיל הערה 5), עמ' 119-120.

11 יהושע טהון (עורך), **ספר וארבורג: קורות חייו, דברי הערכה, מכתבים, נאומים ומאמרים**, מסדה, ירושלים תש"ח, עמ' 23-25, 41-43 (מבוא מאת העורך); אליאב, **דוד וולפסון**, עמ' 58, 74; א' וארבורג, 'תכנית ציונית' (נאום בקונגרס הציוני השביעי, במילואים לדו"ח על עבודת הוועדה הארץ־ישראלית), כמובא בתוך: טהון (עורך), **ספר וארבורג**, עמ' 117-118; מכתב ורבורג אל וולפסון בקלן, ברלין 12.1.1906, כמובא שם, עמ' 93; מכתב הנ"ל אל הנ"ל, 25.2.1906, כמובא שם, עמ' 96.

12 Ben David, 'Gaza in Südpalästina', *Die Welt*, x Jahrg., No. 3, 13.8.1906, SS. 8-9

13 Otto Warburg, 'Die Zukunft Palästina', *Die Welt*, Fritag, xi Jahrg., No. 1, 4.1.1907, p. 9; ובתרגום לעברית: 'עתידה של ארץ ישראל' – הרצאה לפני האגודה להתיישבות בארץ ישראל בווינה, בתוך: טהון (עורך), **ספר וארבורג**, עמ' 204.



איור 1: עזה, סביבותיה וחוף הים שלה במפת קרן החקר הבריטית מ־1878 (קטע מוגדל)
Palestine Exploration Fund, Map of Western Palestine, 1:63,360, 1878, sheet XIX [Gaza]
אוסף המפות של הספרייה הלאומית, ירושלים

רופין ערך סיור התלמדות בארץ בשליחות ההנהלה הציונית בקיץ 1907. הוא כלל בתזכיר המסכם שהגיש לה המלצה לעודד את התיישבותם של יהודים בערים הערביות בצפון ומרכז הארץ (כמו צפת, טבריה, לוד ורמלה),[14] והוסיף:

> קשה יותר הוא לתקוע יתד בדרומו של השטח המתואר ובעיר עזה, לפי שבחלק זה אין מושבות יהודיות כלל. ואף־על־פי־כן יש כאן מקום לעבודה בהצלחה. החל מהעיר עצמה, שבה נפתח בפני היהודים שדה נרחב לפעולת־תעשיה, יש להתחיל מעט מעט בהתישבות חקלאית בסביבותיה. כאן אפשר להשיג שטחי־קרקע גדולים במחירים נמוכים. סביבת עזה חשובה ביחוד לפי שהיא תוחמת בגבול שטח מצרי־אנגלי ועלולה [כך!] ליצור יחסי ידידות בין הישוב היהודי ובין אנגליה.[15]

14 ארתור רופין, 'אבטונומיה יהודית בארץ־ישראל', בתוך: הנ"ל, **שלושים שנות בנין בארץ־ישראל**, שוקן, ירושלים תרצ"ז, עמ' 3-6.

15 שם, עמ' 3.

פעולה של ממש להקמת פרוור גנים עברי לאומי ראשון בארץ ישראל החלה כנראה ב־1906 כיזמה 'מלמטה', כלומר כזאת שיצאה לא מעם מנהיגי התנועה הציונית או מעם מנהלי מוסדותיה אלא מקבוצה מאנשי היישוב החדש בני המעמד הבינוני ביפו. הללו ביקשו לשפר את תנאי מגוריהם ואת תנאי חייהם, וקראו בתחילה לאגודתם בוני בתים, ולימים – אחוזת בית. באותה השנה התארגנה בחיפה קבוצה דומה (אם כי קטנה הרבה יותר) בשם אגודת אחים, וגם היא ביקשה להקים פרוור גנים מודרני לחבריה מחוץ לעיר העתיקה. שתי האגודות רכשו בכספן את שטחי הקרקע הדרושים, ופנו אל ההנהלה הציונית ואל הנהלת קרן קימת לישראל בבקשה לאשר הלוואה נדיבה לחבריהן למימון בניין הבתים. מנהל בנק אפ"ק זלמן דוד לבונטין תמך בפניותיהן והודיע כי הבנק מוכן לערוב להלוואות שתיתן הקרן, ובאוגוסט 1908 אישרו אותן הוועידה השנתית הציונית והנהלת קרן קימת לישראל. השכונה שנבנתה מצפון ליפו נקראה אחוזת בית והיתה גרעין להתפתחות העיר תל אביב. השכונה שנבנתה על צלע הכרמל מעל חיפה נקראה הרצליה והיתה גרעין להתפתחות הדר הכרמל העברית.[16] בזאת החלו ההסתדרות הציונית וקרן קימת לישראל לפעול מעשית בתחום הקמת פרוורים עירוניים עבריים מודרניים בארץ ישראל. פעולה זו נמשכה מאז עד הקמת מדינת ישראל ב־1948 ואף לאחר מכן.

רעיון עיר הגנים והשפעתו על תכנון השכונות העבריות בראשית המאה ה־20

במפנה המאות ה־19 וה־20 התפתחה באירופה תנועת ערי הגנים; זו ביקשה לחלץ את בני המעמד הנמוך ואת בני המעמד הבינוני־הנמוך מתנאי החיים הקשים בערי המהפכה התעשייתית ולהעמיד לרשותם דירות מגורים טובות במחירים נמוכים בשכונות גנים ובערי גנים ובתנאי צפיפות, היגיינה, תעסוקה וחיים נאותים לפי אמות מידה מודרניות מתקדמות. לתנועה הצטרפו מתכנני ערים, אדריכלים, כלכלנים, סוציולוגים ואנשי רוח מכמה מדינות אירופיות, והשפעתה הורגשה בעיקר באנגליה, באוסטריה, בגרמניה וברוסיה. מאחר שאין

16 לתהליך ייזומן, תכנונן, ייסודן והתפתחותן של שכונת אחוזת בית מצפון ליפו בפרט, ותל אביב בכלל, ושל שכונת הרצליה בחיפה עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה ראו: עקיבא אריה ויס, **ראשיתה של תל־אביב**, עיינות, תל אביב 1957; אלתר דרויאנוב (עורך), **ספר תל־אביב**, א, ועדת ספר תל אביב בהשתתפות העירייה, תל אביב תרצ"ו, עמ' 64-210; רות קרק, **יפו: צמיחתה של עיר, 1799-1917**, אריאל, ירושלים תשמ"ה, עמ' 86-94; יוסי כץ, 'הקמתה וראשיתה של שכונת הרצליה – השכונה העברית הראשונה על הכרמל', **אופקים בגיאוגרפיה**, 8 (דצמבר 1983), עמ' 49-56; הנ"ל, 'חברת "אחוזת־בית" 1906-1909 – הנחת היסודות להקמתה של תל־אביב', **קתדרה**, 33 (תשרי תשמ"ה), עמ' 161-191; הנ"ל, 'קיץ 1906: מועד ייסודה של תל־אביב', בתוך: ברוך קיפניס (עורך), **תל אביב־יפו: מפרבר גנים לעיר עולם – מאה השנים הראשונות**, פרדס, חיפה תשס"ט, עמ' 37-61; צבי שילוני, **הקרן הקיימת לישראל וההתיישבות הציונית 1903-1914**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1990, עמ' 320-341.

עניינו של מאמר זה תכנון ערים שלמות אלא תכנון שכונות מגורים בלבד, אפרט כאן רק את עקרונות התכנון של תנועת ערי הגנים בנוגע לפרוורים כאלה.

קרקעות הפרוור אמורות להיות כולן בבעלות המדינה או קהילת המתיישבים עליהן; הפרוור מתוכנן מראש על כל היבטיו; אין מותרות בו תעשייה ומלאכה, ותושביו אמורים למצוא תעסוקה ופרנסה בעיר הגדולה הסמוכה אליו; לעומת זאת, משולבים בו מלכתחילה מוסדות שירות ציבוריים רבים כמו בתי תפילה, מועדונים וספריות, בתי מרחץ וכן חנויות; המוסדות הציבוריים מרוכזים במרחב פנימי מרכזי מודגש, ובמידת האפשר במקום גבוה ונצפה מכל חלקי הפרוור; מערכת הרחובות היירכית: ברחובות המשניים כבישים צרים יחסית, ובשאר שטחם נטועים דשא ועצים. ברחובות הראשיים המעטים הכבישים רחבים, ומשני צדיהם שדרות עצים; רוב הרחובות קצרים, וכמה מהם חוצים זה את זה בזוויות לא ישרות. לרבים מהם תוואי מתעקל, ומקצתם ללא מוצא; חלק גדול מן התנועה נעשה במדרכות להולכי רגל בלבד. בכך נדחים המבטים הפתוחים למרחקים ארוכים של העיר הנאו־קלאסית ומתקבלת תמונה ירוקה ורכה יותר, כמעט כפרית, של הפרוור; זמן ההליכה מבתי המגורים אל מרכז השכונה לא יעלה על 10-15 דקות; בתי המגורים חד־משפחתיים או דו־משפחתיים, צמודי קרקע ועם גינות בחזיתם, בצפיפות ממוצעת של שניים-שלושה לדונם; מלבד התכנית הפיזית נקבעות תקנות בניין והתנהגות לפרוור, ואלה באות להבטיח איכות מגורים ואיכות חיים לתושביו.[17]

עדיין לא ברור אם רעיונות פרוור הגנים היו ידועים למייסדי השכונות אחוזת בית והרצליה, אך הראשונים לפחות קבעו עוד בראשית התארגנותם עקרונות תכנון לשכונתם ברוח דומה.[18] לאחר שאישרה קרן קימת לישראל את מתן ההלוואה לחברי האגודות הללו היא דרשה להשתתף בתכנון הפרוורים ובקביעת תקנות הבנייה ותקנות ההתנהגות בהם, והסמיכה את מנהל המשרד הארץ־ישראלי ביפו ד"ר ארתור רופין לנציגה בעניין זה. כדי לרכוש ידע מינימלי בנושא הזמין רופין מאירופה מאמרים וספרים על תכנון ערים ושכונות

17 ראו למשל: Ebenezer Howard, *Garden Cities of To-morrow*, Faber & Faber, London 1898; *The Architeture Review*, CLXIII, 976 (June 1978) (שהוקדש כולו לרעיון עיר הגנים והתפשטותו באירופה); Gilbert Herbert and Silvina Sosnovsky, *Bauhaus on the Carmel and the Crossroads of Empire*, Yad Yitzhak Ben-Zvi, Jerusalem 1993, pp. 60-63 והפניות שם; אלישע אפרת, 'ראשיתה של תל אביב במבחן הגאוגרפיה העירונית', בתוך: קיפניס (עורך), **תל אביב־יפו**, עמ' 66-68; פרדי כהנא, **לא עיר לא כפר: האדריכלות של הקיבוץ 1910-1990**, יד טבנקין, רמת אפעל תשע"א, עמ' 32-38 ותרשימים והפניות שם. ובהרחבה ופירוט רב: משה (מיקי) זיידמן, '"עיר גנים" – הגרסה הארץ־ישראלית: סקירה פיסית ותכנונית של שכונות וערי גנים עבריות בא"י 1900-1948', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים, אוגוסט 2010, עמ' 26-58.

18 ויס, **ראשיתה של תל־אביב**, עמ' 66-67; **הפועל הצעיר**, שנה א, גיליון 14, יום ה, כ"א באדר תרס"ז (7.3.1907); א' גבשטיין, 'בניה עירונית בפלסטינה', **ארץ ישראל**, חוברת 7-8, פטרוגרד 1918 (רוסית); כץ, 'חברת "אחוזת־בית"' (לעיל הערה 16), עמ' 168-170; הנ"ל, 'קיץ 1906' (לעיל הערה 16), עמ' 42-43, 55; שילוני, **הקרן הקיימת לישראל וההתיישבות הציונית 1903-1914**, עמ' 329; זיידמן, '"עיר גנים" – הגרסה הארץ־ישראלית', עמ' 135-136.

מודרניות – רובם ככולם ברוח רעיונות תנועת ערי הגנים. בסופו של דבר, תוך כדי הסכמה בין אגודות המתיישבים לרופין, תוכננו הן אחוזת בית שמצפון ליפו והן הרצליה שמעל חיפה במידה רבה כפרוורי גנים ברוח זו.[19] במאמר זה אנסה לבחון בין השאר באיזו מידה הושפעו התכניות והמאמצים להקים שכונה נפרדת ליהודי עזה מרעיונות תנועת ערי הגנים ומן הדוגמאות של פרוורי הגנים העבריים אחוזת בית והרצליה.

תנאי המגורים, ההיגיינה והביטחון של יהודי עזה בעיר הישנה

קודם שניגש לעסוק בתכניות שהועלו להקמת פרוור מגורים עברי מחוץ לעיר הישנה בעזה, מן הראוי לברר את תנאי המגורים של היהודים בה במפנה המאות ה־19 וה־20.

מאז נתחדשה הקהילה היהודית בעזה בשלהי המאה ה־19 ישבו כל היהודים בה במקובץ בכמה בתים סמוכים ששכרו בשכונה אחת בעיר. מרדכי אלקיים – בנו של מנהיג קבוצת המניין שבאה מיפו ומ־1907 מוכתר הקהילה היהודית בעזה חכם נסים אלקיים – מסר שחברי הקבוצה הזאת התיישבו ברובע בתי הבד וסחר השמן חארת אל־זיתון (זיתון בערבית: שמן זית) שבדרום עזה, ששם התגוררה אוכלוסייה אמידה יחסית של עירונים, סוחרים ובעלי בוסתנים, וגם רוב עדת הנוצרים. היהודים המעטים האמידים יותר שכרו שם בתים גדולים של שישה-שמונה חדרים סביב חצרות פנימיות – רובם ככולם בבעלותם של נוצרים עשירים.[20] משיקולי ביטחון ומשיקולים חברתיים הם התיישבו בצפיפות רבה; כל משפחה משוכרי הבתים הכניסה משפחה אחת או שתיים נוספות לגור בבית לצדה, בשכר או אפילו בחינם.[21] אליעזר זלדס, מורה בית הספר העברי שנפתח בעזה באייר תר"ע, תיאר את הרובע היהודי שלה כך:

19 ראו למשל: כץ, 'הקמתה וראשיתה של שכונת הרצליה' (לעיל הערה 16), עמ' 53-54; שילוני, **הקרן הקיימת לישראל וההתיישבות הציונית 1903-1914**, עמ' 326; כץ, 'קיץ 1906' (לעיל הערה 16), עמ' 47-48; 59; אפרת (לעיל הערה 17). ובפירוט רב ביותר: זיידמן, '"עיר גנים" – הגרסה הארץ־ישראלית', עמ' 136-156.

20 אלקיים, **40 שנות ישוב יהודי בעזה**, עמ' 49-50, 100, 109. על סמך זיכרונותיו של אביו הוא ציין (בעמ' 50) את שכונות המשנה בתוך רובע אל־זיתון שהתגוררו בהן היהודים: דרך ראס אלטאלע, חארת אלעטיה, חארת אלשמה, חארת אליהוד, חאן אלזית ובאב אלדורן. אלא שהוא עצמו מסר (שם, עמ' 49) כי חארת אליהוד נמצאת בצפון עזה וכי יהודים ישבו בה במאות ה־15 וה־16 ורק שמה נשמר בפי הערבים המקומיים גם לאחר שעזבו אותה. וראו בעניין: אליעזר, 'מכתב מעזה', **הפועל הצעיר**, שנה ג, גיליון 24, יום ב, כ"ט באלול תר"ע (3.10.1910), עמ' 14; הנ"ל, 'מכתב מעזה', שם, שנה ד, גיליון 13, יום ד, י"ב בניסן תרע"א (12.4.1911), עמ' 14. לפי מדריך התיירים לארץ ישראל של קרל בדקר, רחוב אל־זיתון החל בחאן א־זית שמדרום־מערב למסגד הגדול ומשם נמשך דרומה, ודרכו היו עוברות שיירות הגמלים והסוסים היוצאות לכיוון מצרים, וראו למשל: Karl Baedeker, *Palaestina und Syrien nebst den Hauptrouten durch Mesopotamien und Babylonien: Handbuch fur Reisende*, private publisher, Leipzig 1904, p. 109; Ibid. (in English), 1906, p. 121.

21 אלקיים, **40 שנות ישוב יהודי בעזה**, עמ' 50, 101, 109.

ואף כי בטחון החיים והרכוש בשנים האחרונות אינו פחות מאשר ביפו ובירושלם, לא השתחררו עוד היהודים מאימת הימים הנוראים ועודם מתישבים איש אצל רעהו ברבע מי[ו]חד וברבע היותר מר[ו]פש. אמנם לא באשמת היהודים, כי היהודים העזתים מצטינים במדת הנקיון הרבה יותר משכניהם הערביאים, כ"א [כי אם] מפני שהרבע הזה נמצא במדרון ומי שופכים מתכנסים לתוכו ממקומות אחרים. בעלי הבתים של רבע היהודים משתמשים לטובתם בזה שהיהודים מתישבים רק ברובע זה, ושכר דירה ברבע היהודים הוא יותר גדול מאשר ברבעים אחרים. וגם ברבע זה גופא, כאשר מעתיק היהודי את דירתו מחצר לחצר, הוא בודק את החצר החדשה בהרבה מיני בדיקות וקובע בה את דירתו רק אחרי תקונים מרובים בבית ובגדר לשם שמירה מעולה.[22]

ועוד באותו המכתב:

אותן הסמטות המר[ו]פשות והמעפש[ו]ת לא נשתנו עוד אף במשהו גם לאחר הקונסטיטוציה. מתחרים הם ביניהם בעלי הבתים ויושביהם להרעיל את האויר בכל מה שאפשר ובמה שאי אפשר. למען יוכלו העזתים להנות גם מן מעט האויר והאור החודרים אליהם דרך הסמטות הצרות עמדו ותלו את בתי המחראות שלהם דווקא כלפי חוץ. ובבוא שמועת החולירע ומתחילים לכבד את הרחובות אינם מחמיצים התושבים מלהוציא תיכף ומיד את זבלם שוב אל הרחוב לבלי ישאר ח"ו [חס וחלילה] הרחוב אף רגע בלי באשה. גם נבלות של חיה ועוף אינן חסרות חלילה ברחובות.[23]

ושוב, ביוני של אותה השנה:

יחד עם הקיץ התחילה היציאה באהלים ל'ערב' [שבטי הבדווים] [...] והרבה הרבה אנו הנשארים לשבת בעזה לימי הקיץ מקנאים ביוצאים האלה! הם ישאפו 'בערב' אויר נקי אל תוך ריאותיהם, בשעה שבעזה אויר נקי אינו בנמצא כמעט בכל העיר. כי יחד עם החם נהפכה עזה לבית מחראות גדול, ומי שאינו רגיל לזה מוכרח לסתום היטב את נחיריו בעברו ברחובותיה. ע"ד המצב הסניטרי של העיר יכול להעיד מספר החולים שבקרו בשנה שעברה את בית החולים של המסיון ואת האמבולטוריה שלו. [...]: מספר החולים שנמצאו [אושפזו] בבית החולים בשנת 1910 – 594, היה [ואלה] שבקרו את האמבולטוריה – 25,087! בשעה שכל מספר התושבים בעזה הוא 35 אלף.[24]

22 אליעזר, 'מכתב מעזה' (12.4.1911) (לעיל הערה 20).

23 שם, עמ' 15.

24 אליעזר, 'מכתב מעזה', **הפועל הצעיר**, שנה ד, גיליון 17, יום ד, י"ח בסיוון תרע"א (14.6.1911), עמ' 12. וכן: הנ"ל, 'מכתבים מעזה. ה.', **הפועל הצעיר**, שנה ד, גיליון 22, יום ב, ד' באלול תרע"א (28.8.1911), עמ' 14: 'והרפש – ככל מה שתגדל הברכה בשדה ובגן כן תרב הקללה בנוגע לנקיון. עוד לא נשתחררנו לגמרי מהמיץ שכסה את כל רפשה של עזה והננו כבר נטבעים בקל[י]פות האבטיחים והצבר וכל מיני ירקות ופרות רקובים. במצב כזה אין להתפלא, שכל מחלה מתהפכת בעזה לאפידמית'.

אשר למצב הביטחון הכללי בעזה מסר זלדס:

> ושרויה היא העיר בחשך מצרים, כי להפנסים הקטנים והמעשנים קשה להאיר אף במקצת את הסמטות המתפתלות, ושוטרים אין בעיר, וסכנה לצאת בלילה מן הבית, כי אף על פי שאסור פה להחזיק נשק, נמצאים בעיר כל מיני נשק במדה מר[ו]בה. ומדי לילה בלילה נשמעות יריות תכופות. בחורף היו גם מקרים שיצאו 'בני עליה' בלילות לצוד ציד – ז"א להכות את כל אשר יעבר עליהם ברחוב. גם יראת גנבים וחמסנים היא תמיד על פני העזתי, ונזהרים הם עדין להקיף את בתיהם בגדר אבנים גבהה למדי.[25]

ואשר למצב ביטחונם של היהודים – אף שבדרך כלל היו יחסיהם עם ערביי עזה ועם הבדווים שסביבה נוחים יחסית,[26] לא חסרו גם הסתה נגדם, תקריות אלימות, ואפילו עלילות דם.[27]

פעולות הממשלה לפיתוח עזה בראשית המאה ה־20

העיר עזה של מפנה המאות ה־19 וה־20 היתה במרחק שלושה קילומטרים בערך ממזרח לחוף הים התיכון, ורכס כורכר ורצועת דיונות חול רחבה הפרידו ביניהם. מלבד זה, אדן היבשת בחוף עזה הוא בעל שיפוע מתון ביותר, ולכן מי הים רדודים מאוד ואינם מאפשרים לספינות עמוקות שוקע להתקרב אליו. לפיכך היה על ספינות גדולות שביקשו לסחור עם עזה וסביבתה לעגון בים הפתוח במרחק 1.5-2 קילומטרים מן החוף, והסחורות הועברו אליהן ומהן בסירות דייגים קטנות.[28]

סוחרי עזה, ובייחוד יצואני התבואות והחנדל,[29] לחצו על שלטונות העיר והנפה לשפר את תנאי הסחר על ידי סלילת דרך בין העיר לחופה שתאפשר מעבר עגלות בכל עונות

25 אליעזר, שם. וראו גם: אלקיים, **40 שנות ישוב יהודי בעזה**, עמ' 42: 'הנשים [העזתיות] לא העזו לצאת לקנות [מן הרוכלים שדפקו על שער ביתן] כי פחדו מפני הצוענים האלימים, שעם פתיחת הדלת היו פורצים בכוח ושודדים מכל הבא לידי'.

26 ראו למשל: Ben David, 'Gaza in Südpalästina', 3.8.1906 (above note 12), p. 9; אלקיים, **40 שנות ישוב יהודי בעזה**, עמ' 40, 43, 50, 57-59, 100, 129, 144-145, 157-160, 173-175.

27 ראו למשל: אליעזר, 'מכתבים מעזה. ה.' (28.8.1911) (לעיל הערה 24), עמ' 14-15 (עלילת דם נגד יהודי; שוד של יהודי בדרך מירושלים לעזה); אלקיים, **40 שנות ישוב יהודי בעזה**, עמ' 100-103 (הסתת הנוצרים נגד היהודים), 143-144 (ניסיון לשדוד יהודים בדרך מבאר שבע לעזה).

28 ראו למשל: ברייל, **יסוד המעלה**, עמ' 207; דוד יודילובץ, 'משא עזה – בארץ פלשתים', **הצפירה**, שנה טו, גיליון 62, יום א, י"ג בניסן תרמ"ח (25.3.1888), עמ' 2; *Military Handbook on Palestine* (third provisional edition, June 30, 1917), Prepared by G.S.(I.), Cairo and Arab Bureau, Government Press, Cairo 1917, pp. 28-29, 32; Johann Bussow, *Hamidian Palestine: Politics and Society in the District of Jerusalem 1872-1908*, Brill, Leiden 2011, p. 272

29 יצוא השעורים היה אחד מענפי הפרנסה החשובים בעזה, שליהודים היה חלק חשוב בו, וכן יצוא החנדל, שהיה כולו בידי סוחרים יהודים. ראו למשל: ברייל, **יסוד המעלה**, עמ' 207; 'סחר פלשתינה

השנה ועל ידי בניית מזח בולט אל הים, שממנו יהיה אפשר להעמיס ולפרוק ביתר קלות את הסירות המקשרות בין החוף לאניות העוגנות מולו. בו בזמן עלתה בהדרגה חשיבותה של עזה גם מבחינה פוליטית ומבחינה צבאית, בעיקר בשל קרבתה היחסית לגבול הלא מוסכם עדיין באזור רפיח (שלא היתה אז אלא כפר זעיר ביותר) בין תחום שליטת טורקיה ובין תחום הממשל האנגלו־מצרי בסיני (שב־1906 היה לגבול מוכר ומוסכם). עזה גם שימשה שוק מרכזי ומרכז דת ותרבות לשבטי הבדווים בנגב, שהטורקים חששו מאוד מהשפעה אנגלו־מצרית עליהם.[30]

במפנה המאות ה־19 וה־20 החליטה ממשלת טורקיה – כדי להגדיל את הכנסותיה מן הפעילות הכלכלית בעזה, ובו בזמן לחזק אותה מול האיום האנגלו־מצרי – להשקיע קודם כול בפיתוח תשתיות התחבורה אליה, ובראש וראשונה בגישה ממנה אל החוף ובהקמת מזח לסירות.[31] בראשית אביב 1900 פרסמה הממשלה בעיתון העברי הירושלמי **חבצלת**

(הדוה"ח [הדין והחשבון] של הקונסול האנגלי לשנת 1908) (סוף)', **העולם**, שנה ג, גיליון כה, יום ג, כ"ד בתמוז תרס"ט (13.7.1909), עמ' 10-11; דוד בן־גוריון ויצחק בן־צבי, **ארץ־ישראל בעבר ובהווה** (תרגם מיידיש דוד ניב, ההדירו מרדכי אליאב ויהושע בן־אריה), יד יצחק בן־צבי, ירושלים תש"ם (מהדורה ראשונה ביידיש, ניו יורק תרע"ח), עמ' 155, 157, 159; מרדכי אלקיים, 'יהודי עזה בדור שעבר (פרקי זכרונות)', **שבט ועם**, ב (ז), (תשל"ג), עמ' 240 ; אלקיים, **40 שנות ישוב יהודי בעזה**, עמ' 44, 50 (טבלה), 55-59, 87-90, 139. 'חנדל' הוא שמו הערבי של צמח אבטיח הפקועה (Citrullus colocynthis). פֵּרותיו כדוריים, בקוטר עד 12 ס"מ ודמויי אבטיחים קטנים (ומכאן שמו העממי). טעמם המר מגן עליהם מפני אוכלי עשב וחרקים, ובתנאי יובש הם יכולים להחזיק מעמד שנים אחדות. לאחר שיבשו הפֵּרות נהגו ערביי הנגב לאסוף ולמכור אותם לסוחרים מיפו או עזה; אלו הסירו את קליפתם הקשה, דחסו את ציפתם בארגזי עץ ושיווקו אותם בספינות לגרמניה, ושם הם שימשו מרכיב בתרופת הכינין לקדחת ובתעשיית הצבעים. ראו למשל: ברייל, **יסוד המעלה**, עמ' 204; יצחק בן־צבי, 'עזה', **דבר**, שנה ג, גיליון קמח (5287), יום ג, ט"ו בכסלו תש"ג (24.11.1942), עמ' 2; בניהו (לעיל הערה 3), עמ' 28; אלקיים, **40 שנות ישוב יהודי בעזה**, עמ' 44-45; רובינשטיין, **מבט על הקהילה היהודית בעזה (1870-1929)**, עמ' 39, 69 הערה 47; זהר עמר ועידית חזות, 'אבטיח הפקועה בכלכלת העיר עזה בעת החדשה', **קורות**, טז (תשס"ג), עמ' קג-קיט.

30 על תסיסות נגד הטורקים בקרב שבטי הבדווים בנגב, על התנגשויות צבאיות עמם, על יזמותיהם להינתקות מטורקיה בשיתוף היהודים ועל הכרזתו של שיח'־השיח'ים של תת־מטה הט'ולאם סאלם בן עיד אבו־רביעה למורד ורדיפתו בידי הטורקים ראו למשל: 'יישובם של הבדווים באזור באר־שבע' (אגרת מושל פלך ירושלים עלי אכרם ביי אל המזכיר הראשי של לשכת הסולטאן), טיוטה, ללא תאריך (אך בשנים 1906-1908), כמובא בתוך: דוד קושניר, **מושל הייתי בירושלים: העיר והמחוז בעיניו של עלי אכרם ביי 1906-1908**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 109 והערות שם; עארף אל־עארף, **תולדות באר־שבע ושבטיה** (תרגם מערבית מ' קפליוק), חברת דפוס שושני, תל אביב תרצ"ז, עמ' 90, 108-109, 115-116, 157-166; יצחק לוי, 'הבלתי ידוע על הרצל', **הד המזרח**, שנה שנייה, ב, חלק א, גיליון יב, כ"ח במרחשוון תש"ד (26.11.1943), עמ' 6; הערך 'ד"ר יצחק לוי', בתוך: דוד תדהר (עורך), **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו: דמויות ותמונות**, ב, הוצאת המחבר, תל אביב 1947-1971, עמ' 926-928 (יט כרכים).

31 לא מצאתי עדות להחלטה זו עצמה, אך היא מתבררת מן הצעדים שנקטה הממשלה, וראו להלן.

מכרז לסלילת דרך כבושה מעזה אל הים באורך 3,000 מטר.[32] בן־גוריון ובן־צבי מסרו: 'בשנת 1902 סללה הממשלה דרך מהעיר לכיוון הים, אבל זו נסתמה תוך שנים אחדות'.[33] מתברר שדרך זו לא היתה מחופה באספלט,[34] וככל הנראה גם עובדה זו תרמה לבלייתה בתוך זמן קצר. אך דומה שהממשלה מיהרה לתקן אותה, שכן לתחילת 1905 נמסר שהדרך מעזה אל חוף הים סלולה ומאפשרת נסיעה בעגלות.[35] בקיץ 1905 החלו השלטונות בשלב השני של תכניתם, כפי שהודיע מוכתר (הממונה מטעם השלטונות מקרב בני הקהילה על ענייני מִנהל וקשר ביניהם) העדה היהודית במחוז ירושלים מנדל קרמר בעיתון **השקפה**:

> בא מאמר רשמי משר הפנים כי יצאה פקודה לעשות נמל חדש בחוף עזה ולקחת מס חדש על פי התעריף תמורת ההוצאות הנצרכות למלאכות הנמל, ולהשיג הסכומים בתור הלואה באמצעות העיריה, ואחרי שישלמו הסכומים בתור הלואה ינתן מותר הכסף לעשות בית־חולים שמה, והקרקעות שבסביבות הנמל יחלקו אותם לחלקים כנז' [כנזכר] בהמאמר וימכרום לכל המרבה במחירם [ההדגשה שלי].[36]

העסקן הציוני והמומחה לענייני ארץ ישראל דייויס טריטש מסר: 'הממשלה בנתה ב־1906 בעזה מזח של ברזל החודר כ־60 מטר אל הים, כדי לאפשר לסירות־מפרש וכו' העמסה ופריקה ישירות'.[37] אם כן, מתברר שמלבד הדרך ומזח העגינה לסירות, היא ביקשה לחזק את עזה גם באמצעות פיתוח שכונה גדולה ומודרנית על רצועת החולות שבינה ובין החוף – שתאפשר לתושביה לעבור מן העיר הישנה, הסובלת מתשתיות עלובות ומהיגיינה ירודה, לאזור מגורים חדש וטוב הרבה יותר ממנה וגם תמשוך אליה אוכלוסייה חזקה מבחוץ.

32 'מודעה', **חבצלת**, שנה ל, גיליון 25, יום ו, כ"ט באדר ב תר"ס (30.3.1900), עמ' 1. ושוב כעבור שישה ימים: 'מודעות מהבלדיה', **הצבי**, שנה טו, גיליון לט, יום ה, ו' בניסן אלף ותתל"א לחרבן [־תר"ס] (5.4.1900), עמ' 1.

33 בן־גוריון ובן־צבי, **ארץ־ישראל בעבר ובהווה**, עמ' 158.

34 Dr. S. Soskin, '"Gross" und "klein"-Kolonisation (schluss)', *Altneuland*, 1 Jahrg., No. 6 (Juni 1904), S. 173

35 'Palaestina und Nachbargebiete: Das Land der Philister', *Altneuland*, 2. Jahrg., No. 4 (April 1905), S. 119

36 מנדל קרמר, 'השבוע', **השקפה**, שנה ו, גיליון צה, יום ג, כ"א באב אלף תתל"ו [־תרס"ה] (22.8.1905), עמ' 4. וראו גם: אברהם משה לונץ, **לוח ארץ־ישראל** (שנתון), יא (לתרס"ו), עמ' 222: **'נמל בעזה.** – בפקודת הממשלה יתחילו בקרוב לבנות בעזה נמל חדש. להוצאות בניני הקבע מס קטן על כל היוצא והנכנס דרך החוף הזה'.

37 Davis Trietsch, *Palaestinahandbuch*, Juedicher Verlag, Berlin 1912, p. 107, וראו גם: Theodore Edward Dowling, *Gaza: A City of Many Battles (from the Family of Noah to the Present Day)*, S.P.C.K., London 1913, p. 8; *Millitary Handbook of Palestine*, p. 32 למקומו המדויק של המזח, כבש העלייה אליו מן החוף ובנייני השירות שלידו ראו: Duncan Mackenzie, 'The Port of Gaza and Excavations in Philistia', *PEFQS*, April 1918, pp. 72 (map), 74-75

מודל העיר באר שבע

לא נודע לי עד כה אם בשנים אלו השפיעו רעיונות תנועת ערי הגנים שהתפתחה באירופה במפנה המאות ה־19 וה־20 על תכנון הערים בטורקיה בכלל ועל תכנון השכונה החדשה בחולות עזה בפרט; ואם השפיעו, באיזו מידה. הדוגמה היחידה של עיר שנבנתה ביזמת ממשלת טורקיה בארץ ישראל במפנה המאות ה־19 וה־20 היא זו של באר שבע החדשה, שנוסדה בשנת 1900. בתכנית יש רכיבים אחדים שאינם זרים לרוחה של תנועה זו, אך רעיונות מרכזיים רבים אחרים שלה נעדרים ממנה. לפי הנמסר, תכננו אותה שני אדריכלים אירופים ושני מהנדסים ערבים ילידי הארץ. רחובותיה כולם ישרים וצולבים (אנגלית: grid system), ורוחבם 15 מטר. הרחוב הראשי היורד מאזור בנייני הממשל לכיוון נחל באר שבע רוחבו 20 מטר. הרחובות הצולבים מחלקים את השטח למבננים רבועים קטנים שאורכם ורוחבם 60 מטר ושטחם ארבעה דונם טורקיים (1 דונם טורקי = 919 מ"ר). כל מבנן כזה חולק לארבעה מגרשי בנייה של דונם טורקי אחד, ואלו נמכרו במחיר סמלי בלבד לבדווים, ובמחיר זול מאוד למתיישבים אחרים. רוכשי המגרשים נדרשו לבנות עליהם את בתיהם ואת חנויותיהם בשיטת בנה ביתך, כלומר באמצעיהם שלהם, לפי ראות עיניהם, וללא התערבות של ממש בתכנון מצד השלטונות (לבד מפיקוח על עמידה בחוקי הבנייה הכלליים ובתקנות הבנייה). בנייני הממשל (בניין משרדי הממשלה – הסראיה, בית המושל, קסרקטין הצבא, משרד הדואר ומשרד הטלגרף, המסגד הגדול ובית הספר לילדי השיח'ים הבדווים) נבנו במרוכז למעלה מאזור המגורים; והסראיה צופה על הרחוב הראשי ('רחוב עשרים המטרים') לכל אורכו. למרגלות הסראיה, בינה ובין בית המושל, הוקצה שטח בגודל מבנן אחד (ארבעה דונם טורקיים) לגן ציבורי (כיום גן אלנבי). ככל הנראה גם נקבע מראש שמשני צדי 'רחוב עשרים המטרים' לכל אורכו תינטע שדרת עצים. שוק יום רביעי, ובכלל זה שוק הבהמות, הוצא אל מחוץ לשטח הבנוי של העיר, אל המגרש הפתוח הגדול שממזרח לה.[38] בכל אלו עקבה תכנית המתאר של באר שבע העות'מאנית במידה

38 ראו למשל: Mildred Berman, 'The Evolution of Beersheba as an Urban Center', *Annals of the American Association of Geographers*, 55 (1965), pp. 308-326; זאב וילנאי, **באר־שבע: עיר אבות ובנים**, אריאל, ירושלים תשכ"ז, עמ' 18-21; הילה טל, 'תכנונה והתפתחותה של באר־שבע בשנים 1900-1965', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים, יולי 1978, עמ' 11-51; יהושע בן־אריה ושאול ספיר, 'ראשיתה של באר־שבע בשלהי התקופה העות'מאנית', בתוך: יהודה גרדוש ואליהו שטרן (עורכים), **ספר באר־שבע**, כתר, ירושלים 1979, עמ' 55-68; הילה טל־קריספין ואילן גל־פאר, **באר־שבע: העיר העתיקה, 1900-1948**, משרד החינוך והתרבות – אגף הנוער – האגף לטיפוח רווחה ושיקום – היחידה לידיעת הארץ ולימודי שדה, [ירושלים] תשמ"ז; אילן גל־פאר, 'הקמת באר־שבע בתקופה העות'מאנית', בתוך: גדעון ביגר ואלי שילר (עורכים), **אריאל**, 13, (באר שבע ואתריה) 79-80 (אייר תשנ"א), עמ' 31-37; נמרוד לוז, 'יצירתה של באר־שבע המודרנית – פרויקט אימפריאלי עות'מאני', בתוך: יהודה גרדוש ואסתר מאיר־גליצנשטיין (עורכים), **באר־שבע – מטרופולין בהתהוות**, מרכז הנגב לפיתוח אזורי – אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 2008, עמ' 162-178. כמה מן החוקרים האלה סברו שתכניתה של באר שבע הושפעה מתכנון מקובל של ערים חדשות באזורי ההתיישבות הקולוניאלית הגרמנית, כמו זה של מומבסה שבקניה.

זו או אחרת אחר הרעיונות והעקרונות של תנועת ערי הגנים האירופית, ולכל הפחות אחר התכנון האירופי שהיה מקובל באותן השנים.

מנגד, מתכנניה לא נתנו את דעתם להמלצות תנועת ערי הגנים לתוואים מתעגלים לרחובות, רחובות שחוצים בזוויות לא ישרות ורחובות קטנים ללא מוצא; לכלול פארקים ציבוריים רבים ושדרות עצים רחבות רבות באזורי המגורים והחברה; לקבוע את מרכז השלטון והעסקים (מע"ר) בלבה של העיר; לפזר מוסדות חינוך ותרבות סביב הצטלבויות הרחובות בשכונות המגורים; למנוע פתיחת חנויות ועסקים באזורי המגורים; לבנות בחומרי בנייה מתקדמים ולפי תכניות בנייה מודרניות; להציב את בתי המגורים כשחזיתם פונה אל הרחוב; לתחום את גבולות מגרשי הבנייה ואת גבולם עם הרחוב על ידי משוכות שיחים ירוקות ונמוכות; להקצות בחזית המגרשים הפונה אל הרחוב, בינם ובין המדרכה, רצועה ברוחב מטרים אחדים שמיועדת לגינה אשר על הדיירים לטפח; ולהתקין תקנות בנייה ותקנות התנהגות מיוחדות לשכונות הגנים ולערי הגנים. תחת אלה התירו השלטונות לתושבי באר שבע לבנות את בתיהם סביב חצרות פנימיות סגורות (פטיו), שהקיר האחורי שלהם עומד ממש על קו הגבול של המגרש, ודווקא גבם מופנה אל הרחוב – כמקובל בתרבות הבנייה המזרח־תיכונית, המבקשת לשמור על צנעת הנשים ולהסתיר את רכושו ואת מעשיו של בעל הבית מעיני הציבור. מלבד זה, לא היתה הקפדה על חומרי הבנייה, רבים מן הבתים נבנו בחומרים ירודים ולא הותקנו לא תקנות בנייה מיוחדות לעיר ולא תקנון התנהגות מחייב לכל תושביה.

ייתכן אולי שכמה מן החסרים הללו נבעו מהיקפה הקטן של באר שבע בשלבי ייסודה, שעוד לא הצריך ריבוי שדרות ופארקים, ואולי גם מתכנית (זו לא הגיעה לידינו) להרחיבה לימים אל מעבר לאזור בנייני הממשל כך שיימצא בסופו של דבר פחות או יותר במרכזה. עוד ייתכן כי בשל מקומה באזור מדברי צחיח שהמים בו מועטים ויקרים לא היה אפשר ממילא להקצות רבים מהם להשקיית גינות, שדרות ופארקים. אך דומה לי כי היתה כאן גם מגמה מכוונת של השלטונות להסתפק בכך שהבדווים (שהעיר נועדה בעיקר להם) יעשו את הקפיצה הגדולה מחיי נדודים במאהל לחיי עיר בבתי קבע וכי הם לא רצו להכביד עליהם, באותו הזמן לפחות, בדרישות נוספות שעומדות בניגוד לתרבותם השמרנית. כמו כן ניכרת בתכנון באר שבע כוונה מצד השלטונות להפחית ככל האפשר את השטחים המאפשרים התכנסות ציבורית בכלל ואת מספר הגנים הציבוריים בפרט ולהציב את הגן הציבורי היחיד בעיר כולה תחת עינם הפקוחה ממרומי בניין הסראיה וסמוך לתחנת המשטרה וקסרקטין הז'נדרמריה. מכל מקום, ברור שתכנית העיר באר שבע וכן התכניות המוקדמות לשכונה החדשה שביקשו השלטונות לייסד על רצועת החולות שבין עזה לחוף הים התיכון לא הושפעו כלל מרעיונותיהם ומתכניתם של חברי אגודת אחוזת בית העברית ביפו, שכן זו נוסדה רק בתחילת 1906.

דוגמת שכונת טופאלטי שמצפון לעכו

דוגמה לשכונה עירונית גדולה וחדשה שיזמו ותכננו הטורקים לבנות בארץ ישראל עוד לפני פרוץ מלחמת העולם הראשונה היא שכונת טופאלטי (בטורקית: טווח התותחים) שמצפון לחומת עכו, בשטח שהיה אסור עד אז לבנייה ונטיעה כדי שישמש שדה קטל לאויב המנסה לפרוץ אל העיר מצפון. התכנון נמסר למהנדס הגרמני גוטליב שומאכר (Gottlieb Schumacher), שמפת התכנון שלו לשכונה זו סורטטה ב־1909.[39] מפה זו דומה בעיקרה לתכנית העיר באר שבע, אף כי היא שונה ממנה בכמה פרטים חשובים. שטח התכנון שלה כשני קילומטרים על קילומטר אחד, והוא מחולק על ידי רחובות ישרים וצולבים לשורות של מבנים קטנים. אלא שהמבנים כאן מלבניים ומוארכים, בגודל 150 מטר על 40 מטר ובשטח של שישה דונם טורקיים כל אחד. כל מבנן חולק לשישה מגרשי בנייה של דונם אחד, כמו גודל המגרשים בבאר שבע. במפת התכנון של שכונת טופאלטי הוקצתה באמצע השכונה רצועה רצופה בגודל שמונה מבנים צמודים בעבור פארקים ובנייני ציבור (כנראה גם בנייני ממשל, שהיו אמורים לעבור לשם מן העיר העתיקה), וכן נקבעה כיכר סגלגלה גדולה כפארק נוסף בצפון השכונה. לא הוקצו בה שטחים לתעשייה או למלאכה, ודומה כי המתכננים סברו שתושביה ימשיכו להתפרנס בעיר העתיקה.

ובכל זאת, כמו בבאר שבע, גם בשכונת טופאלטי שמצפון לחומת עכו נעדרו לגמרי רחובות מתעקלים או כאלה הנפגשים בזוויות לא ישרות, או רחובות ללא מוצא; מספר הכיכרות והפארקים היה קטן מאוד, ואם נחסיר את השטח שנועד למבני ממשל וציבור, ניווכח שגם כאן לא נותר מקום אלא לפארק ציבורי גדול אחד צמוד לבנייני הממשל; ולא נקבעו תקנות בנייה והתנהגות מיוחדות לשכונה. דומה אפוא שגם בתום העשור הראשון של המאה ה־20 עוד לא הפנימו רשויות התכנון העות'מאניות את עקרונות התכנון ואת ההמלצות של תנועת ערי הגנים באירופה או שבחרו להתעלם מהם.

39 Stanley Waterman, 'Pre-Israeli Planning in Palestine: The Example of Acre', *The Architecture Review*, 42 (1971), pp. 87-89, 90 (Fig. 3). **גוטליב שומאכר** (1857-1924), אדריכל, כרטוגרף וארכאולוג גרמני. נולד בזנוויל, אוהיו, ארצות הברית, ומילדותו חי עם הוריו במושבה הגרמנית בחיפה. היה ממנהיגי הטמפלרים הגרמנים בחיפה, שימש מהנדס מחוז עכו, השתתף בהכנת תוואי מסילת הברזל מחיפה לדרעא שבסוריה (רכבת העמק) וגם תכנן ובנה יישובים יהודיים בארץ, ובהם היקב בראשון לציון. עסק בחקר ארץ ישראל המערבית ובחקר עבר הירדן ופרסם על כך כמה ספרים ומפה של עבר הירדן. השתתף בחפירות ארכאולוגיות בתל תענך, בבעלבכ ובשומרון, ובשנים 1903-1905 ניהל את החפירות במגידו. ראו את הערך 'שומכר, גוטליב', **האנציקלופדיה העברית**, לא, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים תשמ"ח, עמ' 616-617. כמו כן ראו את הערך 'שומאכר, גוטליב', בתוך: יעקב שביט, יעקב גולדשטיין וחיים באר (עורכים), **לקסיקון האישים של ארץ־ישראל 1799-1948**, עם עובד, תל אביב 1983, עמ' 478-479.

תכנית ממשלתית לבניית שכונת החולות (אר־רימאל) בעזה

דרך מקרה, דווקא מנחם שינקין, אחד ממייסדי אגודת אחוזת בית ביפו ומפעיליה, עבר בעזה באביב 1906 וסר לבקר גם בחופה, ולאחר מכן מסר:

> דרך סלולה מחברת את העיר עם המקום שעל שפת הים, אשר שמה תבאנה האניות. כנראה, כוונת הממשלה בסלילת מסילה זו לפעול על אנשי המקום, שיבנו בתים וימשיכו את העיר עד החוף. ואולם אין הערבים שבעזה זריזים בדבר, ובזול היו יכולים לרכוש את המגרשים שבשני עברי הרחוב החדש הזה.[40]

עד סוף העשור הראשון של המאה ה־20 היו חולות החוף של עזה (רצועה ברוחב שלושה קילומטרים בערך ובאורך עשרה קילומטרים בערך) אדמות 'מוואת' ('מתות') – שאין מצפים להכנסות מהן ולפי החוק אינן נמצאות בבעלותו של איש, ובכלל זה לא של הממשלה.[41] אמנם חוק המקרקעין העות'מאני אִפשר, בתנאים מסוימים, לשנות את סיווגן של אדמות 'מוואת' ולהכניסן למאגר האדמות שאפשר להחכירן, למכרן או להשתמש בהן,[42] אך למרות הכרזתה הרשמית של הממשלה בשנים 1905-1906 על כוונתה לייסד שכונה חדשה, מודרנית וגדולה על רצועת החולות שבין עזה לחוף הים התיכון ולמכור לשם כך מגרשי בנייה בזול, מסיבות שעדיין לא נתבררו לנו נתעכב קידום התכנית הזאת עוד במשך שנתיים בערך לאחר מכן.[43]

ב־1908 (לפני שהוחל בבניית הבתים בשכונת אחוזת בית שמצפון ליפו!) שבו השלטונות העות'מאניים לטפל בתכנון פרוור המגורים הגדול והמודרני בחולות עזה: 'שכונה חדשה

40 מנחם שיינקין, 'חלומותינו (מתיורי בנגב)', בתוך: א' חרמוני (עורך), **כתבי מנחם שיינקין**, א, ראובן מס, תל אביב 1935, עמ' 176; שור (לעיל הערה 3), עמ' 213-214.

41 ראו: Frederic M. Goadby & Moses J. Doukhan, *The Land Law of Palestine*, Shoshany's Printing, Tel Aviv 1935, p. 44: 'קרקע מתה (מוואת) היא קרקע שאינה תפוסה בידי מישהו וגם לא כזאת שהושארה לשימוש הציבור'. בשום מקום שם לא נאמר שהיא בבעלות המדינה, אף כי המבקש לרשום בטאבו את זכותו להשתמש בה צריך לקבל את הסכמת הסולטאן, ואז היא מוסבת למעמד של 'מירי', כלומר אדמת המדינה. בכל מסמכי הרישום הרבים של קרקעות 'מוואת' על שם מבקשים פרטיים, שעמדו לנגד עיניי במשך השנים, לא מצאתי אף לא אחד המצהיר על מכירה, מסירה או העברה של הקרקע מאת המדינה למבקש בתמורה למחיר כלשהו או אפילו בחינם, ולפיכך ברור שהיא לא היתה קודם לכן בבעלותה. לדעתי, החובה לקבל את הסכמת הסולטאן נועדה לוודא שהמבקש הוא נתין המדינה, אינו עוין לה ואין למדינה צורך בקרקע זו בהווה ולא יהיה לה צורך בה בעתיד לפיתוח תשתיות או להתיישבות מטעמה, שאז שמורה לה זכות הקדימה לקחת אותה לבעלותה (כדרך שכל המדינות שומרות לעצמן עד היום את הזכות להפקיע קרקעות לצורכי הציבור. דווקא זכות זו מעידה שאינן נמצאות בבעלותן, שכן במקרה כזה לא היה להן צורך להפקיען).

42 שם, עמ' 45-46.

43 הגורמים לעצירת פרויקטים בטורקיה באותם הימים היו לרוב קשיים תקציביים. עוד ייתכן שהמיזם נמצא בשנתיים האלה בשלבי לימוד השטח, תכנון השכונה ותשתיותיה ובחינת הדרכים להעברת קרקעות ה'מוואת' לבעלות המדינה כך שתוכל לשווק אותן כמגרשים לבנייה.

בצפון־מערב העיר, הלא היא עזה החדשה או אר־רימאל [ערבית: החולות]'.[44] דומה שמהפכת 'הטורקים הצעירים' ביולי 1908 בלמה שוב את קידומה, שכן ב־1909 נמסר במדריך התיירים לארץ ישראל של קרל בדקר כי שכונות חדשות משתרעות עתה בעמקים שמדרום לעזה הישנה וממזרח לה,[45] אך לא הזכיר בנייה על רצועת החולות שממערב לה. ההנהגה החדשה הפקיעה מידי הסולטאן עבד אל־חמיד השני את סמכויות השלטון והכריזה על תהליך של דמוקרטיזציה ומודרניזציה של המדינה. כעבור כמה חודשים התחוללה שם הפיכת נגד, ולאחר מכן השתלטו שוב 'הטורקים הצעירים', ואין להתפלא אם בתקופת אי־היציבות הזאת לא ננקטו צעדים נוספים לקידומה של שכונת אר־רימאל בעזה.[46]

לאחר שנתייצב המצב אושרה חוקה חדשה, וב־1910 נערכו בחירות, נבחר פרלמנט, וחודשה הפעילות גם במיזם זה. הממשלה החדשה ביקשה לאחד סביבה את אזרחי המדינה כולה באמצעות מפעלי פיתוח במחוזותיה המרוחקים והנידחים, ובו בזמן לייצב את גבול הדרום מול האיום האנגלו־מצרי. בקיץ 1909 נמסר בעיתון **הצבי** שראש סניף המפלגה אחדות וקִדמה בעזה מוסטפה מוזהר אפנדי, ששימש גם מושל (קאימקאם) הנפה, הציע לממשלה באיסטנבול לחלק ולהחכיר את אדמות המדינה שבמישור החוף מיפו עד רפיח לאיכרים לעיבוד, ופעל לקידום התעשייה בעזה.[47] לפיכך סביר להניח שהוא היה מעורב גם בהחייאת היזמה להקמת שכונת אר־רימאל.

תרשים מפת התכנון לשכונת אר־רימאל בעזה, 1910

להתפתחויות האלה קשור כנראה תרשים־מפה מתאריך 16 באוגוסט 1910, הנמצא באוסף המפות ההיסטוריות של קרן קימת לישראל, של תכנית לפיתוח חקלאי ועירוני של רצועת

44 מכתב מוחמד רושדי, מהנדס העיר עזה, אל המנהל הכללי של מחלקת העבודות הציבוריות של ממשלת המנדט בירושלים, עזה 1.3.1941, ארכיון המדינה, חטיבה 12, 23/1/12, מ/4140; רנה הברון, 'מוחמד רושדי – משרתם של שני שלטונות', **קתדרה**, 63 (ניסן תשנ"ב), עמ' 100 (בהסתמך על המכתב הנ"ל). ראו גם: רובינשטיין, **מבט על הקהילה היהודית בעזה (1870-1929)**, עמ' 9.

45 Baedeker, *Palaestina und Syrien 1910*, p. 112

46 הערך 'תורכיה (היסטוריה)', **האנציקלופדיה העברית**, לב, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים תשמ"א, עמ' 661.

47 ראו למשל: א. ל., 'מנגב הארץ', **הצבי**, שנה כה, גיליון 189, יום ב, י"ח בסיוון אתתל"ג לחורבן [=תרס"ח] (7.6.1909), עמ' 2; 'בארץ־ישראל', **העולם**, שנה ג, גיליון כג, יום ה, י' בתמוז תרס"ט (29.6.1909), עמ' 15-16 (בהתבסס על הכתבה ב**הצבי**). הוא העריץ מאוד את היהודים על הישגיהם בחקלאות וביקש לסייע בהתיישבותם ולקדם בעזרתם את הנפה שהופקד עליה. יובל בן־בסט מסר כי מוסטפה מוזהר אפנדי עמד עד יולי 1909 בראש המשרד לענייני אדמות המדינה בעזה וכי זכה להערכה רבה מצד הציבור (מוסלמים, נוצרים ויהודים) על פעולתו בתפקיד זה, אך לא ציין ששימש קאימקאם הנפה, וראו: Yuval Ben-Bassat, *Petitioning the Sultan: Protests and Justice in Late Ottoman Palestine*, I. B. Tauris, London and New York 2013, p. 244 (note. 22)

החולות שבין עזה לחוף הים שלה, ועליו כיתובים בשפה הצרפתית.[48] לא נרשם עליו קנה המידה שלו, אשר להערכתי הוא 1:50,000 בקירוב ולכן הוא לא מפורט מאוד. מסתבר שגם אינו התרשים המקורי אלא רק העתק חפוז ולא מדויק ממנו.[49] ובכל זאת, מאחר שזהו התיאור הגרפי היחיד של תכנית שכונת אר־רימאל שהגיע עד כה לידינו, מן הראוי שנבחן אותו בקפידה וננסה לחלץ ממנו מידע רב ככל האפשר עליה ועל טיבה.

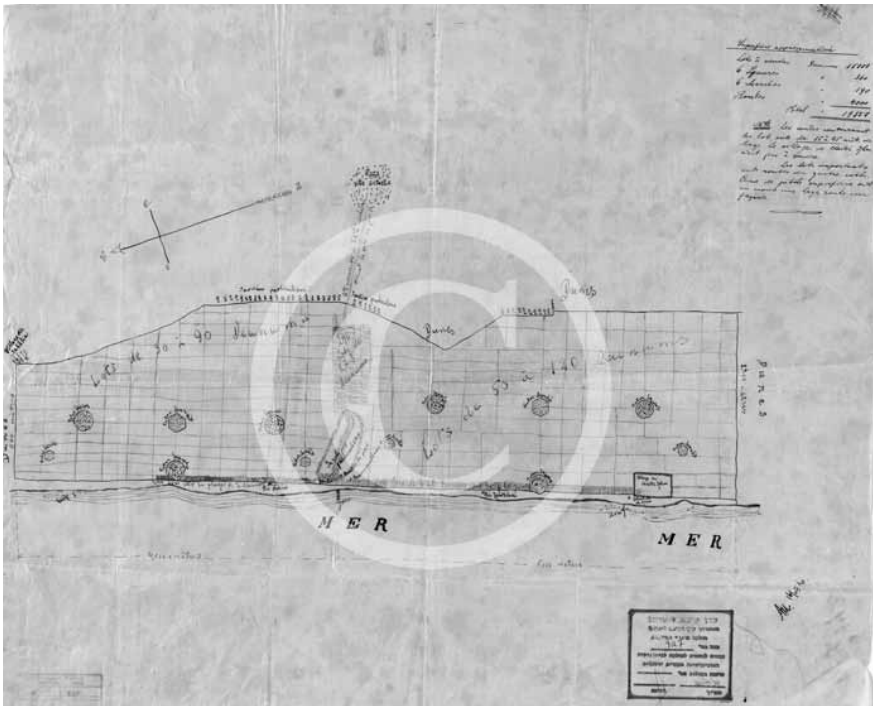
כללית, התרשים מתייחס לשטח תכנון מוארך ולא רגולרי שאורכו (המקביל לחוף הים) תשעה קילומטרים בערך, ורוחבו בצלע הדרומית כ־2.3 קילומטרים ובצלע הצפונית כ־0.8 קילומטר, ושטחו הכולל כ־18 קמ"ר. גבולו המערבי נמצא במרחק עשרות מטרים עד כ־300 מטר מקו החוף, ואילו בצפונו, בדרומו ובמערבו נרשם שהוא גובל בחוליות.[50] בלבו עוברת דרך סלולה בכיוון מזרח-מערב, המקשרת בין העיר עזה הישנה, כלומר בת הזמן (ville actuell), למזח הבולט לים, ומחלקת אותו לשני חלקים לא שווים: צפוני, באורך ארבעה קילומטרים בערך; ודרומי, באורך חמישה קילומטרים בערך. המרחק בין עזה הישנה לגבולו המערבי של שטח התכנון שלושה קילומטרים בערך. בצדו המערבי של שטח התכנון, בקטע שמול עזה, נרשם שהוא גובל בגנים פרטיים (Jardins particuliers), וכאלה נמצאים גם בתחומו, משני צדי קטע הדרך הסלולה הקרוב לחוף.[51] חלקו הצפוני של שטח התכנון מחולק לחלקות מלבניות בגדלים שונים שבין 50 ל־90 דונם, וחלקו הדרומי

48 תרשים־מפה של תכנית לפיתוח אזור הדיונות שממערב לעזה ולהקמת פרוור עירוני חדש (כיתוב בצרפתית), 1910, אצ"מ KL5M\927. בשל עיסוקו העיקרי בחלוקה של קרקעות החול לנחלות חקלאיות (וראו להלן) אפשר לשער כי המקור שהוא הועתק ממנו הוכן במצוות מושל הנפה מוסטפה מוזהר. פרסמתי אותו לראשונה בתוך: צבי שילוני, 'הקרן הקימת לישראל כגורם בעיצוב הנוף הישובי של ארץ ישראל מאז הקמתה ועד לפרוץ מלחמת העולם הראשונה, 1897-1914', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, אלול תשמ"ז, עמ' 444א', והזכרתי אותו גם בספרי **הקרן הקיימת לישראל**, עמ' 344. אלא שאז לא התעמקתי בו די ושגיתי כשכתבתי שכלל השטח המתואר בו נועד לשכונת הגנים העברית הלאומית שביקשו ההנהלה הציונית וקרן קימת לישראל להקים ליהודי עזה, ולא היא! בכך גם הטעיתי שלא במזיד אחרים – ראו למשל: זיידמן, '"עיר גנים" – הגרסה הארץ־ישראלית', עמ' 176-177 – ואני מתנצל לפניהם.

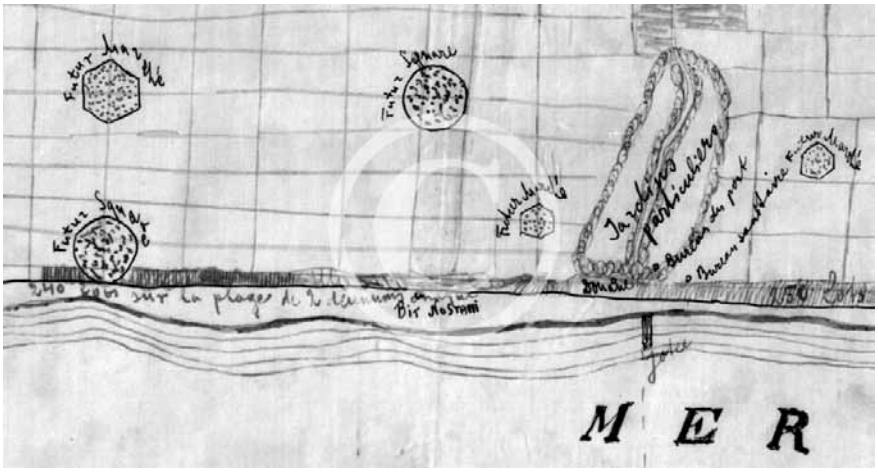
49 התרשים נעשה בדיו שחור, אדום, כחול וירוק ובקווים דקים ולא לגמרי ישרים, ודומה שהועתק בחיפזון מתכנית כלשהי שהמעתיק הצליח לשים את ידו עליה לזמן קצר בלבד. דומה כי גם הכיתובים שעליו, ובכללם אלו שבצדו הימני העליון, נוספו בכתב יד חפוז, ומכל מקום לעתים לא ברור כלל. מטיוטה של רנה הברון מקיבוץ בארי למאמר על עזה עולה כי גם היא סברה שתרשים זה אינו אלא העתקה לא מדויקת ממפת תכנון של הממשלה לשכונת אר־רימאל. תודתי לה על שהעמידה לרשותי את מה שאספה וכתבה בנושא ועל שהרשתה לי להשתמש בהם במאמר זה.

50 אחד הדברים שהשפיעו על קביעת קו התיחום הזה במערב שטח התכנון של השכונה החדשה היה בלי ספק תחום הצפת הים בשעת גאות, עד למצוק בגובה כמה מטרים של קו החוליות שהגביל אותו. וראו למשל: Mackenzie (above note 37), pp. 72 (map), 74, 75-76.

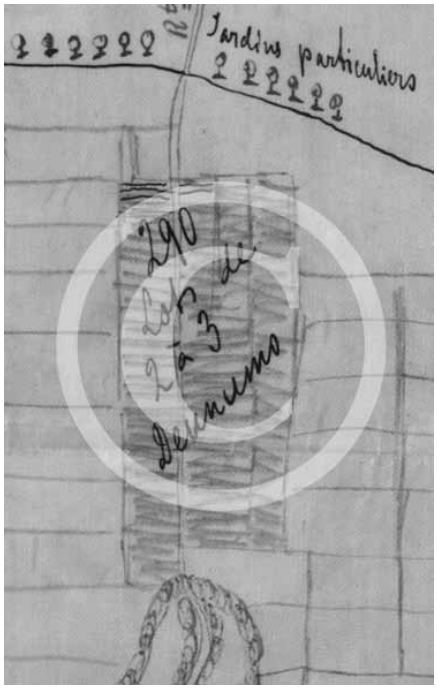
51 ראו עוד: Ibid., pp. 72 (map), 74, שגם תיאר, נכון לקיץ 1912, שורת בתי חומר על בסיס יסודות של אבני כורכר שבנו בעלי הגנים הללו על רכס צר ומוארך שכיוונו בניצב לדרך, משני צדיה, והוא בולט מטרים אחדים מעל שטחי הגנים.



איור 2: תרשים מפת תכנון לשכונת אר־רימאל בחולות עזה, אוגוסט 1910
הארכיון הציוני המרכזי, ירושלים, אוסף המפות ההיסטוריות של קרן קימת לישראל, KL5M927



איור 2א: שורת מגרשי הבנייה המתוכננת מעל קו החוף, אוגוסט 1910 (פרט)
הארכיון הציוני המרכזי, ירושלים, אוסף המפות ההיסטוריות של קרן קימת לישראל, KL5M927



איור 2ב: חלוקת המגרשים המתוכננת בשכונת הווילות המרוכזת, אוגוסט 1910 (פרט)
הארכיון הציוני המרכזי, ירושלים, אוסף המפות ההיסטוריות של קרן קימת לישראל, KL5M927

מחולק לחלקות דומות, ששטחן בין 50 ל־140 דונם. בתוך שני השטחים העיקריים הללו מפוזרים בשורה ובמרווחים אחידים פחות או יותר ארבעה סימנים עגולים בקוטר 120 מטר בערך, וסביבם הכיתוב 'כיכר עתידית' (Futur Square), ועוד שניים כאלה בגבול חוף הים, במרכזי קטעי החוף של החלק הדרומי והחלק הצפוני. ביניהם פזורים שני משושים בקוטר 100 מטר בערך ועוד ארבעה משושים בקוטר 50 מטר בערך, וסביבם הכיתוב 'שוק (או מרכז חנויות) עתידי' (Futur Marchè). בטבלה שנוספה בצד הימני העליון של התרשים, שכותרתה 'גודל שטחים מקורב' (Superficie approximative), נרשמו שימושי הקרקע הכלולים בו וגודל שטחיהם, בסך כולל של 19,550 דונם טורקי. הרושם הכללי הוא שזוהי תכנית חלוקה של קרקעות החול שממערב לעזה לחלקות שבכוונת המתכננים היה להקצותן למשפחות מתיישבים לשם עיבוד חקלאי.[52]

52 מאחר שעיבוד חקלאי של קרקעות חול אפשרי רק בעזרת השקיה נדיבה, אני נוטה לנחש שהם סברו כי אפשר לפתח כאן 'בייארות' של פרדסי הדרים שמושקים במי בארות, אשר אפשר לכרות או לקדוח אותן בנקל אל מי התהום הסמוכים כאן מאוד לפני השטח – כמו הפרדסים המשגשגים באזורי החולות סביב יפו, לוד ורמלה. על התפתחות ענף פרדסי התפוזים בעזה בשנים שקדמו לפרוץ מלחמת העולם הראשונה ראו למשל: Dowling, *Gaza: A City of Many Battles*, p. 84.

בערך במרכז שטח התכנון, משני צדי הדרך הסלולה המגיעה מעזה ובחלקה המזרחי והגבוה יותר טופוגרפית (חלקה המערבי, הנמוך, היה תפוס כאמור בגנים פרטיים), מסומן בתרשים המפה מלבן של 1.2 קילומטר על 0.6 קילומטר בערך שציר האורך שלו בכיוון מזרח-מערב, המחולק בקווים קטנים וצפופים להמון חלקות קטנות מלבניות ומוארכות המסודרות צמוד זו לזו בשלוש שורות אורכיות, ומעליו רשום: '290 מגרשים של 2-3 דונם'.

מלבד מקבץ מגרשים מרוכז זה מסומנת בתרשים שורה ארוכה של מגרשים מלבניים קטנים וצמודים זה לזה לאורך כמעט כל הגבול המערבי של שטח התכנון, הסמוך לקו החוף. מעל קטע השורה הזה שבחלקו הדרומי של שטח התכנון רשום: '250 מגרשים של 2-3 דונם בסמוך לחוף', ומתחת לקטע שלה שבחלקו הצפוני רשום: '240 מגרשים של 2 דונם בסמוך לחוף'. הרושם הוא שכל 880 המגרשים הקטנים יחסית הללו נועדו לפרוור עירוני של בתים צמודי קרקע וגנים קטנים סביבם. אם כן, מתברר שלצד פיתוח חקלאות של השקיה על רצועת החולות שממערב לעזה הקצו השלטונות במפת התכנון הזאת שני אזורים לבנייה עירונית – אחד לשכונה מרוכזת לאורך הדרך המחברת את עזה לים; והאחר, בוודאי יוקרתי יותר, לשורה ארוכה של בתים, שלכל אחד מהם תצפית ישירה לים וגישה מידית לחוף.

להבדיל מתכניות העיר באר שבע ושכונת טופאלטי שמצפון לחומת עכו – של רחובות ישרים וצולבים וביניהם מבננים קטנים שכל אחד מחולק לכמה מגרשי בנייה של דונם אחד, בתרשים שלפנינו מגרשי הבנייה הם של 2-3 דונמים וצמודים זה לזה בצלעות האורך שלהם בשורות ארוכות. ממקורות נוספים בני הזמן עולה כי המתכננים התכוונו מראש שבוני הבתים ייטעו גנים קטנים בחזיתם ומאחוריהם (וראו להלן). שני האזורים המתוכננים לפיתוח העירוני גובלים בשטחי חקלאות נרחבים, כמו מגמת תנועת ערי הגנים באירופה. גם נעדרים מהם מבני ממשל ומוסדות ציבור, ודומה כי כוונת המתכננים היתה שהם ישמשו למגורים בלבד, ואילו מוסדות הממשל ומוסדות הציבור יוסיפו להיות בעיר הישנה.

לעומת זאת, אין כאן זכר לתוואי רחובות מעוקלים קמעה או שנפגשים בזוויות לא ישרות, ולא לרחובות ללא מוצא; גם לא לשדרות עצים שמתוכננות להינטע בצדי הרחובות, ואפילו לא לאורך הדרך הראשית המקשרת את השכונות המתוכננות לעזה הישנה. מלבד זה, בכל הידיעות שמצאתי על אודות היזמה של הממשלה לייסד שכונה זו לא נמסר, ולו ברמז, שיש בכוונתה להתקין תקנות בנייה ותקנות התנהגות מיוחדות בעבורה. דומה אפוא שגם בתכנית זו לא הופנמו ולא יושמו עקרונות התכנון והמלצות תנועת ערי הגנים האירופית.

מכל מקום, דומה שהפעם החלו השלטונות לקדם במרץ את הקמת השכונה החדשה, שכן בסוף שנת תר"ע (ראשית אוקטובר 1910) מסר מורה בית הספר העברי בעזה אליעזר זלדס:

> בעת האחרונה אומרת הממשלה למכור את כל האדמה שבין העיר ושפת הים בחלקים קטנים, במחיר נמוך, בתנאי שהקונה יבנה שם בית או יטע גן או לכהפ"ח [לכל הפחות] יעשה גדר מסביב לחלקתו. הפרטים של תנאי המכירה אינם ברורים עוד, אבל זה ודאי שכבר נמדדו חלקי אדמה רבים ושבקרוב יכריזו על מכירתם.[53]

53 אליעזר, 'מכתב מעזה' (3.10.1910) (לעיל הערה 20), עמ' 15.

ובראשית הקיץ של השנה שלאחריה (יוני 1911) הוא שב וכתב:

> כי כבר התחילה הממשלה למכר את האדמה שבין העיר והים. אומרים, שרבו מאד הקופצים על אדמה זו, ומחיר הדונם עלה במקומות אחדים לחמש וגם לשש לירות עותמניות.[54]

התעוררות יהודי עזה לפעול להקמת פרוור יהודי עברי לאומי

כזכור, מנחם שינקין, מפעילי אגודת אחוזת בית ביפו, עבר בעזה באביב 1906 וסר לבקר גם בחופה. בכתבה שפרסם לאחר ביקורו שם הוא מסר על סלילת הממשלה את הדרך אל החוף ועל כוונתה להקצות את שטחי החולות שמשני עבריה לשכונה מודרנית גדולה, והוסיף:

> עתה ישנן [בעזה] [...] רק כשלושים וחמש משפחות של יהודים, מהן שלושה [כך!] אשכנזים והשאר – ספרדים. [...] אפשר היה להגדיל הרבה את הישוב העברי בעזה, והתנאי העיקרי לזה הוא – רכישת שטח של קרקע לפרבר עברי; ומוטב שיהיה פרבר זה בדרך המובילה לשפת הים [ההדגשה שלי].[55]

אם כן, זו היתה הפעם הראשונה שהועלה הרעיון להקים פרוור מגורים יהודי עברי מודרני ליד עזה, לצד הדרך שהממשלה סוללת אל חוף הים, עוד לפני שזכתה אגודת אחוזת בית ביפו להכרה מצד ההסתדרות הציונית; לפני שהובטחו האמצעים להקמת השכונה שיזמה ושלוש שנים בערך קודם שהחל בניינה!

בשנתיים הבאות (1907-1908) אימצו וולפסון, רופין, ורבורג ויושב ראש דירקטוריון קרן קימת לישראל ד"ר מקס בודנהיימר את רעיון פרוור הגנים העברי אחוזת בית ליד יפו, ושל פרוור הגנים העברי הזעיר הרצליה על מורד הכרמל בחיפה, והתחייבו לתמוך בהקמתם בהלוואה נדיבה מקרן קימת לישראל (לעיל). למרות חזונם בדבר התיישבות נרחבת של יהודים גם בערי השדה של ארץ ישראל, ובהן עזה (לעיל), לא היה סיכוי שיסכימו לתמוך באמצעיה המצומצמים של ההסתדרות הציונית במפעלים דומים במקומות נוספים לפני שהוכתר בהצלחה הניסיון הראשון, ובוודאי לא במקום כה מרוחק מן המודרנה, ובו קהילה יהודית כה קטנה כעזה.[56]

54 ראו למשל: אליעזר, 'מכתב מעזה' (14.6.1911) (לעיל הערה 24), עמ' 12.

55 שיינקין (לעיל הערה 40), עמ' 176; שור (לעיל הערה 3), עמ' 213-214.

56 על הסתייגותם של רופין ושל דירקטוריון קרן קימת לישראל מתמיכה בעוד שכונות עבריות לפני בחינת הצלחתן של אחוזת בית והרצליה ראו למשל: שילוני, **הקרן הקיימת לישראל וההתיישבות הציונית 1903-1914**, עמ' 332-333; Zvi Shilony, *Ideology and Settlement: The Jewish National Fund, 1897-1914*, Magnes Press, Jerusalem 1998, p. 327.

דומה כי התקוות שהפיחה מהפכת 'הטורקים הצעירים' לשיפור מעמדם של בני המיעוטים הדתיים בממלכה הטורקית,[57] חזרתה של הממשלה החדשה לטפל במיזם שכונת אר־רימאל, ובייחוד תחילת בנייתן בשנת 1909 של השכונות העבריות אחוזת בית מצפון ליפו והרצליה על צלע הכרמל בחיפה – שמייסדיהן קיבלו הלוואה גדולה ונוחה מקרן קימת לישראל לבניין בתיהם – דומה כי כל אלו עוררו גם את יהודי עזה לפעולה. משנה זו הם החלו לדרוש בתוקף סיוע להקמת פרוור יהודי עברי לצד עזה – שמלבד ביטחון וחיים יהודיים רגועים אשר יקנה להם עצמם, ימשוך לעירם עוד מתיישבים יהודים בעלי מקצוע, השכלה והון. במאמציהם אלו הם זכו לתמיכה מוסרית ולסיוע מצד אישים נכבדים ביישוב החדש, כאליעזר בן יהודה בירושלים וזלמן דוד לבונטין, יחזקאל סוכובולסקי־דנין ואברהם שלוש ביפו.[58]

מרדכי אלקיים מסר על כמה משלחות ששלחה הקהילה היהודית בעזה אל המשרד הארץ־ישראלי ביפו כדי לשכנע את רופין לפעול במרץ להקמת פרוור עברי מודרני לידה,[59] אך דומה לי שהיו רק שתיים כאלה, והראשונה בהן הגיעה ליפו בסוף קיץ 1909.[60] חבריה היו נשיא העדה משה ארווץ, ה'מוכתר' חכם נסים אלקיים והמלווה בריבית, הסוחר ומתווך הקרקעות חכם דוד עמוס. ביפו הם נועצו תחילה עם יחזקאל סוכובולסקי־דנין ועם מנהל בנק אפ"ק זלמן דוד לבונטין, ולאחר מכן המשיכו אתם לפגישה עם רופין. הם סיפרו לו על הבטחתו הישנה של ויסוצקי להפנות עולים ממזרח אירופה לעזה, שנכזבה, וסברו כי על ההסתדרות הציונית ועל שלוחותיה בארץ לקבל עליהן את יישומה. לאחר מכן הציגו לפניו הצעות שונות שהגיעו מערבים למכירת אדמות בזול בקרבת העיר וביקשו לבדוק עמו את האפשרות לייסד בה שכונה 'כמו נוה־צדק ואחוזת־בית'. לדבריהם, רוב יהודי עזה מוכנים עתה לבנות את ביתם בשכונה שתקום אם רק יקבלו הלוואות חלקיות להקמת בתיהם כפי שקיבלו חברי אחוזת בית. לדעתם, יש בעזה פוטנציאל גדול לקליטת בעלי מלאכה וסוחרים ולפיתוח תעשייה, וסיוע כזה יעודד את בואן של משפחות עולים חדשים לעיר. רופין וסגנו ד"ר יעקב טהון הבטיחו להם לעיין בבקשה וגם לבדוק את האפשרויות לסיוע במימון הקמת השכונה המבוקשת, אך הבהירו כי קודם כול יש לברר את מצבן המשפטי של האדמות המוצעות ואם הבעלות המוצהרת עליהן רשומה בטאבו כחוק.[61]

57 ראו על כך בהרחבה: Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*, Stanford University Press, Stanford, CA 1911.

58 ראו למשל: אלקיים, **40 שנות ישוב יהודי בעזה**, עמ' 30, 39, 95, 105, 150.

59 הוא לא מסר תאריכים, ואפילו לא את שנת היציאה של כל משלחת כזאת ליפו, וגם לא הציג תיעוד תומך. דומה לי שעדויות שונות בעל פה שאסף מפי כמה מוותיקי קהילת עזה התכוונו לאותן משלחות, ואילו הוא ראה בהן משלחות נפרדות, וכך עלה בעיניו מספרן. לפי הבנתי, יצאו בסופו של דבר שתי משלחות בלבד מטעם קהילת עזה אל המשרד הארץ־ישראלי ביפו, וראו להלן.

60 משהוחל בבניין הבתים באחוזת בית בתמוז תרס"ט, אך זמן־מה לפני מסעם של רופין ועוזריו לנגב בסתיו 1909, כמתואר להלן.

61 אלקיים, **40 שנות ישוב יהודי בעזה**, עמ' 95, 105. הוא סבר כי היו שתי משלחות נפרדות כאלה שהגיעו למשרד הארץ־ישראלי בזמנים שונים, אך מהשוואת הפרטים שמסר עליהן עולה שמדובר במשלחת אחת.

להבדיל מציפיותיהם, כעבור זמן לא רב השיבו מנהלי המשרד הארץ־ישראלי בשלילה על דרישתם. הם שבו והצביעו על הסתייגותם של העולים מאירופה מן האקלים באזור עזה והודיעו להם כי מכל מקום אין באפשרותה של ההסתדרות הציונית להפנות עתה משאבים למטרה זו. הם לא דחו על הסף את רעיון הקמת השכונה היהודית בעזה, אך סברו כי יש לדחות את הדבר לשנים הבאות, בתקווה שבעתיד יושגו הכספים הדרושים לכך.[62]

ביקור מנהלי המשרד הארץ־ישראלי בעזה

מנהיגי הקהילה ותומכיה לא הרפו מן הנושא, ובסתיו 1909 יצאה משלחת שנייה מעזה להיפגש עם רופין ביפו. במשלחת זו השתתפו שלושת חברי המשלחת הראשונה (משה ארווץ, נסים אלקיים ודוד עמוס), ואליהם הצטרף הסוחר הוותיק אברהם בן־יאיר. גם הפעם הם הגיעו אל רופין בלוויית תומכיהם הוותיקים יחזקאל סוכובולסקי־דנין ומנהל בנק אפ"ק זלמן דוד לבונטין. הם שבו וציינו לפניו את הגורמים להסתייגותם של העולים מרוסיה מהתיישבות בעזה ודרשו במפגיע להתחיל בהקמת שכונה עברית מודרנית שתמציא פתרון לבעיות הקהילה ותסייע במשיכת עוד אוכלוסייה יהודית חזקה. הם דיווחו שערביי העיר והסביבה ממשיכים להציע בלי הרף אדמות במחירים נמוכים ודרשו מרופין לצאת בעצמו אל השטח ולבחון במו עיניו את מצבן של העיר ושל הקהילה ואת האדמות המוצעות למכירה בסביבתה. לבסוף הם הודיעו לרופין שיהודי עזה מוכנים לבנות בעצמם את בתיהם בשכונה שתקום, שכן אין עוד בכוחם להתגורר במפוזר בבתי הערבים בתוך העיר המוזנחת והמטונפת. רופין הנבוך הביע את אהדתו לדרישותיהם, אך אמר שהדבר ייתכן רק אם יושגו האמצעים המתאימים, שכרגע אינם בנמצא. לעומתו הכריז לבונטין באוזני חברי המשלחת כי על כל פנים הוא נחוש בדעתו להקים שם את השכונה העברית וכי אם לא יושגו האמצעים הדרושים מן ההסתדרות הציונית ומן המשרד הארץ־ישראלי (כלומר קרן קימת לישראל או חברת הכשרת הישוב), הוא ישיג אותם ממקורות אחרים.[63]

בינתיים הסתמנה התקדמות מעודדת במגעים לרכישת אדמת ג'מאמה (לימים רוחמה) שממזרח לעזה על ידי חברת הכשרת הישוב (ביזמת סוחרי עזה היהודים ובסיועם),[64] ובו

62 שם.

63 שם, עמ' 212-213.

64 ראו למשל: אליהו אבן טוב, 'על הנגב וראשית ההתישבות בו', **תלמים**, תש"ג, עמ' 31-35; אליהו כנעני, 'רוחמה בין תרע"א לתש"ג', **עלון לרגל מלאת 20 שנה לקיבוץ רוחמה**, רוחמה 1964; הנ"ל, **רוחמה – היישוב היהודי הראשון בנגב, 1912-1936**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשמ"א, עמ' 95; הנ"ל, 'רוחמה – היישוב היהודי הראשון בנגב (1912-1917)', בתוך: מרדכי נאור (עורך), **יישוב הנגב 1900-1960** (**עידן**, 6), יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 15-29, עמ' 15, 18; ארתור רופין, **פרקי חיי**, חלק ב: **ראשית עבודתי בארץ, 1907-1920**, עם עובד, תל אביב תשכ"ח, עמ' 116-117; רות קרק

בזמן נתפרסמו בעיתונות תכניותיו של יושב ראש סניף המפלגה אחדות וקדמה בעזה ומושל נפתה מוסטפה מוזהר אפנדי לפיתוחן בסיועם של היהודים.[65] בעקבות התפתחויות אלו נעתר עתה רופין להפצרותיהם של יהודי עזה, ובסוף נובמבר 1909 יצא לנגב בראש משלחת מיוחדת מטעם המשרד הארץ־ישראלי, בכוונה לבדוק הצעות שהגיעו מעשרות ערבים למכירת אדמות בסביבות עזה, רפיח, באר שבע ועוד מקומות. הם ביקשו לבחון את מידת התאמתן של הקרקעות המוצעות לחקלאות, את מצב הביטחון באזור, את שיעורי המסים על הקרקעות ועל החקלאות ואת עמדת האוכלוסייה המקומית בעניין מפעל התיישבות יהודי גדול. כמו כן היה בדעתם להרחיב את היישוב היהודי באזור זה על ידי ייסוד פרוור יהודי עצמאי ומודרני ליד עזה, דוגמת תל אביב שמצפון ליפו, ולהקים מרכז קטן של יהודים גם בבאר שבע.[66] יעקב טהון מסר לימים שבמשלחת זו השתתפו הוא עצמו, ד"ר ארתור רופין, ד"ר חיים חיסין, אהרן אייזנברג, מאיר דיזנגוף, האגרונום ד"ר יצחק וילקנסקי ואחרים, והוסיף:

> בייחוד היינו מעוניינים באדמת הממשלה המשתרעת בין עזה ובין הים, באורך של שלושה-ארבעה ק"מ – כאן חשבנו להקים שכונה יהודית, מעין אחוזת־בית (היא ראשיתה של תל־אביב על־יד יפו). את היישוב הזה אמרנו לחזק על־ידי 'עורף' כפרי מסביב לעזה.[67]

התגייסות המשרד הארץ־ישראלי וההנהלה הציונית למיזם הפרוור העברי בעזה

דומה שמנהלי המשרד הארץ־ישראלי ועוזריהם התרשמו לטובה ממה שראו וביררו בעיר החוף הדרומית ובסביבתה. באמצע פברואר 1910 שלח רופין תזכיר מפורט וסודי לנשיא ההסתדרות הציונית דוד וולפסון ולהנהלה הציונית, ובו הציע להם בין השאר לפעול להרחבת היישוב היהודי בעזה (שהיו בו אז לדבריו כ־150 נפש) על ידי הוספת שכונת מגורים יהודית קטנה ונפרדת לצדה, מכיוון 'שלנשים יהודיות קשה לגור בין ערבים בעזה, אשר לא יסבלו הופעת אשה שאינה רעולת־פנים ברחוב'.[68] עוד הוא הציע לפתוח בה סניף

(קליינר), **תולדות ההתישבות בנגב עד 1948**, הקיבוץ המאוחד, רמת גן 1974, עמ' 46; יוסף כץ, 'מפעל האחוזות בארץ־ישראל בין השנים 1908-1917', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשל"ט, עמ' 73, 92-94; הנ"ל, **היזמה הפרטית בבניין ארץ־ישראל בתקופת העלייה השנייה**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשמ"ט, עמ' 94; אלקיים, **40 שנות ישוב יהודי בעזה**, עמ' 162-165.

65 לעיל, והערה 47.

66 מרדכי אליאב, 'פתחת רפיח בתולדות ההתיישבות הציונית', **קתדרה**, 3 (אדר תשל"ז), עמ' 135-137, 171-172.

67 עדות טהון, כמובאת בתוך: יוסף ברסלבסקי, **הידעת את הארץ?**, ב: **ארץ הנגב**, הקיבוץ המאוחד, עין חרוד תש"ו, עמ' 125-126; רובינשטיין, **מבט על הקהילה היהודית בעזה (1870-1929)**, עמ' 7.

68 תזכיר סודי ששלח רופין לוולפסון ולהנהלה הציונית בקלן, יפו 13.2.1910, אצ"מ Z2/634 (והעתקו שם, L2/26-I).

של בנק אפ"ק; זה יפתח קשרים עם ההנהגה המקומית, ובו בזמן יפעל לחיזוק מעמדם של היהודים בעיר ובסביבתה ולרכישת קרקעות.[69] כעבור חודש ימים בערך נתפרסם בדי וולט הציוני (בעילום שם) מאמר ארוך מפרי עטו על עזה ועל חשיבות ההתיישבות של יהודים בה, ובו פירט את הקשיים ואת המכשולים העלולים לעכב את התערותם של יהודים בעיר הישנה הערבית, ובסופו המלצה:

> בכדי שתהיה בעזה קהלה של יהודים מבוססת ובת־קימא, צריך ליסד שם רובע יהודי דומה לזה, שיש להיהודים האשכנזים ביפו, שם יוכלו היהודים לחיות באופן חפשי עפ"י מנהגיהם וארחות חייהם, והנשים היו יכולות לצאת בלי צעיף ברובע הזה. [...] בקיצור יסוד רובע־יהודי מיוחד היה עלול [כך!] לברוא תנאי־קיום נאותים לקהלה יהודית בעזה. ההוצאות לא היו מרובות מדי. שטח־אדמה, גדר של אבנים, ושנים שלשה בתים, אפשר היה לקנות ולבנות במחיר של שלשים אלף פראנק. יתר הבנינים והמוסדות היו נבנים אח"כ במשך הזמן, ובאופן זה יכולה להתיסד בעזה קהלה־יהודית מתוקנת ומשוכללת.[70]

ב'רובע [...] שיש להיהודים האשכנזים ביפו' התכוון כנראה רופין לשכונת נווה שלום – שייסדו אשכנזים (וכל תושביה היו אז כאלה). שכונה זו נבנתה בבנייני רכבת, כלומר דירות צמודות שפונות אל מרחב פנימי משותף ויוצרות קיר רצוף כלפי חוץ, כמו השכונות היהודיות בירושלים שמחוץ לחומה. במילים 'גדר של אבנים' הוא התכוון לקיר חומה גבוה סביב השכונה. המספר הזעום – שניים-שלושה בתים – שהוא ציין תמוה כביכול. אני נוטה לשער כי בשל רשמיו מאורח חייהם של יהודי עזה הוא סבר שיש לבנות בעבורם דירות מגורים סביב חצרות פנימיות פתוחות (פטיו) משותפות, כמקובל שם, שיבטיחו הן את פרטיותם בסביבת מגוריהם והן את ביטחון חייהם ורכושם. ואם אכן נכונה השערתי, אזי היו אמורות להיות בשניים-שלושה הבתים הללו 30 דירות מגורים גדולות או יותר. עוד ייתכן כי כשציין רופין מספר כה זעום של בתים הוא השתדל להצניע ככל האפשר בפרסום גלוי זה בעיתון את ההיקף האמתי של הפרוור העברי המתוכנן, מצד אחד כדי לסכל כמה שאפשר התגבשות של אופוזיציה חזקה לו בקרב חוגים ערביים לאומיים, ומצד אחר כדי למנוע עלייה ספסרית במחירי האדמות בעיר ובסביבתה מתוך ציפיות להון יהודי רב שינהר אליה בקרוב. מכל מקום, דומה שרופין סבר כי אין להחיל על השכונה הנפרדת ליהודי עזה את עקרונות תנועת ערי הגנים האירופית. בו בזמן הוא סבר כי יש לעשות זאת בשכונות העבריות של היישוב החדש שהלכו ונבנו מצפון ליפו ומעל חיפה.

69 שם. כעבור כחודשיים הוא שב והאיץ בהנהלה הציונית לפעול בכיוון זה: מכתב רופין לוולפסון, **16.4.1910** (העתק), אצ"מ L2/26-I. ראו גם: אליאב, **דוד וולפסון**, עמ' 221. אכן, בנק אפ"ק פתח סוכנות בעזה ביוני 1914, וראו להלן.

70 (בלי ציון שם המחבר), 'עזה', **העולם**, שנה ג, גיליון ח, יום ד, י"ז באדר תרס"ט (**10.3.1909**), עמ' 13, וכעבור זמן קצר גם בתרגום לגרמנית: 'Gaza', *Palaestina*, VI Jahrgang, 1909, S. 44-45.

באפריל 1910 דנה ההנהלה הציונית בהמלצות שהעביר לה רופין ואישרה את רובן, ובכלל זה את הצעתו בנוגע לעזה.[71] על סמך החלטה זו אישרו בו ביום האספה הכללית של קרן קימת לישראל וגם הדירקטוריון שלה את התכנית, והסמיכו את יושב הראש ד"ר מקס בודנהיימר לפעול במרץ לזירוז המשא ומתן ולחתימת חוזי רכישה של אדמות במקומות שונים בארץ, ובהם עזה.[72] המגעים עם המציעים קרקעות בעזה ובסביבתה התקדמו ככל הנראה יפה, שכן בתחילת אוגוסט 1910 שב דירקטוריון קרן קימת לישראל ודן בנושא, וגם קיבל החלטות מעשיות:

> עזה. ד"ר רופין מוסר כי אדמות־העיר שבקרבת עזה, בין העיר לים, אשר עליהן דווח כבר לפני־כן, יוצאו בקרוב למכירה עפ"י דרישת בעלי־הקרקעות הגובלות בהן. חיוני הדבר שנרכוש אחיזה בנקודה חשובה זו, ולפיכך הוא מציע – על־סמך ההחלטה שקיבל הדירקטוריון ב־11 באפריל 1910, אשר אושרה ע"י האספה־הכללית ב־28 ביולי 1910 – שיותן לו עתה ייפוי־כוח עקרוני לרכישת 500 דונם לכל היותר, במחיר של 30,000 פראנק. עפ"י הצעת וולפסון מחליט הדירקטוריון להפקיד באפ"ק את הסכום של 30,000 פראנק, לפקודת המשרד הארץ־ישראלי, למטרת רכישת קרקע בעזה.[73]

חוק המקרקעין העות'מאני אִפשר לבעלי אדמות שגובלות בקרקעות 'מוואת' לדרוש את העמדתן של אלו למכירה במכרז פומבי, שיש להם בו זכות קדימה לרכשן כדי להרחיב את נחלותיהם (זכות בר מצר), ובלבד שישלמו את הסכום הגבוה ביותר שהוצע במכרז. במקרה שלא היו מוכנים או שלא יכלו לשלם את המחיר הזה היה השטח נמכר למרבה במחיר.[74] בכמה מקרים בעבר כבר התחרו יהודים במכרזים כאלה וזכו בהם בדרך זו, ודומה שרופין המליץ לעשות כך גם הפעם. ייתכן שבקשר להתפתחויות אלו גם הועתקה מפת התכנון של ממשלת טורקיה הנזכרת לעיל (עמ' 397-398) לשכונת אר־רימאל על החולות שממערב לעזה. לדעתי צדק שמעון רובינשטיין כשסבר שיהודי עזה, קרן קימת לישראל, המשרד הארץ־ישראלי וההנהלה הציונית לא התיימרו לבנות את כל שכונת אר־רימאל, אלא רק ביקשו לכלול בה או בשוליה שכונה עברית קטנה ונפרדת.[75]

71 פרוטוקול מישיבת ההנהלה הציונית ב־11.4.1910 בקלן, אצ"מ Z2/225.

72 דוח מישיבת דירקטוריון קרן קימת לישראל ב־11.4.1910 בקלן, אצ"מ KKL1/585, עמ' 86.

73 דוח מישיבת דירקטוריון קרן קימת לישראל ב־1.8.1910 בקלן, אצ"מ KKL1/586, עמ' 99-100.

74 Goadby & Doukhan, *The Land Law of Palestine*, pp. 148-149. בכך יש גם חיזוק לקביעה שאדמות אלו לא היו מלכתחילה בבעלות המדינה, שכן אין בכוחם של יחידים לכפות עליה להוציא למכירה דבר שנמצא בבעלותה!

75 רובינשטיין, **מבט על הקהילה היהודית בעזה (1870-1929)**, עמ' 9.

קידום שכונת אר־רימאל ותכנית הפרוור העברי

תהליכי התכנון והצעדים לשיווק מגרשי הבנייה בשכונת אר־רימאל הוסיפו להתגלגל קדימה, ובד בבד עמם התפתחו גם הציפיות להגשמת הפרוור העברי. בסוף שנת תר"ע (אוקטובר 1910) מסר מורה בית הספר העברי בעזה אליעזר זלדס שהממשלה כבר מדדה את כל שטח החולות שבין העיר לשפת הים וחילקה אותו למגרשים קטנים, והיא עומדת למכור אותם במחיר נמוך למעוניינים, בתנאי שכל אחד מהם יבנה שם בית וייטע גן, והוסיף:

> לו נבנתה בעזה שכונה מיוחדה לעברים כי אז היה הדבר הזה מועיל הרבה להתרבות הישוב העברי, כי לע"ע [לעת עתה] קשה קצת לאיש אירופי להתרגל אל החיים המוזרים שבעזה. [...] מי יתן ולא נהיה אנחנו פה האחרונים.[76]

ובראשית הקיץ של השנה שלאחריה (יוני 1911) הוא מסר שהממשלה כבר החלה במכירת המגרשים בשכונה המתוכננת בחולות החוף, שרבים הקופצים עליהם ומחירם עולה במהירות, ובו בזמן הביע את אכזבתו: 'היהודים המקומיים לא הכירו עוד את הערך הרב שיש להאדמה העומדת למכירה ואינם קונים מאומה מרב עניות וגם מאי יכלת לחדר [לחזות] אפילו אל העתיד היותר קרוב'.[77]

אם כן, דומה שהיה אפשר לצפות באותם הימים לייסודה של שכונת אר־רימאל בחולות עזה ולהתחלת בניית הבתים בה, ואולי אפילו להקמתו של פרוור מגורים יהודי מודרני על חלק מן השטח שהוקצה לה. אך מסיבות שעדיין לא נתבררו לי נבלמה מגמה זו עוד לפני שהוחל בה. בסוף אוגוסט 1911 מסר אליעזר זלדס: 'שלשת הירחים שקבעה ההנהגה המקומית למכירת האדמה שעל שפת הים כבר עברו, והמכירה עדיין לא התחילה'.[78] ייתכן שהדבר נבע מקשיי תקציב, שכן ב־1911 פרצה מלחמת טורקיה-איטליה; זו נמשכה עד 1912 ונסתיימה במפלה קשה לטורקיה, וב־1912-1913 פרצו מלחמות הבלקן, וגם בהן נחלה טורקיה תבוסה. מלחמות אלו גרמו אי־יציבות למשטר באיסטנבול ודחקו את המדינה למירוץ חימוש ובנייה של צבא מודרני, וזה לא הותיר בקופתה משאבים של ממש למטרות אחרות.[79] אפשר גם לשער שדרך שגרה הועבר כעבור כשנתיים מושל נפת עזה מוסטפה מוזהר אפנדי לשרת במקום אחר בממלכה, וייתכן כי מי שבא במקומו לא היה כה מסור לקידום הנפה ולרווחת תושביה, ולחלופין – שחילופי הפחות של מחוז ירושלים (ובכללו נפת עזה) השפיעו בכיוון זה.[80]

76 אליעזר, 'מכתב מעזה' (3.10.1910) (לעיל הערה 20), עמ' 15.

77 ראו למשל: אליעזר, 'מכתב מעזה' (14.6.1911) (לעיל הערה 24), עמ' 12.

78 אליעזר, 'מכתבים מעזה. ה.', **הפועל הצעיר**, שנה ד, גיליון 22, יום ב, ד' באלול תרע"א (28.8.1911), עמ' 15.

79 ראו את הערך 'תורכיה (היסטוריה)', **האנציקלופדיה העברית**, לב, עמ' 662.

80 בשנים 1910-1911 כיהן כמושל (מותצרף) מחוז ירושלים עזמי ביי, שנודע ביחסו השלילי לזרים, ובכלל זה לציונים וליישוב החדש, וחתר להגביל את הפעילות המאורגנת של היהודים בארץ, וראו את הערך 'עזמי ביי', בתוך: שביט, גולדשטיין ובאר (עורכים), **לקסיקון האישים**, עמ' 377.

אך נראה לי שדווקא בזמנים קשים כאלה היה אינטרס ברור לכל רמות השלטון לקדם את תכנית שכונת אר־רימאל – כדי לרכוש את אהדת התושבים, לגייס הון ממכירת המגרשים ולהגדיל את הכנסות עיריית עזה ממס המקרקעין. ככל הנראה היתה הסיבה העיקרית לעצירת התהליך נעוצה דווקא בביורוקרטיה המסורבלת ובניגודי אינטרסים ואזלת יד של השלטון הנפתי והמקומי. זלדס תיאר את המצב בעזה בקיץ 1911 – שהיו בה הזנחה, זוהמה וחולי, ותושביה כבר נעשו אדישים ליזמות הפיתוח של השלטונות (שהם נדרשים לממן אותן מאמצעיהם) – והביע את דעתו:

> ואין להאשים הרבה את תושבי עזה בעד אדישותם המוחלטת להצעת העיריה. יודעים הם העזתים מפי הנסיון את ערכן של ההצעות. רבא דרבא [רוב רובן] אינו יוצא לעולם מכח אל הפועל, וגם אלה שזכו להתגשמות בחיים ועלו בהוצאות מרבות – תועלתן היא פעוטה בראשיתן ובסופן תעזבנה לאנחות. כך היה גורל של ביה"ס לנטיעות [שיזם מוסטפה מוזהר אפנדי], שחרב ושמם; של הדרך אל הים שבלעה כסף רב ושכסה אותה החול; של הגשר [מזח] הארו]ך אל תוך הים בשביל מעמד האניות, שכבר נהרס על ידי גלי הים, ושל בנין בית החולים שהתחילו בו בהתלהבות כל כך גדולה ושנפסק באמצע זה כשנה תמימה.[81]

לא עלה בידי עד כה למצוא תיעוד מאוחר לשנת 1910 לקידומה של תכנית הפרוור העברי המודרני בחוף עזה בידי קרן קימת לישראל או המשרד הארץ־ישראלי ביפו, ודומה כי בסוף אותה השנה או בשנת 1911 הם נואשו ממנה ונטשו אותה, לפי שעה לפחות. הסיבות לכך אינן ידועות לי, אך ייתכן שמלבד המעצורים הכלליים האלה שפגעו בתכנית שכונת אר־רימאל שיזמה הממשלה, נתברר שמשיקולים לאומיים ומדיניים סירבו השלטונות בתוקף למכור לקרן קימת לישראל הציונית או לבאי כוחה חלק כלשהו משטחי החולות בעזה.[82] עוד

אחריו מונה לפחת ירושלים ג'ודת בייי, וזה כיהן עד יולי 1912. לא ידוע עליו הרבה. ראו את הערך 'ג'ודת בייי', שם, עמ' 120. מיולי עד דצמבר 1912 כיהן בתפקיד זה מוהדי בייי, שנודע ביחסו החיובי להתיישבות היהודית בארץ. למרות רצונו, הוא היה נתון ללחצים ולפקודות מאיסטנבול והיה חשוף לביקורת שנמתחה עליו ולטענות נגדו בארץ ישראל, ונאלץ לאסור מכירת אדמות ליהודים, לרבות יהודים נתיני טורקיה. ראו את הערך 'מוהדי (מוח'אדי) בייי (פראשרי)', שם, עמ' 305; מיכאל מ' לסקר, 'אברהם אלברט ענתבי: פרקים בפועלו בשנות 1897-1914', **פעמים**, 21 (תשמ"ה), עמ' 80, מכתב 7, הערות 1, 2.

81 אליעזר, 'מכתבים מעזה. ה.' (28.8.1911) (לעיל הערה 24), עמ' 14.

82 ממשלת טורקיה נקטה בעקביות מדיניות של הימנעות גמורה ממכירת קרקעות שבבעלותה הישירה להתיישבות יהודים בארץ ישראל. ראו למשל בנוגע לאדמות הג'יפתליק של יריחו: יהושע יעלין, **זכרונות לבן־ירושלם (תקצ"ד-תרע"ח)**, דפוס ציון, ירושלם תרפ"ד, עמ' 64-70; דוד ילין, **כתבים נבחרים**, א: **מתולדות הארץ ומחייה (מחקרים, תאורים וסיורים)**, ועד היובל למלאת שבעים שנה לרבי דוד ילין, ירושלים תרצ"ו, עמ' 286-288; הנ"ל, **כתבי דוד ילין**, א: **ירושלים של תמול** (כינס וההדיר בנימין ריבלין), הוועד להוצאת כתבי דוד ילין ע"י ראובן מס, ירושלים תשל"ב, עמ' 109 (זיכרונות המתייחסים לראשית שבט תרנ"ז); מרדכי סלומון, **ספר שלושה דורות בישוב**, **תקע"ב-תרע"ג**, דפוס סלומון, ירושלים תרצ"ט, עמ' 163; זאב וילנאי, 'נסיונות להתיישבות יהודים ביריחו', **קרדום**, שנה

ייתכן שהם היו מוכנים למכור מגרשים ליהודים כיחידים (בעיקר אם הם נתיני טורקיה), אך בשום אופן לא גוש של מגרשים צמודים שיאפשרו להם להקים שכונה נפרדת לעצמם, בעלת צביון עברי לאומי דוגמת ירושלים היהודית ותל אביב העברית שצמחו במהירות לנגד עיניהם.

מאמצי בנק אפ"ק לקדם את תכנית הפרוור העברי בחולות עזה, 1910-1913

אפשר לשער שהקפאת מעורבותה של קרן קימת לישראל בפרויקט השכונה העברית בחוף עזה גרמה מפח נפש גדול לקהילת היהודים בה, שלא יכלה לגייס לבדה את המשאבים הרבים הדרושים להקמתה; ואילו אותם מעטים בקרבה שהיו בעלי אמצעים מספיקים לבניית בתים משלהם לא אצו כנראה להתגורר כיחידים בקרב אוכלוסייה ערבית גדולה ובמרחק כה רב מן הרובע היהודי ומן המוסדות היהודיים שבעיר הישנה.[83]

גם לאחר מכן הוסיפו המוסדות הציוניים לבחון אפשרויות להגשמתה. בנק אפ"ק הוסמך להמשיך את המגעים עם השלטונות, ודומה שבראשית קיץ 1914 כבר עמד לפני חתימת הסכם לרכישת השטח. אברהם אלמאליח, מנהל סניף הבנק שנפתח בעזה ביוני 1914, כתב בזיכרונותיו כך: 'הבנק עמד לקנות כברת ארץ גדולה על שפת הים ולבנות עליה פרבר גדול כעין תל אביב בזעיר אנפין, וכמעט שהקניה עמדה להגמר';[84] ואילו זלמן דוד לבונטין, המנהל הכללי של בנק אפ"ק בארץ, כתב בזיכרונותיו:

> לפני המלחמה [העולמית הראשונה] היה בדעתנו לעשות מרכז יהודי בעזה, לישב שם מתחלה עשר – חמש עשרה משפחות, רובם בעלי מלאכה כמו נפחים, נגרים, אופים וכדומה, ובהמשך הזמן קיוינו, כי ימשוך המרכז הזה גם סוחרים, שיתעסקו במסחר היוצא והבא, בקיאים בחרושת המעשה שייסדו שם בתי חרושת וכדומה, וגם אנשים שיקנו קרקעות ויתעסקו בגננות, בנטיעות ובעבודות אדמה במדה רחבה ...
> לתכלית זו פתחנו שם קודם כל סניף להבנק שלנו ועמדנו במשא ומתן עם סגן הקונסול הבריטי, שישב בעזה בקביעות, ומלאנו את ידו לקנות שטח קרקע על חוף הים, מקום עוגנות האניות הבאות והיוצאות, בשביל בנין פרור יהודי. –
> באנו במשא ומתן ג"כ [גם כן] עם אומנים וסוחרים מתושבי יפו, שחפצו ללכת להתישב שם, בתנאי שנתן לכל אחד בהלואה כחמשת אלפים פרנק לבנין בית לשלם את הקרן והרוחים במשך 15-20 שנה. אחדים מאלה יצאו לעזה, חקרו ודרשו את המקום ומצאו, כי אפשר להאומנים להתפרנס ולסוחרים לסחר את הארץ, ולא שאלו מאתנו אלא רק הלואות לבנין בתים.[85]

חמישית, 28-30 (אב תשמ"ג): **יריחו וסביבתה**, עמ' 186-187.

83 ראו למשל: אליעזר, 'מכתב מעזה' (14.6.1911) (לעיל הערה 24), עמ' 15.

84 אברהם אלמאליח, **ארץ־ישראל וסוריה בימי מלחמת העולם**, א, דפוס הסולל, ירושלים תרפ"ח, עמ' 84.

85 לבונטין, **לארץ אבותינו**, עמ' 168-169. ראו גם: אברהם אלמאליח, 'איך חוסל הישוב היהודי

שמעון רובינשטיין סבר שהסוכן הקונסולרי הבריטי בעזה אנטון אלכסנדר קנזוויץ' גויס על ידי מנהיגי קהילת יהודיה ובנק אפ"ק כדי שיפעל בדרכים רשמיות ולא רשמיות להבטיח כי בזמן בניינה של השכונה הגדולה (אר־רימאל) שיזמה הממשלה לייסד על חולות חוף עזה לא תיסגר הדרך להקמת פרוור מגורים נפרד ליהודים בה, וכן לנסות לרכוש את האדמות לפרוור זה קרוב ככל האפשר לקו החוף ולמזח הסירות הקיים; הדבר יגדיל את סיכוייו להצלחה כלכלית.[86] אלא שפרוץ מלחמת העולם הראשונה עצר את המהלכים לקידום התכנית כולה, ולבסוף גם הביא לזניחתה, ובמילותיו הקצרות של לבונטין: 'בינתים באה המלחמה וההצעה הרחבה הזאת לא יצאה לפועל'.[87]

ניסיונות לרכוש קרקעות לפרוור עברי במקומות אחרים ליד עזה, 1914-1916

בד בבד עם המשא ומתן לרכישת חלק כלשהו מחולות חוף עזה בעבור הקמת פרוור עברי, בחנו היהודים בה עוד הצעות למכירת קרקעות שהוגשו להם, ובייחוד מאז נפתח בה סניף בנק אפ"ק ביוני 1914. מנהלו אברהם אלמאליח רכש במהרה את אמונם ואת אהדתם של פקידי השלטון העות'מאני, של האינטליגנציה, של אנשי העסקים הערבים בעזה ושל השיח'ים הבדווים בנגב – שהחלו להציע לו אדמות לרכישה במקומות שונים. כך כתב אלמאליח בזיכרונותיו:

> שלשים ושתים שנה אחרי חלומו של המנוח ז. ד. ליבונטין, זכיתי לטפל בהגשמת רעיונו, לרכישת הסביבה הפוריה והעשירה שבנגב, כדי להפכה למקום ישובי יהודי גדול. מהנלהבים לרעיון זה היו, חוץ מהמנוח ז. ד. ליבונטין, גם משה ארואץ נשיא העדה היהודית בעזה והמנוח חיותמן. באתי בדברים עם הערבים המשפיעים שבעיר, והללו הבטיחו לי את כל תמיכתם, ענינתי אנשים אמידים, בקרנו את המקומות הללו הרבה פעמים, התוינו תכניות שונות והוספתי ללחוץ על האפ"ק ביפו, שיקנה את המקומות הללו בטרם ירבו קופצים־ספסרים עליהם ויעלו את המחירים עד למעלה ראש. קיבלתי יפוי־כח מהאפ"ק להמשיך במו"מ זה עם המעונינים במכירה, ולהודיע

בעזה – זכרונות מן העבר הקרוב', **הד המזרח**, א (תש"ב-תש"ג), שנה שנייה, חלק ב: ז' באדר א תש"ג (12.2.1943), גיליון ט (טז), עמ' 5; רובינשטיין, **מבט על הקהילה היהודית בעזה (1870-1929)**, עמ' 7, 9. תנאי ההלוואה שביקש לבונטין לתת למתיישבים בפרוור זה, כ־4,500 פרנק למשפחה ל־18 שנה ובריבית שנתית של חמישה אחוזים, היו דומים מאוד לתנאים שנתנה קודם לכן קרן קימת לישראל (באמצעות בנק אפ"ק) למייסדי אחוזת בית ליד יפו ולמייסדי שכונת הרצליה בחיפה להקמת בתיהם. ראו: כץ, 'הקמתה וראשיתה של שכונת הרצליה' (לעיל הערה 16), עמ' 51; שילוני, **הקרן הקיימת לישראל וההתיישבות הציונית 1903-1914**, עמ' 324-328; Shilony, *Ideology and Settlement*, pp. 317-320, 324-326

86 רובינשטיין, **מבט על הקהילה היהודית בעזה (1870-1929)**, עמ' 9.

מיד את תוצאות שיחותי. בינתים פרצה מלחמת־העולם וכל ענין הקניה נדחה עד יעבור זעם.[88]

בהסתמך על זיכרונותיהם של ותיקי קהילת עזה כתב מרדכי אלקיים שבשנת 1914 הוצעו לאלמאליח למכירה גבעת עלי מונטאר – כקילומטר או יותר ממזרח לעזה – ושטחים ניכרים סביבה. אתר זה היה אטרקטיבי לדעתו, בייחוד בשל מרחקו הסביר מן העיר ובשל מקומו הגבוה, ובו אוויר צח ותצפית טובה עליה ועל סביבתה ולעבר הים. זקני הקהילה זכרו שבעלי הקרקעות הערבים באותה סביבה התחרו זה בזה תוך כדי הורדת מחירים, וכמה מהם אף הציעו לקבלם בתשלומים לשיעורין. בעזרת ראשי הקהילה היהודית החלו לבונטין ואלמאליח לעסוק ברכישת השטח הזה ושטחים נוספים סמוך לו, ובקיץ 1914 כבר עמדו בשלב ניסוח וחתימת החוזים לקנייתם.[89] אלמאליח סיפר שסניף בנק אפ"ק בעזה 'ש[י]מש כעין לשכת מודיעין לכל מי שפנה אליו, ויהי לעינים ולמורה דרך לקבוצת אמידים יהודים שבאו לעזה להתיישב, ויעזור בח[ו]מר ליהודים אחדים שהתישבו בעזה מעת פתיחת הבנק'.[90]

פרוץ מלחמת העולם הראשונה קטע גם את המגעים לרכישת הקרקעות שהוצעו במקומות אלו.[91] אך בהמשך המלחמה, כשהתרוששו רבים מבעלי הקרקעות האלה, הם שבו והציעו אותן למכירה ליהודים, ובתנאים נוחים במיוחד. אברהם אלמאליח כתב בזיכרונותיו:

בשנות תרע"ה-תרע"ו, בקרתי פעמים אחדות בעזה לשם גבית חובות הבנק, ושוב הציעו לי אחדים מתושבי העיר למכירה בחצי־חנם קרקעות ב'ג'בל אל מונטאר'. הבאתי שוב את הצעתם לפני ההנהלה הכללית של האפ"ק, אך תשובתה גם הפעם היתה שהזמנים אינם מוכשרים לקניות, ושצריך לדחות את כל ההצעות עד לאחרי המלחמה. עם סגירת הבנק וגרוש כל יהודי עזה נחרב הישוב הקטן שבה, ועם חרבנו נתנדפו כעשן כל החלומות על רכישת קרקעות ועל הרחבת הישוב בנגב, ועל פיתוח תעשיות, והכל באשמת אנשים שלא ראו מראשית אחרית, ולא יכלו להחליט שדוקא בימי המלחמה שבתוצאותיה הטובות [ניצחון הבריטים וכיבושם את הארץ] לא פקפק שום איש, היה צריך לבצע את המפעל הכביר שעליו חלמו חולמים עשרות בשנים.[92]

87 לבונטין, **לארץ אבותינו**, עמ' 169.

88 אלמאליח (לעיל הערה 85), עמ' 5. בהזכרתם כאן דווקא של הסוחר העזתי משה ארוואץ ושל הסוחר התל־אביבי יצחק חיותמן כמעורבים בדבר (לצד לבונטין והבנק), אך לא של המשרד הארץ־ישראלי ומנהליו, וכן באי־הזכרתה של דרישה כלשהי למתן הלוואות למתיישבים כפי שניתנו למייסדי תל אביב, יש לדעתי משום עדות שאכן אין מדובר כאן בפרויקט הפרוור העברי שהתחייבה לו קרן קימת לישראל, אלא ביזמות פרטית לרכישת שטח שאולי יאפשר הקמת פרוור כזה תוך כדי הנבת רווח ליזמים.

89 אלקיים, **40 שנות ישוב יהודי בעזה**, עמ' 26, 218-219.

90 אלמאליח, **ארץ־ישראל וסוריה בימי מלחמת העולם**, עמ' 84.

91 ראו למשל: הנ"ל, **40 שנות ישוב יהודי בעזה**, עמ' 26, 219.

92 אלמאליח (לעיל הערה 85), ב, עמ' 5. ולעומת זה: ביזמתו של רופין רכשה חברת 'הכשרת הישוב'

בכך בא הקץ לתכניות שלפני מלחמת העולם הראשונה להקמת פרוור גנים עברי לאומי ליד עזה. כמה יהודים התיישבו בה מחדש מיד בתום המלחמה, ולימים אף עלה מספרם לכמה עשרות. בנובמבר 1919 העלה מנהל בנק אפ"ק זלמן דוד לבונטין מחדש תכנית לייסוד פרוור יהודי עברי לאומי בחולות חוף עזה, והפעם לפני הנהלת ועד הצירים היהודים לארץ ישראל, שנתכונן בינתיים והגיע ארצה. הצעתו נדחתה גם הפעם.[93] הקהילה העזתית הקטנה שוב לא זכתה לתמיכה של ממש מצד שום גורם ציבורי או כלל־לאומי יהודי, והלכה והתדלדלה בהדרגה עד שנתחסלה כליל במאורעות תרפ"ט.[94]

סיכום

הקהילה היהודית החדשה בעזה, שנוסדה בשנות השמונים של המאה ה־19, התגוררה מאז בצפיפות ובתנאים קשים בבתים ישנים שנשכרו בשכונת א־זיתון שבעיר הישנה. בעשור הראשון של המאה ה־20 החלה ממשלת טורקיה לקדם תכנית לחיזוקה של עזה בתור מרכז לכפרים ולבדווים במערב הנגב וכמעוז מול האיום האנגלו־מצרי שמדרום לרפיח, בין השאר על ידי הקמת שכונה חדשה, גדולה ומודרנית על רצועת החולות הרחבה שבינה ובין חוף הים – 'שכונת החולות' (אר־רימאל). מניתוח תכניות העיר באר שבע שייסדו הטורקים בנגב בשנת 1900 ושכונת טופאלטי מצפון לעכו שהחלו לתכנן ב־1909 עולה שהם לא הושפעו כמעט מן הרעיונות ומן העקרונות של תנועת ערי הגנים שצמחה באירופה; ומניתוח תכניתם מ־1910 לשכונת אר־רימאל בעזה (שלא נתגשמה עד סוף ימי השלטון הטורקי) מתברר שגם היא עוד היתה רחוקה מהם מאוד.[95]

משנתבררו כוונתה ותכניתה של הממשלה לייסד פרוור מגורים חדש ומודרני על החולות שממערב לעזה עלה גם הרעיון לייסד, כחלק ממנו או לצדו, שכונת מגורים נפרדת ליהודים בה – שתקנה להם ביטחון ורווחה ותאפשר להם לנהל בלא הפרעה חיים יהודיים ועבריים

בשלהי מלחמת העולם הראשונה שטחים רבים על הכרמל מן הטמפלרים הגרמנים, שהרגישו את תבוסתה המתקרבת של ברית טורקיה-גרמניה וחששו מהגליה ומהפסד גמור של נחלותיהם – שטחים שנבנו עליהם בתקופת המנדט הבריטי שכונות יהודיות וחיזקו מאוד את מעמד היהודים בחיפה. ראו למשל: עמינדב אשבל, **הכשרת הישוב: פרשיות ומפעלים בערי הארץ ירושלים, תל־אביב וחיפה**, חברת הכשרת הישוב בישראל, ירושלים תשל"ו; יוסי בן־ארצי, **להפוך מדבר לכרמל: התהוות הכרמל כמרחב נבדל בעיר מעורבת, 1918-1948**, מאגנס, ירושלים תשס"ד.

93 תזכיר (הרצאת) לבונטין ל'ועד הצירים' בנובמבר 1919, כמובא בתוך: לבונטין, **לארץ אבותינו**, עמ' 169-170.

94 לתולדות הקהילה היהודית בעזה אחרי מלחמת העולם הראשונה ואחריתה ראו: אלקיים, 'יהודי עזה בדור שעבר' (לעיל הערה 29), עמ' 243-245; הנ"ל, **40 שנות ישוב יהודי בעזה**, עמ' 354-389; רובינשטיין, **מבט על הקהילה היהודית בעזה (1870-1929)**.

95 במחצית השנייה של תקופת המנדט הבריטי עודכנה תכנית שכונת אר־רימאל בעזה והוחל בבנייתה, היא קיבלה תנופה גדולה אחרי תום מלחמת העצמאות ב־1948, ועד היום היא אחת משכונות היוקרה שלה.

ברוח מודרנית. ייסודן ב־1909 של השכונות העבריות אחוזת בית והרצליה בסיוע הלוואה נדיבה מקרן קימת לישראל הפיחה תקווה בלב יהודי עזה, והם החלו לדרוש במפגיע סיוע מן המוסדות הציוניים להקמת שכונה נפרדת דומה בעבורם. מנהלי המשרד הארץ־ישראלי וקרן קימת לישראל נכנעו לבסוף ללחצם והחליטו לאשר את הקמתה של השכונה ולהקצות את הסכום הדרוש לרכישת השטח בעבורה. הם אימצו בלהיטות את מתכונת פרוור הגנים בנוסח תנועת ערי הגנים האירופית לשכונות אחוזת בית והרצליה, שנבנו ביזמת אנשי מעמד הביניים המודרני ביישוב החדש ביפו ובחיפה ובעבורם; לעומת זאת הם סברו שראוי שלא לאמץ אותה גם בשביל הקהילה הקטנה של יהודי עזה – הדתיים, השמרנים ומעוטי ההשכלה – והעדיפו לתכנן בעבורם שכונה במתכונת השכונות היהודיות הסגורות, המכונסות פנימה ומוגנות בקיר גבוה שנבנו מחוץ לחומה בירושלים וביפו.

בסופו של דבר לא עלה בידי השלטונות העות'מאניים להגשים עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה את תכניתם לשכונת אר־רימאל, וככל הנראה מסיבה זו גם לא הוקם הפרוור העברי ליהודי עזה, שהיה תלוי בה. אך הן יהודיה והן מוסדות התנועה הציונית, ובראשם בנק אפ"ק, לא ויתרו על חזונם והצליחו להתקשר לרכישת קרקעות לאותה המטרה באזור גבעת עלי מונטאר שממזרח לעיר. תהליך הרכישה הגיע לשלב מתקדם ביותר, אך פרוץ מלחמת העולם הראשונה הכשיל גם אותה ושם קץ לניסיונות לחזק ולייצב את קהילת יהודי עזה באמצעות פרוור עברי לאומי שייבנה בעבורה מחוץ לעיר הישנה.

ייתכן מאוד שקוצר ראותן של ההסתדרות הציונית ושל חברות הבת שלה (בנק אפ"ק וקרן קימת לישראל), שנחלצו רק באיטיות ובהיסוס רב לסייע בדבר, תרמו לחולשתה המתמשכת של קהילת יהודי עזה עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה (ושוב כך גם לאחר מכן, בעשור הראשון לשלטון הבריטי), ובכך גם לחיסולה הגמור בשנת 1916 (ושוב במאורעות תרפ"ט). אזלת יד זו בולטת במיוחד מול הצלחתם של פרוורי הגנים העבריים מצפון ליפו ובחיפה – שתרמו לחיזוק קהילותיהם היהודיות, לעמידתם בתלאות מלחמת העולם הראשונה ולהתפתחותם המהירה בתקופת המנדט הבריטי.

הניסיון להקים עיריית גג בגוש דן בשנות השישים והשבעים

ערן אלדר

מבוא

רפורמות בשלטון המקומי עולות מדי פעם בפעם על סדר היום הציבורי, בישראל ובעולם.[1] בישראל, לעומת מקומות אחרים בעולם המערבי, לא נערכה מעולם רפורמה מוניציפלית, אף שגוש דן הוא רצף עירוני הכולל עיר גדולה וערי לוויין, ותנאים אלה בדרך כלל מביאים לידי הקמתה של מסגרת משותפת כלשהי.

מאמר זה עוסק ביחסים בין העיר תל אביב-יפו[2] לערי גוש דן הסובבות אותה ולממשלת ישראל. המאמר מתמקד בשאיפה שנוצרה עוד בראשית שנות השישים – כחלק מהשיח הבין־לאומי בנושא המטרופולינים והרפורמות המוניציפליות שיצאו מן הכוח אל הפועל ברחבי העולם – להקים עיריית גג, גוף בעל מעמד חוקי שיהיה אחראי לניהול כולל של ערים אלה.

הקמת עיריית גג היא רפורמה בשלטון המקומי, מנהלית בעיקרה, שמתבקשת לנוכח תמורות דמוגרפיות, כלכליות ופוליטיות. היעדים המוצהרים לרפורמה כזאת עשויים להיות רבים, ובכללם הגברת היעילות הכלכלית בהספקת שירותים מוניציפליים ובהקמת תשתיות פיזיות, השפעה על דפוסי הפיתוח הפיזי והכלכלי המקומי, חיזוק הדמוקרטיה המקומית, הגברת מעורבות התושבים בניהול ענייני המקום ומנהל תקין. לרפורמה בשלטון המקומי יש לא פעם גם יעדים פוליטיים – גלויים או נסתרים.

1 בכלל המחקרים העוסקים בנושא ראו: הנק סביץ', **איחוד רשויות מקומיות וחלופותיו: הבט בטרם תקפוץ**, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים 2003; שחר ולרמן, **מסמך עקרונות למדיניות פיתוח מטרופולין תל אביב, א: מדיניות פיתוח מטרופולינית – עיקרי הדברים**, עיריית תל אביב, תל אביב 1998; שמואל שקד, 'המשמעות התכנונית של הגידול המטרופולינים של תל אביב', בתוך: דן סואן (עורך), **עתיד האזור המטרופולינים של תל אביב: סימפוזיון**, המכון לחקר הבניה והתעשייה שעל יד אגודת האינג'ינרים והארכיטקטים בישראל, תל אביב 1973, עמ' 17-20.

2 להלן: 'תל אביב'.

הניסיון הבין־לאומי מלמד שסיכויי ההצלחה של עיריית גג – כשאינה פוגעת במידה ניכרת באוטונומיה המקומית של העיריות החברות בה, אלא מתמקדת בפיתוח כלכלי ובתכנון של שימושי קרקע – טובים מכל הסדר אחר. מדוע נכשל אפוא המאמץ שהובילה עיריית תל אביב לכונן עיריית גג בגוש דן? כדי לענות על שאלה זו אסקור ואנתח את המשא ומתן שהתנהל בעניין זה בין ראשי הערים בגוש דן, ובו בזמן בינן ובין ממשלת ישראל בהתבסס על מסמכים, פרוטוקולים ודיונים שנערכו במסגרות עירוניות ובין־עירוניות. כמו שאראה, המאמץ נכשל משתי סיבות עיקריות: אי־הסכמה בין ראשי העיריות והתנגדות של השלטון המרכזי.

למאמר ארבעה חלקים: החלק הראשון יעסוק במטרופולין ויסקור את הבעיות האופייניות לה ואת הפתרונות המוצעים; בחלק השני יוצגו הרפורמות האורבניות מרחבי העולם המערבי, שהשפיעו בסופו של דבר על השאיפה של ישראל להקים עיריית גג; בחלק השלישי תובא סקירה היסטורית של גוש דן מהקמתו עד שנות השישים, ובכלל זה הפתרונות המוניציפליים שננקטו בשנים אלה. ובחלק הרביעי, לב המחקר, יתואר וינותח הניסיון הכושל של שנות השישים והשבעים להקים עיריית גג גם בישראל.

המטרופולין

בעיקר מראשית המאה ה־20 לוו תהליכי ההגירה הפנימית והשינוי בהרכב האוכלוסייה והתעסוקה בעיר המרכזית ובפרוורים בקיפאון יחסי של המסגרות המנהליות הקיימות ובחוסר תיאום בין התהליכים ובין קצב החקיקה המוניציפלית. קיפאון זה יצר בעיות של חוסר יעילות ומפגעים חברתיים שמקורם בארגון לקוי ובניהול בלתי מותאם של המערכת המורכבת והמסובכת של המטרופולין. עם השנים גברה ההכרה כי הדרך הנכונה להתמודד עם הבעיות מחייבת רפורמה במבנה הניהול והשלטון של אזור המטרופולין בכיוון של יתר שיתוף ותיאום בין הערים המרכיבות אותו.

כיום מקובל להגדיר 'בעיה מטרופולינית' בעיה שמקורה בהיעדר מערכת שלטון אחת באזור עירוני. להבדיל מעיריות, שקיומן מעוגן בחוק, למערכת הפעילויות האזוריות שהעיריות שותפות לה, כגון ביוב ותחבורה, אין בסיס חוקי.[3] יש להדגיש שקיומן של יחידות עירוניות עצמאיות באזור אורבני מסוים אינו בהכרח בעיה מטרופולינית. הבעיה נוצרת כשהיחידות העצמאיות אינן רוצות או אינן יכולות לפעול בתוך מסגרת משותפת ובזיקה הדדית כדי לפתור בעיות משותפות. היעדר המסגרת לפעילות אזורית בולט במיוחד באזורים אורבניים צפופים, שבהם הצורך הזה הוא יום־יומי.

רפורמה מוניציפלית, שמטרתה להתמודד עם הבעיה המטרופולינית, כוללת בדרך כלל שלושה תחומים עיקריים שכרוכים זה בזה: שינויים במבנה השלטון, ובכלל זה חלוקת

3 אפרים טורגובניק, 'בעיות מטרופוליטאניות ופתרונותיהן', **עיר ואזור**, 1, 4 (1973), עמ' 15.

סמכויות בין השלטון המרכזי לשלטון המקומי; שינויים במפת הרשויות המקומיות, הבאים לידי ביטוי בשינוי גודל הרשויות, שטחן ואוכלוסייתן; ושינויים במבנה ההכנסות וההוצאות של הרשויות המקומיות.[4]

את ההסדרים המקובלים לפתרון אפשר למיין לשלוש קבוצות: שיתוף ביזורי, הכולל את ההסדר של איגוד ערים; שיתוף ריכוזי, הכולל הסדר של עיריית גג; והעברת סמכויות לשלטון המרכזי.

שיתוף ביזורי. שיתוף פעולה על פי נושאים. במסגרת זו לכל נושא שמיועד לשיתוף פעולה מוקם ארגון נפרד שמשותף לערים הנדונות. כאלה הם למשל 'איגוד ערים לאיכות הסביבה אשקלון', 'איגוד ערים אזור חיפה – ביוב' ו'איגוד ערים איזור דן לתברואה'. איגוד ערים הוא יחידת ממשל בעלת סמכויות מלאות של מימון, תכנון וביצוע, והוא יכול לכלול כמה ערים, חלקים מהן או אזור מטרופוליני.[5] בישראל איגודי ערים הם המסגרת החוקית העיקרית לשיתוף פעולה בין רשויות מקומיות, והם פועלים על פי חוק איגודי ערים התשט"ו-1955. איגוד ערים הוא אפוא גוף סטטוטורי, שמוקם על פי צו של שר הפנים ומשמש מסגרת משותפת לכמה רשויות מקומיות לצרכים ספציפיים.[6]

מתי מוקם איגוד ערים? כששלטון מרכזי אינו מסוגל לכפות רפורמה יסודית במערכת השליטה והמנהל של אזור מטרופוליני וכשרשויות מקומיות מסרבות בעקשנות להתמזג וליצור גופים גדולים חדשים, הדרך היחידה הנותרת לרשויות המקומיות הנכללות בתחום מטרופוליני אחד להתמודד עם בעיות אזוריות היא יצירת מסגרות לשיתוף פעולה ביניהן למטרות מסוימות. האיגוד רשאי לחוקק חוקי עזר, להטיל היטלים ולגבות אגרות, אך אינו רשאי להטיל מסים. שיטת שיתוף זו (שיתוף ביזורי) כוללת כמה רשויות ועוסקת בנושאים מוגדרים בלבד, והיא אינה מגיעה לכדי שיתוף כוללני. לשון אחר, איגוד ערים הוא מסגרת מנהלית חוקית לשיתוף פעולה בין רשויות מקומיות סמוכות בנושא מוגדר, כגון ביוב או כבאות.

חלופה לשיתוף ביזורי היא הסדר שמכוחו כמה עיריות מקימות מועצה משותפת שכל העיריות מיוצגות בה. סמכויותיה הן בדרך כלל בתחום קביעת המדיניות, ועם התפתחותה מוענקות לה סמכויות של גוף מחוקק לאזור המטרופוליני. התחומים של שיתופי הפעולה נקבעים בהסכמת הערים המיוצגות בה, והם ניתנים להפעלה משותפת רק בהסכמה מלאה.

4 מרים גבאי, 'רפורמות מוניציפאליות באירופה המערבית בשנים האחרונות', **עיר ואזור**, 4 (3) (תשמ"א), עמ' 77.

5 איגוד ערים רב־תכליתי הוא צירוף של איגודי ערים חד־תכליתיים. כך למשל איגוד הערים של סיאטל במדינת וושינגטון, ארצות הברית, הוא דוגמה לאיגוד רב־תכליתי המקיף את 900,000 תושביה של סיאטל ושל ערי הסביבה. האיגוד עוסק בתכנון כולל, בתחבורה ציבורית, בביוב, בסילוק אשפה ובאספקת מים. עם השנים התפתח האיגוד ונעשה דומה יותר לעיריית גג. גם האיגוד המטרופוליני של מונטראול, קנדה, הוא דוגמה לאיגוד ערים.

6 ערן רזין, **לקראת רפורמה מוניציפלית במטרופולין תל אביב בשנות התשעים**, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, פרויקט ליבת ישראל, ירושלים 1994, עמ' 30.

שיתוף ריכוזי. הסדר אחר לשיתוף פעולה הוא הקמת גוף גג לטיפול בכל הפעילויות המשותפות. בהסדר זה מוקם ארגון חדש המשותף לערים הנדונות, והוא מאגד סמכויות בכל הפעולות והנושאים שסוכם שיהיה בהם שיתוף פעולה. גוף זה הוא בדרג עירייה, והוא תופס את מקומן של העיריות בטיפול בנושאים המועברים אליו. מבחינה מדרגית כלפי השלטון המרכזי דינו כדין עירייה.

חלופה לשיתוף ריכוזי היא עיריית גג, גוף משותף לכל העיריות הקשורות בה. סמכויותיה בתחומים שהועברו אליה זהות לסמכויות העיריות. גם השלטון המרכזי יכול להעביר מסמכויותיו לעיריית הגג. במקרה כזה תהפוך עיריית הגג לדרג ביניים של שלטון, מתחת לממשל המרכזי, אבל מעל העיריות. מבנה עיריית הגג דומה למבנה העיריות עצמן, והמתכונות הספציפיות של עיריות הגג רבות ומגוונות. אפשרות רדיקלית יותר היא איחוד מטרופוליני – איחוד כמה עיריות לעירייה אחת אגב ביטול מעמדן כעיריות עצמאיות והענקת סמכויות אוטונומיות חלקיות לערים המרכיבות את העירייה המאוחדת.

שלטון מרכזי. הסדר שלישי לשיתוף פעולה הוא העברת הפעילויות המשותפות לשלטון המרכזי. הסדר זה אינו מקובל בדרך כלל, אבל לעתים הוא מופעל בנוגע לפעילויות יחידות. דבר זה נעשה כשהמסגרת המטרופולינית עדיין קטנה מכדי לטפל בנושא מסוים או כשהערים אינן מסוגלות להגיע לידי הסכמה בנושא ששיתוף הפעולה בו חיוני.[7]

התרחבות ואיחוד: רפורמות בערי המערב בשנות השישים והשבעים

מאמצע המאה ה־19 התרחב במהירות השטח הבנוי בערים הגדולות במדינות המערב, בעיקר עקב נהירת המונים מהכפר אל העיר, ריבוי טבעי ושיפור מתמיד באמצעי התחבורה העירוניים. תהליך זה לווה בהרחבה של תחומי השיפוט העירוניים. בארצות הברית היה התהליך פשוט, שכן רוב תושבי האזורים בחזית ההתפשטות העירונית תמכו בסיפוחם לערים מרכזיות בזכות השירותים העדיפים שהעניקה העיר, ובכללם אספקת מים ומערכת ביוב מודרנית. כך אחדים מהאזורים הפרווריים סופחו עוד בטרם הגיעו לדרגת הפיתוח שאפשרה להם התארגנות כישות עצמאית. בבריטניה למשל התאפשרה עד שנות העשרים של המאה ה־20 התרחבות מהירה של העיריות על חשבון רשויות מקומיות כפריות, אבל לא אחת בלם השלטון המרכזי תביעות של רשויות עירוניות לספח שטחים כפריים שלא לצורכי פיתוח מידיים. מניע עיקרי ללחצים לגיבוש מסגרות מטרופוליניות היה הצורך לפתח תשתיות עירוניות מודרניות, שרק רשויות עירוניות גדולות היו מסוגלות לקדם. דוגמה בולטת לרפורמות המקיפות שבוצעו בסוף המאה ה־19, אם כי חריגה במניעיה ובאופייה, היתה הקמתה של ניו יורק סיטי בשנת 1898 כאיחוד מוניציפלי של עיריית ניו יורק עם העיריות והרשויות המוניציפליות הסובבות אותה, ובכלל זה עיריית ברוקלין.

7 ראו גם: חיים בן שחר, 'ריפורמה מוניציפאלית בגוש דן', **עיר ואזור**, 2, 1 (1973), עמ' 24.

בעשורים הראשונים של המאה ה־20 תם תהליך ההתרחבות המהיר של שטחי השיפוט של הערים בארצות הברית ובבריטניה.

במחצית הראשונה של המאה ה־20 התפתח הדגם האופייני של המטרופולין המפוצלת מוניציפלית, שבמרכזה עיר ליבה, ומסביבה רשויות מקומיות 'פרווריות' רבות שחוסמות את התרחבותה. פיצול זה נתפס בלתי שוויוני ובלתי יעיל[8] והביא לידי הצעות לרפורמות מטרופוליניות, והפתרון המועדף היה בדרך כלל הקמת עיריית גג כוללנית, שתקבל לידיה מגוון תפקידים וסמכויות מהרשויות המקומיות המרכיבות אותה ואולי גם מהשלטון המרכזי. למצדדים בעיריית גג היו ארבעה נימוקים עיקריים: (א) נחוץ תכנון כוללני מתואם לכל המרחב המטרופוליני, ובכלל זה האזור הכפרי; (ב) בריכוז שירותים של השלטון המקומי ביחידות גדולות יש יתרון לגודל; (ג) רפורמה כזאת תיצור מצב שוויוני שבו יחידות מוניציפליות גדולות מגדילות את השוויון בחלוקת נטל המסים וברמת השירותים; (ד) והחשוב מכולם – התעוררה ציפייה שעיריות הגג המטרופוליניות יפטרו את השלטון המרכזי מנטל קבלת ההחלטות הנוגעות לתשתית המקומית, ובעיקר יגבירו את האוטונומיה ואת האחריות של השלטון המקומי כלפי גורמי השלטון המרכזי. לצד יתרונותיה הרבים של מערכת כזאת, היתה גם מודעות לקשיים הרבים הכרוכים בהקמתה, המצריכה זמן ומחשבה על פרטים רבים הקשורים לשיטת ייצוג, לתיאומים ולמיסוי.

בתחום הרפורמות המטרופוליניות היתה קנדה מהמדינות המובילות, ועיריית הגג המטרופולינית החזקה הראשונה הוקמה בטורונטו בשנת 1953 (The Municipality of Metropolitan Toronto).[9] עיריית גג זו נחשבה מצליחה: היא קיבלה עליה סמכויות בתחומים של הדרכים, הביוב ואספקת המים, עסקה בתכנון הכולל של תהליך הפרווּר, ואת מימון השקעות התשתית בפרוורים החדשים אפשרה באמצעות בסיס המס של עיר הליבה. טורונטו היתה מקור השראה לגל רפורמות מטרופוליניות בקנדה, ובין אמצע שנות השישים לאמצע שנות השבעים בוצעו במדינה רפורמות רחבות היקף בשלטון המקומי. גם מדינות אחרות הושפעו מהדגם הקנדי, ובבריטניה הוחלט בשנת 1972 על ביצוע רפורמה מקיפה במערך השלטון המקומי. רפורמה זו קיבלה תוקף בשנת 1974. בין היתר הוקמו שש עיריות גג מטרופוליניות (Metropolitan Counties) נוסף על עיריית לונדון, שהוקמה כעשור קודם לכן.[10] זאת ועוד, בשנים אלה זוהתה ההקמה של עיריות מטרופוליניות כאחד הרכיבים החשובים בגיבוש מנגנונים של מדינת רווחה, ורפורמות מקיפות במערך השלטון המקומי בוצעו גם במדינות מערב אירופה, כגון גרמניה המערבית, אוסטריה, הולנד, בלגיה, דנמרק ושוודיה.

8 רזין, **לקראת רפורמה מוניציפלית**, עמ' 13.

9 על הרפורמה המוניציפלית בטורונטו ראו: Timothy J. Colton, *Big Daddy: Frederick G. Gardiner and the Building of Metropolitan Toronto*, University of Toronto Press, Toronto, Ontario 1980.

10 ראו: Max Barlow, *Metropolitan Government*, Routledge, London 1991; Andrew Stevens, *Local Government, Politico's Publishing*, London 2006; Howard Elcock, *Local Government, Policy and Management in Local Autorities*, Routledge, London 1994.

בארצות הברית – אף שגם שם בוצעו בתקופה זו שינויים חשובים בארגון השלטון המקומי, וחלקם הגדול התבטא במיזוג ערים מרכזיות עם ערי הנפה שסביבה – נתקל השינוי לא פעם במכשולים גדולים, והשינויים היו מצומצמים יחסית. אינדיאנפוליס היא אחד האזורים המטרופוליניים היחידים בארצות הברית שהצליח להקים שלטון מטרופוליני בתקופה זו. העניין שגילתה העיר אינדיאנפוליס בממשל מטרופוליני נבע מהשאיפה להפוך למקום תחרותי יותר לעסקים ולפיתוח כלכלי, אם כי בשאיפה זו היו גם מניעים פוליטיים:[11] בשנת 1967 נבחר הרפובליקני ריצ'רד לוגר לראש עיריית אינדיאנפוליס, ובשנת 1968 זכו הרפובליקנים ברוב המשרות בנפת מריון ובמדינת אינדיאנה, ובכלל זה משרת המושל. השליטה המלאה של הרפובליקנים בכל הרמות יצרה הזדמנות לארגן מחדש את השלטון המקומי במטרופולין. הרפורמה בוצעה בשנת 1969 באמצעות חקיקה במדינת אינדיאנה; זו התקבלה בתמיכת הרפובליקנים ובהתנגדות הדמוקרטים. כחלק מן הרפורמה הוקמה עיריית גג שכונתה בשם UniGov (Unified Government) וכללה את העיר אינדיאנפוליס ואת רוב שטחה של נפת מריון. את ראש עיריית הגג ואת חברי המועצה בחרו כל תושבי הנפה. ההצלחות שנזקפו לזכות עיריית הגג היו בעיקר בתחום קידום הפיתוח הכלכלי, חיזוק מעמדו של ראש העירייה והוצאה מן הכוח לפועל של פרויקטים עירוניים חשובים.[12]

עם זה, העיריות המטרופוליניות, בעיקר אלה שהוקמו במונטראול, בטורונטו ובוויניפג שבקנדה, חשפו כמה בעיות: קושי בהתוויית גבולותיה של עיריית הגג; היווצרותו של מנגנון יקר ומסורבל; היעדר אחריות ישירה כלפי הציבור, ומכאן נתק ממנו; והגברת החיכוך עם השלטון המרכזי על רקע קשייה של עיריית הגג לממן את מתן השירותים לאוכלוסיית המטרופולינים ההולכת וגדלה.[13]

אגד ערים כמסגרת חוקית: תחילת ההתגבשות המטרופולינית בישראל

את ראשית ההתפתחות המטרופולינית בגוש דן אפשר לראות עוד בראשית שנות העשרים של המאה ה־20, בתקופת העלייה השלישית. בתל אביב עלו מחירי הקרקע ומחירי הדיור, ואלה אילצו חלקים מהציבור, שלא יכלו לעמוד בדרישות שוק המגורים, להתארגן בקבוצות ובאגודות ולחפש לעצמם קרקע לבניין בתים מחוץ לעיר. אגודות אלו יצרו בסופו של דבר את הפרוורים הראשונים: כך בשלב הראשון ייסדו האגודות 'עיר גנים', 'מגרש גנים', 'נחלת גנים' ו'כפר גנים' את השכונות שהתאגדו מאוחר יותר והקימו את רמת גן; אגודת 'בית וגן' של תנועת המזרחי התיישבה מדרום ליפו והקימה את בת ים; ו'שכונת בורוכוב' היתה

11 מארק רוזנטראוב וערן רזין, **ממשל מטרופוליני ופיתוח: לקחים מאינדיאנפוליס**, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים 1998, עמ' 25.

12 שם.

13 Colton, *Big Daddy*

הגרעין לעיר גבעתיים. קבוצה של יהודים דתיים מיוצאי תל אביב הקימה את בני ברק כמושבה חקלאית; ועל הדרך לפתח תקווה הוקמה גם השכונה נחלת יצחק. כל השכונות הללו, שהוקמו בשנות העשרים, אופיינו בתלותן הכלכלית בתל אביב. גם שכונות שהוקמו בעשורים הבאים התבססו על קשרי תלות כאלה, למשל השכונות ממזרח ליפו – 'שכונת העם' שהוקמה בשנות השלושים ו'אגרובנק' שהוקמה בסוף שנות הארבעים. שכונות אלה היו ראשיתה של חולון.

המהפך במרחב של שנת 1948 יצר מציאות חדשה,[14] שכן בבת אחת קיבלה האוכלוסייה היהודית שליטה צבאית ומדינית על מרחב גאוגרפי גדול בארץ ישראל, שעד אז היתה בשלטון המנדט הבריטי. בבת אחת נפתחו לפניה אפשרויות התיישבות שלא עמדו לרשותה קודם לכן: אזורים נרחבים עברו לריבונות יהודית, והוסרו המגבלות על הקמת יישובים יהודיים בהם. זאת ועוד, פעולות ההתיישבות של היהודים בכל המרחב הריבוני החדש יכלו להיעשות מעתה באמצעים ממלכתיים של חקיקה אוהדת והקצאה מסייעת של משאבים כלכליים. גם במרחב תל אביב התפנו לאחר המלחמה קרקעות שעליהן היו בעבר יישובים ערביים. הפינויים של יישובים אלה, כגון אבו כביר או סלמה, שקודם לכן נתפסו כמכשולים להתרחבותה הטריטוריאלית של העיר, אפשרו לעיר להתפתח מזרחה ודרומה. התפתחות זו הביאה לידי חיבור פיזי עם רמת גן, עם גבעתיים ועם בני ברק במזרח, ועם חולון ובת ים בדרום. בתקופה זו היו התפתחותה ועיצובה של תל אביב במרחב במידה רבה תוצאה של מאבקים בין כמה גורמים: שאיפתה של המנהיגות המקומית לפתח את העיר וצורכי קליטת העלייה עם קום המדינה ובתקופת החירום מכאן, והתכניות שיזמה הממשלה לפיזור אוכלוסייתה של המדינה בפריפריות מכאן.

גידולה הלא מתוכנן של תל אביב בעקבות המלחמה חייב תכנון מחדש. בתחילת שנות החמישים החל אהרן הורביץ, מומחה לתכנון ערים, לגבש עם צוות מתכננים את תכנית האב לתל אביב, וביולי 1953 הוגש לראש העירייה דוח הביניים שלה. מטרתה העיקרית של התכנית היתה להגדיר מחדש את מרכזיותה של תל אביב במדינת ישראל, ועם זאת טען הורביץ כי את גידולה של העיר יש להגביל לממדי גידולה הטבעי, ואת רבבות העולים לכוון לאזורים אחרים בארץ. בתכנית זו, שמעולם לא זכתה למעמד סטטוטורי ועל כן לא יצאה מן הכוח אל הפועל, לא היתה כל התייחסות לאזור המטרופוליני, אלא רק לתכנונה הפנימי של העיר בשטחים החדשים שעמדו עתה לרשותה. אכן, באותם ימים לא היתה עיריית תל אביב מעוניינת אלא בשטחים להתפתחות העיר, ללא כל התייחסות למטרופולין. הערים סביבה קלטו רבבות עולים חדשים והיו שרויות בבעיות רבות, ובכמה מהן שלטה תנועת הפועלים, יריבתה של מפלגת הציונים הכלליים, ששלטה בתל אביב.

בשנות החמישים, ובעיקר בשנות השישים, הלך והתעצם העיוור, לא רק בתל אביב, אלא בכל האזור המרכזי של מישור החוף. הדבר בא לידי ביטוי בעיוור המהיר והנמרץ של

14 להרחבה בעניין זה ראו: ארנון גולן, **שינוי מרחבי – תוצאת מלחמה: השטחים הערביים לשעבר במדינת ישראל 1948-1950**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 2001.

המושבות לשעבר, שלרשותן עמדו שטחים חקלאיים נרחבים. בתהליך זה שימשו שטחים אלה הפוטנציאל העיקרי לבינוי בערים פתח תקווה, ראשון לציון והרצליה וביישובים הסמוכים אליהן. עוד בראשית שנות החמישים נוצר אפוא המבנה הקלאסי של 'אגד ערים' (או מטרופולין); תל אביב משמשת גלעין האגד, והיישובים הצמודים לה הם טבעת ראשונה המקיפה אותה.

ההכרה בקיומן של מטרופולינים הופיעה בדיונים ציבוריים בישראל רק בתחילת שנות השישים, זמן רב לאחר זיהויה של תופעה יישובית מיוחדת זו במערכות היישוביות באירופה ובצפון אמריקה. היָזמה להגדיר אזורים כאזורי מטרופולין היתה של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה; לקראת מפקד האוכלוסין של 1961 היא יצרה הגדרות גאוגרפיות חדשות למערך היישובים של ישראל. זה היה מפקד האוכלוסין הראשון בתולדות ישראל שנערך על פי כללי הפקידה המעודכנים ביותר, ותוצאותיו פורסמו ושימשו בסיס לניתוחים גאוגרפיים, דמוגרפיים, חברתיים וכלכליים במדינת ישראל מתחילת העשור השני לקיומה. בכלל ההגדרות הגאוגרפיות הרבות שהוכנו לקראת מפקד זה בלטה בחדשנותה ההגדרה של הגוש העירוני הגדול שהלך והתגבש סביב העיר תל אביב ושבציבור כונה 'גוש דן'.[15]

על הגדרתו של הגוש העירוני הופקדה היחידה הגאוגרפית של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, שהוקמה בשנת 1959 ובחנה שורה של הגדרות לריכוזים עירוניים ברחבי העולם. היחידה התלבטה בין שתי הגדרות: זו של הבריטים – 'אגד ערים' (Conurbation); וזו של האמריקנים – 'אזור מטרופוליני' (SMSA – Standard Metropolitan Statistical Area). בסופו של דבר הוחלט להשתמש בהגדרת הבריטים, בעיקר בשל רציפות השטח העירוני הבנוי סביב תל אביב. בארצות הברית לעומת זה הוגדר 'האזור המטרופוליני' בהתבסס על קשרים פונקציונליים בין ערי המקבץ העירוני, שנמדדו בעיקר על ידי זרמי יומיום.[16] נתונים מסוג זה לא היו זמינים כלל באותה תקופה בישראל.

יישום הגדרת הבריטים אפשר בשנת 1961 לתחם את 'אגד הערים של תל אביב'. אגד זה כולל את גלעין האגד – העיר תל אביב-יפו; הטבעת הפנימית – הערים רמת גן, גבעתיים ובני ברק במזרח, וחולון ובת ים בדרום;[17] וכן את הטבעת התיכונה – כל היישובים ששטחם הבנוי יוצר רצף עם הטבעת הפנימית, כלומר רמת השרון מצפון, וגבעת שמואל, קריית אונו, אור יהודה, רמת פנקס ורמת אפעל ממזרח. בשנת 1961 תוחם אפוא אגד הערים

15 גוש דן הוא שמה המקובל של מטרופולין תל אביב, הכוללת את האזור העירוני של העיר תל אביב והערים סביב לה. בכל הגדרה גוש דן הוא השטח העירוני וריכוז האוכלוסייה הגדולים בישראל. על פי המסורת, זו היתה הנחלה שהוקצתה לבני שבט דן במרכז ארץ כנען, ומכאן שמה.

16 יוממים – אנשים שמתגוררים ביישוב מסוים ונוסעים מדי יום ביומו אל מקום עבודתם ביישוב אחר, בדרך כלל בעיר הגדולה.

17 במאמר זה יכונה 'אגד ערים' אותו חלק של האזור המטרופוליני שבמרכזו העיר תל אביב וסביבו הערים רמת גן, גבעתיים ובני ברק במזרח וחולון ובת ים בדרום. להרחבה בעניין המונח הגאוגרפי ראו: אריה שחר, 'מגמות התפתחות ומבנה מרחבי של אגד הערים בגוש דן', בתוך: ברוך קיפניס (עורך), **תל־אביב יפו: מפרבר גנים לעיר עולם**, פרדס, חיפה 2009, עמ' 4.

של תל אביב, ולקראת מפקד האוכלוסין של 1972 עודכנו גבולותיו והורחבה הטבעת התיכונה – ובה הרצליה, רמת השרון ורעננה מצפון, ופתח תקווה וקריית אונו ממזרח. בשנה זו היתה אוכלוסיית אגד הערים יותר מ־800,000 נפש, ולפיכך בין השנים 1948 ל־1972 גדלה אוכלוסיית האגד כמעט פי שלושה.[18]

מטרופולין תל אביב,[19] כמו אזורים מטרופולינים אחרים בעולם, התאפיינה בהתפשטות במרחב הפיזי ובגידול מואץ באזורי השוליים לעומת גידול דמוגרפי הולך ומתמתן בגלעין המטרופולין. בשנות השישים והשבעים שיקף גידול השטח את הגידול בקשרים בין יישובי המטרופולין לגלעין בתחומי חיים רבים, בייחוד בכלכלה ובתרבות. כמו ערים מטרופוליניות אחרות בעולם, גם העיר תל אביב התאפיינה בעליונות כלכלית ותרבותית בהיותה מוקד כוח שמציע שכר גבוה יחסית לפריפריה, גיוון של תפקידים, ביטחון פיזי רב, קבלת משרות ותשתית חברתית ענפה. יש לציין כי מרכזיותה של תל אביב כגלעין מטרופוליני בכל הנוגע לתעסוקה, למסחר, לבידור ולשירותים עלתה בד בבד עם ירידת משקלה בסך האוכלוסייה של האגד.

עד היום אין לגוש דן מעמד משפטי, אבל כמה איגודים של כמה רשויות מקומיות הוקמו לצרכים שונים מכוח חוק איגודי ערים, התשט"ו-1955. שני איגודי ערים בולטים הם 'איגוד ערים דן לביוב', שהוקם ביוני 1956. זה מתחזק את קווי הביוב העוברים לאורך גוש דן ומנקזים את הביוב לאתר השפד"ן (מכון טיהור שפכי גוש דן) בין ראשון לציון לפלמחים. במועצת איגוד הערים לביוב היו בסוף שנת 1973 17 חברים, מהם 8 נציגי תל אביב, 2 מפתח תקווה, 2 מרמת גן, 2 מחולון, 1 מבני ברק, 1 מבת ים ו־1 מגבעתיים.[20] האיגוד השני הוא 'איגוד ערים אזור דן, תברואה וסילוק אשפה', שבמשך שנים תחזק את אתר הפסולת חירייה, עד סגירתו בשנת 1998. האיגוד החל לפעול באפריל 1970, ובמועצתו היו 12 חברים: 6 נציגי תל אביב, 1 מבני ברק, 1 מבת ים, 1 מגבעתיים, 1 מחולון ו־2 מרמת גן. איגוד הערים השלישי שהוקם הוא 'איגוד ערים לבית המטבחיים', בהשתתפות חולון ותל אביב בלבד, ובו 10 חברים במועצת האיגוד: 5 נציגים מתל אביב ו־5 נציגים מחולון.

מטרופולין תל אביב גדלה אפוא והתפתחה, ובשנות השישים, בין היתר בהשפעת תהליכי האורבניזציה בעולם המערבי והרפורמות שנסקרו למעלה, נעשו הניסיונות הראשונים להקים עיריית גג. ניסיונות אלה הם לב לבו של מחקר זה וייסקרו במפורט להלן.

18 שם, עמ' 4.

19 למרות הגדרתה של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה בתחילת שנות השישים, עם השנים היטשטשה ההבחנה בין אגד ערים למטרופולין, וכיום שתי המילים משמשות הן במחקר והן בפרסומיה של הלשכה עצמה מילים נרדפות. ראו למשל: ערן רזין, 'אזורים מטרופוליניים, הועדה לסטטיסטיקה מוניציפלית ולסיווגים גאוגרפיים', נובמבר 2012. נדלה בתאריך 25.6.2015, מתוך: www.cbs.gov.il/moatza/vada_2_23_3.pps.

20 ארכיון עיריית תל אביב (להלן: אעת"א), 25-747, מיכל 7423.

מאגד ערים לעיריית גג: הניסיון הכושל לשינוי

מרדכי נמיר: הניסיונות להקים עיריית גג בשנות השישים

בשנות השישים החל בתל אביב המשבר הדמוגרפי. עוד בראשית העשור היה ברור למרדכי נמיר, ראש העירייה מטעם מפא"י, שקצב גידול האוכלוסייה בתל אביב מואט, אבל בתוך זמן קצר התחלפה האטה זו בגידול שלילי. מגמה זו תימשך יותר משני עשורים, עד 1988. תושבים רבים עזבו את העיר ועברו אל הערים הסמוכות לה במטרופולין – רמת גן, בת ים, חולון, בני ברק וגבעתיים – כדי לשפר את תנאי מגוריהם. בשל תהליכי פרוּור מואצים אלה גדלה האוכלוסייה בערי הלוויין בשיעור גדול מזה של עיר הליבה. כך ירד שיעורה של אוכלוסיית תל אביב באוכלוסיית האגד מ־77 אחוזים בשנת 1952 ל־61 אחוזים בשנת 1961 ול־49 אחוזים בשנת 1969.[21] כחלק ממגמה זו הלכה וצמחה תופעת היוממות (Commuting), תנועת עובדים יומית לתוך תל אביב בבקרים ואל 'ערי השינה' בחזרה בשעות הערב, וכך גדל מספר התושבים שהועסקו בתל אביב או נכנסו אליה לצורכי מסחר ושירותים, אך לא שילמו מסים ישירים לעיריית תל אביב. אף שגדלה תלותן של ערי הלוויין בעיר הגדולה, המשבר הדמוגרפי בתל אביב נתפס כמשבר מטרופוליני, שנוגע בראש ובראשונה למקומה ולמעמדה של העיר הגדולה במרחב. משום כך עלה הצורך ברפורמה במנהל שתאפשר לה לשמר את מעמדה הדומיננטי במטרופולין, ואחת האפשרויות שעלתה על הפרק היתה הקמת עיריית גג למטרופולין כולה.

גם תכנית האב החדשה לעיר – 'תכנית השמשוני' – התעצבה בהקשר של מצב עניינים חדש זה. הצורך בתכנית אב נבע מהתיישנותה של 'תכנית הורביץ', ששיקפה את תמונת המצב של העיר בתחילת שנות החמישים, אף שלא קיבלה כאמור תוקף סטטוטורי. על תכנית האב החדשה הופקד האדריכל ציון השמשוני, איש אגף התכנון במשרד השיכון, שעשרות שנים התנגד שתל אביב תשמש מרכז מטרופוליני של מרכז הארץ, אבל בשלהי שנות השישים נדרש גם הוא להתמודד עם התמורות האורבניות.[22] בזמן שאוכלוסיית תל אביב נותרה יציבה יחסית, אוכלוסיית היישובים סביבה גדלה, ושיעור המועסקים בתל אביב המתגוררים מחוץ לעיר כמעט הוכפל. מגמה זו הגדילה במידה ניכרת את תנועת כלי הרכב הנכנסים לעיר מדי יום ביומו, ולפיכך הוקצה בתכנית מקום מרכזי לנושא התחבורה. ראש עיריית תל אביב סבר כי תכנית אב זו צריכה לכלול לא רק את העיר תל אביב, אלא את המטרופולין כולה.

21 יעקב שביט וגדעון ביגר, **ההיסטוריה של תל אביב: עיר מתחדשת (1952-1973)**, רמות, תל אביב 2013, עמ' 23.

22 ציון השמשוני בריאיון: 'המציאות חייבת להיות גמישה ועלינו להתאים עצמנו להתפתחות היום־יומית הנוכחית של העיר', ללא שם המחבר, 'תוך שנה תסתיים עבודת ההכנה של תוכנית־אב לת"א', **מעריב**, 5.1.1966.

הרעיון להקמת עיריית גג הועלה לראשונה בישיבת מועצת העיר תל אביב ב־23 במרס 1964, ומכאן ואילך יידון בפורומים שונים. באותה ישיבה הסביר נמיר כי הוא תומך ברעיון:

> כל מי שעובר במכונית מתל אביב לרמת גן וגבעתיים או דרומה לחולון ובת ים יכול לראות גם במבט חטוף כי הערים הללו הן למעשה עיר אחת לכל דבר. ואף על פי כן מפוצל השלטון המוניציפאלי באזור עירוני גדול זה בין מספר עיריות עצמאיות ונפרדות לגמרי.[23]

נמיר הסביר כי לפני קום המדינה הפרידו בין יישובי גוש דן יישובים לא יהודיים, רובם עוינים, השונים מתל אביב באורח חייהם ומפגרים ברמת התפתחותם וכי גם ממשלת המנדט הבריטי לא היתה מעוניינת בהתחברות יישובי היהודים בשטח זה לגוש אחיד ומאוחד. נמיר הסביר כי עם ייסוד היישובים הללו והתפתחותם גיבש כל אחד לעצמו צביון מיוחד משלו, אבל 'התמורות המהפכניות' שהתחוללו מאז קום המדינה טשטשו במידה רבה את הבדלי המוצא, ומה שהיה בעבר מושבה או שכונה או קריה אינו קיים עוד. גם המחיצות הלא יהודיות נעלמו, ומאליה עולה המחשבה כי אגד ערים רצוף ובנוי זה חייב לבוא לידי ביטוי מאוחד גם בצורת הארגון והניהול: 'הגיעה השעה להקים עיריית גג למטרופולין האורגני הגדול ששמו השגור הוא תל אביב רבתי, אך אפשר וצריך להעניק לו גם שם אחר', אמר נמיר.[24] הוא הביא כדוגמה את עיריית לונדון (Great London Council), 'המאחדת בקרבה עשרות עיריות משנה', וטען כי אם תהיה נכונות בערים השכנות לתל אביב, יש ללמוד גם מניסיונן של ערים קנדיות שמנוהלות על ידי עיריות גג.

נמיר לא ביקש לבטל את האוטונומיה של ערי גוש דן. הוא טען כי המעמד האוטונומי ראוי שיישמר בייחוד בכל הנוגע לשורה של תפקידים ושירותים מוניציפליים שמוטב שגוף מוניציפלי מקומי יטפל בהן בעצמו; ועם זה אין לקיים עוד מצב של 'עיר לבדד תשכון', שכן אין לזה הצדקה – לא חברתית, לא ארגונית, לא כלכלית ולא תכנונית. נמיר טען כי שורה של שירותים חשובים זקוקים לפעולה משותפת, וכדוגמה הביא את האיגוד האזורי לביוב. לדעתו אין די במסגרת של איגודים חלקיים, ודרוש ארגון קבע, בעל סמכויות רחבות, שיישא באחריות למכלול התפקידים, השירותים והעניינים המשותפים לרשויות המקומיות באזור. דרושה סכמה ארגונית שתגביר את שיתוף הפעולה בין העיריות ותתאם את פעולותיהן באופן שישלימו זו את זו, וכך יסולקו ליקויים, ניגודים, כפילויות ו'יומרות לוקאליסטיות', וייחסכו 'סכסוכי גבולות'. נמיר הוסיף כי ארגון הגג של העיריות יוכל לשמש מכשיר רב־תנופה גם לעזרה הדדית בידע מקצועי, ביכולת חומרית ובניסיון טכני ומנהלי.

נמיר תיאר בקווים כלליים את הסמכויות שיש לדעתו להקנות לעיריית הגג לכשתקום. הוא הסביר כי יש להקנות לה סמכויות בתחום התכנון הכולל והפיתוח, התנועה והדרכים הבין־עירוניות, לאפשר לה להתוות עקרונות שווים בשיטת המיסוי, החינוך העל־יסודי

23 אעת"א, פרוטוקול המועצה התשיעית בישיבתה ה־85, 23.3.1964, עמ' 40.

24 שם, עמ' 41.

והגבוה, הביוב והתיעול האזורי, אספקת המים, כיבוי האש, האשפוז, הג"א והכנות לשעת חירום. עוד קבע כי למניעת חששות של השתלטות חד־צדדית, את מועצת עיריית הגג ואת ועדותיה רצוי להרכיב מנציגי העיריות החברות בה, אגב 'שמירת יחסי הכוחות הציבוריים הקיימים במקומות'.[25]

נמיר סבר שהתהליך הכרחי לתל אביב למען שימור מעמדה והבין שמדובר בהליך ארוך ומסובך. הוא גם ידע כי עיריות אחרות, שיחששו למעמדן אם תבוצע רפורמה, יתנגדו:

> איני משלה את עצמי, בין לילה לא תקום עיריית גג, אך הגיעה השעה לטיפול מעשי בתוכנית למען יוכל להיכון גוף מאוחד לטובת אזור המאכלס למעלה מ־700 אלף נפש, המצפים לתכנון יעיל יותר, לבינוי משופר יותר ולשירותים טובים יותר.[26]

הוא ציין, וכאן התייחס אל ממשלת ישראל, כי עיריית גג ראוי שתקום ביזמת הרשויות המקומיות הנוגעות בדבר, ולא תהיה 'כפויה מלמעלה בכוח אינטרסים ושאיפות' שלא תמיד הם לטובת העניינים המקומיים.[27]

הליך כזה כמובן אינו יכול להיעשות ללא התערבות ופיקוח מטעם הממשלה; ואכן, ב־12 במאי 1964 הקים שר הפנים ועדה בראשותו של היועץ המשפטי של משרד הפנים ד"ר זאב פלק, ובה היו חברים דב רוזן, מנהל המחלקה לעיריות ומועצות מקומיות במשרד הפנים; עורך הדין יצחק יחיאל; ועורך הדין צבי זילביגר, היועץ המשפטי של עיריית תל אביב.[28] תפקיד הוועדה היה לבדוק את הדרכים ואת האפשרויות החוקיות והמנהליות לייסד גוף לשיתוף מוניציפלי כולל בגוש דן. הוועדה שקלה את הדרכים לשיתוף הפעולה הבין־עירוני, ונבדקו דוגמאות גם מארצות אחרות. המלצות הוועדה הוגשו לסגן שר הפנים ב־13 באפריל 1965. הוועדה קבעה כי המצב הקיים בגוש דן מצריך שיתוף פעולה בין העיריות, אין כמעט גבול טבעי ביניהן, והן מצטרפות לשטח עירוני רצוף שאוכלוסייתו מתקרבת למיליון נפש. עוד קבעה הוועדה כי רצוי שיהיה תיאום בין הרשויות בתחומים שונים של הפעולה המוניציפלית היום־יומית, אבל שללה עירייה רבתי בגוש דן, שכן לדעתה גוף גדול כזה יהיה מנותק מהתושב, מנגנוניו יהיו מסורבלים וביורוקרטיים, והוא יהיה בבחינת מדינה בתוך מדינה ויפריע לפיזור האוכלוסייה. לאמתו של דבר פחדה הוועדה הממשלתית מפני תחרות בין רשות מקומית גדולה וחזקה ובעלת מעמד חוקי איתן ובין ממשלת ישראל.

כפתרון המליצה הוועדה לאפשר הקמת איגוד ערים כולל לגוש דן, שישמש מסגרת לפעולות משותפות לפי רצון הרשויות השותפות מזמן לזמן. המלצותיה לא יושמו מעולם, אבל עקרונותיה היו בסיס לדיוני המשך בנושא עיריית הגג. נמיר, ראש עיריית תל אביב, לא היה שבע רצון מרעיון הקמת איגוד ערים כולל, שכן חשש כי הסדר כזה יחליש את

25 שם.
26 שם.
27 שם.
28 לאחר השתתפות פעילה בשבע הישיבות הראשונות זילביגר נפטר.

מעמדה של תל אביב. הוא דבק ברעיון עיריית הגג ואף ביקש להראות כיצד העיקרון מיושם במקומות אחרים בעולם, למשל בטורונטו שבקנדה. מיכאל לפידות, ראש לשכת ראש העירייה, הכין דוח מיוחד ב־24 ביולי 1966, ובו ביקש להמחיש את יעילות מנגנון עיריית הגג בטורונטו, בוויניפג ובלונדון.

לתוך הדיאלוג בין עיריית תל אביב ובין ממשלת ישראל נשאבו גם ראשי הרשויות המקומיות הסובבות את תל אביב. לכל עירייה היתה עמדה משלה בעניין, והדבר יצר מחלוקות. ב־20 באוקטובר 1966 התקיימה ישיבה בלשכת שר הפנים בתל אביב בהשתתפות שלמה־ישראל בן מאיר סגן השר, משה סילברסטון המנהל הכללי של המשרד, ראשי העיריות של חולון, בת ים, גבעתיים ובני ברק וסגן ראש עיריית תל אביב. סגן השר בן מאיר הסביר לנוכחים כי עניין הרפורמה חיוני מכיוון שהמצב הכספי ברשויות דורש שינויים דרסטיים, וייתכן שדווקא בגוש דן יהיה אפשר לנקוט שיתוף פעולה שיעזור בעניין זה. הוא הסביר כי הכלל הוא שאין עירייה זו או אחרת מוותרת על ריבונותה, אלא מדובר בשיתוף פעולה ובהסכמה בין כולן. סילברסטון מסר כי בעיקרון כבר הוסכם על שיתוף פעולה מוניציפלי וכי עיריית תל אביב מעדיפה הסדר 'מרחיק לכת' של עיריית גג, אך העיריות טרם הודיעו על עמדותיהן להצעה המנוסחת, אף שנתבקשו מזמן.

עמדות ראשי הרשויות החלו להתבהר בישיבה שנערכה לאחר מכן ב־17 בנובמבר, שבה ניתחו ראשי הערים את המצב, כל אחד על פי צורכי עירו. יעקב קרייזמן, ראש עיריית גבעתיים, טען כי אמנם דרוש שיתוף פעולה בין העיריות, אולם עיריית גבעתיים תיתן את ידה לאיחוד כזה רק בתנאי שיהא ברור לה מה עתידות להיות הוצאותיה. הוא הסביר כי עיריית גבעתיים לא תוכל לשאת בנטל כלכלי גדול: 'אמנם תושבי גבעתיים נהנים מחוף ימה של תל אביב, אך כיוון שעד היום לא השתתפה עיריית גבעתיים בהוצאות, אין היא רואה אפשרות כספית להשתתף בחוף הים שאינו בתחומה'.[29] סילברסטון הסכים עם הדברים ואמר שמטרתו של האיחוד אכן תהיה לייעל ולשפר את הקיים, ולא לייקר. גם בנוגע להצטרפות לאיגוד מים ראתה גבעתיים נטל כלכלי מיותר, שכן היו לה בתחומה שמונה בארות המים שסיפקו את הנדרש לעיר. עם זה, היא צידדה בשיתוף פעולה מכוח איחוד הערים בתחומים ספציפיים כמו כיבוי אש, התגוננות אזרחית או תנועה. ראש העירייה קבע: 'איני מוכן להשתתף בתוכנית אב לתל אביב'.[30]

לבת ים נדרשו הסדר תחבורה נוח וכבישים מהירים שיחברו אותה עם תל אביב ועם הערים האחרות. בת ים ראתה גם צורך ממשי בשיתוף פעולה בתחומי התברואה, בתי העלמין והחינוך הגבוה. עם זה ביקשה העיר להשאיר את המצב כמו שהוא בנושא המים, שכן היא קיימה לשביעות רצונה מפעל מים סגור, וזה סיפק את צרכיה. מנחם רוטשילד, ראש העירייה, הציע לקבל עקרונית את דוח ועדת פלק מ־13 באפריל 1965.

29 אעת"א, 25-762, מיכל 7424.

30 שם.

ב־10 ביוני 1968 כתב משה סילברסטון, המנהל הכללי של משרד הפנים, למרדכי נמיר כי בשנים האחרונות הובעה דעה כללית עקרונית אשר לצורך בשיתוף פעולה בעניינים מוניציפליים בין עיריות גוש דן.[31] הוא ציין כי הבדלי הדעות העיקריים נסבו על השאלה אילו נושאים ותפקידים יהיו בתחום סמכותו של אגד הערים הכוללני וכי בקרב נציגי העיריות היו שחייבו מסגרת רחבה והיו שעמדו על מסגרת מצומצמת יותר. נושא אחד היה משותף לכל הדעות – התכנון. הכול הסכימו שיש צורך חיוני ודחוף בשיתוף פעולה בין רשויות גוש דן בתכנון משולב של האזור כולו ובתיאום במישור התכנון המקומי שכל רשות ורשות אחראית לו. סילברסטון ביקש לדעת מה עמדתה הנוכחית של עיריית תל אביב בעניין ומה עמדתן של הרשויות המקומיות האחרות.

ב־13 בנובמבר 1968 כתב נמיר לסילברסטון: 'מאז ומתמיד דגלנו בהצעה להקים לערי גוש דן עיריית גג שלה ייוחדו פעולות וסמכויות בעניינים המשותפים לכל ערי האזור והמחייבים תיאום יתר ושיתוף פעולה הדוק'.[32] נמיר הזכיר לסילברסטון את ועדת פלק, שבה התגבשה הדעה 'ללכת בשלב זה בדרך יותר צנועה' ולהקים איגודי ערים לנושאים: סילוק אשפה, כיבוי אש, תחבורה, בית מטבחיים, אספקת מים והתגוננות אזרחית. נמיר ציין כי לדעתו יש לבחון מחדש את ההצעה המקורית בדבר הקמת עיריית גג, שלדעתו תבטיח פתרון יסודי יותר למכלול הבעיות שנוצרו עקב הפיצול הקיים בין העיריות בגוש דן. נמיר ציין גם כי לדעתו במצב כזה תהיה חובה לשמור על הזכויות לאוטונומיה מלאה של הערים. בכך לא תמו הניסיונות לשינוי מוניציפלי.

יהושע רבינוביץ: עיריית גג עם ערי משנה מול התנגדות הממשלה

הקריאות להקמת גופי מנהל ותכנון כלל־מטרופוליניים שיופעלו כחלק ממדיניות פיתוח כוללת של המטרופולין, שנשמעו מאז תחילת שנות השישים, הוסיפו להישמע גם בשנות השבעים. 'תכנית השמשוני' – תכנית האב לתל אביב, שבגיבושה הוחל בשנת 1964 – הגיעה לכדי דיונים במועצת העירייה לקראת סוף שנת 1968. תכנית זו, של האדריכל ציון השמשוני, היתה כאמור התכנית הראשונה שנבחנה בה התפתחותה של תל אביב כחלק ממערך מטרופוליני כולל, אף כי לא היתה זו תכנית מטרופולינית, שכן לאחר דיונים רבים ועל רקע המציאות המשתנה הוחלט שהתכנית לא תחרוג מגבולותיה המוניציפליים של העיר.

גם יהושע רבינוביץ, שהחליף את מרדכי נמיר בתפקיד ראש העירייה בשנת 1969, תמך, כמו קודמו, ברעיון הקמת עיריית הגג: 'הפתרון לדעתי הוא עיריית גג עם ערי משנה', כתב בנושא.[33] והמשיך:

31 שם.
32 שם.
33 שם.

> ראשי תחומי פעולתה של עיריית גג יהיו האקולוגיה, כלומר: הביוב האזורי, זיהום האוויר והים, סילוק האשפה, הפארקים האזוריים וכן החינוך המקצועי והגבוה, התחבורה המטרופולינית, הטיפול בקשיש, תכנון. כל יתר התחומים הם בסמכותן של ערי מישנה הנהנות מאוטונומיה מלאה, כפי שזה מקובל בכל העולם.[34]

רבינוביץ הסביר כי לדעתו עיריית הגג צריכה לכלול את הערים תל אביב, רמת גן, חולון, בת ים, בני ברק וגבעתיים וכי על פי 'כל המחקרים' מתברר כי הן עיר אחת. הוא הסביר כי גם את תל אביב יש לחלק לשלוש ערי משנה – יפו, תל אביב ותל קסילה שמעבר לירקון – וכי אזרחי האזור חייבים לבחור את המוסדות בבחירות ישירות ולא בבחירות משניות, כלומר על ידי שליחים במועצות העירייה. רבינוביץ הסביר כי לדעתו יש לתת לעיריית הגג אפשרות למיסוי עצמי, ולא רק אפשרות ליהנות משיירי עיריות המשנה, וכי הגבייה תוכל להיעשות על ידי הערים.

רבינוביץ היה מודע לחששותיהם של ראשי העיריות האחרות. הוא הסביר: 'אם יראו את הדברים כפי שהם מתפתחים, על האנומליה העצומה ועל העוול והנזק שאנו גורמים לאזרח ולמדינה, אפשר, לדעתי, להגיע לצורת התארגנות אחרת'.[35] הוא ביקש להתריע מפני כל סידור אחר שיהיה בו כדי להחליש את מעמד הבכורה של תל אביב וטען כי מקומות בעולם שהגיעו לדרגת התפתחות אורבנית כמו תל אביב נקטו שיטות התארגנות מקיפות ביותר. כך היה בלונדון, בפריז, בטורונטו ובערים גדולות נוספות. הוא התנגד לפתרון של איגוד ערים וטען: 'מי שמשלה עצמו שאגד ערים הוא הפתרון למדוויהן של תל אביב ובנותיה טועה ומטעה'.

רבינוביץ ראה בתל אביב עיר מטרופולינית שמספקת שירותים לערי הסביבה. כך למשל טען כי המסחר בתל אביב אינו משרת את תל אביב לבדה. מרכז העסקים הראשי שלה הוא 'ליבה הכלכלי הפועם של המדינה כולה' ותפקידה כמרכז של מוסדות ציבור, מוסדות מנהל, ממשל, הסתדרות, משפט ועוד חשוב ביותר. הוא ראה בתל אביב מרכז תרבות שמרכז את התאטראות, את המוזאונים ואת הגלריות, וגם בתחום החינוך ראה בתל אביב מרכז שמשמש גם את ערי הסביבה. בהקשר זה הסביר כי כ־30 אחוזים מתלמידי החינוך העל־יסודי בעיר אינם תושבי העיר כלל, ומתוך כלל הסטודנטים באוניברסיטת תל אביב, רק 38 אחוזים הם תושבי תל אביב, 38 אחוזים באים מחמש הערים המקיפות אותה, והשאר – מהארץ כולה. הוא טען כי חמש הערים סביב תל אביב הן בעצם ערי שינה, תל אביב מספקת להן שירותים כלליים, ועל פי התחשיבים שערכה העירייה, היא משקיעה בכל שנה 15 מיליון ל"י באספקת שירותים לערי הסביבה בתחומי החינוך המקצועי והחינוך הגבוה, האשפוז, התברואה, התחבורה והמים. עוד ציין שבתל אביב יש כ־65,000 כלי רכב, אבל מדי יום ביומו נעים ברחובותיה כ־165,000-160,000 כלי רכב וגם אוכלוסיית העיר מוכפלת מדי יום ביומו.

34 שם

35 שם.

זאת ועוד, בתחילת שנות השבעים עדיין חסרו שירותים רבים שהיה ראוי לארגנם במטרופולין, ובכללם רשות תכנון כוללת שתסדיר את נושא שימושי הקרקע ותפעל לניצול יעיל של משאב הקרקע המצומצם במטרופולין; רשות כוללת לענייני תחבורה; רשות פיסקלית כוללת שתווסת את ההכנסה ממסים עירוניים; רשות משותפת לענייני איכות הסביבה ומניעת מפגעים אקולוגיים ועוד.[36]

גם עורך הדין צבי אבי־גיא, מזכיר עיריית תל אביב, ראה בהקמת עיריית גג צורך הכרחי ומכשיר לחיזוק השלטון המקומי. טיעוניו הזכירו לכול את מעמדו השחוק של השלטון המקומי בכלל ושל תל אביב בפרט, שהאוטונומיה שלה צומצמה במידה ניכרת עם קום המדינה, כשהפכה מעיר־מדינה לעיר במדינה. אבי־גיא הסביר כי השפעתה הגוברת של הממשלה על השלטון המקומי פוגעת בעצמאות השלטון המקומי, ועצמאות זו חיונית לרשויות המקומיות. עוד טען כי התלות הגוברת של הרשויות המקומיות בעזרת הממשלה מעמיקה ומתרחבת כל עוד ערי גוש דן מפוצלות ביניהן, וכן:

> עיריית גג לערי האזור עשויה לבלום את תהליך ההשתחקות הזה. היא עשויה להוות משקל נגד למשרדי הממשלה בהכרעות מעשיות של אינטרסים משותפים לערי גוש דן. במסגרתה ניתן יהיה לפתור בעיות רבות מתוך בחינה ענינית ותכליתית יותר משיכול להקדיש להן משרד ממשלתי כלשהו והיא עשויה גם לשקף בצורה נכונה יותר את צורכי האזור ולייצג אותם בנאמנות רבה יותר מאשר השלטון המרכזי.[37]

בדיוק מזה, כך אפשר להסיק, חששה הממשלה, ומשום כך התנגדה לרפורמת עיריית הגג. אבי־גיא ציין כי בסופו של דבר לא יהיה מנוס מהקמת עיריית גג, גם אם 'קרבות השהיה' עלולים לעכב את הקמתה. כך או כך יישמר לשלטון המרכזי תפקיד נכבד ורב־משמעות בענייני השלטון המקומי, אבל 'בדרך הטבע תצטמצם מידת מעורבותו בהכרעות של יום־יום'.[38]

אבי־גיא הסביר כי ייתכן שהחשש שמא תביא עיריית גג לגוש דן לידי צמצום כוחה והשפעתה של הממשלה הוא הגורם המסתתר בבסיס 'הגישה הבלתי אוהדת' לרעיון מצד חוגי השלטון המרכזי, שמניחים כי עיריית גג כזאת עשויה לקחת ממנו את מעמדו הקובע בתחומים רבים של הפעילות המוניציפלית, ועל כן הם עורמים קשיים ומכשולים על דרך הקמתה.

משרד הפנים היה ער לבעייתיות ברצף האורבני המפוצל של גוש דן, אבל התבצר בעמדה שחטיבה מוניציפלית אחת תזיק יותר משתועיל. ב־23 בפברואר 1971 כתב דב רוזן, מנהל המחלקה לעיריות ומועצות מקומיות של משרד הפנים, לראש עיריית תל אביב

36 אריה שחר ואלדד ברין, 'מטרופולין תל אביב: קווים לתיחומה ומערכות שיתוף־פעולה בין יישובי המטרופולין', בתוך: דוד נחמיאס וגילה מנחם (עורכים), **מחקרי תל אביב-יפו: תהליכים חברתיים ומדיניות ציבורית**, ג, דיונון, תל אביב 2005, עמ' 316.

37 **דבר**, 19.5.1971.

38 שם.

רבינוביץ כי אין מחלוקת על שהשטח האורבני הרצוף בגוש דן הוא חטיבה תכנונית, כלכלית וחברתית אחת וכי הגבולות המוניציפליים החוצצים בין הרשויות המקומיות הקיימות הם מלאכותיים. הוא הסביר כי גבולות אלו נעוצים בתקופת השלטון שלפני קום המדינה וכי התיקונים בתקופת המדינה נועדו בעיקר לענות על צורכי השעה.[39]

רוזן הסביר כי אכן אין להשלים עם המצב הקיים שבו כל עירייה רואה את צרכיה ואת תחום שיפוטה בלבד, ולא את אלה של שכנותיה הגובלות עמה; תופעה זו מביאה לידי כפילות, חוסר יעילות, בזבוז ולפעמים גם חיכוכים, שכן למצב זה מגרעות רבות, ואלה עוד יוסיפו להכביד על תושבי תל אביב רבתי גם בעתיד. עם זה ציין שרעיון ביטול העיריות הקיימות בגוש דן ומיזוגן לידי חטיבה מוניציפלית אחת אינו מעשי, וקרוב לוודאי שנזקו מרובה מתועלתו. הוא הזכיר לראש העירייה את הוועדה שמינה שר הפנים כשבע שנים קודם לכן (ועדת פלק, 1964), שבה ייצג את העירייה היועץ המשפטי שלה זילביגר (זה נפטר בינתיים). תפקידה של הוועדה היה לבדוק את הדרכים החוקיות והמנהליות לייסוד גוף לשיתוף מוניציפלי כולל בגוש דן. הוא הפנה אצבע מאשימה כלפי עיריית תל אביב וטען: 'בגלל סיבות שונות ובראש ובראשונה מחמת העובדה שנציגי עיריית תל אביב בפגישות הדגישו כל פעם כי הם מחווים את דעתם האישית בלבד שאינה מחייבת את הנהלת העירייה, חל לבסוף קיפאון'.[40]

באותו מכתב הסביר רוזן לראש העירייה כי כדי להפשיר את הקיפאון ולקדם את הטיפול בנושא, רצוי שמועצת העירייה, הנהלתה, תקבע עמדה רשמית כלפי דוח פלק ותודיע על כך למשרד הפנים. לאחר שתתקבל תשובה חיובית של עיריית תל אביב, טען, ייזום המשרד דיון מחודש בהשתתפות ששת ראשי העיריות כדי לחתור להקמתו של איגוד כוללני בהתאם להמלצות הוועדה ועל יסוד הסכם הדדי.

כל צד התבצר בעמדתו. ב־18 באפריל 1971 כתב אבי־גיא לדב רוזן כי ראש העירייה רבינוביץ אכן מסכים עם מסקנת רוזן כי הגבולות המוניציפליים החוצצים בין הרשויות המקומיות בגוש דן הם מלאכותיים, מחוסרי היגיון ואף מכבידים על התפתחות האזור כולו וכי אין להשלים עם המצב הקיים. ואולם הצעתו של רוזן אינה טובה בעיניו: ראש העירייה סבור שאיגוד ערים לא יוכל לענות על הבעיות העומדות בפני ערי גוש דן, ולא בכך יימצא הפתרון לניהול המוניציפלי המפוצל והמקוטע באזור. לדברי אבי־גיא, הדרך היחידה הנראית לראש העירייה, הן מן הבחינה המעשית, הן מהבחינה הרעיונית, היא הקמת עיריית גג שתרכז בידיה את תפקידיו של השלטון המקומי בתחומים שלכלל האזור יש עניין משותף בהם אגב חלוקת סמכויות פונקציונלית, שתיקבע בינה ובין מועצות משנה מקומיות בהתאם למהותו ולאופיו של כל נושא ונושא.[41]

עתה הוסיף רוזן עוד טיעון נגד רעיון הקמת עיריית גג – התנגדותן של אחדות מן העיריות עצמן. ב־23 באפריל 1971 הבהיר רוזן במכתב לאבי־גיא כי לא תוכל לקום עיריית

39 אעת"א, 25-762, מיכל 7424.
40 שם.
41 שם.

גג בגוש דן ללא הסכמתן של העיריות השכנות וכי עובדה שראשי העיריות של רמת גן, חולון, בת ים ובני ברק התנגדו בפומבי להצעתו זו של ראש עיריית תל אביב. הוא הסביר למזכיר העיר כי היתרון הבולט של הצעת משרד הפנים להקים איגוד ערים כוללני חוקי וגמיש שאפשר להוסיף בו תוכן חדש בכל עת שיעלה הרצון לפני העיריות המסונפות לאיגוד וההצעה להקים כמה מועצות מקומיות בתוככי גבולות תל אביב – יתרונן הבולט שאינן מצריכות חקיקה חדשה. הרעיון בדבר הקמת עיריית גג לעומת זה מצריך חקיקה חדשה, ועד שהוא יתגבש ויקרום עור וגידים כדי שיהיה אפשר לתרגמו לשפת החוק יעברו שנים רבות. זאת ועוד, לנוכח התנגדותם הגלויה של ראשי העיריות השכנות להצטרף לעיריית גג, ספק אם בכלל יהיה אפשר לקבל את אישורה של הכנסת לחקיקה חדשה ומתאימה בנדון.

את עיריית גבעתיים – שבראשה עמד יעקב קרייזמן, שנבחר לתפקיד מטעם המערך – עניין מאוד רעיון עיריית הגג, והיא אף הקפיאה תכניות פיתוח בתחומה עד שיוחלט על הרעיון ועל יישומו. סביר להניח שהדבר נעשה מתוך הזדהות מפלגתית־אידאולוגית עם תל אביב ועם הנהגתה. עיריית רמת גן דווקא צידדה בסידור בחוק הקיים. ב־27 במאי 1971 כתב ישראל פלד, ראש עיריית רמת גן, לד"ר יוסף בורג, שר הפנים, כי הצורך בתכנון אזורי לתכנית אב לתחבורה לגוש דן הוא הכרח דחוף שאין הדעות חלוקות עליו וכי הוויכוח נטוש על צורת המסגרת הארגונית, שכן יש המצדדים בפתרון בצורת עיריית גג, ויש המצדדים באיגוד ערים.[42] ראש עיריית רמת גן ציין כי הוא מתומכי תכנית איגוד ערים וכי לדעתו אין דרך חוקית ומעשית להקים עיריית גג, הן משום שרוב עיריות גוש דן מתנגדות לפתרון זה, והן משום שהחוק הקיים אינו מכיר במסגרת זו ותחיקה מתאימה עשויה להימשך שנים רבות. לעומת זה, חוק איגודי ערים תשט"ו-1955 מאפשר לפעול מיד להקמת איגודי הערים. פלד, שאת דרכו הפוליטית החל במפלגת הציונים הכלליים, חשש ככל הנראה מהשתלטותן של מפלגות השמאל על רמת גן וגם על המרחב המטרופוליני כולו, ועל כן התנגד לרפורמה מרחיקה לכת.

בנאום שנשא ראש עיריית חולון פנחס אילון בסוף שנות השישים במועדון בית ברנר בכינוס ארצי־מוניציפלי, הוא ציין את בעיותיו של השלטון המקומי בישראל בהיעדר חוקה מסודרת. בין היתר טען: 'אנו אומרים ששלטון מקומי הוא תא ראשוני של דמוקרטיה ולמעשה הוא קדם בעולם לשלטון המרכזי, כי המדינות קמו מן השלטון המקומי. ואנחנו אומרים שהשלטון המקומי צריך להיות עצמאי'.[43] אילון ראה בתלות השלטון המקומי בממשלה קושי וטען: 'ידינו כבולות כמעט לחלוטין'. גם במצבן של ערי גוש דן הוא האשים את הממשלה. בריאיון שנתן לעיתון **דבר** בעניין עיריית הגג טען כי היחסים בן שש הערים של גוש דן 'הם ממש אנרכיה'. הוא הסביר כי הדבר בא לידי ביטוי בתכנון מִתאר נפרד של כל עירייה ועירייה: 'כל עירייה מתכננת את השטח בלי התחשבות בערים השכנות.

42 שם.

43 אריה קרישק, **אזרח העיר: חייו ופעלו של פנחס אילון**, רשפים, תל אביב 1989, עמ' 197.

עיר אחת שותלת גן ציבורי בשעה שהעיר השכנה מקימה אזור תעשייתי בדיוק מול אותו מקום'. הוא הסביר כי גם בתכנון הדרכים אין אחידות וכי לכבישים רבים אין המשך. עם זה טען: 'המיזוג המלא אינו בא בחשבון ואף אינו בריא'.[44] אילון – חבר מפלגת העבודה שמטעמה נבחר לראשות העירייה – טען כי בעיריית גג צריכה להישמר אוטונומיה מלאה לעיריות המשנה והזהיר מפני השתלטות של תל אביב, ובמילותיו: 'מיוריזציה'. שנים אחר כך יטען: 'נראה לי שההמלצות היו מדי קיצוניות והמציאות יותר חזקה מהתיאוריה'.[45] יותר מכול חשש אילון שמא לא תבטל הקמת עיריית גג את המחלוקות בין העיריות ולא תשנה את הפונקציונליות של העיריות בנושאים שעיריית הגג תטפל בהם. הוא ראה בעיריית הגג תוספת בלתי רצויה למנגנון הביורוקרטי הקיים: 'מבחינת היעילות אני בטוח שאין בזה שום חסכון', טען בתוקף, ואף הסביר כי גם במקומות שונים בעולם שבהם הוקמה עיריית גג לא הוכח חיסכון.[46] בעניין זה צוטט גם אליהו שפייזר, סגן ראש עיריית תל אביב, שצפה את הקשיים והסביר: 'דומני כי צפויה התנגדות גלויה או סמויה של שרים ומשרדי ממשלה לכל צעד של הרחבת סמכויותיה של עיריית גג. בלעדי זאת, אין טעם במוסד גג מוניציפאלי'.[47]

ב־26 בנובמבר 1971 התקיימה בלשכת שר הפנים בתל אביב פגישה רבת־משתתפים בנוכחות יוסף בורג, שר הפנים; חיים קוברסקי, המנהל הכללי של משרד הפנים; דב רוזן, מנהל המחלקה לעיריות ומועצות מקומיות במשרד הפנים; וכן פקידים נוספים ממשרד זה וראשי הערים תל אביב, חולון, רמת גן, בת ים, גבעתיים ובני ברק. הפורום המורחב עסק פעם נוספת בשיתוף פעולה בגוש דן, והמחלוקת בין ראשי הערים היתה ברורה.

רבינוביץ, ראש עיריית תל אביב, המשיך לדבוק בהקמתה של עיריית גג. קרייזמן, ראש עיריית גבעתיים, הסביר כי הוא בעד 'רשות גג' ונגד כל צורה אחרת של התאגדות, אבל יש לו כמה סייגים והוא דורש חלוקה מחודשת של כל הגבולות. כמה ימים אחר כך, במכתב אל רבינוביץ, טען קרייזמן: 'לא נוכל להיות שותפים לנושא כל אימת שלא יקבע הבסיס הברור לייצוג שווה ברשות הגג ובוועדותיה השונות לכל עירייה ועירייה'.[48] אילון, ראש עיריית חולון, טען כי שיתוף הפעולה הכרחי. הוא טען כי הוא מתנגד לחלוקה מחדש של השטח ותומך בהכרזה על שיתוף פעולה. לשם כך, הציע, תוקם מיד ועדת מומחים; רוטשילד, ראש עיריית בת ים, קבל על שאף על פי שכבר בשנת 1964 התריעה ועדת פלק כי חייב להיות שיתוף פעולה, לא נעשה מאז דבר. הוא טען כי אם כבר אז היו מקימים איגוד ערים כוללני, היה אפשר ללמוד מהניסיון. רוטשילד ככל הנראה חשש ממתן מעמד בכורה לתל אביב ולעומד בראש עירייתה והציע לחזור להצעה של שנת 1964, כלומר להקים כמה

44 אלי קינן, '6 ערים מחפשות מחבר', **דבר השבוע**, 21.5.1971.

45 'בעיות מוניציפאליות בגוש דן: רב־שיח בהשתתפות אריה שחר, ישראל פלד, פנחס אילון, דניאל אלעזר וצבי אדר', בתוך: דוד גרוסמן (עורך), **בין ירקון ואילון: מחקרים על גוש דן ועמק לוד**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 1983, עמ' 204.

46 שם, עמ' 206.

47 שם.

48 שם.

איגודים שלאמתו של דבר ייצרו איגוד אחד והסביר כי רצוי שיהיה זה איגוד ערים וולונטרי לנושאים מסוימים, ולא עיריית גג. פלד, ראש עיריית רמת גן, הסביר לנוכחים כי חלה התקרבות רבה בין דעתו לדעת ראש עיריית תל אביב. הוא טען כי התנגד לצנטרליזציה ומיזוג, אבל הוא בעד תיאום ושיתוף. עם זה טען כי ההצטרפות חייבת להיות על פי חוק איגודי ערים. לימים יטען פלד כי הרעיון של עיריית הגג לא התממש משום שלא היה רצון אמתי למעשה כזה. 'יש פחד, יש רתיעה, וכל אחד שומר על הטריטוריה שלו', יטען.[49] ישראל גוטליב, ראש עיריית בני ברק, טען בפני הנוכחים כי לעיר שהוא מייצג אופי וצביון מיוחד וכי אין לו ספק שמועצת העיר תתנגד לעיריית גג. הוא הסביר כי הוא בעד איגוד ערים כמו שהוצע בשנת 1964, כלומר שיתוף בנושאים שיש בהם הכרח להוציא חינוך או בית מטבחיים, שבהם בני ברק, בשל אופייה המיוחד, אינה יכולה להשתתף.

קוברסקי, המנהל הכללי של משרד הפנים, סיכם את הדיון ואמר כי הכול מסכימים שיש להגיע לידי שיתוף פעולה מוניציפלי במסגרת גג בנושאים של אקולוגיה, תכנון ובנייה, חינוך מקצועי וגבוה, אשפוז, תחבורה, ביוב וסילוק אשפה וכי הכול מחייבים שבכל התחומים האחרים צריכים להישמר האוטונומיה והאופי המיוחד של כל עיר ועיר. קוברסקי הציע ששר הפנים ימנה ועדת מומחים, על דעת ראשי הערים, שתפקידה להציע מסגרת פתרון מוגדר, דרכי ביצוע ושלבי ביצוע. את הוועדה תנחה ועדת היגוי בהשתתפות ראשי הערים, והיא תתבקש לסיים את עבודתה בתוך שישה חודשים מיום מינויה. משתתפי הישיבה קיבלו את הצעתו.

ב־8 בפברואר 1972 שלח קוברסקי אל ראשי העיריות מכתב, ובו בישר להם על הרכב ועדת המומחים ששר הפנים מתעתד למנות לבחינת מסגרת הגג, בראשותו של פרופ' חיים בן שחר מאוניברסיטת תל אביב, מי שהיה ראש צוות המחקר של המכון הישראלי למחקר ומידע אורבני. הוא גם הסביר כי בהתאם לסיכום הישיבה מנובמבר 1971, ראשי הערים ונציגי משרד הפנים ישמשו 'ועדת היגוי לנושא רפורמה מוניציפאלית לערי גוש דן'.

חמישה חודשים אחר כך, ביוני 1972, הגישה הוועדה את ההצעה שגיבש המכון הישראלי למחקר ומידע אורבני לבדיקת חלופות לרפורמה מוניציפלית במרחב המטרופולין של גוש דן. בהצעה נטען כי משנות החמישים אפשר להבחין ברוב הארצות המתועשות בשינוי מובהק באופי תהליך העיור וכי במקומות רבים נוצרו אזורים מטרופוליניים המורכבים מעיר ליבה ומיישובים עירוניים המקיפים אותה. על כן קבעה ההצעה כי ארגונו מחדש של המבנה המוניציפלי יכול ללבוש מגוון צורות ומרחב האפשרויות גדול, החל בעירייה אחת וכלה בהסדרי תיאום חלקיים בתחומים מוגדרים כמו ביוב ותיעול, מים, כיבוי אש או תחבורה. בין שתי אפשרויות קיצוניות אלה ייתכנו גם אפשרויות ביניים שמבוססות על קיום עיריית גג ועיריות משנה.

ב־31 באוגוסט 1972 זומנו חברי ועדת ההיגוי לדיון משותף עם ראשי המכון למידע ומחקר אורבני בלשכת שר הפנים בתל אביב לשם קביעת מסגרת הבדיקה, לוח הזמנים

49 'בעיות מוניציפאליות בגוש דן' (לעיל הערה 45), עמ' 208.

וקביעת התכנית התקציבית בנושא. פרופ' בן שחר הציג בקצרה לפני הנוכחים את התכנית שהמכון מציע. אילון, ראש עיריית חולון, הביע אי־שביעות רצון וטען כי הנחת היסוד של ההצעה כי תל אביב מפרנסת את הגרים סביבה עשויה להצביע על מידה מסוימת של מגמתיות. בתגובה טען רבינוביץ, ראש עיריית תל אביב, כי לצורך בדיקת הנושא נבחרו אנשי מקצוע בלתי תלויים 'אשר אנו מאמינים במיומנותם'. בן שחר הדגיש כי אין כל מגמתיות או הכוונה וכי כל אחד מאנשי הצוות בדק את הנושא מבחינה מקצועית טהורה. סוכם כי צוות המכון הישראלי למחקר ולמידע אורבני יחל בעבודתו וכי העבודה תסתיים כעבור תשעה עד עשרה חודשים.

ועדת ההיגוי, ובה נציגי משרד הפנים, ובראשם קוברסקי, המנהל הכללי של המשרד וראשי שש העיריות, בחנה את היתרונות ואת החסרונות של החלופות בנוגע למבנה המוניציפלי של המרחב המטרופוליני של גוש דן ונתבקשה לסייע להחליט מהי החלופה המועדפת. היה עליה לנסח את המבנה הארגוני שלה, את תחומי פעולתן ואת סמכויותיהן של הרשות המרכזית והרשויות הנפרדות ואת המבנה של מערכת המיסוי וההוצאה של המערכת; להצביע על המסגרת המשפטית והתחיקתית המתאימה למבנה הארגוני המועדף; ולהתוות את דרכי הפעולה של החלופה שנבחרה – והכול אגב שמירה על ייחודן של הערים כערים עצמאיות בעלות סמכויות מלאות בתחומי החברה, התרבות וטיפוח אורח החיים.

ועדת ההיגוי קיבלה מצוות המומחים את העבודה בנושא הנדון על נספחיה, ובכלל זה ההמלצה על הקמת עיריית גג בגוש דן שתכלול את הערים תל אביב, רמת גן, חולון, בת ים, בני ברק וגבעתיים. על פי ההמלצה תטפל עיריית הגג במספר מוגבל של פעילויות שיוקנו לה בחוק.[50] בכל שאר תחומי הפעילויות לא תפגע הקמת עיריית הגג בייחודן ובעצמאותן של העיריות החברות בה, והאוטונומיה המלאה של כל עירייה קיימת תישמר. למחברי הדוח לא היה כל ספק שעיריית גג חזקה היא הפתרון הנכון, והרתיעה היחידה מיישום מרחיק לכת עוד יותר של הרעיון היתה ההכרה במכשולים הפוליטיים הכרוכים בכך.[51] לפי ההמלצה, את מועצת עיריית הגג ואת ראשה ימנו העיריות החברות בה, והם לא ייבחרו ישירות. יושב ראש עיריית הגג יהיה, בשלב הראשון לפחות, מתל אביב. עיריית הגג תוכל להטיל מסים ולנצל את כל אפשרויות המימון העומדות לרשות השלטון המקומי, וכן להטיל מכסות תשלום על העיריות הכלולות בה.

ב־1 ביוני 1973 פורסם **הדוח המסכם של ועדת ההיגוי לנושא רפורמה מוניציפאלית לערי גוש דן**. כל חברי הוועדה סברו שיש להגביר את שיתוף הפעולה המוניציפלי בגוש דן, והדעות נחלקו רק על המסגרת:[52] ראשי עיריות תל אביב, חולון וגבעתיים תמכו בהמלצת הצוות בדבר הקמתה של עיריית גג בגוש דן בכל מיני הסתייגויות, שכבר הועלו בעבר.

50 אעת"א, 25-761, מיכל 7424.

51 רזין, **לקראת רפורמה מוניציפלית**, עמ' 32.

52 אעת"א, 25-761, מיכל 7424.

ראשי עיריות בת ים ובני ברק הוסיפו להתנגד לעיריית גג וחייבו הגברה של שיתוף הפעולה באיגודי הערים הקיימים, הוספת איגודי ערים או הקמתו של אגד ערים רב־תכליתי – במתכונת חוק איגודי ערים הקיים. ראש עיריית רמת גן הדגיש בעיקר את מידת הסמכות של הגוף החדש ותבע אוטונומיה מלאה לעיריות במתכונת הקיימת.[53] חברי ועדת ההיגוי חזרו והביעו את דעתם בנוגע לחשיבותו המכרעת של נושא התכנון הפיזי ואת רצונם להגיע לידי שיתוף פעולה בין הערים בנושא זה עוד בטרם יוקם הגוף המטרופוליני. המלצות ועדת בן שחר, שאמורות היו להיות מוגשות לחקיקה בכנסת ולהביא לידי השינוי המיוחל, לא יושמו. בשנת 1973 פרצה מלחמת יום הכיפורים, ונושא הרפורמה המוניציפלית ירד מהפרק.

דיון ומסקנות

המשבר הדמוגרפי של תל אביב בתחילת שנות השישים – יציאתם של תושבי העיר לפרוורים והפיכתה של תל אביב למרכז מסחר ושירותים – נתפס כמשבר מטרופוליני שנגע בראש ובראשונה למקומה ולמעמדה של תל אביב במרחב הסובב אותה. בו בזמן התפתח גוש דן, ובו עיר הליבה וערי הלוויין, והצריך הגברה של שיתוף הפעולה בין כל העיריות. על רקע זה נוצר הצורך להכריע אם לשנות את המעמד החוקי של הרשויות המוניציפליות ולהקים עיריית גג או שמא להמשיך לפעול מכוח החוק הקיים ואת העניינים המוניציפליים שנדרש בהם שיתוף פעולה לנהל באופן שיתופי, באיגודי הערים. עיריית תל אביב – בין היתר בהשפעה חיצונית של רפורמות, רובן מוצלחות, שנערכו באותן שנים במטרופולינים באירופה ובמדינות צפון אמריקה, בעיקר באנגליה ובקנדה – צידדה בהקמת עיריית גג וראתה בכך צורך הכרחי משני טעמים עיקריים: לאפשר לתל אביב לשמר, ואולי אף לחזק, את מעמדה הדומיננטי במרחב המטרופוליני, שכן עיריית גג יכלה לצמצם את השחיקה במעמדו של השלטון המקומי בכלל ובמעמדה של תל אביב בפרט, שהאוטונומיה שלה צומצמה במידה ניכרת עם קום המדינה; וכן לשפר את מערך הפעילות והשירותים של הרשויות המקומיות בכל התחומים.

הניסיון להקמת עיריית הגג, ביזמתה של עיריית תל אביב, נעשה בשני מהלכים. הראשון היה בשנת 1964, שאז הוקמה ועדה ממשלתית, ובראשה היועץ המשפטי של משרד הפנים, ד"ר זאב פלק, כדי לבדוק את הדרכים ואת האפשרויות החוקיות והמנהליות לייסוד גוף לשיתוף מוניציפלי כולל בגוש דן. הוועדה שללה עיריית גג משום שלדעתה גוף גדול כזה יהיה מנותק מהתושב ויפעיל מנגנון מסורבל וביורוקרטי, והמליצה על שינוי קטן יותר: בשלב הראשון איגודי ערים לנושאים שונים, ולאחר מכן איגוד ערים כולל. מרדכי נמיר, ראש עיריית תל אביב, תמך בעיריית גג, וראשי הרשויות המקומיות סביב תל אביב היו חלוקים בדעתם. אבל הכול הסכימו כי דרוש תכנון כולל למטרופולין.

53 שם.

הניסיון השני נעשה בשנות השבעים, שאז מינה משרד הפנים ועדת מומחים בראשותו של פרופ׳ חיים בן שחר לבחינת פתרונות מוניציפליים אפשריים, ולצדה ועדת היגוי הכוללת את ראשי הערים ונציג משרד הפנים. ועדת בן שחר, בהתבססה על הדוח של המכון הישראלי למחקר ומידע אורבני, המליצה לוועדת ההיגוי על הקמת עיריית גג בגוש דן שתכלול את הערים תל אביב, רמת גן, חולון, בת ים, בני ברק וגבעתיים. מאוחר יותר התברר בדוח המסכם של ועדת ההיגוי כי אף שכל חברי הוועדה חייבו את הצורך בהגברת שיתוף הפעולה המוניציפלי בגוש דן, הם נחלקו בדעתם על מסגרת שיתוף הפעולה.

בסופו של דבר אפוא משתי סיבות עיקריות לא עלה יפה הרעיון, על אף ההיגיון הכלכלי והארגוני שעמד בבסיס ההצעה להקים עיריית גג. האחת היתה חוסר הסכמה של ראשי ערי הלוויין להתמזג עם עיריות אחרות, בין היתר בשל חששן מכרסום במעמדן. ואולם אף שבתקופה זו ריכז השלטון המרכזי כוח רב יחסית לעומת השלטון המקומי, בעיקר בשל היעדר חקיקה מוניציפלית מוסדרת (חוקה מוניציפלית), במפתיע לכאורה הוא גילה אזלת יד רבה אל מול התנגדותן של הרשויות המקומיות לערוך רפורמה יסודית. וזו הסיבה האחרת לאי־הצלחתו של הרעיון: חששו של השלטון המרכזי שעיריית גג תיקח ממנו את מעמדו הקובע בתחומים רבים של הפעילות המוניציפלית והעדפתו שלטון מקומי מפוצל ונוח לשליטה. מראשית ימי המדינה היו הרשויות המקומיות תלויות באופן מוחלט במדיניות השלטון המרכזי ובאינטרסים הפוליטיים של העומדים בראשו, ושינוי מוניציפלי עלול היה לשנות מצב זה. כמו שצוין בדוח בן שחר, הקמת עיריית גג היתה מביאה לידי הגדלת האוטונומיה הפוליטית של השלטון המקומי, ועמדת המיקוח של האוכלוסייה המקומית כלפי הממשלה ומוסדות אחרים עשויה היתה להשתפר בזכות ייצוגה על ידי גוף גדול ומתואם. כמו במקרים אחרים שניטש ויכוח בין השלטון המקומי לשלטון המרכזי, למשל הקמת הרכבת התחתית בתל אביב באותן שנים, גם כאן הוקפא הרעיון, אף שנדון בפורומים רבים ושונים, ולא יצא מעולם מן הכוח לפועל.

מחלוקות אלו מנעו התפתחות והתקדמות בתהליכי האורבניזציה, להבדיל לחלוטין מערי ליבה במטרופולינים אחרות בעולם, שבהן ננקטו רפורמות מוניציפליות ונעשו שינויים. ואולם על אף כישלון הרפורמה, תחומי הפעולה הרבים שעדיין חייבו פיתוח של מסגרות שיתוף פעולה בין הרשויות המקומיות במטרופולין תל אביב נותרו בעינם, ולרשויות הנכללות בתחום המטרופוליני נותרה דרך אחת להתמודד עם הבעיות האזוריות: מסגרות לשיתוף פעולה באיגודי ערים.

מדוע לא עלה לדיון שוב הרעיון של עיריית גג? ייתכן שהשתנות המפה הפוליטית בערי המטרופולין אחרי בחירות 1973, בעיקר עם בחירתו של שלמה להט מהליכוד לראשות עיריית תל אביב, הביאה לידי איבוד עניין של ממשלת המערך ברפורמה, שכן היא חששה לתת מוקד חדש של כוח בידי ערים שנשלטו רובן על ידי המפלגה היריבה. גם הטלטלה הכלכלית הקשה שחוותה מדינת ישראל אחרי מלחמת יום הכיפורים הורידה את נושא

הרפורמה בשלטון המקומי למקום נמוך בסדר היום הציבורי, ובכך נסגר חלון ההזדמנויות להקמת עיריית גג באגד הערים תל אביב.[54]

בד בבד עם ירידתו של רעיון עיריית הגג מהפרק חשפו העיריות המטרופוליניות בעולם, בעיקר אלו שהוקמו במונטראול, בטורונטו ובוויניפג שבקנדה, כמה בעיות שהטרידו גם את ראשי הערים בגוש דן: קושי בהתוויית גבולות הסמכות של עיריית גג; היווצרותו של מנגנון יקר ומסורבל; היעדר אחריות ישירה כלפי הציבור ומכאן נתק ממנו וחוסר אמון מצדו; והגברת החיכוך עם השלטון המרכזי על רקע קשייה של עיריית הגג לממן את מתן השירותים לאוכלוסיית המטרופולין ההולכת וגדלה, שלעתים קרובות גם הולכת ומתקטבת. משום כך מאמצע שנות השבעים נבלמה המגמה של עריכת רפורמות מטרפוליניות בממדים גדולים, והדגש עבר לשינויים הדרגתיים וקלים במערכות הקיימות כדי להתאימן ככל האפשר לתנאים המשתנים. צירוף כל הסיבות הללו הביאו לידי האנומליה של שנות השישים והשבעים, שבהן אף שאופיו המטרופוליני של גוש דן התעמק והקשרים הכלכליים והמרחביים בתחומו התחזקו בהדרגה, נכשלה הרפורמה המוניציפלית במטרופולין תל אביב.

האם רפורמה במטרופולין תל אביב אפשרית? אחת הסיבות לכישלונן של הרפורמות שנסקרו כאן היתה הקשרים ההדוקים בין הפוליטיקה הארצית לפוליטיקה המקומית. גם כיום מפלגות לאומיות מיוצגות ומעורבות בפוליטיקה המקומית בישראל, ורפורמות עלולות להביא לידי עימותים בתוך הממשלה, ולא רק בזירה המקומית או בין מפלגת השלטון לאופוזיציה. השלטון המקומי הוא מקור כוח לעסקנים מקומיים של המפלגות הלאומיות, ולאנשי השלטון המקומי השפעה גדולה על ציבור הבוחרים, ולכן הם סוכנים יעילים ביותר בגיוס מצביעים הן במרכזי המפלגות והן בבחירות הכלליות. משום כך עצמתם הפוליטית של אנשי השלטון המקומי גדולה וניכרת במערכת הלאומית, ובכוחם לעצור ולהכשיל כל ניסיון לרפורמה מוניציפלית שאינו מקובל עליהם. במטרופולין תל אביב מתווסף עוד קושי, שכבר צוין למעלה: החשש שמא עירייה מטרופולינית תהיה מוקד כוח שעלול להתחרות בשלטון המרכזי. הניסיון הקצר של הקמת עיריית לונדון והפירוק שפירקה אותה בשנת 1986 ממשלת מרגרט תאצ'ר מוכיח את סבירותה הרבה של התפתחות מעין זו. זאת ועוד, גם ההטרוגניות החברתית־האתנית והפערים הכלכליים הגדולים המאפיינים את מטרופולין תל אביב מקשים את עריכתה של רפורמה כוללת באזור, וגם המעבר ההדרגתי ממדיניות של מדינת רווחה למדיניות של תחרות והפרטה היא חסם ליצירת מסגרת שלטונית מנהלית חדשה בדרג המטרופולין.

54 שחר וברין (לעיל הערה 36), עמ' 306.

עלייה

העלייה מארגנטינה בשנים 1962-1963 בצל פרשת אייכמן

סבסטיאן קלור

מבוא

בחודש מאי 1960 הצליח המוסד לחטוף בארגנטינה את הפושע הנאצי אדולף אייכמן כדי להעמידו לדין במדינת ישראל. המשפט נפתח באפריל 1961 ונמשך שבעה חודשים. בדצמבר של אותה שנה נגזר דינו של אייכמן למיתה, ופסק הדין בוצע בסוף מאי 1962. משפט אייכמן עורר התרגשות רבה בעולם היהודי בכלל ובציבור היהודי הישראלי בפרט, והוא השפיע במידה ניכרת על עיצוב הזהות היהודית, הן במדינת ישראל והן בתפוצות.[1] הציבור היהודי בארגנטינה, אשר היו בו באותם ימים יותר מ־300,000 איש, נקלע למבחן הנאמנות הכפולה, שכן חטיפת אייכמן נתפסה בחברה הארגנטינית כפגיעה ברורה וקשה בריבונותה של הרפובליקה הארגנטינית, ובד בבד היא נתפסה גם כאפשרות היחידה כמעט להביא לדין פושע נאצי האחראי לשילוחם של מיליוני יהודים למחנות ההשמדה באירופה.

בזמן המשפט, ובייחוד לאחר ביצוע גזר הדין, נשטפה ארגנטינה בגל התקפות אנטישמיות שנתפסו בעיקר כתגובה על פגיעתה של ישראל בריבונותה. במרוצת הזמן הלכו וגברו התקריות, ועם הוצאתו להורג של אייכמן החל גל האנטישמיות החמור ביותר. את ההתקפות ביצעו קבוצות לאומניות קיצוניות וימניות שמטרתן המשותפת והמוצהרת היתה להדוף באלימות את מה שראו בתור סכנה קומוניסטית וסכנה יהודית. הקולנית ביותר היתה התנועה הלאומנית והאנטישמית טאקוארה. החמורה מבין 30 התקריות, שאירעה ב־21 ביוני 1962 בבואנוס איירס, היא פרשת חטיפתה של גרסיאלה סירוטה, סטודנטית יהודייה בת 19, בידי שלושת חברי הארגון טקוארה בעת שהמתינה לאוטובוס בדרכה לאוניברסיטה. סירוטה הוכתה ועונתה באכזריות ובאלימות. לפני שאיבדה הצעירה

1 Anita Shapira, *Israel: A History*, Brandeis University Press, Waltham, MA 2013, pp. 265-266

את הכרתה היא הספיקה לשמוע מפי חוטפיה כי מעשיהם היו נקמה על הוצאתו להורג של אדולף אייכמן בידי ישראל.[2]

אירועים אלו, כפי שהם באים לידי ביטוי במקורות הראשונים שבדקתי, עוררו דאגה בקרב יהודי ארגנטינה, בעיקר מסוף חודש יוני 1962. יעקב ישראלי, מנהל מחלקת העלייה של ההסתדרות הציונית בבואנוס איירס, דיווח למנהלו בירושלים בסוף יולי על לחץ הפונים לעלייה במשרדי הסוכנות בבואנוס איירס ואף הביע חשש שמא לא יוכלו המשרדים להתגבר על 'גל העלייה המתפרץ וההולך מדי יום ויום'.[3] מנחם גלרטר, נציג מחלקת הארגון של הסוכנות היהודית, נשלח מהארץ לבחון את המצב ששרר בבואנוס איירס. בדוח שכתב עבור יושב ראש הסוכנות משה שרת סיפר על שיחה שקיים עם הרב מרשל מאיר, אחד מראשי התנועה הקונסרבטיבית בארגנטינה, אשר פרס לפניו תחזיות קשות. הרב תהה אם יש באותם אירועים אנטישמיים אות מבשר רעות דוגמת שנות השלושים בגרמניה.[4] באותו דוח סיפר גלרטר על שיחה ששמע, שהתקיימה בין פקיד מחלקת העלייה ובין מועמדת לעלייה: 'אני ילידת ארגנטינה, דור שלישי', אמרה האישה בשיחה והוסיפה: 'כאשר אירע המעשה בנערה סירוטה, אותה שעה אמרתי בלבי: מהיום והלאה אין אדמה זו אדמתי'.[5]

גם שגרירות ישראל בבואנוס איירס שלחה מסרים מדאיגים. אחד מיועצי השגרירות דיווח לירושלים ב־27 ביוני 1962 על ביקור שערך ברסיסטנסיה ובקוריינטס, שתי ערים בצפון ארגנטינה. בארבעת ימי שהותו שם התחוללו כמה אירועים אנטישמיים בארגנטינה ובמדינות הסמוכות, ואלה השפיעו על הלך הרוח של היהודים בערים אלו (מדובר בערים שהיו בהן לא יותר מ־1,000 איש).[6] גם יוסף אבידר, שגריר ישראל בבואנוס איירס, תיאר כך את פני הדברים. בדוח שחיבר השגריר עבור אריה לבבי, מנהל היחידה לאמריקה הלטינית במשרד החוץ, סקר אבידר את הלכי הרוח ביישוב היהודי בארגנטינה, חודשיים וחצי לאחר פרוץ האירועים האנטישמיים, אשר 'מקרה סירוטה משמש להם סימן ההיכר המובהק ביותר'.[7] ידיעות על המתרחש הובאו גם בכותרות העיתונות הישראלית. ב־30 ביולי 1962 פורסמה כתבה ב**הארץ** אשר תיארה את המציאות של אותם ימים בדרום אמריקה, כפי שזו הצטיירה הן במכתבים והן מפי העולים שהגיעו באותה העת לישראל מארגנטינה ומאורוגוויי:

2 Raanan Rein, 'Argentine Jews and the Accusation of "Dual Loyalty", 1960-1962', In: Kristin Ruggiero (ed.), *The Jewish Diaspora in Latin America and the Caribbean: Fragments of Memory*, Sussex Academic Press, Brighton 2005, pp. 51-71

3 י' ישראלי אל ב' דובדבני, 26.7.1962, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ) S6/7320.

4 מ' גלרטר אל מ' שרת וצ' לוריא, 1.8.1962, אצ"מ S65/203.

5 שם.

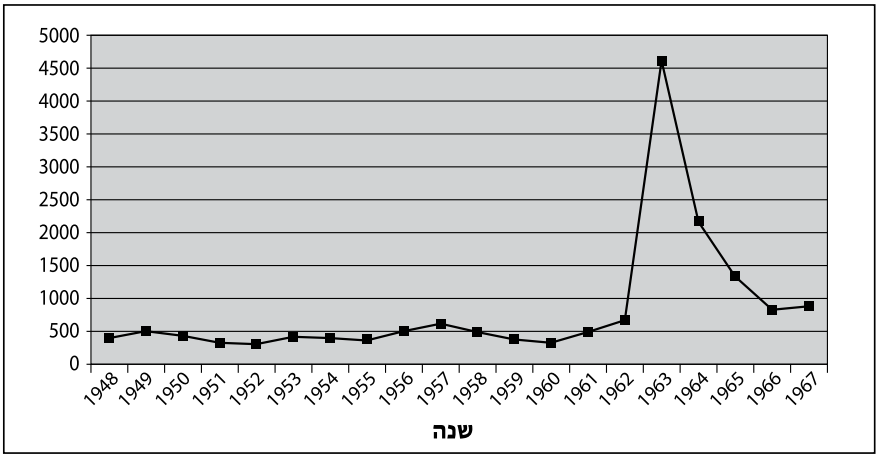
6 י' ברמור אל מל"ט, 'ביקור ברסיסטנציה וקוריינטס', 27.6.1962, אצ"מ S6/7321.

7 י' אבידר אל א' לבבי, 'על הלכי הרוח בישוב היהודי בארגנטינה', 14.9.1962, ארכיון המדינה (להלן: א"מ), חצ 2150/11.

יהודים שקועים בדאגה למחר, הורים מלווים ילדיהם לבית הספר ומחכים להם עם סיום הלימודים. נערות יהודיות חוששות לצאת לבדן לרחוב. משפחות רבות חיות תחת איום בלתי פוסק של איומים טלפוניים, המוסדות היהודים עובדים בהרגשה של שעת חירום. מול אווירת הטרור והפחד, גוברת ההתעניינות בעלייה לישראל. תורות ארוכים נוצרו ליד משרדי הסוכנות היהודית, בייחוד בבואנוס איירס ובמונטבידאו.[8]

מארגני העלייה והקליטה בישראל ראו במצב שנוצר בארגנטינה אתגר מסוג חדש – טיפול בעלייה גדולה של יהודים מ'ארץ רווחה'. יש לציין כי מה שהנחה את קובעי מדיניות העלייה הוא ההתייחסות אל כל מדינות הרווחה – שנתפסו כחטיבה אחת – כמדינות שהעלייה מהן אינה נובעת ממניעים 'קטסטרופליים', כלומר ממצוקה כלכלית קשה או מעוינות כלפי היהודים בארץ המוצא ('ארצות מצוקה'), אלא מסיבות אידאולוגיות ואישיות בלבד. אולם היו מי שראו בגילויי האנטישמיות הזדמנות לארגן הפלגה מיוחדת של עולים מארגנטינה, אשר תישא אופי גרנדיוזי של 'מבצע הצלה מאורגן'. מבצע זה, כמו מבצעי העלייה הגדולים הקודמים, זכה לשם 'מבצע שלהבת'.

גרף 1: תנועת העלייה מארגנטינה בשנים 1948-1967



מקור: **העלייה לישראל 1948-1972, חלק א: נתונים שנתיים**, הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, ירושלים 1973

מיוני 1962 עלה מספר הפונים למשרדי הסוכנות היהודית בבואנוס איירס, ובהמשך בא הדבר לידי ביטוי במספר העולים. המפנה בעלייה חל בחודשים האחרונים של שנת 1962, ובייחוד מדצמבר. מאז ולאורך שנת 1963 עלו מדי חודש בחודשו 360 עולים בממוצע, ובסך הכול עלו מארגנטינה בפרק זמן זה קרוב ל־5,000 יהודים. כפי שניתן לראות בגרף המובא לעיל, היה זה מפנה חד בממדי העלייה מארגנטינה, בהשוואה לממוצע עד אז – פחות מ־500 עולים בשנה.

8 חביב כנען, 'מול הטרור בדרום אמריקה יש נכונות לעלייה לישראל', **הארץ**, 30.7.1962, אצ"מ S6/7321.

גל העלייה הגדולה מארגנטינה בשנת 1963 מציב לפנינו אתגר מחקרי מרתק הנוגע להערכת מקומם של גילויי האנטישמיות שפקדו את ארגנטינה באותם ימים במכלול הגורמים הדוחפים לעלייה ולהשפעת מדיניות העלייה וביצועה על עלייה זו. עם אתגר זה אני מבקש להתמודד בעמודים הבאים.

השאלות, המקורות והמתודולוגיה

במאמר זה אנתח את העלייה מארגנטינה באמצעות שלוש סוגיות מקובלות בחקר העלייה לארץ ישראל: המניעים לעלייה; מדיניות העלייה שהתגבשה במדינת ישראל והוצאתה מן הכוח לפועל בארגנטינה; והרכבה הסוציו־דמוגרפי של העלייה. בדיון על המניעים אני מבקש להשיב על שתי שאלות היסטוריות עיקריות: מה מקומם של הגורמים הכלכליים והפוליטיים, הן בארגנטינה והן בישראל, במכלול המניעים לעלייה? ומה מקומה של האנטישמיות בארגנטינה בהחלטה לעלות? בנוגע לסוגיית מדיניות העלייה וביצועה השאלות הן: מהם העקרונות שהכריעו בעיצוב מדיניות העלייה? וכיצד השפיע ביצוע המדיניות על היקף העלייה? דגש מיוחד יושם במאמר על הצד הארגוני־מנהלי של העלייה מתוך מטרה להשוות בין מדיניות העלייה של הגופים השונים במדינת ישראל וביצועה בארגנטינה ובין הרכב העולים שהגיע מארגנטינה בסופו של דבר. בנוגע לסוגיית הרכב העלייה, אני מבקש לבחון במאמר – המבוסס על ניתוח התכונות הדמוגרפיות, הכלכליות והחברתיות של העולים מארגנטינה – את מידת הסלקטיביות של העלייה.

הגורם המכריע בעיצוב מנגנון העלייה וארגונה היה מחלקת העלייה של הסוכנות היהודית. בין התיקים של מחלקת העלייה, השמורים בארכיון הציוני בירושלים ובמחסני הסוכנות בצריפין, מצאתי בין היתר את ההתכתבות השוטפת בין הגורמים השונים של המחלקה לעלייה בארץ ובארגנטינה. נציגי המחלקה באו במגע עם העולים וטיפלו טיפול פרטני בכל ההיבטים הטכניים הנוגעים לעלייתם. מלבד זה, הגיעו אליה גם תיקי המועמדים לעלייה ממחלקות אחרות בסוכנות היהודית, כגון המחלקה הכלכלית ומחלקת הנוער והחלוץ, לצורך קבלת אישורו של ראש המחלקה לעלייה. במשרדו רוכזו כל התיקים ונשלחו לירושלים לצורך אישורם הסופי. גורם מכריע נוסף היה שגרירות ישראל בבואנוס איירס. השגרירות ראתה בנושא העלייה עניין ראשון במעלה. היא קיימה בנושא זה קשר הדוק עם הסוכנות ודיווחה בשיטתיות למשרד החוץ בירושלים.[9]

מחלקות הסוכנות היהודית והשגרירות פעלו בארגנטינה בהתאם להנחיות ולמדיניות שנקבעה בירושלים. מדיניות זו התגבשה במשך השנים בקונגרסים הציוניים ובוועד הפועל הציוני, מוקד הכוח העיקרי בהסתדרות הציונית, ששם נקבעה המדיניות השוטפת וסוכמו ההנחיות לעבודת כל מחלקות ההסתדרות בארץ ומחוצה לה. לצדו של הוועד הפועל

9 תיעוד ההתכתבות בין הגורמים הללו שמורה בעיקר בארכיון המדינה בירושלים.

פעלה הסוכנות היהודית, הגוף הביצועי הבכיר אשר הוציא מן הכוח לפועל את המדיניות שנקבעה באמצעות מחלקותיה. לאחר קום המדינה הוסיפה הסוכנות היהודית להחזיק בידה את הסמכות בהסדרת ענייני העלייה, כפי שהיה בעבר. הסוכנות פעלה בשיתוף פעולה עם הממשלה באמצעות המוסד לתיאום, גוף משותף לממשלה ולסוכנות היהודית אשר הוקם במאי 1950 ועסק בתיאום, בתכנון ובביצוע החלטות בתחומי העלייה, הקליטה וההתיישבות, ובראשו עמד ראש הממשלה.[10] גורמים אלו עיצבו את מדיניותה של מדינת ישראל בתחום העלייה והקליטה. כאמור, לפי מדיניות זו, העומדת במוקד המאמר, פעלו מחלקות הסוכנות והשגרירות בארגנטינה.

חשוב לציין כי המקורות שהותירו הגורמים שהוזכרו לעיל מציגים תמונה חלקית בלבד. ראשית, משום שהרישומים, הדוחות והסקרים שהוכנו, נערכו בהתאם לשיקולים אידאולוגיים, פיננסיים ופוליטיים; ושנית, מכיוון שקולה של הקהילה היהודית כמעט אינו נשמע במקורות אלו. לפיכך מלבד השימוש במקורות הרשמיים נדרשתי למקורות נוספים, והמאמץ היה כרוך במעקב ובסריקה שיטתית של העיתונות היהודית המקומית וביחסה אל הסוכנות היהודית בכלל ואל העלייה למדינת ישראל בפרט. מסיבה זאת נעזרתי גם בשלושה ארכיונים פרטיים של אישים שהיה להם תפקיד בולט במערך העלייה מארגנטינה ובמכתבים אישיים שחיברו העולים. לצורך מאמר זה גם בניתי מאגר נתונים ממוחשב, ובו פרטיהם האישיים של 4,178 עולים שהגיעו מארגנטינה לישראל בגל העלייה הגדול. המאגר השמי מכיל פרטים על גיל העולים, מצבם המשפחתי, מקצועות העולים ועוד. מלבד זה, ככלי מתודולוגי המאגר השמי מגלם את פניהם של העולה היחיד ושל משפחתו.

המניעים לגל העלייה הגדול

נקודת המוצא במאמר זה היא הדיון במניעיה של העלייה הגדולה מארגנטינה בשנת 1963. ההנחה הבסיסית היא שהן בארגנטינה והן בישראל השפיעו המצב הכלכלי והמצב הפוליטי על דפוסי העלייה. בארגנטינה פעלו גורמים שליליים אשר דחפו את העולים לעזוב ('גורמי דחיפה') וגורמים חיוביים אשר עודדו את העולים הפוטנציאליים להישאר בה ('גורמי אחיזה'), ואילו במדינת ישראל פעלו גורמים חיוביים אשר משכו את העולים לעזוב את ארגנטינה ('גורמי משיכה') וגורמים שליליים אשר דחו את עלייתם ('גורמי דחייה').[11] על רקע הנחות כלליות אלה אעריך בפרק זה את מאזן הגורמים השונים שהניעו את גל העלייה הגדול מארגנטינה בשנת 1963.

10 'דו"ח על הפעולות בשנים תש"ז-תשי"א', מוגש אל הקונגרס הציוני הכ"ג, אב תשי"א, אצ"מ K98 XXIII, עמ' 500-521; (בלי שם מחבר), 'המוסד לתיאום', **דפי עליה**, 12 (תש"י), עמ' 14-15; דו"ח על הפעולות מניסן תש"ך עד ניסן תשכ"ד, מוגש אל הקונגרס הציוני הכ"ו, חשוון תשכ"ה, אצ"מ K109 XXVI, עמ' 12-187.

11 Everett S. Lee, 'A Theory of Migration', *Demography*, 3,1 (1966), pp. 47-57

יעקב ישראלי, מנהל מחלקת העלייה בבואנוס איירס, מונה רשמית לתפקיד בינואר 1962. כמרבית שליחי מחלקת העלייה, הוא נבחר מתוך חוגי המפלגה הציונית־דתית הפועל המזרחי, אשר שלטה במחלקת העלייה מאז קום המדינה. ידיעותיו על ארגנטינה ועל הקהילה היהודית בה היו מוגבלות בלבד, ומתיאוריו ניכר כי האירועים הטביעו בו חותם עז. בדוח ששלח לעמיתיו בירושלים תיאר את רשמיו מן המצב ששרר בארגנטינה בין 19 באפריל ל־9 במאי 1962. לדבריו, בימי חג הפסח של אותה שנה שררה בבואנוס איירס אווירת מצור, שכן במרכז העיר ניצבו זה מול זה טנקים של שני גנרלים יריבים, מוכנים לקרב. עם זאת, ישראלי הופתע לגלות שתגובת הציבור היהודי בבואנוס איירס לא שיקפה את המציאות שתיאר: 'הם המשיכו לנהל את אורח חייהם כאילו לא קרה כלום: המסיבות נערכו ברוב פאר והדר ובפומביות מופרזת כמעט – מול לועי הטנקים המוכנים לירות על כל הנמצא בטווח ראותם'.[12]

דברים אלו נכתבו על רקע המציאות הפוליטית והכלכלית הסוערת בארגנטינה. מאז ההפיכה הצבאית שהביאה להפלתו של המשטר הפירוניסטי בשנת 1955, החל בארגנטינה תהליך ארוך ומורכב של דמוקרטיזציה, וזה נמשך למעשה כ־30 שנה. בשנת 1958, עם היבחרו של מועמד הפלג השמאלי של המפלגה הרדיקלית ארטורו פרונדיסי לנשיאות, פינו לראשונה אנשי הצבא את מקומם לשלטון אזרחי נבחר, אך בפועל הוסיפו לפקח על הממשלות האזרחיות. כתנאי יסודי להשבת החיים החוקתיים הוצאה המפלגה הפרוניסטית אל מחוץ לחוק, אולם 'הפחד האדום' על רקע המהפכה הקובנית והחשש מפני הפרוניזם לא שככו. למציאות פוליטית סוערת זו נוסף משבר כלכלי הולך וגובר. בשלהי 1961 היתה המערכת הכלכלית בארגנטינה שרויה בשפל מחזורי. שכר העובדים הלך ונשחק, האבטלה גדלה והאינפלציה גאתה. גישתו הפייסנית של הנשיא פרונדיסי כלפי משטרו המהפכני של פידל קסטרו בקובה עוררה חשד בקרב קבוצות בחברה הארגנטינית; הן ראו בו את מי שסולל את הדרך למהפכה קומוניסטית. גילויי השחיתות במוסדות השלטון והמתיחות שהורגשה בשורות הצבא בין ה'כחולים' (המתונים, 'הלגליסטיים' שחששו בעיקר ממהפכה נוסח קובה) ובין ה'אדומים' (השמרנים, חסידי הדיקטטורה הצבאית אשר חששו בעיקר מהפרוניזם) הגבירו את התסיסה במערכת הפוליטית.[13]

המשבר הפוליטי הגיע לשיאו במחצית השנייה של מרס 1962, שאז עמדה ארגנטינה על סף מערכת בחירות למחצית מן המושבים בפרלמנט ולתפקידי המושל בכמה פרובינציות. פרונדיסי אפשר למפלגה הפרוניסטית להשתתף בבחירות, והדבר הגביר את המתיחות הפוליטית. ההפגנות והשביתות היו תדירות באותה עת, ובשורות הצבא, בייחוד בקרב 'האדומים', היתה האווירה תוססת במיוחד. הצלחת המועמדים הפרוניסטים בבחירות עוררה את חששם של הגנרלים. בשל כך הדיחו הגנרלים בשבוע שלאחר הבחירות, ב־29 במרס 1962, את פרונדיסי מן השלטון בהתקוממות צבאית נוספת, ביטלו את תוצאות

12 יעקב ישראלי, 'בין פסח ליום העצמאות (מכתב מבואנוס איירס)', **דפי עליה**, 46 (1962), עמ' 47-48.

13 רענן ריין, **ארגנטינה, ישראל והיהודים: למן חלוקת ארץ ישראל ועד פרשת אייכמן**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2002, עמ' 186-190.

הבחירות והקימו ממשל אזרחי־צבאי זמני בראשות נשיא הסנאט התורן חוסה מריה גידו. על האווירה ביישוב היהודי בארגנטינה בתחילת חודש מאי כתב ישראלי: 'האווירה השוררת כאן במדינה זו ספוגה כולה רצון עז לעלייה והיא יצרה פוטנציאל מקיף לעלייה, עלינו להכין את הכלים הדרושים והרצויים לכך'.[14]

גם יצחק גולדנברג וגרגוריו (צבי) פיינגרש, שניים ממנהיגיה הבולטים של הקהילה היהודית בארגנטינה באותם ימים, תיארו את פני הדברים תיאור דומה.[15] גולדנברג עמד אז בראש ארגון הגג של הארגונים היהודים בארגנטינה דאי"א (DAIA, Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas), ופיינגרש היה בעל השפעה ניכרת בקהילה האשכנזית של בואנוס איירס אמי"א (AMIA, Asociación Mutual Israelita Argentina). הללו היו פעילים במפלגת התאחדות פועלי ציון, המזוהה עם מפא"י. ב־3 ביוני 1962 (ימים אחדים לאחר תליית אדולף אייכמן בישראל וגל האנטישמיות הקולנית שפרץ בעקבות הוצאתו להורג) פנו השניים לראש מחלקת העלייה של הסוכנות היהודית שלמה זלמן שרגאי ודרשו כי בעקבות האירועים בארגנטינה תבקר משלחת של גורמים מוסמכים ממחלקת העלייה והקליטה כדי להגדיל את מנגנון העלייה.[16] השניים אף ניסחו שורה של הצעות מעשיות שעשויות לדעתם להקל את תהליך העלייה. עם זאת, יש לציין כי מרבית ההצעות שהועלו במסמך זה עסקו בסוגיה אשר עוררה ככל הנראה את הדאגה העיקרית בקרב יהודי ארגנטינה באותם ימים, וזו לא נגעה ל'לועי הטנקים המוכנים לירות' או לגל התקריות האנטישמיות, אלא למצב הכלכלי דווקא.[17]

באותה עת התקשה הממשל האזרחי־צבאי להתמודד עם המשבר הכלכלי. תקופת כהונתו הזמנית של גידו נמשכה 562 יום, והיתה סוערת אף יותר משל קודמו. פשיטות רגל היו נפוצות, שיעור האבטלה הלך וגדל, כוח הקנייה הלך והצטמצם, ערך המטבע הארגנטיני המשיך לצנוח, ושכבות הביניים הלכו ונשחקו. גם ההתקוממות הצבאית חיזקה את תחושת חוסר היציבות הפוליטית. בעת כהונתו של גידו כנשיא המדינה הוחלפו 18 שרים, והעימותים הצבאיים בין ה'כחולים' ל'אדומים' היו לשגרה ברחובות בואנוס איירס. על רקע מציאות כלכלית ופוליטית זו התרחשו האירועים האנטישמיים החמורים בארגנטינה בחודשים יוני-יולי 1962. בסוף אותו חודש דיווח מבואנוס איירס שגריר ישראל יוסף אבידר כי הממשלה בארגנטינה חלשה ובלתי יציבה, הפרלמנט משותק ואין בידיו הכלים לפתור את הבעיות הכלכליות והמדיניות שפקדו את המדינה: 'ברור כי הארגונים הלאומנים האנטישמיים, אשר העריכו או אף ידעו כי השלטונות או חלק מגורמי השלטון אוהדים קיומם, בגלל היותם לאומנים ואנטי קומוניסטיים, ולא ידכאום, לכן ראו שעת כושר לפתוח בשורת התקפות אנטי יהודיות'.[18]

14 ישראלי (לעיל הערה 12).

15 י' גולדנברג, צ' פיינגרש אל ש' ז' שרגאי, 3.6.1962, אצ"מ S65/203.

16 שם.

17 שם.

18 אבידר אל משרד החוץ, 27.7.1962. מצוטט בתוך: ריין, **ארגנטינה, ישראל והיהודים**, עמ' 202.

בעקבות הידיעות שהגיעו מארגנטינה התארגנה בתוך זמן קצר משלחת מקרב אנשי ההסתדרות הציונית לביקור שם, ובה יעקב צור, יושב ראש הוועד הפועל הציוני, שנחשב 'מומחה לארגנטינה' בעיקר בשל שירותו כציר הראשון של ישראל בבואנוס איירס בשנים 1949-1953; מנחם גלרטר, שליח מיוחד מטעם המחלקה לארגון של הסוכנות וחבר ההנהלה הציונית; ברוך דובדבני, מנהל מחלקת העלייה של הסוכנות היהודית בירושלים; ואברהם ציגל, עמיתו במחלקת הקליטה של הסוכנות בתל אביב. משימותיהם העיקריות היו לעמוד על הלכי הרוח בקרב הציבור היהודי ולהעריך את סיכויי העלייה. מסקנותיו של ציגל באשר לסיכויים היו חיוביות. בדוח שחיבר בבואנוס איירס באוגוסט 1962 ציין כי המאורעות האנטישמיים האחרונים נתנו 'דחיפה קלה למחשבה ולאוריינטציה לעלייה לישראל'.[19] לדבריו, הכוח העיקרי הדוחף לעלייה טמון דווקא בחוסר היציבות הכלכלית והפוליטית ששרר בארגנטינה:

> אין ספק שהמצב הכלכלי הקשה והמצב הפוליטי המעורפל, הייתי אומר אפילו – הבהלה הכלכלית והפוליטית עלולה לתת דחיפה רצינית להכנות לעלייה לישראל. עצם העובדה שעד כה נרשמו לעלייה בבואנוס איירס בלבד כ־500 משפחות וזה רק תוך חודש וחצי והזרם הוא בלתי פוסק למשרדנו כאן, מוכיח באופן הברור ביותר, וכל זאת ללא פעולה מורחבת עדיין מטעם ההסתדרות הציונית.[20]

כאמור, ציגל הגיע לארגנטינה עם עמיתו במחלקת העלייה בירושלים ברוך דובדבני. בדוח פנימי שכתב עבור ראש מחלקתו סיפר כי מרבית היהודים מודאגים מהיעדר עתיד בארצם וחוששים כי ביום מן הימים ייאלצו להגר משם. לדעתו, לא האירועים האנטישמיים הם המניעים העיקריים לעלייה, אלא הדאגה בשל המצב הכלכלי החמור והחשש משינויים פוליטיים מרחיקי לכת, שביטוֵם הקיצוני היה המהפכה בקובה. שינויים אלו איימו לפגוע בעיקר במעמד הבינוני שאליו השתייכו מרבית היהודים בארגנטינה.[21] בד בבד גם הכוח המושך של מדינת ישראל הלך וגבר. הידיעות שהגיעו מהארץ על מצבה הכלכלי היו חיוביות ועודדו עלייה:

> תיירים חוזרים הביאו עמם חדשות טובות על בניינה ושגשוגה הכלכלי והתרבותי. המשפחות שכבר נקלטו בארץ תבעו מקרובי משפחתם לעשות כמותם ולעלות, נוער חלוצי שעלה בזמנו למשקים בארץ ביקש מהוריו להצטרף: הכוח הדוחה של גולת אמריקה הלטינית שגבר בשנים האחרונות, והכוח המושך של מדינת ישראל שגאה ועלה אף הוא בשנים האחרונות, יוצרים יחדיו תסיסה והתעניינות בלתי פוסקת בישראל כמדינה של הגשמה אישית.[22]

19 א' ציגל, 'דו"ח על פעולותיי בארגנטינה', 23.8.1962, אצ"מ S65/203.
20 שם.
21 ב' דובדבני אל ש' ז' שרגאי, 14.1.1963, מגנזה, תיק 2058.
22 שם.

בעקבות הדיווחים שהגיעו לארץ מארגנטינה החליטה הסוכנות היהודית להגדיל את מנגנון העלייה ולשגר לשם את משה קיטרון כנציג ההנהלה הציונית. קיטרון היה אז נציגה הבולט ביותר של העלייה הלטינו־אמריקנית בישראל. בחירתו למשימה זו נבעה בעיקר מקרבתו האישית למקום, מהתמצאותו בנסיבות ובהלכי הרוח ומקשריו האישיים עם החוגים ועם המוסדות השונים.[23] בשנת 1927 היגר קיטרון הנער מפינסק לארגנטינה, ובמשך 22 שנה בערך, עד עלייתו לארץ בשנת 1949, הקדיש את חייו לפעילות ציונית־סוציאליסטית במפלגת פועלי ציון והיה עם הזמן לאחת הדמויות הבולטות ביהדות ארגנטינה. אמנם הקריירה הפוליטית שלו בישראל התנהלה במסגרות של מפלגת מפא"י, אך היא לא מנעה ממנו מלעסוק גם בנושאים שקשורים לדרום אמריקה ולטיפול בעולים מיבשת זו ולקליטתם. בארכיונו האישי נמצאו מאות מכתבים ומאמרים המעידים על פועלו בתחום העלייה והקליטה של העולים הלטינו־אמריקנים.[24]

קיטרון פעל בתפקידו להגדרת מעמדה של הסוכנות היהודית מול גורמים אחרים בארגנטינה, ובהם ההסתדרות הציונית הארצית, המוסדות המרכזיים של יהדות ארגנטינה, שגרירות ישראל בבואנוס איירס, ובמקרה הצורך גם מוסדות השלטון המקומי. בתפקידו הוטל עליו לרכז ולתאם את פעולות שליחי הסוכנות ולפקח עליהן.[25] בדוחות המפורטים שכתב בתקופת שליחותו ובמאמרים הרבים שפרסם, הן בארגנטינה והן בישראל, אפשר למצוא את הערכותיו בנוגע למצב הכלכלי והפוליטי בארגנטינה ובנוגע להשפעתם על תהליך העלייה לארץ בשנים 1962-1963.[26]

קיטרון תיאר את רשמיו מן המצב ששרר בארגנטינה עם הגעתו אליה באוקטובר 1962 במכתב לעמיתו ממחלקת התרבות של הוועד הפועל בהסתדרות בצלאל שחר: 'ראוי שתאמץ דמיונך ותשווה לעיניך מדינה עצומה שאיבדה כל מצפון פוליטי, כלכלי ומוסרי'.[27] בבואנוס איירס החל קיטרון לרכז את נתוני ההרשמה והעלייה החודשיים מן המחלקות השונות כדי לסכמם 'במהירות'. את הנתונים לשנת 1962 ריכז וערך בדוח מינואר 1963.[28] כפי שאפשר לראות בגרף 2, בחודש יולי 1962 ירד ירידה חדה מספר הפונים. להלן מסקנותיו של קיטרון בנוגע לאותו מפנה:

23 **ש' ז' שרגאי אל מ' קיטרון, 24.10.1962**, אצ"מ, ארכיון אישי A494/18.

24 ארכיונו האישי של משה קיטרון, אצ"מ, A494/1-52; ראו גם: נעמי קיטרון, **בין שלוש יבשות: חיי משה קיטרון**, כרמל, ירושלים 2005.

25 **ש' ז' שרגאי אל מ' קיטרון, 24.10.1962**, אצ"מ, ארכיון אישי A494/18.

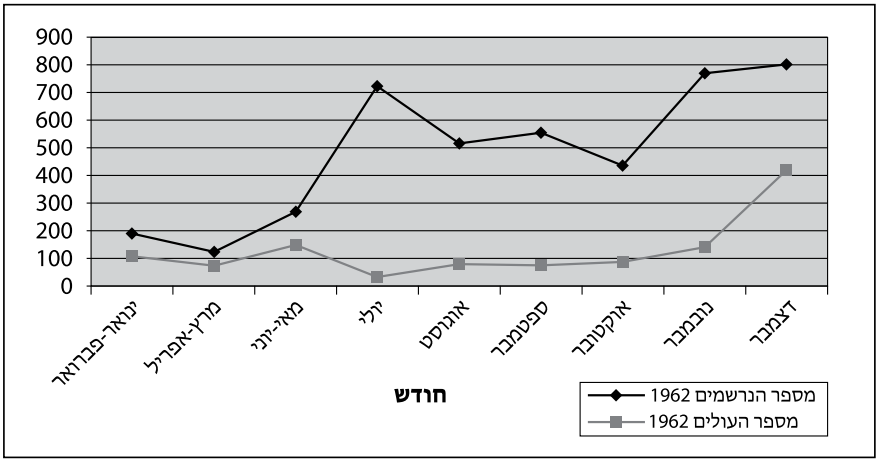
26 למקורות שקיטרון חתום עליהם יש ערך מוסף לעומת מקורות אחרים. בזכות היכרותו עם יהודי ארגנטינה, ניסיונו הרב בפעילות ציבורית, הביקורתיות שגילה בעבודתו וגם אופי התפקיד והמשימה המיוחדת שהוטלה עליו. הכרוניקה שהותיר בפרק זמן זה היא אוצר של ממש עבור חוקר העלייה.

27 מצוטט בתוך: קיטרון, **בין שלוש יבשות**, עמ' 311.

28 נתונים אלו אפשרו לי לעמוד על הקשר בין ההרשמה לעלייה במשרדי ההסתדרות לתהליך העלייה. ראו: מ' קיטרון אל צ' לוריא, 'דו"ח על ההרשמה והעלייה בשנת 1962', שם.

בולטת לעין הקפיצה במספרים במחצית השנייה של השנה, תוצאה ישירה של מאורעות יוני-יולי (מעשי האלימות של הארגון הפשיסטי טקוארה, אדישות השלטונות נוכח ההתפרעויות האלה וכו'). הישוב היהודי הגיב בשלוש דרכים: עמידה מכובדת ביותר ואמיצה של הנציגות המרכזית (דאי"א) על כבודה וזכויותיה של יהדות ארגנטינה; הגנה עצמית נלהבת וממושמעת כאחד של הדור הצעיר בסיוע מלא של שכבות היישוב ולבסוף המפנה לעלייה. להבנת המצב יש לזכור שמבחינת המפנה הזה, המאורעות האנטישמיות לא היו אלא דחיפה אחרונה, נקודת שיא של תהליך ממשוך ומורכב.[29]

גרף 2: הקשר בין תנועת ההרשמה ובין תנועת העלייה בשנת 1962



מקור: מ' קיטרון אל צ' לוריא, 'דו"ח על ההרשמה והעלייה בשנת 1962', 21.1.1963, אצ"מ S64/393.

מן הנתונים המוצגים לעיל נראה כי התנועה שהורגשה במשרדי הסוכנות היהודית בחודשים יוני-יולי 1962 באה לידי ביטוי גם במספרי העולים בחודשיים האחרונים של שנת 1962, ובייחוד מדצמבר. באותו חודש, בשיאו של גל העלייה, כתב קיטרון הערכת מצב מפורטת לראש מחלקת העלייה שלמה זלמן שרגאי:

> המשבר הכלכלי מחמיר והולך בארגנטינה, וצמוד לו המשבר הפוליטי והמבוכה החברתית. ייתכן ויש לשנות את סדר הגורמים, אבל התמונה לא תשתנה על ידי כך, והסדר שנקטתי בו הוא הקובע מבחינת העלייה (...) מספר המדברים והחושבים על עלייה ברצינות גדול למדי, ולא נפריז באם ננקוט בלשון אלפים (...) הריני עומד על ההשערה של כ־5,000 עולים ב־1963 (...) הזעזוע שפקד את יהדות ארגנטינה ביולי השנה, הביא יהודים לכלל החלטה והפנה אותם אל משרדי העלייה, הטיפול במועמדים

29 שם.

> מצדנו, חיסול העסקים וההכנות מצדם, ארכו כמה חודשים, באופן שרק עכשיו מתחיל הגל. השיא יהיה בחודש הזה.[30]

עם זאת, אחד מגורמי האחיזה העיקריים אשר מנעו את התגברות העלייה מארגנטינה היה בעיית חיסול הרכוש, שכן המרתו בכסף היתה כרוכה בהפסדים בשיעור ניכר. בעיה זו היתה כרוכה בבעיה נוספת, אשר היתה חמורה במיוחד בארגנטינה, והיא שער החליפין.[31] 'שער החליפין – שלא מזמן היה 83 פזות לדולר וכעת הגיע ל־127 פזות לדולר מקשה עליהם ומכאיב להם למכור בפחות ממה שיכלו לקבל רק לפני חדשים ספורים', דיווח אריה ציגל באוגוסט 1962 בעקבות ביקורו בארגנטינה.[32] גם קיטרון גרס כי הגורם העיקרי המעכב את הרחבת העלייה הוא מצבה הכלכלי של שכבה רחבה מקרב בני המעמד הבינוני אשר אינה יכולה להגר ואין באפשרותה לפרק את עסקיה או למכור את רכושה. כאמור, עוד גורם היה האינפלציה ואי־הוודאות בנוגע לערך הדולר (זה הגיע בשלב זה ל־154 פזו לדולר). באותם ימים חלו עוד שינויים במדיניות משרד האוצר בארגנטינה, ועליהם כתב קיטרון: 'טרם נודע מה יהיה השינוי במדיניות הכלכלית ומה תוצאותיו'. הוא הוסיף:

> באם יבוא שינוי ובעקבותיו הרגעת מה של האוכלוסייה, ייתכן שגם אחינו יירגעו וידחו את עניין העלייה עד לעת מצוא. אולם, רוב העסקנים ואנשי העסקים שלנו סבורים כי דווקא אז תגדל העלייה של המעמד הבינוני הראוי לשמו. רעיון העלייה חדר עמוק מדי להכרתם והם מחכים לאפשרות מעשית להגשמתו.[33]

העובדה הבולטת ביותר, שמשכה את תשומת לבו של קיטרון, היתה כי מקרב אנשי מעמד הביניים בציבור היהודי בארגנטינה, אשר הורכב בעיקר מסוחרים ושיעוריו בקרב האוכלוסייה היהודית היו גבוהים, מעטים בלבד בחרו לעלות. הוא מצא כי על פי נתוני המחלקה הכלכלית,[34] מספר הפונים לייעוץ ולבקשת מידע בשנה זו הגיע ל־1,678, אך פחות מ־23 אחוז מהם עברו לשלב הטיפול המעשי, ורק 8.36 אחוזים מהם עלו לבסוף. יש לציין שב־384 התיקים הרשומים בשנת 1962 במחלקה הכלכלית הצהירו הנרשמים על רכוש כולל שהגיע לכ־23.5 מיליון דולר. אולם הצהרות אלה היו חסרות כל ערך ממשי, שכן הסכומים שלפיהם העריכו את רכושם במחצית הראשונה של 1962 הצטמצמו דרסטית בעקבות ירידת ערך הפזו, ולרוב הושקע ההון המוצהר בנדל"ן וברכוש, וגם ערכם ירד.[35]

30 מ' קיטרון אל ש' ז' שרגאי, 16.12.1962, אצ"מ, ארכיון אישי A494/18.

31 דו"ח על הפעולות מטבת תשט"ז עד ניסן תש"ך (ינואר 1956-31 במרס 1960), מוגש אל הקונגרס הציוני הכ"ה, כסלו תשכ"א, אצ"מ K105 XXV, עמ' 211-226.

32 א' ציגל, 'דו"ח על פעולותיי בארגנטינה', 23.8.1962, אצ"מ 203/ 65S.

33 מ' קיטרון אל ש' ז' שרגאי, 12.12.1962, אצ"מ, ארכיון אישי A494/18.

34 המחלקה הכלכלית סיפקה למועמדים לעלייה, מקרב בעלי ההון וכן תיירים, מידע בנוגע לאפשרויות הקמת מפעלים וסיכויי השקעות בענפי המסחר והתעשייה. ראו: 'דו"ח על הפעולות בשנים תש"ז-תשי"א', עמ' 500-521.

35 מ' קיטרון אל ש' ז' שרגאי, 12.12.1962.

מלבד השחיקה הכלכלית הלך והחמיר בראשית 1963 גם המצב הפוליטי בארגנטינה. בעקבות ניצחון הפלג הצבאי המתון בעימותים הצבאיים שהתרחשו ברחובות בואנוס איירס בספטמבר 1962, חלו שנויים בהרכב הממשלה. ב־14 בינואר 1963 מיהר הנשיא גידו להכריז על בחירות כלליות, אולם האווירה התוססת, בייחוד בקרב חוגי השמרנים, לא אפשרה את קיומן כמתוכנן.[36] על המשבר הפוליטי ששרר בארגנטינה בראשית 1963 כתב קיטרון:

> היה פה, כידוע לך, ניסיון מהפכה צבאית. לא אכנס בפרטים שאינם מעניינני הישיר, בשבילנו, קובעת העובדה שניצחון הממשלה החוקית – כביכול לא פתר שום שאלה ולא קדם את הארץ הזאת לקראת פתרון בעיותיה וחיסול המשבר הממושך והמורכב, המבוכה, חוסר האמון וחוסר הביטחון בעינם עומדים, אף מעמיקים. נראה הדבר, שיתאמתו הניחושים והחישובים אשר העליתי בסקירתי ובמכתבים שונים: לפי כל הנתונים, יש לצפות, להגברת העלייה מארגנטינה.[37]

במחצית הראשונה של 1963 הלך והחמיר המצב הכלכלי, והעימותים הצבאיים ברחובות בואנוס איירס נהיו תכופים. אמנם גילויי האנטישמיות בתקופה זו לא פסקו, אך היו מינוריים ולא עוררו הדים כמו אלו שהיו בחודשים מאי-יוני 1962. בד בבד גבר קצב ההרשמה לעלייה במשרדי הסוכנות. על סמך נתוני תנועת ההרשמה והעלייה בחודשים ינואר-יוני 1963 העריך קיטרון כי מספר העולים בשנת 1963 יגיע ל־5,300, אך העיר: 'המספרים הסופיים תלויים בגורמים שונים אשר אין בכוחנו להעריך ולחשב מראש'.[38] קיטרון גם ציין בדבריו את תוצאות הבחירות לנשיאות שהתקיימו לבסוף ב־7 ביולי 1963. בבחירות אלו זכה מועמד המפלגה הרדיקלית ארטורו איליה. לדברי קיטרון, תוצאות הבחירות החזירו לעם הארגנטיני את הרגשת הביטחון ואת אמונו בשלטון הנוכחי. קיטרון ראה במפנה זה תמורה חיובית להגברת העלייה מארגנטינה, אך העלה עוד אפשרויות:

> אם מפנה מבורך זה יתמיד, אין ספק שיגרום לראשית פתרון המשבר הכלכלי עוד בטרם תתחיל הממשלה החדשה בפעולתה. לא פה המקום להעריך את ההתפתחות האפשרית לגבי מעמדו של הישוב היהודי ובמיוחד לגבי מצבו הכלכלי. לעומת זאת, מחובתנו להזהיר שגם לגבי תהליך העלייה עומדים אנו בפני מפנה רב משמעות: ההקלה בכלכלה המקומית עלולה לאפשר ליהודים רבים שיחסלו בתנאים מתקבלים על הדעת את רכושם ועסקיהם ויגשימו את שאיפתם לעלייה. לשון אחרת, ייתכן והמעמד הבינוני יתפוש בעלייה את המקום ההולם את משקלו המספרי והחברתי בישוב היהודי, והיות וסיכוייהם של יתר הסוגים והשכבות לא ישתפרו אלא בקצב אטי יותר, הרי שהעלייה תגבר ותגדל. אולם ייתכן כמו כן שהמועמדים לעלייה יחליטו

36 ריין, **ארגנטינה, ישראל והיהודים**, עמ' 186-190.

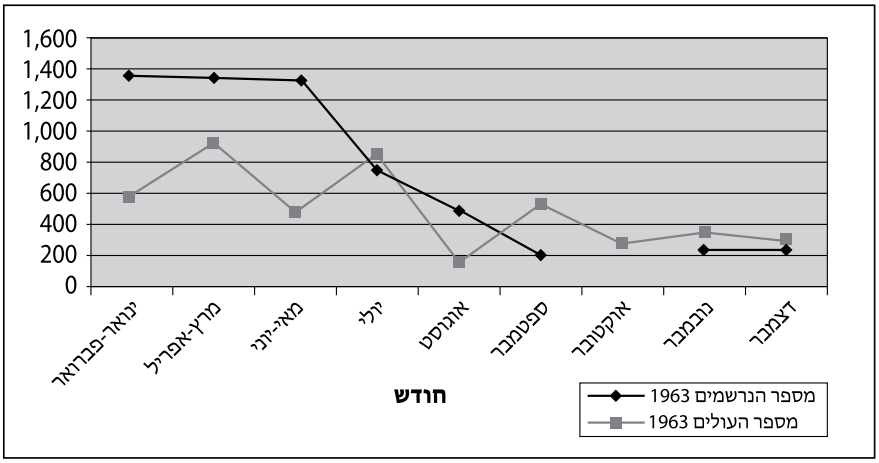
37 מ' קיטרון אל ש' ז' שרגאי, 23.4.1963, מגנזה 2059-2060.

38 מ' קיטרון, 'העלייה מארגנטינה בחודשים ינואר-יוני 1963', [ללא תאריך], אצ"מ S65/203.

לדחות עלייתם בכוונה לשפר מצבם (...) והקצב יואט במידה ניכרת, לפחות לתקופה מסוימת.[39]

ציפיותיו של קיטרון בנוגע לאפשרות העלייה של המעמד הבינוני לא התממשו לבסוף, והתזוזה בעמדותיו של מגזר זה לא חלה כפי שקיווה. מבין שתי האפשרויות התברר כי המעמד הבינוני הכריע בעד האפשרות השנייה: בעקבות הרגיעה במצב הכלכלי והפוליטי לאחר הבחירות בתחילת יולי ירד קצב העלייה. אפשר לראות זאת בגרף 3 המוצג להלן:

גרף 3: הקשר בין תנועת ההרשמה ובין תנועת העלייה בשנת 1963



מקורות: מ' קיטרון, 'העלייה מארגנטינה בחודשים ינואר-יוני 1963', אצ"מ S65/203; 'נתונים על הרשמה יולי-דצמבר', מגנזה.

* נתוני ההרשמה מחודש יולי נאספו מתיקי מחלקת העלייה השמורים במרכז הלוגיסטי של הסוכנות, מגנזה, תיקים 2070-2072. לא נמצאו הנתונים של חודש אוקטובר.

עדות לתמורה שחלה בעקבות הבחירות בארגנטינה אפשר למצוא במכתבו של נציג המרכז לבעלי מקצוע פטו"א (PATWA – Professional and Technical Workers Association) בבואנוס איירס:

החודש האחרון היה בשבילי חודש של הרהורים ומחשבות על בעיית המשך העלייה מארגנטינה. ככל שאני חושב יותר אני מגיע לאותן המסקנות שהעברתי אליך במכתביי הקודמים. כל הסימנים מראים שכמות העלייה מארגנטינה תחזור לאותם הממדים שהיו לפני המשבר האחרון. לפני הבחירות של ה־7 ליולי האחרון צריך היה מועמד לעלייה לחכות לפחות 4 שבועות לפגישה אשית איתי. יום העבודה מנה לא

39 שם.

> פחות מ־10 שעות ללא הפסקה. לאחר הבחירות באו חודשי 'הביטולים' גם במקרים שהטיפול היה גמור ושאנשים חכו רק למועד ההפלגה. מאז מספר שבועות כמעט ואין אנשים חדשים הפונים למשרדנו בענייני עלייה. רוב העבודה מצטמצמת בטיפול בעולים אשר פנו אלינו עוד לפני חודשים מספר וממשיכים בסידור עלייתם. השינוי שבא בשטח העלייה בא בצורה כה פתאומית, ורבים אינם מסוגלים עדיין לתפוש את התמורה הזו. הרושם שלי הוא, שכאשר יעלו כל אלה הנמצאים כיום בטיפולנו, יישאר הבית שלנו כמעט ריק.[40]

קיטרון לא הספיק לעמוד על התמורות שחלו במחצית השנייה של שנת 1963 משום ששליחותו הסתיימה באוקטובר, אך נראה שכבר אז תפס את משמעותן. זמן קצר לפני עזיבתו את ארגנטינה קיים מסיבת עיתונאים לפני התקשורת היהודית המקומית, ובה סיכם את שליחותו:

> בשנת תשכ"ג עלו מארגנטינה 4,400 יהודים, קרוב ל־1% מהציבור היהודי במדינה זו (...) הגורמים שהניעו את הגל הזה היו: המשבר הכלכלי שפקד את ארגנטינה בשנתיים האחרונות; המשבר הרוחני בו שרוי הנוער היהודי ותגובתו לאנטישמיות; דאגתם של ההורים בחינוך ילדיהם; והמשיכה מישראל המגיעה באמצעות המסרים של קרובים וחברים מארגנטינה שהתיישבו בישראל. נוסף לאלה, נראה שהתיירות מארגנטינה בישראל מהווה גורם מעודד עלייה (...) גם העזרה הממשית והתמיכה של הקהילה היהודית בארגנטינה היוותה גורם מכריע בארגון ובטיפול גל העלייה. האנטישמיות זירזה את תהליך העלייה, אבל היא לא הגורם העיקרי שהניע את התהליך.[41]

מדבריו נראה כי דווקא המפנה הפוליטי שחל ביולי 1963, אשר הביא לאחד מ'חודשי הביטולים', כפי שכינה זאת אחד השליחים, כלומר לירידה תלולה בשיעור הנרשמים לעלייה, הפתיע את קיטרון. גם ישראלי לא צפה את התמורה שחלה בחודש יולי, ובשל התנועה הדלה במשרדי הסוכנות והירידה החדה בשיעורי ההרשמה הודה כי שגה בהערכתו:

> קשה היה לחזות מראש שעם השינוי הקל במצב הפוליטי בארגנטינה, יפתחו רבים מאלה שנרשמו כמועמדים לעלייה את מזוודותיהם וידחו את עלייתם עד אשר הנסיבות החדשות יאלצום שוב לארוז שנית. רבים חשבו שמצב כזה יופיע תוך חדשים מספר, לאחר שאחינו בני ישראל ישתכנעו שהמצב הכלכלי לא השתפר אך ראה זה פלא – המצב הכלכלי הולך ומחמיר מיום ליום, התרחשויות והתפרצויות אנטישמיות בצבצו שוב ומעוררות דאגה וחרדה בישוב היהודי, אולם הפעם זה לא השפיע על תנועת העלייה.[42]

40 מ' קבליירו אל א' דובקין, 16.12.1963, אצ"מ S65/203.

41 מ' קיטרון, 'ההגירה לישראל של יהודים מארגנטינה', אצ"מ, ארכיון אישי A494/49.

42 'סיכומים סטטיסטיים על ההרשמה והעלייה מארגנטינה בחודשים ינואר-פברואר-מרץ 1964', אפריל 1964, א"מ, חצ 2153/3.

כאמור, האירועים האנטישמיים לא פסקו. מאז עלייתו של איליה לשלטון ב־12 באוקטובר 1963 עד סוף יולי 1964 דיווחה דאי"א על 303 תקריות אנטישמיות בארגנטינה, ובכללן פגיעה במוסדות, ברכוש ובנפש.[43] התקרית החמורה מכולן היתה רציחתו של צעיר יהודי בן 32 בשם ראול אלתרמן בפברואר 1964 אשר האחראים לה היו אנשי 'המשמר הלאומני' וטקוארה.[44] ההתקפות האנטישמיות נמשכו כל תקופת שלטונו של איליה (1964-1966) ואף הגיעו לשיאים חדשים.[45] עם זאת, שיעור העולים המשיך לרדת. להמחשת הדברים אצטט ממכתבו של המהנדס משה דיין, אחד הפעילים הבולטים בתנועה הרוויזיוניסטית בארגנטינה:

> אינני מאמין באופי האנטישמי של העם הארגנטינאי. על ארץ זו עברו, ועדיין עוברים שנים קשות של אי סדר ומבוכה. לאחר נפילתו של המשטר הפרוניסטי, לא השיבה הדמוקרטיה לתקוות אשר הפקידו בה. הממשלות אשר התחלפו לעיתים קרובות, גרמו להרעת המצב הכלכלי של השכבות הדלות, והכול הלך והדרדר לקצב שבו העני הפך לעני יותר; והעשיר התעשר יותר (...). נכון הוא שד"ר איליה נשיאה של ארגנטינה נמנע בשימוש של כוח, והוא לא חסיד של חוקי תגמול. ועל אחת כמה וכמה כשמדובר נגד פעולות אנטי יהודיות. אבל מבחינה כלכלית וחברתית רוב התושבים סובלים יותר. כל זה יצר כר נרחב ופורה להשתוללויות ומהומות. קמה מערכה אנטי יהודית שכללה נוסף לכוחות המסורתיות מהסקטור הלאומני, גם כוחות מהכמורה, אשר אליהם התווספו מהגרים מאירופה, נאצי־פשיסטיים, וההסתה הערבית. על אף השימוש בכלי נשק שונים, חומר נפץ, פצצות זפת, וכדורי שרפה וכו', משמעותם היתה קטנה, ביחס לזעזועים הכלליים אשר עברו על ארגנטינה בשנים האחרונות. מקרה הרצח של הד"ר סטנובסקי, שלא התברר מעולם, לא נכלל 'משום מה' במסגרת של הפעולות האנטי יהודיות. גם מקרה סירוטה המוזר, שעורר הדים בינלאומיים היה חלש, לעומת המקרה שקרה בתוך כתליה של הפקולטה למשפטים בה נורתה ונהרגה סטודנטית קתולית מושבעת. איננו יכולים להכחיש, ונכון גם שאין לפרסם את זה בפומבי, שהרבה יהודים הצטיינו בפעולות מרמה, וזיוף רבי רושם בשנים האחרונות. ואף שחלק מהם מצא מחסה בישראל. ושגם ברחו יותר יהודים מפחד החובות, מאשר מאנטישמיות.[46]

43 ריין, **ארגנטינה, ישראל והיהודים**, עמ' 218.

44 DAIA, *Medio Siglo*, p. 14; Elihau Toker y Ana E. Weinstein (eds.), *Trayectoria de una idea: Nueva Sión: 50 años de un periodismo judeo-argentino con compromiso, 1948-1998*, Ediciones Fundación Mordejai Anilevich, Buenos Aires 1999, p. 83

45 Leonardo Senkman, "El antisemitismo bajo dos experiencias democráticas: 1945-1966 y 1973-1976", in: Idem (ed.), *El antisemitismo en la Argentina*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1989, pp. 11-194

46 מ' דיין אל ב' דובדבני, **31.10.1964**, מגנזה, תיק **2065**.

מניתוח המקורות שהוצגו בפרק זה עולה כי מקומה של האנטישמיות במכלול הגורמים הדוחפים לעלייה למדינת ישראל אינו מרכזי וכי מקומן של 'הבהלה הכלכלית' ו'הבהלה הפוליטית' חשוב הרבה יותר. לפנינו אפוא פרדוקס מעניין: מצד אחד נראה כי מעמדו הציבורי של היישוב היהודי בארגנטינה התרופף מאוד על רקע האנטישמיות, על גוניה השונים, שהתקיימה ברבדים העמוקים ביותר של החברה.[47] האירועים האנטישמיים באותה עת היו מן החמורים, ולא נראו כמותם במדינות אחרות ביבשת. יהודים רבים בוודאי הרגישו מאוימים ומוטרדים מאירועים אלו, ואולם השלטונות ומנגנוני האכיפה, ובראשם המשטרה, בחרו להעלים עין ונמנעו מלטפל בהם. עם זאת, לצד ביטויי האנטישמיות החל תהליך דמוקרטיזציה, וזה עורר התלהבות רבה בקרב רבים מאנשי המעמד הבינוני, בייחוד אינטלקטואלים, ובהם יהודים רבים. נראה כי הרוב המכריע של יהודי ארגנטינה בחרו להישאר ולהשתתף בתהליכי המודרניזציה החברתית־כלכלית, תרבותית ופוליטית בארגנטינה בתחילת שנות השישים.

לסיכום, אפשר לומר כי למצב הפוליטי היה משקל רב כגורם שדוחף לעלייה, ומנגד – כגורם המעכב אותה. 'האופק הפוליטי' מצטייר כאחד המניעים העיקריים והמכריעים בהחלטה לעלות. ניכר כי מבין הגורמים הדוחפים לעלייה תפס המשבר הכלכלי מקום מרכזי. לעומת זאת, האנטישמיות כגורם מניע עלייה הביאה לכל היותר בנסיבות כלכליות ופוליטיות מסוימות להאצת התהליך, אולם לא היה בה כשלעצמה כדי להניע אנשים להגר.

גם כוחם של הגורמים המושכים לעלייה אינו מבוטל כלל וכלל. ראשית, באותה עת היה המשק הישראלי נתון בצמיחה: תהליכי התיעוש המוגבר הביאו לגידול ניכר בייצור ולהגברת הייצוא.[48] שנית, העלייה בשנות השישים הטילה מעמסה מעטה משל גלי העלייה של שנות החמישים.[49] שלישית, תהליכי הקליטה נעשו בתנאים נוחים יותר, להבדיל מהפתרונות המאולתרים אשר אפיינו את הקליטה בשנות החמישים. השינוי ניכר בהרחבתה של התשתית הארגונית לקליטת עולים ובסיוע כספי לעולים כאסטרטגיה לעידוד עלייה. לראשונה מאז קום המדינה גובשו תכניות קליטה והוסדרו מסלולי קליטה אשר הותאמו לאוכלוסיות עולים שונות.[50] תמורות אלו תרמו למסרים החיוביים שהגיעו מתיירים שביקרו בארץ וממכרים ובני משפחה שנקלטו בארץ ועודדו עלייה נוספת. מבחינה זאת, הגידול הניכר בשיעורי העלייה מארגנטינה ומארצות רווחה אחרות שהורגש בתחילת שנות השישים הוא עדות לחשיבותם של הגורמים המושכים במכלול המניעים לעלייה.[51]

47 Daniel Lvovich, *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, Javier Vergara, Grupo Zeta, Buenos Aires 2003

48 לב גרינברג, 'כלכלה חברתית ופוליטית', בתוך: אפרים יער וזאב שביט (עורכים), **מגמות בחברה הישראלית**, א, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2001, עמ' 128-130.

49 דו"ח על הפעולות מניסן תש"ך עד ניסן תשכ"ד (1 באפריל 1960-31 במרס 1964), מוגש אל הקונגרס הציוני הכ"ו, חשוון תשכ"ה, אצ"מ K109 XXVI, עמ' 103-104, 112.

50 שם, עמ' 70-73.

51 '20 שנות עלייה וקליטה – סיכומים' [ללא תאריך], א"מ ג-7065/3; **העלייה לישראל 1948-1972. חלק א' נתונים שנתיים**, הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, ירושלים 1973, עמ' 23.

מדיניות העלייה של ישראל וביצועה

כאמור, מדיניות העלייה נקבעה על ידי הממשלה והסוכנות באמצעות המוסד לתיאום, גוף משותף לשתי הרשויות, אשר תיאם, תכנן וביצע את ההחלטות בתחומי העלייה, הקליטה וההתיישבות. במוסד לתיאום השתתפו ארבעה חברי ממשלה וכן ארבעה חברי סוכנות, ובראשו עמד ראש הממשלה. על רקע המדיניות הממלכתית של מדינת ישראל פעלו מחלקות הסוכנות השונות, ובאמצעותן הגיע זרם העולים מארגנטינה למדינת ישראל. בפרק זה אבקש לבחון את העקרונות ואת דרכי הפעולה שהכריעו בעיצוב מדיניות העלייה.

בשנים הראשונות לקיומה של מדינת ישראל התקבל העיקרון המבחין בין 'ארץ מצוקה' ל'ארץ רווחה'. הרציונל היה כי אפשר להגביל את ממדי העלייה ואת הרכבה בתנאי שהגבלות אלו לא יחולו על קהילות יהודיות שמצויות בסכנת קיום, קהילות אשר הוגדרו 'קהילות מתחסלות'. לעומת זאת, אפשר להגביל את העלייה ממקומות שלא נשקפה בהם סכנה מידית ליהודים בארצות מגוריהם. הבעיה היתה שמדיניות זו לא כללה אמות מידה מוחלטות שיקבעו את מידת המצוקה או מידת הדחיפות.[52] כך, המדיניות שהתקבלה גרמה לעתים תכופות, כפי שאראה באמצעות המקרה של יהדות ארגנטינה, עמימות, ערפול וקבלת החלטות סותרות. דפוס הפעולה של קובעי המדיניות היה ברור; בשעה שסכנה ריחפה על יהודים בכל מקום בעולם נעשו מאמצים להעלותם ארצה ללא כל הגבלה. דפוס זה השתקף בבירור במאמר שראה אור ביוני 1968, בגיליון האחרון של ביטאון מחלקת העלייה **דפי עליה**, שנעשה בו ניסיון לסכם 20 שנות עלייה למדינת ישראל:

> מחלקת העלייה, שהיא הזרוע המוחשית המושטת אל יהודים בתפוצותיהם, מהווה נוסף לתפקידיה הארגונים המסועפים, גם כעין סיסמוגרף, מגלה מיד סימנים של רעידות וזעזועים בקהילות היהודיות. עשרים שנות עלייה לארץ הוכיחו מכבר, כי כל שינוי לרעה שחל במצבו של קיבוץ יהודי, וכל גאות של פעילות אנטישמית במקום פלוני או אלמוני, מעלים מיד את מספר המועמדים לעלייה, ומשנפתחת אפשרות לעלייה נוספת צריכה המחלקה לתרגם את התנודות הללו ללשון המעשה – לארגן את אנשיה ולהיערך לקראת התדפקות, לעתים מבוהלת, על שערי העלייה לארץ.[53]

מדיניות העלייה – ארגונה ועידודה – נשענה על נימוקים אידאולוגיים, כגון עלייה חופשית וקיבוץ גלויות, וגם על נימוקים 'קטסטרופליים', אשר הציגו את מדינת ישראל כמקלט בטוח לכל יהודי העולם. יש לראות את העקרונות האלה גם בהקשרם ההיסטורי, היינו מדיניות העלייה של התנועה הציונית מאז התהוותה בשלהי המאה ה־19. מבחינה זאת יש לציין כי הכרזת העצמאות לא שינתה את יחסם של קובעי המדיניות לנושא העלייה

52 דבורה הכהן, **עולים בסערה: העלייה הגדולה וקליטתה בישראל, 1948-1953**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1994, עמ' 115-117.

53 (בלי שם מחבר), 'עשרים שנות עלייה לישראל', **דפי עליה**, 69 (1968), עמ' 35.

ואף לא את העקרונות שעליהם הושתתה אותה מדיניות עם קום המדינה. על פי עקרונות אלו, העלייה היא האמצעי לביצור כוחה של המדינה ומבחן למימוש חזון קיבוץ הגלויות. העולים, העם, הם למעשה הכלי לבניין הארץ, וטובת הארץ ובניינה קודמים בכל מקרה לטובת העם.[54] תפיסה זו באה לידי ביטוי ביישום מדיניות העלייה הסלקטיבית מראשית שנות החמישים. על כך ארחיב את היריעה בהמשך הדברים. עקרונות העלייה החופשית וקיבוץ הגלויות זכו לתוקף רשמי והצהרתי במגילת העצמאות של מדינת ישראל משנת 1948 ולמעמד משפטי ב'חוק השבות' מיולי 1950. על פי אותו חוק, כל יהודי שהביע רצון להשתקע בישראל זכאי לעלות ארצה.[55] ב'חוק האזרחות' שהתקבל בכנסת בשנת 1952 נקבע כי העלייה לפי 'חוק השבות' מקנה אזרחות לכל יהודי שהחליט להשתקע בארץ. רק כניסתם של מהגרים שאינם יהודים הוכפפה לתקנות הגירה, כמקובל ברוב הארצות.[56] חוקים אלו העניקו תוקף בלעדי לעליית היהודים, על בסיס עקרונות אתנו־לאומיים וביטאו את מחויבותה של המדינה לעלייה חופשית ולקיבוץ גלויות.

לכאורה קדמה המחויבות הלאומית לעלייה לאינטרסים כלכליים, ובכך נבדלה כביכול מדינת ישראל מארצות אחרות אשר הגבילו את ההגירה אליהן. ואכן, חוקים אלו יצרו אקלים אשר תמך בעקרון העלייה החופשית והבלתי מבוקרת, אם כי לא כך היו פני הדברים. שני החוקים שנדונו לעיל לא קבעו את ממדי העלייה ואת קצבה ולא כללו התייחסות לפעילות המכוונת לעידוד העלייה ולסיוע ארגוני ופיננסי בהבאת העולים. נושאים אלו נדונו במוסד לתיאום, וההחלטות שהתקבלו נשמרו בסודיות. בגוף זה עוצבה מדיניות העלייה הסלקטיבית והוסכם להנהיג סלקצייה בהרכב העלייה מארצות שהיהודים לא היו נתונים בהן לאיום או לסכנה ממשית על פי אמות מידה, כגון גיל, מצב בריאות וכושר עבודה.[57] בארצות הרווחה הוגבל היקף העלייה בהתאם לשיקולים כלכליים, פוליטיים־מפלגתיים ותרבותיים. על כן אין לנתק את המקרה של יהדות ארגנטינה – לא מן המיתוס ולא מן המציאות של הקשרים אלו.

54 גור אלרואי, **אימיגרנטים: ההגירה היהודית לארץ־ישראל בראשית המאה העשרים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2004; מרגלית שילה, 'טובת העם או טובת הארץ? יחסה של התנועה הציונית לעלייה בתקופת העלייה השנייה', **קתדרה**, 46 (1987), עמ' 109-122; אביבה חלמיש, **במרוץ כפול נגד הזמן: מדיניות העלייה הציונית בשנות השלושים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2006; יוסף הלר, **במאבק למדינה: המדיניות הציונית בשנים 1936-1948**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשמ"ה; חגית לבסקי, 'שארית־הפליטה והקמת המדינה - הזדמנות אשר נוצלה', **קתדרה**, 55 (1990), עמ' 175-181.

55 דבורה הכהן, '"חוק השבות" - תוכנו והוויכוחים סביבו', בתוך: אניטה שפירא (עורכת), **עצמאות - 50 השנים הראשונות: קובץ מחקרים בין־תחומי**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1998, עמ' 57-87.

56 שם. ראו גם: אמנון רובינשטיין, **המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל**, א, שוקן, ירושלים 1996, עמ' 109-111.

57 הכהן, **עולים בסערה**, עמ' 110-122. ראו גם: סרג'יו דלה־פרגולה, 'הרהורים על הגירה בישראל: היבטים השוואתיים', **הגירה**, 1 (2012), עמ' 25-28.

מנגנון העלייה בבואנוס איירס פעל בהתאם לכללי הסלקצייה,[58] הטיפול במועמדים היה פרטני. כל מועמד אשר פנה לסוכנות מילא טופס, בצירוף קורות חיים, ובו מידע חיוני בנוגע לאפשרויות קליטתו בארץ והצהרה על ההון שברשותו. לאחר הרישום נשלחו המועמדים לסדרת בדיקות רפואיות אצל רופא הקונסוליה בארגנטינה. בבדיקות אלו היה על הרופא לבדוק כי המועמדים ממין זכר נימולים. עלייתם של פרודים או של גרושים הותנתה באישור בן או בת הזוג לשעבר באמצעות טופס החתום על ידי נוטריון. מידע זה הועבר לאישורן הסופי של מחלקת העלייה בירושלים ושל מחלקת הקליטה בתל אביב. מלבד זה נבדקה מידת הצורך של המועמד בתמיכה כספית, לצורך כך נעזרה מחלקת העלייה במידע שקיבלה מהקהילה בבואנוס איירס וממועד הקהילות בנוגע למועמדים מערי הפנים.[59] מועמדים שלא עמדו בקריטריונים לעלייה קיבלו אישור עלייה אך ורק במקרה של דרישת קרוביהם בארץ.[60] במכתב שהתפרסם ביוני 1956 במדור הקבוע 'רשות הדיבור לקוראים' בעיתון **ידיעות אחרונות**, שכותרתו 'המפרים את חוק השבות?', התלונן כותב המכתב כי נדהם לגלות שעל כל יהודי אשר מבקש לעלות לישראל להציג דרישה מקרוביו בארץ:

> יש לנו קרובה בארגנטינה, אישה בעלת השכלה גבוהה ועבר ציוני עשיר. ילדיה חונכו באווירה ציונית ובתה נפלה בשבי המצרי במלחמת השחרור כחברת משק ניצנים. כשביקשה מקונסול ישראל בבואנוס איירס אשרת כניסה, דרש ממנה במפגיע להציג בפניו דרישה מקרוביה בארץ. מחוסר ברירה הגשנו לפני מספר חודשים בקשה לסוכנות היהודית, אולם עד היום הזה לא חלה כל תזוזה בעניין.[61]

58 לפי העקרונות לברירת העולים, 80 אחוזים מהעולים ייבחרו מקרב מועמדים לעליות הנוער, חלוצים, חברי גרעינים התיישבותיים, בעלי מקצוע עד גיל 35 ומשפחות שהמפרנס הראשי בהן מתחת לגיל 35. העולים נדרשו להתחייב לעבודה חקלאית של שנתיים, פרט לבעלי מקצוע ובעלי האמצעים לשיכון עצמי. אישור לעלייה ניתן רק לאחר בדיקה רפואית יסודית בהשגחת רופא מוסמך מן הארץ. עד 20 אחוזים ממספר העולים יהיו מעל גיל 35, ובתנאי שבמשפחתם מפרנס בעל כושר עבודה או שיש להם קרובים שקיבלו עליהם לקלוט אותם בארץ. אישור כזה ניתן רק לאחר שנקבע כי יש ביכולתם לקלוט את אותם קרובים. בשנות החמישים הוכנסו שינויים ותיקונים בכללי ברירת העולים; אלה נועדו להגדיל את חלקם של העולים בעלי כושר עבודה ולמנוע את עלייתם של מקרים סוציאליים שיכולים להמשיך להתקיים בארצות מוצאם. ראו דו"ח על הפעולות מניסן תשי"א עד טבת תשט"ז (אפריל 1951-דצמבר 1955), עמ' 59-61; דו"ח על הפעולות מטבת תשט"ז עד ניסן תש"ך (ינואר 1956-מרס 1960), עמ' 65-66.

59 'מחלקת העלייה', 1957, אצ"מ S6/6206; מ' ארמון, 'הוראות כלליות למחלקת העלייה של ההסתדרות הציונית בארגנטינה', 1957, אצ"מ S6/6579; מכתב המועצה הציונית העליונה בארגנטינה אל ש' ז' שרגאי, 23.10.1956, אצ"מ S6/6205.

60 נ' בר־גיורא אל מחלקת העלייה בבואנוס איירס, 'עליית מועמדים לקיבוצים', 10.1.1955, אצ"מ S6/6203.

61 י' גרין, 'המפרים את חוק השבות?', **ידיעות אחרונות**, 24.6.1957, אצ"מ S71/2610.

כאשר הגיעו הידיעות הראשונות על האירועים בארגנטינה בעקבות ביצוע גזר דינו של אייכמן ביקשו התנועה הציונית וממשלת ישראל לנקוט יזמה מיוחדת אשר תעודד את יהודי ארגנטינה לעלות לארץ ותקל את קליטתם. לשם כך הוקמה ועדה משותפת לממשלה ולסוכנות היהודית, ובראשה עמדו שר האוצר לוי אשכול וסגנו בוועדה זלמן שרגאי. הוועדה הכינה בשלב הראשון תכניות לקליטתן של כמה מאות משפחות: 'בראש ובראשונה הבריאים בגופם ובנפשם, בעלי מקצוע שונים או צעירים המוכנים ללמוד מקצוע, משפחות מתאימות למשקים ולמושבים, צעירים לקורסים השונים, וכו' ובדרך כלל אנשים שלדעתנו קליטתם לא תהווה בעיה מיוחדת'.[62] הוועדה גם החליטה להגדיל את מנגנון העלייה ואת צוות השליחים שלו ולשגר את משה קיטרון למשימה מיוחדת של ריכוז ענייני העלייה ותיאומם. 'ראינו בעניין הריכוז תנאי ראשון להצלחת עבודתנו, בייחוד כשידענו שכל הצלחתנו מותנית, מלבד בתכניות ובתיאום בין השליחים, גם ביצירת אווירה לעלייה ותנועת עלייה בציבור, שבתנאים כיום, היא צריכה להיעשות ללא רעש, אבל חייבת היא להיעשות', כתב ראש מחלקת העלייה למנהל המחלקה בבואנוס איירס.[63]

בסופו של דבר, מדיניות הסלקצייה שננקטה והטיפול הביורוקרטי הסבוך במועמדים לעלייה הזיקו לעלייה מארגנטינה, עיכבו אותה וצמצמו את ממדיה. ההליך הסלקטיבי והטיפול הפרטני יצרו סחבת ביורוקרטית, וזו הקשתה את ארגון העלייה. עובדה זאת משתקפת ברבים מן המקורות. משרדי ההסתדרות הציונית בבואנוס איירס לא עמדו בעומס ובלחץ המבקרים, שכן הם היו ערוכים לטיפול בעלייתם של עשרות אנשים בחודש ושל מאות אחדות בשנה בלבד.[64] עוד עניין שעיכב את תהליך העלייה היה מימון הסעת העולים; ככל שהחריף המשבר, כן גדל מספר הפונים למשרדים בבקשת תמיכה במימון הוצאות הנסיעה. בעיית המימון החמירה בראשית שנת 1963, שאז העלתה ממשלת ארגנטינה את התשלום עבור הנפקת דרכון ל־5,000 פזו (40 דולר), ובמקרים שמשפחה שלמה נזקקה לדרכונים, היתה זו הוצאה גדולה.[65] סכום זה היה למשל כמחצית ממשכורתו החודשית של קיטרון, אשר נחשבה גבוהה יחסית ושולמה בדולרים. גם הקהילה היהודית בבואנוס איירס, אשר תרמה סכומים ניכרים לעולים, קיצצה דרסטית את תמיכתה.[66] בשל קשיים אלו הוקמה בארגנטינה קרן משותפת לכל המוסדות, בראשות ועדת העלייה הארצית.[67] כך תיאר ישראלי את שהתחולל במשרדים בתחילת אותה שנה:

62 א' ציגל, 'דו"ח על פעולותיי בארגנטינה', 23.8.1962, אצ"מ 65/203S.

63 ש' ז' שרגאי אל י' ישראלי, 24.10.1962, אצ"מ S6/7324.

64 ד' אסטריק אל ר' גולן, 12.7.1962, מגנזה, תיק 2261; מכתב י' ישראלי אל ב' דובדבני, 26.7.1962, אצ"מ S6/7320; מכתב מ' קיטרון אל צ' לוריא, 'דו"ח על ההרשמה והעלייה בשנת 1962', 21.1.1963, אצ"מ S64/393; מ' קיטרון אל ש' ז' שרגאי, 23.4.1963, מגנזה, תיק 2059-2060.

65 י' ישראלי אל י' דומיניץ, 'מימון הסעת עולים מאמריקה הלטינית', 17.1.1963, מגנזה, תיק 67/175.

66 לפי דו"ח של אמי"א לשנת 1963, הקהילה הכלכלית תמכה ב־1,202 עולים באותה שנה. ראו: *Memoria y Balance General del 1 de enero al 31 de diciembre de 1963*, Centro Marc Turcow, AMIA, Buenos Aires 1964.

67 מ' קיטרון אל ש' ז' שרגאי, 10.1.1963, מגנזה, תיק 2058.

אם משפחה פונה אלינו שנעזור לה לשמור על הונה המסתכם ב־10,000 דולר, היסוד לעתידה הכלכלי בארץ, אנו עומדים לפני מצב לא נוח. מהסכום הזה היא צריכה לבנות כל חייה: 2,500 לדירה וסידורה, 500-600 לקיום מצומצם בזמן הראשון למשפחה בת 4 נפשות, ו־1,200 דולר להוצאות הנסיעה, הרי יש להוריד מסכום כללי זה כ־4,000 דולר ויותר. אנו משתדלים בכל כוחנו לגבות מה שניתן לגבות, אבל אנו רוצים גם לעודד עלייה זו שאיננה 'יותר גרועה' מהעלייה האלג'יראית והמרוקנית, שאנו מוצאים סכומים אגדתיים [כך במקור]. הרי זה חומר נהדר לעומתם. אנו עומדים כאן בפני לחץ עצום של אנשים הנאבקים עם מר גורלם, הבא עליהם בפתאומיות כזו, שאין הם יודעים באיזה עולם הם נמצאים. לא מובנת העובדה, שמצד אחד אנו צועקים שהעלייה הזו דרושה לנו ואנו רוצים להשקיע סכומים גדולים לתכניות, ומצד שני אנו מנסים להכניס 'מקלות לגלגלים'.[68]

עם זאת, לא מעט מועמדים לעלייה ניצלו את נכונות הסוכנות למימון הוצאות הנסיעה, כך גם לדברי קיטרון. מקרים אלו יצרו תסיסה סביב עניין העלייה כולו, בייחוד משום שבין העולים הסתננו פושטי רגל בעלי חובות. קיטרון אף התריע כי בעיתונות היהודית בארגנטינה ביקרו את הפיכתה של ישראל ל'עיר מקלט'.[69] כדי לפתור סוגיה זאת הוקמה ועדה משותפת לקהילה היהודית, לקואופרטיביים לאשראי ולנציגי מחלקת העלייה, אשר שימשה ועדת בוררות.[70] במצב זה לא נותר אלא להאט את קצב העלייה ולהגדיל את הנהלים הביורוקרטיים המסורבלים.

מנתוני המאגר הממוחשב שבניתי לצורך מאמר זה עולה כי 93 אחוזים בערך מקרב 4,178 העולים שנרשמו בשנת 1963 מומנו על ידי הסוכנות, ו־297 עולים בלבד מימנו את עלייתם.[71] יש לציין כי תמיכת המוסדות המקומיים במימון ההוצאות היתה ניכרת. אין בידי אומדן של חלוקת המימון בין הגורמים השונים, אך ברור כי גל העלייה בשנת 1963 התאפשר בזכות המאמץ המשותף של גורמים מקומיים ושל נציגי הסוכנות. מכאן ברור כי סוגיית המימון והשלכותיה, כגון הרושם שיצרה בציבור, השפיעו מיד על אופייה ועל ממדיה של העלייה והאטו אותה.

'מבצע שלהבת'

הדמות המשפיעה ביותר על ארגון תנועת העלייה מארגנטינה לאורך התקופה הנדונה היתה דמותו של יעקב ישראלי. כאשר גברה תנועת הנרשמים לעלייה במשרדי הסוכנות

68 י' ישראלי אל י' דומיניץ, 'מימון הסעת עולים מאמריקה הלטינית', 17.1.1963, מגנזה, תיק 67/175.
69 מ' קיטרון אל ש' ז' שרגאי, 10.1.1963, מגנזה, תיק 2058.
70 שם.
71 סבסטיאן קלור, 'מאגר 4,178'.

בבואנוס איירס החלו גורמים שונים במחלקת העלייה לשקול את אפשרות חכירתה של אנייה שתפליג מדרום אמריקה לישראל. זו היתה הסיבה העיקרית לקיום המפגש באירופה בתחילת חודש אוקטובר 1962 בין ישראלי ובין מזכיר מחלקת העלייה בירושלים יהודה דומיניץ. ההסבר הרשמי היה כי ההפלגה נועדה לפתור את בעיית עומס העולים מארגנטינה ולהוזיל את הוצאות שינועם.[72]

בעת שהותם של השניים באירופה הם סיכמו את פרטי חכירת האנייה 'פלמיניה'. האנייה נחכרה על ידי חברת צים, ומחלקת העלייה התחייבה להעביר בה יותר מ־1,000 עולים בחודש מ־1 במרס 1963.[73] במסמך מסוף חודש דצמבר 1962 סיפר דוד אסטריק, מזכיר מחלקת העלייה בירושלים, כי ישראלי החל לארגן את ההפלגה המיוחדת מיד עם חזרתו לבואנוס איירס וכי לצורך כך הקים ועדה מיוחדת, ובה ראשי המוסדות העיקריים של הקהילה היהודית. מטרתה המוצהרת של הוועדה היתה 'לתת הד רחב (ושקט...) שיביא לעידוד העלייה [כך במקור]', הכול כמובן אגב 'בייעוץ עם השגרירות בבואנוס איירס, בכדי לקבוע את המותר והאסור'.[74] בסוף המסמך הדגיש אסטריק: 'בהתחשב במצב נהיה מוכרחים לבלום את רצוננו לתת פרסום רחב לדבר'; והכתיר את ההפלגה המתוכננת כמאורע היסטורי ליהדות דרום אמריקה.[75]

אכן, פרשת הפלגתה של האנייה 'פלמיניה' עוררה הדים רבים, למרות החשאיות שנטוותה סביבה, כפי שציין קיטרון באחד ממכתביו לשרגאי.[76] אך דווקא הניסיון לעורר 'הד רחב אך שקט' כאסטרטגיה לעידוד העלייה הוביל לדעת קהל עוינת סביב אותה ההפלגה. שרגאי נאלץ להסביר את עניין הפרשה בסוכנות היהודית. 'אני חושב שקרה לנו נס שקבלנו החלטה זו', כתב שרגאי לחבר ההנהלה ל"א פינקוס בינואר 1963, 'אחרת לא היינו יכולים להסיע את העולים בצורה מסודרת והיינו נכשלים בתחילת צעדינו ביבשת ההיא'.[77] הוא ציין כי ההחלטה התקבלה לאחר התייעצות עם השגריר בבואנוס איירס; זה סמך את ידו על התכנית ואף עודד אותה. בנוגע לנימוקים שהושמעו נגד המבצע כתב שרגאי את הדברים האלה:

> בין השאר הוזכר הנימוק כי בואה של אנייה מיוחדת לעולים עלול, כביכול, לגרום בעיות ליהדות המקומית, וכמובן אין לך דבר קל מזריעת פחד כזה בקרב הקהילה הרגישה שם. אין באפשרותי לבדוק ידיעות אלו בדיקה יסודית, ומאידך גיסא אין לי יסוד לפקפק במהימנותם של המקורות אשר מהם קבלנו ידיעות אלו. לפיכך לא

72 ד' אסטריק אל י' דומיניץ, 'תחזית למקומות באניות לעולי ד"א בשנת 1963', 10.2.1963, מגנזה, תיק 67/1175.

73 י' דומיניץ אל י' ישראלי, 8.11.1962, אצ"מ, S6/7324.

74 ד' אסטריק אל י' דומיניץ, 'פלמיניה', 31.12.1962, מגנזה, תיק 2721.

75 שם.

76 מ' קיטרון אל ש' ז' שרגאי, 12.12.1962, אצ"מ, ארכיון אישי A494/18.

77 ש' ז' שרגאי אל ל"א פינקוס, 'פלמיניה', 14.1.1963, מגנזה, תיק 2721.

אתפלא אם יגיע באחד הימים מברק או מכתב מחאה, של עסקן זה או אחר, נגד בואה של 'פלמיניה'.[78]

קולות המחאה הגיעו גם לקיטרון. לקראת ההפלגה הוא כינס מסיבת עיתונאים, ובה ביקש להגביל את פרסום הפרשה בתקשורת. שני עיתונים נהגו פחות או יותר כבקשתו, אך עיתון אחד (**די פרעסע**) מסר פרטים שלא היו לפרסום. קיטרון ציין כי למרות הלחצים שהופעלו עליו שלא לפרסם ידיעות בענייני העלייה, בעיקר מצד העיתונות המקומית, התפרסמו בעיתונות בארץ ידיעות, ובהן שיחות מפורטות עם אנשי הסוכנות בנושא זה. הלחץ על קיטרון בא מצד ראשי הארגונים היהודים; אלה תמכו בעלייה עצמה אך התנגדו ל'אימת העלייה', ובהם יצחק גולדנברג, יושב ראש הדאי"א, 'אשר עמידתו היהודית והציונית אינה צריכה אישור ועדות', ציין קיטרון במכתבו והוסיף:

> הושמעו טענות שלא יכולתי להסביר להן, היות ואין להסתיר תהליך עלייה גובר ועולה, וטענות שיש לשקול כיצד להיענות להן: שלא להפגין דברים העשויים להיות מנוצלים על ידי קבוצות אנטישמיות ועל ידי היסודות האנטישמיים בחוגי הממשלה. מדברים גם בלאו הכי על הברחת מיליונים ומיליארדים שהיהודים צברו בארץ הזאת; על עריקת צעירים ילידי ארגנטינה מהצבא וכו'. העובדה שאיטלקים וספרדים עוזבים את ארגנטינה במספרים גדולים לאין שיעור מאשר היהודים, אינה משנה את הסכנה, כידוע מאז היות 'בעיה יהודית' בעולם. וארשה לי להוסיף: הבירורים והתגובות הנרגשים והחגיגיים שמגיעים (ולפעמים מתחילים) במוסדות העליונים אינם משמשים תמיד תרומה לפתרון בעיות המתעוררות בין אנשים חיים, עובדים וטרודים.[79]

חשוב לציין כי מדיניות השמירה על חשאיות עמדה בניגוד מוחלט לאסטרטגיה שנקטה דאי"א במאבקה באנטישמיות, כלומר של מאבק גלוי. מאבק זה נועד בין היתר לעורר דעת קהל אוהדת מצד החברה האזרחית, והוא זכה בכמה הישגים לא מבוטלים. לדוגמה, ב־28 ביוני 1962, כאשר הגיעה האלימות האנטישמית לשיאה, יזמה דאי"א השבתה כללית של המסחר ושל העסקים היהודיים ברחבי ארגנטינה; זו זכתה לתמיכה אדירה בקרב דעת הקהל, וחלקים ניכרים בחברה האזרחית תמכו במחאת היהודים.[80] ביטא זאת יפה העיתון **לה לוס** (*La Luz*, 'האור') סביב 'פרשת פלמיניה'. שבועיים לפני ההפלגה פרסם עורך העיתון כתבה מקיפה על הפרשה.[81] 'אין אנו מבינים מדוע כל הפעולות הקשורות לסוגיית העלייה נשמרות בחשאיות כאילו מדובר במרוקו, רומניה או אלג'יר', קבל מחבר המאמר והוסיף:

78 שם.

79 מ' קיטרון אל ש' ז' שרגאי, 27.12.1962, מגנזה, תיק 2059-2060.

80 Leonardo Senkman, 'A 25 Años del Caso Sirota – la Comunidad y los Sectores Democráticos Contra el Nazismo', in: Toker y Weinstein (eds.), *Trayectoria de una idea*, pp. 84-85

81 'Con 600 Olim Zarpará el 4 de Marzo para Israel el Buque Flaminia', *La Luz*, 17.2.1963, אצ"מ S65/203.

בהזדמנויות שונות פנינו אל הגורמים המוסמכים במטרה לקבל מידע אך בכל פעם נשלל מאתנו בטענה שהמידע חשאי. החלטנו לוותר על המקורות האלה ולהשיג את המידע בעצמנו. אנו יוצאים מנקודת הנחה כי פועלה של התנועה הציונית היא חוקית ולגיטימית והיא צריכה להתבצע באור יום ובעיניי כל [כך במקור]. יתרה מזו, אין אנו מתגוררים במדינות שהנסיבות כופות את החשאיות. אך עובדה היא שגורמים מסוימים החליטו להחכיר אנייה מיוחדת ובלעדית לעלייה. אולי על מנת ליצור אווירה של 'אקסודוס' מארגנטינה? אווירה כזו של רומנטיות מאולצת – 600 עולים באנייה מיוחדת – או של מבצע מאולתר, יכולה לעורר תסיסה סביב נושא העלייה בקרב יהדות ארגנטינה, דבר העלול ליצור פאניקה מיותרת ולפגוע בסופו של דבר הן בתהליך העלייה והן ביהדות ארגנטינה. אי אפשר לאמץ עבור יהדות זו דפוסים שמתאימים, למשל, ליהודי אלג'יר. האחראים על ביצוע המדיניות חייבים לקחת בחשבון את הנסיבות השונות הפועלות כאן, לפעול ביתר שלווה, אחריות, ולהימנע מהדפוסים לא מתאימים כאן ואף עלולים להזיק לנו.[82]

הפרסום בעיתון **לה לוס** הוא דוגמה מייצגת מכיוון שעיתון זה, אשר נחשב עיתון ציוני, ימני ושמרני, אימץ במידה רבה את נקודת המבט של ישראל בנוגע לעלייה ולקיבוץ גלויות ואף היה ביקורתי כלפי המנהיגות המקומית. בפרשה זו ניכרים ההבדלים בין אנשי מחלקת העלייה ובין נציגי הקהילה היהודית בארגנטינה. המוסדות הציוניים ראו בציבור היהודי בארגנטינה ציבור שיש להצילו מכיליון תרבותי. 'הגיעה השעה להציל את היהודים שצפויה להם סכנה מבחינה רוחנית', אמר שרגאי בנאומו במליאת הכינוס של הוועד הפועל הציוני בחודש מרס 1963, והוסיף: 'בייחוד אלה שצפויה להם סכנת התבוללות וטמיעה מרצון, ושבידם להציל את עצמם כי אין שום מניעה ליציאה מגלותם ועלייתם לארץ'.[83] הם התקשו להבין כי מרבית הציבור היהודי ביקש להשתלב בחברת הרוב תוך כדי שמירה על צביונו היהודי והציוני כחלק מזהותו הארגנטינית.

נציגי מחלקת העלייה בארגנטינה נשענו על נימוקים 'קטסטרופליים' אשר הציגו את מדינת ישראל כ'מקלט בטוח' לכלל יהודי העולם, וכמבשרי הגאולה המדמים כל עלייה ל'עלייה קטסטרופלית'. נציגי מחלקת העלייה גילו רצון כן ועמוק להצלחת העלייה, אך בדיווחיהם נטו להגזים בתיאור הסכנות האורבות ליהודי ארגנטינה. בתגובה לכך כתב משה דיין, אחד הפעילים הבולטים בתנועה הרוויזיוניסטית בארגנטינה:

> נדמה לי שלא צריך לפנות אל יהודי ארגנטינה בשנת 1964, בסגנון דומה כפי שהיה צריך לפנות אל יהודי פולין בשנת 1938. יהיה זה תלמיד בלתי מחונן ושטחי של ז'בוטינסקי מי שירצה לחזור בלי הערכה נכונה של המצב, על קריאתו מלפני 25 שנים. גם ז'בוטינסקי הכשיר להבדיל בהזהרותיו בין יהודי פולין ובין יהודי דרום אפריקה

82 שם.

83 ש' ז' שרגאי, 'עליית הצלה מכיליון רוחני: נאום בוועד הפועל הציוני, מרס 1963", **דפי עליה**, 49 (1963), עמ' 8.

וארצות הברית. האיום האנטישמי היה פעם יעיל, אבל כעת הוא לא סיבה מספקת לעידוד עלייה מארגנטינה.[84]

מלבד ההשוואה המעניינת, נראה כי גם בעיני אדם בעל השקפת עולם רוויזיוניסטית כמותו נראה ניסיונם של נציגי מחלקת העלייה להישען על האיום האנטישמי כעל אסטרטגיה לעידוד עלייה מארגנטינה ניסיון מוגזם ומופרך. ההתפתחויות בארגנטינה והתמורות שחלו בקרב הציבור היהודי הוכיחו פעם אחר פעם כי למרות המשברים הכלכליים והפוליטיים החמורים והתכופים וגילויי האנטישמיות אשר פקדו את המדינה, לא שיקפו דברי מארגני העלייה את עמדתם של יהודי ארגנטינה, וכאמור, התברר כי הם מופרכים ומוגזמים.

'עליית שוליים' – ההרכב הסוציו־דמוגרפי של העלייה הגדולה מארגנטינה

באוקטובר 1963 חזר לארץ מסיור בדרום אמריקה יהושע וולברג, מנהל הדסק הלטינו־אמריקני של מחלקת העלייה. בדוח מקיף שכתב עם חזרתו התייחס גם אל סוגיית הרכב העלייה מארגנטינה.[85] הוא ציין כי לפני שיצא לארגנטינה שמע מפי ידידים ארגנטינים אשר מתגוררים בארץ כי העולים שהגיעו מארגנטינה בשנת 1963 אינם מייצגים את יהדות ארגנטינה כפי שהם הכירו אותה. גם בארגנטינה שמע מפי אנשי ציבור הערות דומות, כגון 'בל נחשוב שהעלייה של יהודי ארגנטינה החלה'.[86] וולברג הרגיש כי באותן הערות טמון המפתח להבנת העלייה ומצב היהודים שם. טענתו היתה כי המכנה המשותף לכל קבוצות העולים הוא השתייכותן מבחינה חברתית ומעמדית לשולי החברה היהודית בארגנטינה:

> בני הנוער שייכים מטבעם הביולוגי בכל מקום לשולי החברה; המשפחות שטרם נקלטו בארגנטינה נשארו בשולי החברה. המשפחות שפקד אותן המשבר הכלכלי או המדיני נדחפו על ידי המשבר הזה לשולי החברה. אצל כולם היתה השאיפה הטבעית של איש השולי [כך במקור] לחזור להשתייך לחברה, להשיג או להחזיר לעצמו את הביטחון שעורער על ידי התלישות החברתית. את הביטחון הזה הם חשבו להשיג על ידי עלייתם לישראל.[87]

בהמשך דבריו הסתייג מן הטענות הנפוצות בקרב הציבור הישראלי והיהודי הארגנטיני כי מי שבחר להגיע לישראל הם תוצר מובהק של החינוך הציוני.[88] לדעתו, העולה הפוטנציאלי

84 מ' דיין אל ב' דובדבני, 31.10.1964, מגנזה, תיק 2065.

85 י' וולברג, 'לסיכויי העלייה מארגנטינה: סיכום רשמי ביקור בארגנטינה בשליחות מחלקת העלייה של הסוכנות היהודית באוגוסט 1963', אוקטובר 1963, א"מ, חצ 2150/11.

86 שם.

87 שם.

88 תפיסה זו השתרשה בדעת הקהל הישראלי. ראו למשל: 'בשולי הדברים – עולים ומהגרים', **דבר**, 16.6.1963, עמ' 2.

הממוצע לא יכול היה להרשות לעצמו להגר לארץ אחרת ולהיקלט בה כמו במדינת ישראל. בהקשר זה יש לציין כי בשנות השישים גברה הגירת היהודים מארגנטינה גם ליעדים אחרים מלבד ישראל, בעיקר לארצות הברית, וזרם המהגרים אליה גבר בשנים הבאות ואף עלה על זרם העולים לארץ. וולברג העריך כי המהגרים היהודים מארגנטינה לארצות הברית היו חזקים יותר מבחינת הפרופיל החברתי־כלכלי שלהם.[89]

מה היה אפוא ההרכב הדמוגרפי של העולים מבחינת גיל, מין, מצב משפחתי ותעסוקה? לפי הנתונים שאספתי, הרכב העלייה מארגנטינה בשנת 1963 דומה במידה מסוימת להרכב העלייה בתקופות אחרות. כפי שאפשר לראות בטבלה 1 להלן, 70 אחוזים מהעולים בשנת 1963 היו צעירים עד גיל 35. אחוז הילדים ובני הנוער עד גיל 18 היה גבוה במיוחד בשנת 1963, בעיקר ב'מבצע שלהבת', לעומת תקופות אחרות, על חשבון צעירים בני 18-35. האחוז הנמוך יחסית של עולים בני 50 ומעלה בשנת 1963, בייחוד בקרב עולי 'פלמיניה', מחזק את טענתי בנוגע להשפעה המכרעת שהיתה למדיניות הסלקטיבית בקביעת הרכב העולים. כפי שמשתקף מן הנתונים, הרכב הגילים של הגל הגדול מארגנטינה בשנת 1963 היה אף סלקטיבי יותר. קביעה זו מתאמתת גם בבדיקת התפלגות העולים לפי מין, ובייחוד לפי מצב משפחתי ב'מבצע שלהבת'. הדבר מתבטא בעודף קטן של גברים, בייחוד מבין עולי 'הפלמיניה' ובאחוז גבוה במיוחד של רווקים, בעיקר בקרב העולים שהגיעו ב'מבצע שלהבת'.

טבלה 1: העלייה מארגנטינה לפי גיל ותקופת העלייה

גיל	1960-1954	1963	'פלמיניה'
עד 16	25.7	30.0	35.2
18-16	6.3	8.8	8.5
35-19	26.6	31.5	30.6
50-36	17.9	18.2	18.1
מעל 50	23.5	11.5	7.6
סך הכול	**100**	**100**	**100**

מקור: קלור, 'מאגר 4,178'.

טבלה 2: העלייה לפי מין ותקופת העלייה

מין	1960-1954	1963	'פלמיניה'
זכר	48.7	51.6	53.3
נקבה	51.3	48.4	46.7
סך הכול	**100**	**100**	**100**

מקור: קלור, 'מאגר 4,178'.

89 י' וולברג, 'לסיכויי העלייה מארגנטינה', אוקטובר 1963, א"מ, חצ 11/2150.

טבלה 3: העלייה לפי מצב משפחתי ותקופת העלייה

מצב משפחתי	1960-1954	1963	'פלמיניה'
אלמנים	4.9	3.2	2.6
גרושים	1.0	0.7	0.7
נשואים	47.4	43.5	36.3
רווקים	46.7	52.6	60.4
סך הכול	**100**	**100**	**100**

מקור: קלור, 'מאגר 4,178'.

בנוגע להרכב התעסוקה של אוכלוסיית העולים מארגנטינה, מרבית העולים בשנת 1963 היו עובדי מלאכה ותעשייה. מתוך 238 המקצועות השונים שתועדו בקרב העולים שהגיעו ב'מבצע שלהבת': 42 אחוזים היו עובדי כפיים, מרביתם בעלי מלאכה מסורתיים. בלטו בהם בייחוד החייטים והאורגים, אך היו גם פועלים וחקלאים. 15 אחוזים מהעולים היו בעלי מקצועות חופשיים, ובהם מורים, רופאים ומהנדסים, מרביתם צעירים בראשית דרכם המקצועית. 14 אחוזים מהעולים באנייה 'פלמיניה' נמנו עם קבוצת הפקידים, 7 אחוזים היו סטודנטים וקומץ של סוחרים ותעשיינים, אשר היו 5.5 אחוזים מכלל העולים.

ההרכב הסוציו־דמוגרפי של העולים מאשש במידה רבה את קביעתו של וולברג. זו היתה עלייה של משפחות ושל צעירים. נתוני ההתפלגות לפי גיל, הרכב משפחתי ומקצוע משקפים עלייה שאפשר לכנותה "עלייה כלכלית וסלקטיבית". יותר מ־60 אחוזים מן העולים השתייכו לקבוצת גיל שמצויה בשיא כושר העבודה שלה. גל העלייה הגדול מארגנטינה הורכב בעיקר מבני השכבה הבינונית הלא מבוססת, אותה שכבה שלא הצליחה, להבדיל ממרבית היהודים, לנוע כלפי מעלה במעמדה הכלכלי. הדבר בא לידי ביטוי במיעוט הסוחרים והתעשיינים בקרב העולים, לעומת משקלם ביישוב היהודי בארגנטינה. בשנות השישים עסקו כשני שלישים מכלל העובדים היהודים במסחר ובתעשייה, בפקידות ובמקצועות חופשיים; ענפים כלכליים אלה אפיינו את המעמד הבינוני.[90] בניגוד מוחלט להרכב המקצועי של ציבור זה, השתייכו מרבית העולים למעמד אנשי הצווארון הכחול דווקא.

גם בדיקת הרכב העולים ב'מבצע שלהבת' לפי סוג היישוב ואזור הקליטה מאשש את טענתי בנוגע למדיניות הסלקטיבית: קרוב לשני שלישים מכלל העולים התיישבו בקיבוצים ובאזורי פיתוח, ורק שליש מהם בערים הגדולות ובמרכז הארץ.[91] ראובן גולן, איש מחלקת

90 ע' שמלץ וסרג'יו דלה־פרגולה, **מבנה יהדות אמריקה הלטינית: הדמוגרפיה של היהודים בארגנטינה ובארצות אחרות של אמריקה הלטינית**, המכון על שם דוד הורוביץ לחקר ארצות מתפתחות באוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1974, עמ' 112, 119-120.

91 מאפיין ייחודי זה קשור לעובדה כי העלייה מארגנטינה מיום הקמת המדינה ובשנות החמישים הורכבה בעיקר מבוגרי תנועות הנוער הציוניות. המניע של עלייה זו היה השאיפה לשוב למולדת ההיסטורית המתחדשת ולהשתתף ביצירת אדם חדש וחברה חדשה וצודקת כדי לבנות ולהיבנות בה. מניע בסיסי זה הביא ליצירתן של שרשרות עלייה של חברי תנועות הנוער החלוציות ולהרחבה שלהן. צעירים אלו ייסדו יותר מ־40 קיבוצים או הצטרפו אליהם. למרות היותה של

הקליטה, טען: 'זוהי העלייה האופטימלית'.[92] 'אין סיכויים לעלייה בעלת מבנה חברתי טוב יותר מבחינת איזון הפנימי [כך במקור] ונוחות לקבל על עצמו את מצוות פיזור האוכלוסין ולהתיישב מחוץ לאזורים העירוניים שברצועת החוף', ציין גולן. בעלייה זאת היו 10 אחוזים אקדמאים, אחוז דומה של טכנאים בדרגה המקצועית העליונה, כ־20 אחוזים בעלי מלאכה וכ־20 אחוזים מועמדים לעליית הנוער, לקיבוץ ולהתיישבות העובדת. לדברי גולן, 25 אחוזים מעולי אמריקה הלטינית נקלטו בשנים 1961-1965 באזורי פיתוח, ו־20 אחוזים – בהתיישבות החקלאית העובדת. 'הרוצה להכיר את עליית הרווחה בדמותה האופטימלית, יבוא ויראה את עולי אמריקה הלטינית, במיוחד את עולי ארגנטינה', קבע גולן.[93]

העיתונות הישראלית נהגה להביא מרשמי הפלגתם והגעתם של העולים ארצה. שעות אחר הצהריים של יום ראשון 31 במרס 1963 לא היו שעות שגרתיות בנמל חיפה. שלוש אניות נוסעים הביאו על סיפונן כ־1,800 נוסעים, ובהם יותר מ־1,000 איש מדרום אמריקה, מרביתם מארגנטינה. תושבים ותיקים רבים שעלו זה מכבר מיבשת זו המתינו לעולים במבואות הנמל. בידי אותם מתנדבים ניתנו רשימות שמיות של העולים ומקום קליטתם. כתב **למרחב** סיכם את התרשמותו מן העולים: 'לאורך מעקי הסיפונים מצטופפים העולים. בולטים בתוכם הראשים הצעירים. נדמה, כי זוהי עלייה של אנשים משוחררים, לא של רודפי צרות'.[94] בכתבה אחרת צוין כי כל מי שהגיע לנמל חיפה באותו יום שעגנה ה'פלמיניה' 'נכנס כולו לתוך אווירה יהודית עממית: יהודים יוצאי עיירות פולין וליטא, רומניה והונגריה, שבפיהם אידיש מתובלת בהרבה מילים ספרדיות':

> עשרות עשרות מהם, נגרים ואורגים, סנדלרים וחייטים, צבעים וסיידים, חנוונים ועובדים בשירותים ממשלתיים ועירוניים, ליבם פתוח לספר את קורותיהם ובעיניהם סימן שאלה מה יהיה מחר ומחרתיים בארץ: היכן מקומות שיכונם, היש שם תעסוקה, כיצד יפרנסו את עצמם ואת משפחותיהם, מה המרחק למשל מאופקים ומשדרות, שם קבעו את מושבם, עד לתל אביב, וכיוצא בהם, עניינים השייכים לחיי היום יום בביתם החדש. הם מדברים אליך באריכות, בפרטי פרטים, כשלמעשה מדברים אל עצמם בקול רם.[95]

העלייה מארגנטינה העלייה החלוצית הראשונה מאז העלייה השלישית, הם נבלעו ונטמעו בחברה הישראלית בלי שהותירו חותם כלשהו, גם לא בהיסטוריוגרפיה של העליות לארץ ישראל. ראו: סבסטיאן קלור, 'העלייה מארגנטינה למדינת ישראל בין השנים 1948-1967', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2012, עמ' 247-281.

92 מ' ברקאי, 'הטובים ביותר, הבודדים ביותר', **דבר**, 17.12.1965, עמ' 22.

93 שם.

94 י' בצלאל, '12 השעות הראשונות של עולי פלמיניה', **דפי עלייה**, 49 (1963), עמ' 31.

95 'אנשי פלמיניה במסעם', שם, עמ' 26; א' ראובני, 'נמל חיפה שוב בסימן עלייה גדולה', שם, עמ' 23.

סיכום

במאמר זה עסקתי בגורמי העלייה מארגנטינה, בדפוסי ארגון העלייה, בהיקפה ובתכונותיה הסוציו־דמוגרפיות. באמצעות המחקר ההיסטורי ביקשתי להתחקות אחר תהליך העלייה על כל היבטיו, הן הכמותיים והן האיכותיים. דגש מיוחד הושם על הצד הארגוני־מנהלי של העלייה כדי לעמת בין מדיניות העלייה ובין הרכב העולים שהגיע בפועל. כל סוגיה נבחנה במאמר בשני מעגלים: מעגל המקרו ומעגל המיקרו. באמצעות הנתונים הכמותיים בחנתי כיצד השפיעו תהליכים שהתרחשו הן בארגנטינה והן במדינת ישראל בפרק הזמן הנדון על דפוסי העלייה. בו בזמן נבחן גם הפרט בתהליך העלייה מארגנטינה על כל שלביה, מההרשמה במשרדי הסוכנות עד מקום הקליטה בישראל.

כמה ממצאים מעניינים מתגלים בדיון על הגורמים לעלייה מארגנטינה. ראשית, ניכרת חשיבות רבה למצב הפוליטי כגורם דוחף לעלייה, ושנית, כגורם שמסוגל לעכב אותה. עובדה זו התגלמה למשל בבחירות שהתקיימו ביולי 1963. הרגיעה שהורגשה בקרב הציבור הרחב לאחר הבחירות השפיעה מיד על שיעורי הנרשמים במשרדי הסוכנות ועל נתוני העלייה. ההאטה בקצב העלייה ('חודשי הביטולים' כפי שכינה זאת אחד משליחי העלייה) עם הרגעת הרוחות בעקבות תוצאות הבחירות מחזקת את קביעתי.

גם לנסיבות הכלכליות בארגנטינה היתה חשיבות ניכרת כגורם דוחף עלייה. במכלול הגורמים הדוחפים לעלייה למדינת ישראל, האנטישמיות אינה תופסת מקום מרכזי כמניע לעלייה, ולכל היותר היתה גורם שהאיץ את התהליך בנסיבות כלכליות ופוליטיות מסוימות. עובדה זו השתקפה בבירור בתקופה הנדונה כאן, שאז הלכו וגברו ביטויי האנטישמיות, ושיעורי העלייה ירדו בחדות. האירועים האנטישמיים ששטפו את ארגנטינה בתחילת שנות השישים היו חמורים, ולא נראו כמותם במדינות אחרות ביבשת. לצד ביטויי האנטישמיות החריפים הלכה וגברה מגמת השתלבותו של הציבור היהודי במציאות החברתית, והוא היה לשותף מלא בחברת הרוב האזרחית, בייחוד מסוף שנות החמישים. בסופו של דבר, למרות הגילויים האנטישמיים הקיצוניים, לא עלו יהודי ארגנטינה ואף לא היגרו בהמוניהם. מרביתם בחרו להשתתף בתהליכי המודרניזציה החברתית־כלכלית, התרבותית והפוליטית אשר פקדו את ארגנטינה באותן שנים. עם זאת, גם כוחם של הגורמים המושכים לעלייה אינו מבוטל כלל, ובהם השיפור הכלכלי והשגשוג שהורגש במדינת ישראל משנות השישים וגם השיפור שחל בתנאי הקליטה באותן שנים והמסרים החיוביים שהגיעו ממבקרים, ממכרים ומבני משפחה שנקלטו בארץ.

במאמר זה עקבתי אחר דפוסי הפעילות של מנגנון העלייה בארגנטינה כדי להעריך כיצד השפיעו עקרונות מדיניות העלייה וביצועה על תהליך העלייה. מן המקורות שניתחתי נראה כי המנגנון שטיפל בעלייה בארגנטינה לא השכיל לנצל את הפוטנציאל לעלייה הגלום ביישוב היהודי שם וכי הליקויים שהתגלעו בו, כגון חוסר התיאום, הביורוקרטיה הסבוכה והכפילות הביאו להאטת קצב העלייה. המקרה של יהדות ארגנטינה מראה כי מדיניות העלייה נשענה על נימוקים 'קטסטרופליים', הנוגעים ל'צרת היהודים' ולעתים ל'צרת

היהדות', מפי בעלי עניין אשר הציגו את מדינת ישראל כ'מקלט בטוח' לכלל יהודי העולם. הדימוי של יהודי ארגנטינה בעיני נציגי 'ארץ ישראל העובדת' ונציגי מחלקת העלייה היה של מיעוט אתני בלתי מעורה היושב לפתחו של הר געש בחברת הרוב הארגנטינית העוינת, ובהתאם לכך העריכו את אשר צפוי להם. נציגי מחלקת העלייה היו אנשים בעלי השקפת עולם דתית. מן המקורות שהבאתי עולה כי אותם גורמים דתיים ראו בעצמם מבשרי הצלה וגאולה. בעיני רוחם כל עלייה נתפסה כעליית מצוקה. ההתפתחויות בארגנטינה והתמורות שחלו בציבור היהודי הוכיחו פעם אחר פעם כי למרות המשברים הכלכליים והפוליטיים החמורים והתכופים וגילויי האנטישמיות, לא שיקפה אותה תפיסה 'קטסטרופלית' את הלך הרוח בקרב ציבור זה, וזו אף התגלתה כמופרכת ומוגזמת.

על אף השימוש בנימוקים 'קטסטרופליים' כאסטרטגיה לעידוד עלייה והניסיון להציג את מדינת ישראל כ'ארץ מקלט', בפועל היה זרם העלייה מארגנטינה מבוקר ומוגבל, בעיקר בשל מדיניות העלייה הסלקטיבית שהופעלה. הטיפול הפרטני והסלקטיבי פגע מאוד בתהליך העלייה וצמצם את ממדיה.

הפער בין מדיניות העלייה ובין היקפו והרכבו הסוציו־דמוגרפי של גל העלייה מארגנטינה אפשר לי לבחון את מידת הסלקטיביות של העלייה. הצלבת המאפיינים הסוציו־דמוגרפיים של העולים מארגנטינה בשנת 1963 עם ההרכב של האוכלוסייה היהודית שם מאששת את ההשערה המרכזית של מחקרי: המדיניות הסלקטיבית השפיעה על הרכב העולים מארגנטינה. זו היתה בעיקר עלייה של משפחות וצעירים. נתוני ההתפלגות לפי גיל, מין ומקצוע מצביעים על עלייה שאפשר לכנותה 'עלייה כלכלית וסלקטיבית'. מרבית העולים השתייכו לקבוצת גיל שמצויה בשיא כושר העבודה שלה. העלייה הורכבה בעיקר מבני השכבה הבינונית הלא מבוססת, אותה שכבה שלא הצליחה, להבדיל ממרבית היהודים, לנוע כלפי מעלה במעמדה הכלכלי. כאמור, הרכב חברתי־מקצועי זה תאם לחלוטין את מטרות מדיניות העלייה והקליטה של ממשלת ישראל.

שנות המנדט

המעמד הבינוני הערבי בירושלים בתקופת המנדט הבריטי: חברה בורגנית תחת שלטון קולוניאלי

איתמר רדאי

המחקר העוסק בחברה הערבית־פלסטינית בתקופת המנדט הבריטי החל בעיקר בשנים האחרונות להידרש לצמיחתו של המעמד הבינוני העירוני – פקידים, בעלי מקצועות חופשיים, סוחרים ויזמים.[1] אפשר לאפיין את המעמד הבינוני הערבי־פלסטיני בתקופת המנדט כבורגני ומשכיל, כמו המעמדות הבורגניים שצמחו במערב בעת החדשה. לפי הגדרה זו, המקובלת במחקר ההיסטורי של אירופה בעת החדשה, בורגנות אינה דווקא בעלות על הון (כפי שגרס קרל מרקס), אלא מערכת של ערכים ואורח חיים האופייניים לבני המעמד הבינוני וקשורים קשר הדוק לעליית המודרניות.[2] המעמדות הבינוניים במזרח

* מאמר זה מבוסס על מחקר שנערך בתכנית 'חוקרי ירושלים' ביד יצחק בן־צבי (2011-2013), בהובלתו של פרופ' יהושע בן־אריה. אני מבקש להודות לקוראים האנונימיים ולפרופ' אביבה חלמיש, לפרופ' עמי איילון ולפרופ' מחמוד יזבק, שקראו גרסאות מוקדמות של המאמר. אני חב תודה גם לד"ר הלל כהן, ד"ר חזקי שוהם וכל המשתתפים בסמינרים ובכינוסים על הערותיהם והארותיהם המועילות.

1 סמיר איוב, **אל־בנא אל־טבקי לל־פלסטיניין** [המבנה המעמדי של הפלסטינים], דאר אל־חדאת'ה, בירות 1984; Rochelle Davis, 'The Growth of the Western Communities', in: Salim Tamari (ed.), *Jerusalem, 1948: The Arab Neighbourhoods and Their Fate in the War*, Institute of Jerusalem Studies, Jerusalem 1999; איתמר רדאי, 'קריסתו ועקירתו של מעמד הביניים הבורגני הערבי־פלסטיני בירושלים: שכונת קטמון – מקרה מבחן', בתוך: מרדכי בר־און ומאיר חזן (עורכים), **עם במלחמה: קובץ מאמרים על החברה האזרחית במלחמת העצמאות**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2006 (המאמר האחרון עוסק במעמד הבינוני ב־1948); Sherene Seikaly, 'Meatless Days: Consumption and Capitalism in Wartime Palestine, 1939-1948', Ph.D. Dissertation, New York University, 2007; Deborah Bernstein and Badi Hasisi, '"Buy and Promote the National Cause": Consumption, Class Formation, and Nationalism in Mandate Palestinian Society', *Nations and Nationalism*, 14, 1 (2008); Laura Robson, *Colonialism and Christianity in Mandate Palestine*, University of Texas Press, Austin 2011.

2 Jurgen Kocka, 'The European Pattern and the German Case', in: Idem and Allen Mitchell (eds.), *Bourgeois Society in Nineteeth-Century Europe*, Berg, Oxford 1993, pp. 3-4; Eric Hobsbawm, 'The Example of the English Middle Class', ibid.

התיכון בתקופה הקולוניאלית, כמו מעמדות בינוניים לא מערביים אחרים, זכו עד כה למחקר מועט בלבד, תאורטי ואמפירי כאחד. קית' דייוויד ואטנפאו (Watenpaugh) הגדיר בספרו המכונן – העוסק במודרניות במזרח התיכון בתקופה הנידונה – את שכבת הביניים הזאת לאורך חופו המזרחי של הים התיכון בין שלהי התקופה העות'מאנית ובין מלחמות העולם כמעמד בינוני. לדברי ואטנפאו, המשגתה של שכבה זו כמעמד בינוני (middle class) 'נשענת על קונסנזוס כי יותר משהוא מושג כלכלי ניטרלי "המעמד הבינוני" הוא מבנה אינטלקטואלי, חברתי ותרבותי הקשור למערכת של נסיבות היסטוריות וחומריות'.[3] לדבריו, המעמד הבינוני במזרח הים התיכון בתקופה האמורה היה מודרני, מערבי או דמוי מערבי, אך שלא כמערב, לא היתה הופעתו תוצר לוואי של תיעוש אלא יש לראותה בהקשר של שינויים טכנולוגיים באמצעי התקשורת, בתחבורה ובחיים העירוניים, כחלק משינוי חברתי ותרבותי.[4]

במאמר זה אני מבקש להתמקד בהיבט המקומי של עליית המעמד הבינוני במזרח התיכון באותה תקופה: צמיחתו של המעמד הבינוני הערבי־פלסטיני בירושלים בתקופת המנדט, על מאפייניו הייחודיים, עד קריסתו ועקירתו ב־1948. הטענה המרכזית היא כי המאפיינים הייחודיים מנעו את שילובו המלא של המעמד הבינוני בתנועה הלאומית הערבית־פלסטינית, ואף יצרו ניכור בינו ובין תנועה זו והנהגתה וכן בין בני מעמדות נמוכים יותר, בעיקר הכפריים. שסעים אלו באו לידי ביטוי במלואם בתקופת המרד הערבי־פלסטיני (1936-1939). עוד הנחת יסוד היא כי בני המעמד הבינוני הערבי־פלסטיני, רובם נוצרים אך גם מוסלמים, הציגו בחיי היום־יום מנהגים, רעיונות והרגלים מודרניים זהים לאלו של המקבילים להם במערב, כאמצעי להבחנה בינם ובין יסודות אחרים בחברתם, כמו מקומות אחרים במזרח הים התיכון, כפי שהראה ואטנפאו.[5]

בהיות המאמר מחקר בתחום ההיסטוריה החברתית־תרבותית, הוא מתבסס בעיקר על מקורות ראשוניים, כמו יומנים, מכתבים וספרי זיכרונות. בתחום זה התבלטו, בין תושבי ירושלים הערבים־פלסטינים בתקופת המנדט, בני משפחת סכאכיני. דוגמה אופיינית לצמיחת המעמד הבינוני־הבורגני בתקופת המנדט היא המחנך והסופר ח'ליל אל־סכאכיני (1878-1953), בנו של נגר, שידע בימי חייו ועבודתו בתור מורה, מאז היותו בן 16, תקופות של מחסור. הוא מגלם גם את ההתעוררות התרבותית והלאומית של הערבים הפלסטינים בתקופה זו. שנים רבות ניהל סכאכיני יומן אישי, אשר ככל הנראה לא נועד למגירה בלבד אלא נכתב מראש בידיעה שיתפרסם ביום מן הימים. היומן אכן ראה אור לאחר מותו – בגרסה מקוצרת ב־1955, והיא אף תורגמה לעברית ויצאה לאור ב־1990; ובגרסה מלאה בשנים האחרונות. את דרכו של ח'ליל המשיכה בתו האלה, מורה וסופרת אשר ערכה

3 Keith David Watenpaugh, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class*, Princeton University Press, Princeton 2006, p. 19

4 Ibid., p. 20

5 Ibid., p. 8

והוציאה לאור את הגרסה המקוצרת ליומניו, ולימים פרסמה גם היא את זיכרונותיה, המבוססים על יומנה. יומנו של ח׳ליל אל־סכאכיני הוא מקור ראשוני ייחודי ויקר ערך להיסטוריה החברתית של הפלסטינים בתקופת המנדט. בחברה קטנה ואינטימית יחסית, שכולם בה ׳הכירו את כולם׳, מפעל התיעוד של בני משפחת אל־סכאכיני משנה את הדרך שאנו רואים היסטוריה זו בכלל ואת צמיחת המעמד הבינוני הערבי־פלסטיני בתקופת המנדט בפרט.[6]

ההר מול החוף: ייחודה של ירושלים

ראשית צמיחתו של המעמד הבינוני הערבי־פלסטיני התחוללה עוד בשלהי התקופה העות׳מאנית. הרפורמות המנהליות ופעילותן של המעצמות האירופיות מאז אמצע המאה ה־19 הביאו לתמורות כלכליות וחברתיות ולהתפתחות מהירה הן בירושלים והן של ערי החוף בארץ ישראל, שחל בהן גידול בפעילות הכלכלית והתפתחו מוסדות חינוך והשכלה. החל להיווצר מעמד ביניים משכיל, שצמח במידה רבה מהגירה מהכפר אל העיר והתבסס על מסחר ועל פקידות ממשלתית ועירונית. בתחום המסחר מילאו תפקיד מרכזי הנוצרים, ובהם ערבים ונוצרים מזרחיים – ארמנים, יוונים ועוד. עקב התחזקות הערים הועמק השסע הוותיק שבין עירוניים לכפריים, לצד הפער שבין ערי החוף, שהיו מודרניות וחילוניות יותר, ובין ערי ההר, שנותרו שמרניות ומסורתיות.[7]

ירושלים היתה יוצאת דופן מבחינה זו. ברוך קימרלינג ויואל מגדל ראו בירושלים באותה תקופה עיר בעלת מאפיינים הטרוגניים, להבדיל מחברון ומשכם, שהיו לדעתם ׳שלוחות של החברה הכפרית׳.[8] אפשר לסייג זאת ולטעון כי על אף ההטרוגניות האתנית והתרבותית של ירושלים, התאימו מאפיינים כלכליים וחברתיים אחרים שלה להגדרתה כעיר הר, לעומת ערי החוף. זמינות קרקעות בשטחים מישוריים, שפע מקורות מים ועורף

6 ח׳ליל אל־סכאכיני, **כד׳א אנא יא דָניא** [כזה אני, רבותיי] (עורכת האלה אל־סכאכיני), אל־מטבעה אל־תג׳אריה, ירושלים 1955; הנ״ל, **׳כזה אני, רבותי!׳: מיומנו של ח׳ליל אל־סכאכיני** (תרגום, פתח דבר והערות גדעון שילה), כתר, ירושלים 1990; הנ״ל, **יומיאת ח׳ליל אל־סכאכיני** [יומני ח׳ליל אל־סכאכיני] (עורך אכרם מסלם), מָאַסָסַת אל־דִרַאסאת אל־פלסטיניה, רמאללה 2004, 2006; Hala Sakakini, *Jerusalem and I: A Personal Record*, Commercial Press, Jerusalem 1987.

7 אברהם סלע, ׳חברה ומוסדות בקרב ערביי פלסטין בתקופת המנדט: תמורה, היעדר ניעות וקריסה׳, בתוך: אבי בראלי ונחום קרלינסקי (עורכים), **כלכלה וחברה בימי המנדט (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא)**, מכון בן־גוריון, קריית שדה בוקר 2003, עמ׳ 294; מחמוד יזבק, **חיפה במאה התשע־עשרה: תולדות העיר והחברה**, אוניברסיטת חיפה, המכון לחקר המזרח התיכון, חיפה 1998.

8 Baruch Kimmerling and Joel S. Migdal, *Palestinians: The Making of a People*, Free Press, New York 1993, pp. 38-39 (ראו גם את המהדורה העברית, שהושמט בה למראה הצער האפרט המדעי – הערות השוליים).

חקלאי מפותח יחסית, לצד נמלים טבעיים במפרץ חיפה וביפו, התאימו יותר להתפתחות מלאכה, מסחר וניצני תעשייה. מקומה ההררי של ירושלים, על גבול המדבר, מחסור במים ועורף חקלאי מוגבל הקשו את התפתחות המסחר והתעשייה בה.[9] בהיעדרם נותרו אפוא הבעלות על קרקעות, נכסי וקף (הקדש) והפקידות הממשלתית והמקומית מקורות המחיה העיקריים. מתוך אלו, בעלות על קרקעות ונכסי וקף (נדל"ן) היתה מרוכזת בידי משפחות ה'נכבדים', משפחות מוסלמיות ותיקות ומיוחסות. הפקידות הממשלתית והפקידות העירונית־מקומית, לצד עיסוק במקצועות חופשיים, היו משענתו העיקרית של המעמד הבינוני הצומח בירושלים, וזה ייחודו לעומת המעמד הבינוני בערי החוף, שהתבסס על מסחר ועל יזמות. עם זאת, היו למעמד הבינוני בערים הגדולות מאפיינים חברתיים ותרבותיים זהים, במידה רבה, ואלה התבטאו בחיי הרוח והפנאי.[10]

עלייתו של המעמד הבינוני הערבי־ירושלמי קיבלה תאוצה בתקופת המנדט הבריטי. הנוצרים, שהיו עירוניים בעיקרם ושרבים מהם זכו להשכלה אירופית בבתי הספר של המיסיון והיו בעלי ידע וכישורים מקצועיים, התגייסו לשירות ממשלת המנדט, שקבעה את מקום מושבה בירושלים, ומילאו בו תפקיד מרכזי. ב־1921 היו הנוצרים, שהיו כעשירית מהאוכלוסייה הערבית בארץ, שני שלישים מפקידי הממשלה הערבים, וב־1938 הם עוד היו כמחצית. מספרם הגבוה של פקידי הממשלה בירושלים השפיע על אופיו הייחודי של המעמד הבינוני הערבי בעיר, שהיה מורכב בעיקר מאנשי 'הצוואורון הלבן'. אליהם אפשר להוסיף פקידים שעבדו בשירות חברות זרות וקציני משטרה בכירים. בד בבד פרחו בעלי המקצועות החופשיים – רופאים, עורכי דין, מהנדסים, אדריכלים, עיתונאים ואנשי חינוך – שהעניקו שירותים בעיקר לפקידים ולבעלי הקרקעות. גם כאן היו הנוצרים ב־1931 יותר ממחצית הערבים בעלי המקצועות החופשיים וכמעט מחצית מהערבים בעלי העיסוקים הפיננסיים בארץ (מקצתם ניצלו את הידע בשפות ואת ההשכלה האירופית לעיסוק במסחר עם אירופה).[11]

עלייתו של המעמד הבינוני־גבוה הביאה להיווצרותם, בעיקר בשלוש הערים הגדולות, של שכונות ואף רבעים שלמים ששימשו למגוריהם של אנשיו, כמו אזור שכונות הדרום בירושלים: טלביה, בקעה תחתית ועילית, שהיו בה בתקופת המנדט המושבה הגרמנית והמושבה היוונית, וקטמון (ביפו התרכז המעמד הבינוני בשכונות עג'מי, ג'באליה הצפונית

9 רות קרק, 'התפתחות הערים ירושלים ויפו בשנים 1840 ועד מלחמת העולם הראשונה' עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1976, עמ' 354-355, 373.

10 Issa Khalaf, *Politics in Palestine: Arab Factionalism and Social Disintegration, 1939-1948*, State University of New York Press, Albany 1991, pp. 45-90; יצחק רייטר, 'וקף בנסיבות משתנות: ניהול כלכלי ופוליטי של הוקף בירושלים המנדטורית', בתוך: בראלי וקרלינסקי (עורכים), **כלכלה וחברה בימי המנדט**, עמ' 358-359; אמתיאז דיאב (עורכת), **יאפא: עטר מדינה** [יפו: ניחוח עיר], דאר אל־פתא אל־ערבי, בירות 1991.

11 יוסף ושיץ, **הערבים בארץ ישראל**, הקיבוץ הארצי, מרחביה תש"ז, עמ' 142; Don Peretz, 'Palestinian Social Stratification: The Political Implications', *Journal of Palestine Studies*, 7, 1 (Autumn 1977), pp. 51-52; איוב, **אל־בנא אל־טבקי לל־פלסטיניין**, עמ' 112-113.

ונזהה, ובחיפה בעיקר בשכונת עבאס). בשל ריכוז משרדי הממשלה בירושלים, האוכלוסייה הנוצרית שחיה בה וקרבתה למרכזים הנוצריים באזור בית לחם ורמאללה, היתה ירושלים בתקופת המנדט לאבן שואבת לנוצרים וגם למוסלמים משכילים ולמקום ריכוזם העיקרי של בני המעמד הבינוני־גבוה.[12] ב־1922 חיו בה כ־63,000 תושבים, ובהם כ־34,000 יהודים, כ־13,000 מוסלמים וכ־15,000 נוצרים. ב־1931 חיו בעיר כ־93,000 איש, ובהם כ־39,000 יהודים, כ־20,000 מוסלמים וכ־19,000 נוצרים. ב־1946 חיו בירושלים כ־165,000 תושבים: כ־100,000 יהודים, כ־34,000 מוסלמים וכ־31,000 נוצרים. מספר הערבים שחיו בעיר לקראת תום תקופת המנדט היה כ־50,000 בלבד, שכן מתוך הנוצרים היו כ־13,000 לא ערבים: אלפים אחדים היו נוצרים מזרחיים, בעיקר ארמנים ויוונים, אשר שמרו על קשרים בתוך קהילותיהם ועם ארצות מוצאם, אך נטו לעתים קרובות להתמזג באוכלוסייה הערבית־נוצרית. השאר היו בריטים, קציני צבא, עובדי ממשלת המנדט ומשפחותיהם, ונוצרים אירופים אחרים.[13] רבים מאותה אוכלוסייה נוצרית לא ערבית חיו בשכונות הדרום. מדרום מזרח לקטמון היתה המושבה היוונית, מרכזה של הקהילה היוונית, שחיו בה גם משפחות ערביות וארמניות; אך משפחות יווניות וארמניות חיו באזור כולו.[14] בשלהי 1947 היו התושבים בשכונות המעמד הבינוני בדרום ירושלים כ־22,000 איש. על אלו יש להוסיף עוד כ־3,000-2,000 תושבים בטלביה, שלא נכללה באמדן זה (מספר היהודים שחיו באזור כולו לא עלה על מאות אחדות).[15] בהיעדר נתונים מדויקים ובהסתמך על מספרם הכולל של התושבים במשך התקופה ועל הידוע לנו בנוגע לצמיחתו של המעמד הבינוני בה, נראה כי מספר התושבים שאפשר להעריך כי השתייכו למעמד הבינוני בירושלים וברחבי הארץ לא עלה על עשרות אלפים אחדות בשיאו, לקראת סוף תקופת המנדט.

12 רדאי (לעיל הערה 1), עמ' 344-350.

13 גד גילבר, 'מגמות בהתפתחות הדמוגרפית של הפלסטינים – 1870-1948', בתוך: משה מעוז וב"ז קדר (עורכים), **התנועה הלאומית הפלסטינית: מעימות להשלמה?**, משרד הביטחון, תל אביב 1996, עמ' 20; עוזיאל שמלץ, 'האוכלוסייה הערבית בירושלים מאז תקופת המנדט (1918-1990)', בתוך: אהרן ליש (עורך), המזרח החדש (גיליון מיוחד: **הערבים בירושלים משלהי התקופה העות'מאנית עד ראשית שנות התשעים: ייחוד דתי, חברתי ותרבותי**), לה (1992), עמ' 8-10; Government of Palestine, *A Survey of Palestine*, Government Printer, Jerusalem 1946, p. 693; John H. Melkon Rose, *Armenians of Jerusalem: Memories of Life in Palestine*, Radcliffe, London 1993, pp. 1-47. ג'ון מלקון רוז, בן לאב אנגלי ואם ארמנית ממשפחה ירושלמית ותיקה, תושב המושבה היוונית בתקופת המנדט, היה דובר ערבית כשפת אם ומעורה היטב בין התושבים הערבים.

14 Rose, *Armenians of Jerusalem*, pp. 106-114; דוד קרויאנקר, **שכונות ירושלים: טלביה, קטמון והמושבה היוונית**, כתר, ירושלים 2002, עמ' 25, 279-282.

15 ארנון גולן, **שינוי מרחבי – תוצאת מלחמה: השטחים הערביים לשעבר במדינת ישראל, 1948-1950**, מכון בן־גוריון, קריית שדה־בוקר 2001, עמ' 35.

חברה ותרבות: עליית הבורגנים

השכונות הערביות בדרום ירושלים, טלביה, בקעה וקטמון, תוכננו ונבנו במתכונת שונה מזו של השכונות היהודיות שנבנו באותה תקופה. המונח 'שכונה' כמסגרת גג למגורים, כפי שהיה מקובל בקרב האוכלוסייה היהודית, היה בעל משמעות שונה בקרב האוכלוסייה הערבית, בקרב האוכלוסייה המוסלמית ובקרב האוכלוסייה הנוצרית. היהודים הקימו לעתים קרובות שכונות מגורים לפי תכנון כולל, באמצעות התארגנות של בונים ודיירים שגיבשו מראש סדרי חיים ופיקחו על הבנייה בשכונה בעת הקמתה ועל החיים בה לאחר מכן. לעומתן, השכונות המוסלמיות התאפיינו בהתרכזות סביב קבוצת השארות המשפחתית. משפחות מוסלמיות רבות הקימו ריכוזי בתים בשכונות משנה, שנקראו על שמן. כך למשל אזור הרחובות הנקראים כיום רות והצפירה, באזור המושבה הגרמנית, קטמון ובקעה, נקרא 'דג'אניה', על שם בתי משפחת דג'אני; ואילו ממערב ל'דג'אניה', אזור הרחובות כ"ט בנובמבר ותל חי, עד רחוב רחל אמנו כיום, נקרא 'נמאמרה', על שם בתי משפחת נמרי. התקבצותם של בני העדה היוונית־אורתודוקסית באזור, שהחלה כהתיישבות על קרקעות כנסייה סמוך למנזר היווני־אורתודוקסי סן־סימון, קיבלה תאוצה ממניעים חברתיים־קהילתיים: בין היתר עודד מוח'תאר העדה היוונית־אורתודוקסית דוברת הערבית בירושלים עיסא מיח'איל טובה (1882-1973), מראשוני המתיישבים בקטמון, את בני עדתו לבוא להתיישב באזור.[16] השכונות הערביות בדרום ירושלים נבנו לפי תכנון גושי בלבד (חלוקה לחלקות), ללא תכנון אזורי או שכונתי, בדרך שאפשרה לתושבים חירות ואינדיווידואליות בתכנון בתיהם ובבנייתם. האלה סכאכיני כתבה: 'לכל בית היה אופי אינדיווידואלי משלו; בדרך כלשהי הוטבע בו חותמו של בעליו'.[17]

אביה ח'ליל אל־סכאכיני היה אחד מבעלי הבתים באזור. בראשית תקופת המנדט סירב לכהן בשירות הממשלה ולהיות כפוף לנציב העליון היהודי הרברט סמואל, אך עם הזמן הצטרף המורה סכאכיני לשירות הממשלתי בתור מפקח על לימודי הערבית במחלקת החינוך, והיה לאדם מבוסס ואף אמיד גם בזכות הכנסותיו מספרי הלימוד שחיבר (אלה זכו להצלחה ונפוצו הן בארץ והן ברחבי העולם הערבי) ומבית הספר הפרטי שפתח לאחר פרישתו ב־1938. הצלחתו הכלכלית הגיעה לשיאה ב־1937, עם סיום בניית ביתו הפרטי

16 דוד קרויאנקר, **אדריכלות בירושלים: תקופות וסגנונות**, ב, **הבניה הערבית מחוץ לחומות**, כתר, ירושלים 1985, עמ' 231; Taher a-Nammari, 'The Growth of the Namamri Quarter in Baq'a', in: Salim Tamai (ed.), *Jerusalem 1948: The Arab Neighbourhoods and their Fate in the War*, Institute of Jerusalem Studies & Badil Resource Center for Palestinian Residency and Refugee Rights, Jerusalem 1999, pp. 279-282; Jamil I. Toubbeh, *Day of the Long Night: A Palestinian Refugee Remembers the Nakba*, Macfarland, Jefferson, NC 1998, pp. 19, 65 ; סכאכיני, **כד'א אנא יא דניא**, עמ' 262 (3.5.1934).

17 Sakakini, *Jerusalem and I*, p. 105; רות קרק ומיכל אורן־נורדהיים, **ירושלים וסביבותיה: רבעים, שכונות וכפרים, 1800-1948**, אקדמון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 129-134, 212.

בשכונת קטמון הבורגנית והאמידה.[18] סכאכיני תיאר במכתב לבנו סרי את הבנייה, את הקפדתו על הפרטים והמקורות להשראה ואת השפעתו של הבית על מעמדו הכלכלי־חברתי:

> אינני מתפלא שהאנשים תוהים כיצד בניתי בית, אני הקבצן הוותיק שבקבצנים. עד היום כאשר חבשתי תרבוש חדש כל מי שפגשני היה שם לב לתרבושי, מברך ומאחל, וכיצד עתה בניתי בית? ועוד הוצאתי עליו בלי חשבון: הבנאים, הנגר, המסגר, הרצף, הסייד והצבעי הם הטובים ביותר [...] המסגר שלנו הוא ג'ורג' קריטם, שייצר את שער ארמון הנציב העליון [הבריטי], ונראה כי חשב, בשעה שייצר עבורי את שערי הברזל, שהוא עושה זאת עבור הנציב העליון. התדע כמה עלה השער הקדמי?[19]

ארבעה ימים לאחר שנכנסו בני המשפחה לביתם החדש תיאר סכאכיני את השפעת המעבר לבית, הבנוי ומחולק לחדרים בסגנון בורגני־אירופי, על חיי משפחתו וסביבתה:

> מפליא כי בארבעה ימים אלו הפכנו לאנשים חדשים לחלוטין: הבריאות טובה יותר, המראה – כל אחד מאתנו חש כי נולד אתמול, אנו הופכים מקור לפליאה לכל הפוגשים אותנו: מה הנעורים השופעים האלה, מה היופי הנהדר הזה [...] את כל המבקרים אנו מוליכים מחדר לחדר, זה חדר שינה, זו ספרייה, זה סלון, עד שהחלטתי לתלות בבית מפה שאגדיר בה כל חדר [...] איננו מדברים אלא על הבית [...] ומוזר מכל אלה: כל האנשים אינם מדברים אלא על ביתנו.[20]

שני סגנונות העיצוב העיקריים של הבנייה בשכונות הדרום היו הסגנון האקלקטי והסגנון הבין־לאומי. האדריכלות האקלקטית מתאפיינת במונומנטליות ובשימוש באלמנטים מן העבר: מדרגות כניסה ייצוגיות, מרפסות עם שדרות של קשתות הנישאות על עמודים בעלי כותרות בסגנון יווני־קלאסי, מעקות מסוגננים ועוד. הסגנון הבין־לאומי של שנות השלושים, המתאפיין בקווים ישרי זווית, בתוספת אגפים או מרפסות קמורות, נפוץ בעיקר בבנייני הדירות. אלמנט נוסף בבניינים אלו היה חלון אנכי גבוה ומפוצל לאורכו של חדר המדרגות (שכונה 'תרמומטר'). האינדיווידואליזם של התושבים בא לידי ביטוי, מלבד בתכנון הכללי, גם באלמנטים של עיצוב שנועדו לתת ביטוי לתכונות אישיות, למשל סורגים בצורת תווים, ששיקפו את אהבתו של בונה הבניין למוזיקה.[21]

18 גדעון שילה, 'פתח דבר', בתוך: סכאכיני, **כזה אני, רבותי!**, עמ' 13-15; סכאכיני, **יומיאת ח'ליל אל־סכאכיני**, 4, עמ' 140 (30.4.1919), עמ' 163-164 (1.6.1919); שם, 6, עמ' 235 (20.12.1936), עמ' 362 (8.4.1937), עמ' 369-370 (29.4.1937).

19 שם, 6, עמ' 369 (29.4.1937).

20 שם, 6, עמ' 376 (25.5.1937).

21 קרויאנקר, **טלביה, קטמון והמושבה היוונית**, עמ' 180, 272. הסורגים בעלי המוטיב המוזיקלי נוספו לבית בסגנון הבין־לאומי שבנה בקטמון עלי חמודה, בעל מספרה סמוכה לשער יפו. שם, עמ' 239.

האלה סכאכיני מתארת את האיכות הגבוהה של הבנייה, בסגנון מודרני ופשוט, תוך כדי הקפדה על הפרטים הקטנים, כמו צבע האבנים (בז', אפרפר או ורוד), הסיתות, גגות הרעפים של רבים מהבתים, הסורגים והמעקים, שהופגן בהם טעם אישי. אפילו תריסי הברזל הותאמו בצבעם לצבע האבן: תריסים ירוקים כהים לאבן אפרפרה, תריסים בצבע שמנת לאבן בז', ותריסים שחורים לאבן ורודה. התושבים היו מודעים היטב להופעתם החיצונית, כשם שהיו מודעים לחיצוניות של בתיהם, ונהגו לטפח את הבתים, את החצרות ואת הגנים.[22] השכונות הערביות האמידות והאפנתיות במרחב המשתרע מדיר אבו־תור עד קטמון, ומטלביה בצפון עד בקעה עילית בדרום, היו מעין פרוור גנים בדרום ירושלים. רוב הבתים באזור היו בתי משפחה פרטיים, מוקפים גנים. הצפיפות בשנות השלושים והארבעים היתה נמוכה דייה כדי להקנות לתושבים הרגשה פסטורלית של מגורים קרובים לחיק הטבע, לשדות הפתוחים שהקיפו את אזורי המגורים, לפריחה שאחזה בהם בשלהי החורף ובאביב, ואף למחזור החיים החקלאי של כפריי הסביבה, שהוסיפו לעבד את חלקותיהם הנושקות לשכונות החדשות.[23]

באווירה כזו, ועל רקע אירועי המלחמה ב־1948 וההיתלשות מקטמון, תיאוריהם של יוצאי השכונה שחיברו ספרי זיכרונות נוטים לגלוש לאידאליזציה בתיאור העבר. כך, למשל, תיארה האלה סכאכיני את האווירה בשכונה:

> לבתים לא היו מספרים ולרחובות לא היו שמות, אך עם זאת היה כה קל להגיע לאדם באמצעות הדואר, או באופן אישי. אנשים שחיו באותה שכונה היו כמו משפחה אחת גדולה. כולם הכירו את כולם. אם במקרה הגעת מעיר אחרת, או משכונה אחרת, ולא ידעת בדיוק היכן אדם גר בשכונה, היה עליך רק לשאול על אודותיו, וכמובן היו אומרים לך כיצד להגיע לביתו. לעתים היה עובר אורח מתנדב ללכת עמך אל הבית.[24]

סכאכיני תיארה את הנסיעה לבית ספרה, בקו האוטובוס מס' 4 שהופעל בידי חברה פרטית וחיבר בין קטמון למרכז העירוני בשער יפו, כחוויה חברתית אידילית, עד כדי ויכוח שהתקיים בין מכרים שנוסעים באוטובוס מי ישלם עבור נסיעתו של רעהו, 'בעוד הכרטיסן היה ממתין בסבלנות לתוצאת הוויכוח'. לפי תיאור זה, נוסעים שירדו מהאוטובוס נהגו להזמין את רעיהם הנוסעים להצטרף אליהם לביתם לשתיית קפה (ההזמנה נדחתה מטעמי נימוס), ואילו כאשר היתה אישה מבוגרת יורדת מהאוטובוס היה הנהג מפציר בה 'לאט לך, דודתי', ונענה 'אלוהים יעניק לך מחסדו'.[25] הרמוניה חברתית שררה בשכונה, על רקע תרבותי וסוציו־אקונומי זהה, ואין ספק כי הקהילה היתה מגובשת ותומכת והעניקה מקום מרכזי לחינוך הדור הצעיר.[26]

22 Sakakini, *Jerusalem and I*, p. 105

23 Rose, *Armenians of Jerusalem*, pp. 108-109; Toubbeh, *Day of the Long Night*, p. 27

24 Sakakini, *Jerusalem and I*, pp. 103-104

25 Ibid.

26 Toubbeh, *Day of the Long Night*, p. 68

החשיבות הרבה שראו בני המעמד הבינוני בהשכלת ילדיהם באה לידי ביטוי בשליחתם לבתי ספר פרטיים יוקרתיים, מייסודם של מסדרים נוצריים, שלמדו בהם בשפות זרות. ההשכלה ניתנה לבנים ולבנות, על פי רוב בנפרד. אנגלית היתה שפת הלימוד בבית הספר לבנים (ברחוב כ"ט בנובמבר כיום), בקולג' סנט ג'ורג' בדרך שכם, בבית הספר הבישוף גובאט בהר ציון, בקולג' טרה סנטה בשולי טלביה ובקולג' האנגלי לבנות ברחוב אוסישקין. בקולג' דה־פרר שליד השער החדש ובבית הספר במנזר סן־ז'וזף למדו בצרפתית, בבית הספר הטמפלרי במושבה הגרמנית למדו בגרמנית (עד סגירתו במלחמת העולם השנייה), ובבית הספר של האחים הסלזיאנים ברחוב הנביאים למדו באיטלקית. בין בתי הספר הפרטיים הערביים, שלמדו בהם בערבית, היה בית הספר אל־נהדה בבקעה (כיום בדרך חברון), מייסודו ובניהולו של ח'ליל סכאכיני. החינוך הרב־לשוני תרם לאווירה הקוסמופוליטית, שכן בבתים רבים דיברו בלשונות אחדות, אך הערבית היתה השפה המשותפת: האחיות דומיה והאלה סכאכיני, למשל, דיברו גרמנית שוטפת מאז ימי ילדותן במושבה הגרמנית, ועד מלחמת העולם השנייה (שאז גירשו השלטונות את התושבים הגרמנים) למדו בבית ספר גרמני. שיעורים בהגייה ובשיחה באנגלית קיבלו השתיים מקלאריסה גרייבס, אחותו של הסופר והמשורר רוברט גרייבס, אשר התגוררה בין המושבה היוונית למושבה הגרמנית (הן קיבלו גם שיעורי קוראן, שנועדו להשכלה ערבית כללית, לצד שיפור ההגייה ורכישת ידע בערבית קלאסית). הוסיפו לאווירה זו הצעירים שיצאו ללימודים גבוהים באוניברסיטאות בחוץ־לארץ. הקרובה שבהן היתה האוניברסיטה האמריקנית בבירות, ובעלי אמצעים יצאו ללמוד גם בארצות אירופה ובארצות הברית. הידע בלשונות אירופיות והמטען התרבותי שהביאו עמם בשובם הוסיפו לאווירה הקוסמופוליטית ששררה באזורים הבורגניים. סרי סכאכיני סיים לימודי קולג' בארצות הברית, ואחיותיו למדו באוניברסיטה האמריקנית בבירות: האלה היתה מורה לאנגלית, ודומיה – מורה למדעים.[27]

להשכלה המערבית, שנרכשה בימי שלטון בריטי, נודעה השפעה עמוקה על חיי התרבות והחברה. תלמידות הקולג' האנגלי לבנות נהגו לקרוא יצירות ממיטב הספרות האנגלית: **יריד ההבלים**, **ג'יין אייר**, **גאווה ודעה קדומה**, **נשים קטנות**, **קוו ואדיס**, **ימי פומפיי האחרונים**, **בין שתי ערים**, **האדמה הטובה** ועוד. מקצת הספרים האלה נמצאו גם בספריות ביתיות. דומיה והאלה סכאכיני קיבלו שיעורי פסנתר אצל פראו רוהרר, מורה גרמנייה במושבה הגרמנית, ואחיהן הבכור סרי רכש פסנתר כנף יקר מתוצרת 'בלותנר'. בני המשפחה נהגו להאזין לסרי מנגן בפסנתר, בעיקר את יצירותיהם של בטהובן ורחמנינוף. 'סונטה לאור ירח' של בטהובן היתה היצירה החביבה על האם סולטאנה.[28] מלבד קונצרטים בימק"א, נהגו סרי ואחיותיו ללכת לקונצרטים של התזמורת הפילהרמונית הארץ־ישראלית בקולנוע 'אדיסון' ברחוב ישעיהו. בתחילת הקונצרטים נהגה התזמורת לנגן את 'התקווה', והקהל היה קם על

27 קרויאנקר, **טלביה, קטמון והמושבה היוונית**, עמ' 182-183; Sakakini, *Jerusalem and I*, pp. 16-17, 72-73.

28 Sakakini, ibid., pp. 67-68, 72-74. ראו גם: סכאכיני, **כד'א אנא יא דניא**, 4.2.1940, עמ' 312.

רגליו, אך סרי ואחיותיו נשארו לשבת, למרות המבטים הזועפים שהופנו כלפיהם. האהבה למוזיקה קלאסית היתה משותפת גם למשכילים אחרים, בני המעמד הבינוני: כך, למשל, בעת ביקוריהם של בני משפחת סכאכיני בבית ג'ורג' ח'מיס, תושב השכונה וידידו של סכאכיני האב, הם שמעו יצירות מתוך אוסף התקליטים הגדול שהיה בבית, כמו האופרה 'מדאם בטרפליי' ואריות בביצועו של זמר הבס הרוסי שליאפין.[29]

חלקו של הספורט, עוד מאפיין של אורח החיים הבורגני, לא קופח: כרבים משכניהם ומשכנותיהן של האחיות סכאכיני, הן קיבלו שיעורי התעמלות ושחייה בימק"א. מועדון ימק"א, ברחוב סנט ג'וליאן (כיום רחוב המלך דוד), שימש מרכז תרבות, חברה וספורט לשכבת העילית, ונפגשו בו ערבים, יוונים, ארמנים ויהודים: מגרשי הטניס והסקווש, בריכת השחייה, מועדוני הנוער, הספרייה, אולם הקונצרטים והקפיטריה שירתו את כל אלו באווירה בריטית מובהקת. הטניס היה ענף ספורט פופולרי בקרב שכבת העילית, ובהמלצתו של סרי סכאכיני, עם שובו משש שנות לימודים בארצות הברית, למדו אחיותיו טניס והשתתפו במשחקים ובתחרויות שנערכו בימק"א ובמועדון הספורט הערבי בבקעה. מחבטי הטניס והכדורים נקנו בחנות לציוד ספורט של ידיד המשפחה ג'ורג' דיב ברחוב סנט ג'וליאן, סמוך לימק"א. בזמן המשחקים התיידדו האלה ודומיה עם שכנתן מקטמון ז'אן זפיריאדס, בתו של בעל מעדנייה יווני ברחוב ממילא, שלמדה עמן לימים באוניברסיטה האמריקנית בבירות, וצפו בעניין בתחרות הטניס הלוהטת בין אחיהן סרי לרוברט מושבכ ובין ריימונד לגבי דיב, אחיו של ג'ורג'. ידידתן וקרובת משפחתן מרי ספיר היתה מנויה בספריית ימק"א, ונהגה לשחות ולשחק סקווש במקום. האחיות סכאכיני נהגו לצאת לטיולים רגליים בשכונות הדרום עם מרי ספיר, וגם מקומה של הרכיבה על אופניים לא נפקד: האלה וז'אן זפיריאדס יצאו מדי יום ביומו, זה שנים אחדות, לרכיבה משותפת. מנהג זה בא אל קצו ב־1946, כאשר החלה האלה בת ה־22 ללמד בבית הספר אל־נהדה, בהנהלתו של אביה: היא סברה כי אין זה יאה שתלמידיה, נערים בני 16-17 תושבי האזור, יחזו בה רוכבת על אופניים.[30] מנהגי הפנאי כללו גם בילוי בבתי קפה־גנים בסגנון אירופי: אוורסט, פנורמה ואאידה, בעיירה בית ג'אלה, בילויים בעיירת הקיט רמאללה ובכפר עין כרם, ולעתים אף נופש בלבנון, בסוריה ובמצרים, והאמידים ביותר נסעו אף לאירופה.[31] המוזיקאי הערבי־נוצרי ואצף ג'והריה, שהתקבל תחילה לעבודה פקידותית בממשל הצבאי הבריטי, ועבר משם למשרד האזרחי של מושל ירושלים, נסע לראשונה בחייו ללבנון ולסוריה בקיץ 1922, 'כאשר הגעתי לרווחה כלכלית – השבח לאל – ויכולתי לבצע תכנית זו'. ג'והריה ואחיו ח'ליל נסעו דרך חיפה לבירות, ושם התאכסנו במלון חדש. בלשונם: '[משם] נסענו מכפר לכפר, [התאכסנו] בבתי מלון בעאלי, בחמדון וצופר. הרגשתי כמו בדואי בניו יורק [כך במקור]'. לבד מהנופים

29 Sakakini, *Jerusalem and I*, pp. 78, 89

30 Sakakini, ibid., pp. 70-72, 93-94; קרויאנקר, **טלביה, קטמון והמושבה היוונית**, עמ' 182-183.

31 Sakakini, ibid., pp. 91-92; Rose, *Armenians of Jerusalem*, pp. 122-123; ואצף ג'והריה, **אל־קדס אל־אנתדאביה פי אל־מד'ראת אל־ג'והריה** [ירושלים המנדטורית בזיכרונות ג'והריה], מאססת אל־דראסאת אל־פלסטיניה, ירושלים 2005, עמ' 425, 448-451, 487-488.

התפעל ג'והריה גם מקבלת הפנים ומהשירות שזכה להם במקומות הקיט במסעדות ובבתי הקפה, וניכר כי לא הורגל אליהם בירושלים העות'מאנית, ששם גדל.[32]

השפעת המערב והמעבר למודרניות ניכרו גם במוצרי הצריכה: ברשות מקצת התושבים היו עוד בשנות השלושים והארבעים מקררים חשמליים ותנורי בישול ואפייה שפעלו בחשמל או בגז. בבעלות מקצת המשפחות האמידות ביותר כבר היתה מכונית פרטית.[33] סמל המודרניות החדשה היה הטלפון. בתחילת 1937 היו בירושלים כ־350 קווי טלפון בבעלות ערבים, ובכלל זה בבתים פרטיים, במוסדות, בחברות או בעסקים (מתוך כ־2,300 קווי טלפון פרטיים, רובם המכריע בבעלות יהודים). כ־160 קווים היו בבעלות נוצרים (ערבים, ארמנים ויוונים), ובהם בלטו בעלי מקצועות חופשיים ויבואני מוצרי צריכה מהמערב, כמו כלי רכב. רק כ־50 קווים היו בבעלות בני המשפחות הנכבדות הוותיקות, ועוד כ־120 בבעלות מוסלמים אחרים.[34] בין המוסלמים האחרים בלטו הסוחרים שמוצאם בחברון; קבוצה זו החלה לעלות בחשיבותה בעיר באותה תקופה.[35] ח'ליל אל־סכאכיני, שהתקין לראשונה בחייו טלפון בביתו החדש ביוני 1937, תיאר בהתלהבות במכתב לבנו את השפעת הטלפון על חייו ועל משפחתו, עד כדי מהפכה של ממש:

> אולי שכחתי להודיעך כי התקנו מכשיר טלפון. משמעות הטלפון, אדוני, היא כי התחברנו לעולם, ראשית, וזה לזה, שנית. אחד מאתנו יושב מול הטלפון והפנקס פתוח, ומבקש [מהמרכזייה] מספר אחר מספר, בין שאנו מכירים את בעליו ובין שלא. אם אנו מכירים אותו מחליפים ברכות, ואם לא – אומרים 'טעות במספר' ומתנצלים [...] אני הולך בבוקר לעבודתי, ואך הגעתי אני אוחז במכשיר הטלפון ומבקש [מהמרכזייה] את מספר הבית. הלו, my darling [כך במקור], הגעתי עכשיו והתחלתי לעבוד. אחר כך, כאשר אני נתקף עייפות או משתלט עלי שעמום, או מעיקה עלי בעיה, או עולה בי רעיון, מיד אני חש אל מכשיר הטלפון, מחליף עם גברתי ברכות ושואב ממנה מרץ לגופי ולמוחי. הטלפון, הטלפון! אינני יודע כיצד יכולים אנשים לחיות ללא טלפון![36]

הטלפון לא היה המכשיר היחיד שהשפיע על הפער המתרחב בין בני המעמד הבינוני הבורגני לשאר החברה. בתחום מוצרי המזון נכנסו לשימוש, בין השאר, עוגות אירופיות ומוצרים אמריקניים כמו קטשופ 'היינץ', תה קר ופתיתי התירס 'קלוגס'.[37] ברשת חנויות הכול־בו ספיני'ס, שהיו לה שני סניפים בירושלים, בממילא ובמושבה הגרמנית, היה אפשר לקנות מוצרי מותרות כבגדים ורהיטים מתוצרת חוץ; רבים מהתושבים האמידים בשכונות

32 **שם**, עמ' 356-357.

33 קרויאנקר, **טלביה, קטמון והמושבה היוונית**, עמ' 184.

34 הנהלת הדאר, הטלגרף והטלפון של פלשתינה (א"י), מדריך הטלפון, טבת תרצ"ז.

35 יפרח זילברמן, 'ההגירה החברונית והתפתחות פרברים במרחב העירוני של ירושלים', **המזרח החדש**, לד (תשנ"ב), עמ' 43-63.

36 סכאכיני, **יומיאת ח'ליל אל־סכאכיני**, 6, עמ' 383 (20.6.1937).

37 Sakakini, *Jerusalem and I*, p. 63

הדרום הערביות קנו בהן את רוב בגדיהם. הם נהגו ללבוש בגדים אירופיים: הנשים – שמלות ונעליים לפי מיטב אפנת הנשים באירופה, והגברים – חליפות מעונבות. התרבוש היה הסממן המזרח־תיכוני היחיד בלבושם של מקצת הגברים. בחנויות ספיני׳ס הוצעו גם מוצרי מזון ואף בשר, במחלקות איטליז שנוהלו בסגנון אירופי. לטעמם של השמרנים יותר נמצאו חנויות קצבים בסגנון מזרח־תיכוני מסורתי בעיר העתיקה. הפער בין הישן לחדש הומחש היטב בתחום המזון: לצד חנויות ספיני׳ס, ואף חנויות מכולת, הוסיפה להתנהל אספקה יום־יומית של פֵּרות, ירקות ועופות חיים עד דלתות הבתים, בידי נשים כפריות שהביאו את תוצרתן בסלים מאוזנים על ראשן. לחם טרי ממאפייה במושבה הגרמנית הגיע מדי יום ביומו בעגלה, וחלב טרי הגיע על גבו של פרד. רוכלים, ובהם יהודים, מכרו בדים, ממתקים, משקאות קרים, גלידה, גרעינים ושקדים, עצים לבעֵרה ולחימום הובאו על גבי גמלים, ונפט – בעגלות רתומות לסוסים. גם בעלי מלאכה, כמו סנדלרים ומשחיזי סכינים, הציעו את שירותיהם ברחובות השכונה ובחצרות הבתים. עוד מקור, מרוחק יותר, לשירותיהם של בעלי המלאכה והרוכלים ולקניית מזון היה השווקים בעיר העתיקה.[38]

על אף האוריינטציה המערבית השתמר האופי התרבותי הערבי והמזרח־תיכוני, בעיקר בקרב הדור הוותיק. פער הדורות השתקף, בין השאר, בנושאים ברומו של עולם אשר חביבים על נשים צעירות: אלה היו, לצד פוליטיקה, אפנה והבית האידאלי, 'המשמעות של להיות מתורבת', 'חברתנו והרווקה הזקנה' ו'גישות מיושנות בקרב זקנינו'.[39] בני הדור הישן, כמו המוח׳תאר עיסא טובה, נהגו לחבוש תרבוש ולעשן נרגילה (מקטרת מים בעלת צינור פייה ארוך, הנפוצה במזרח התיכון. אהבת הנרגילה היתה משותפת לגברים ולנשים). כרבים מבני עדתו המבוגרים, ידע טובה טורקית ויוונית, אך לא אנגלית, וקרא את העיתונים הפלסטיניים והמצריים היומיים (מנהג זה רווח גם בקרב הצעירים). בנו הצעיר ג׳מיל טובה הפגין בבית ספרו טרה־סנטה את כישוריו בשירת המוואוויל [שירי נשמה] של הזמר המצרי עבד אל־והאב, 'פרנק סינטרה של העולם הערבי'. נראה כי משפחת טובה, שהיתה מרובת ילדים ואמידה פחות ממשפחת סכאכיני, למרות תפקידו הייצוגי של האב עיסא, מייצגת דגם של משפחה מסורתית יותר, שניכרה בו פחות השפעה מערבית.[40] ח׳ליל סכאכיני היה בן דורו של המוח׳תאר טובה ובעל מנהגים חברתיים דומים, כחבישת תרבוש ועישון נרגילה. לא אחת עישנו השניים בצוותא, בשעת ביקוריו של סכאכיני בבית טובה. המשקה האלכוהולי החביב על סכאכיני היה ערק – שֵׁכָר מקומי. לעומת זאת, בנו סרי החזיק בדירתו בר משקאות מגוון, בסגנון מערבי, ונהג לעשן סיגריות, ולא את הנרגילה המסורתית.[41]

38 Rose, *Armenians of Jerusalem*, pp. 106-107; Sakakini, ibid., pp. 106-107; קרויאנקר, **טלביה, קטמון והמושבה היוונית**, עמ' 184.

39 Sakakini, ibid., p. 70

40 Toubbeh, *Day of the Long Night*, pp. 15-19, 68-70. על התרבוש ועל משמעותו החברתית ראו גם: ג׳והריה, **אל־קדס אל־אנתדאביה**, עמ' 568-570.

41 Toubbeh, *Day of the Long Night*, p. 66; Sakakini, *Jerusalem and I*, pp. 29, 76-77

המעמד הבינוני והתנועה הלאומית: נוצרים ומוסלמים

המוסלמים שחיו בשכונות המעמד הבינוני (בירושלים ובארץ כולה) הושפעו מערכי שכניהם וקיימו אתם קשרים חברתיים, אם כי נטו להיות מסורתיים יותר, בעיקר בתחום מעמד האישה. בדרך כלל היה אורח חייהם דומה למדי לאורח החיים הבורגני של הנוצרים.[42] אין משמע הדבר כי אותם מוסלמים לא התלוננו על ייצוג היתר של הנוצרים במוסדות הממשלתיים. טענות של מוסלמים על מספרם הגדול של הנוצרים בשירות הממשלה נשמעו כל תקופת המנדט. השלטונות ניסו, במידה מסוימת, לגייס מוסלמים רבים יותר לשירותם, אולם מעמד הבכורה של הנוצרים בשירות הציבורי נשמר. זיהוים של בני המעמד הבינוני־גבוה בכלל ושל הנוצרים בפרט עם ממשלת המנדט הביא לטענות של 'נאמנות כפולה' שהופנו כלפיהם.[43] שאלת השתלבותם של הנוצרים בתנועה הלאומית הערבית־פלסטינית חשובה לענייננו בשל המקום המרכזי שתפסו במעמד הבינוני.

התנועה הלאומית הערבית־פלסטינית פעלה מאז ראשיתה לגשר על השסע הדתי הוותיק בין נוצרים למוסלמים. על אף הקמתן של האגודות המוסלמיות־נוצריות בשנים 1918-1920 והשתתפותם של נוצרים בוועידות הפלסטיניות שנערכו בשנות העשרים, נשאר מעמדה של הבורגנות הנוצרית בתנועה הלאומית הערבית־פלסטינית שולי, בעיקר לאחר הקמתה של המועצה האסלאמית העליונה ב־1922 ובעקבותיה. נוצרים מילאו על פי רוב תפקידים של דוברים ומזכירים בשירותם של מנהיגים מוסלמים בני המשפחות הנכבדות, וכן תפקידים בולטים בתחום העיתונות, אך מעולם לא עמדו בראש. ההתנגדות להצהרת בלפור ולתנועה הציונית היתה משותפת למוסלמים ולנוצרים, שכן הם ראו בהן איום במידה שווה. יחסם של הנוצרים לציונות הושפע גם ממסורת אנטי־יהודית וממסורת של תחרות כלכלית, שנמשכה בתקופת המנדט בשירות הממשלה. השתתפותם בפעילות אנטי־ציונית, במישור ההצהרתי, גם נועדה להרחיק מהם חשדות פרו־בריטיים שדבקו בהם לרוב. מבין שני הדגלים שהניפה התנועה הלאומית הערבית־פלסטינית, המאבק בציונות והמאבק בקולוניאליזם הבריטי (המנדט הבריטי, כחלק משלטון המעצמות במזרח התיכון לאחר מלחמת העולם הראשונה, היה בעיני בני המקום הערבים קולוניאלי מובהק), התקשו הנוצרים להזדהות עם המאבק בבריטים, שעמם הם קיימו גם קשרים חברתיים. רק נוצרים מעטים נטו להזדהות לחלוטין עם המוסלמים במאבקם נגד המערב. הם מצאו את עצמם בדילמה מול התנגדות המוסלמים לשלטון המנדטורי הנוצרי. נראה כי רבים מהם חששו משלטון עצמאי ערבי־פלסטיני, בעל דומיננטיות מוסלמית, והעדיפו שלטון מנדטורי נוצרי ללא הצהרת בלפור.[44]

42 Ghada Karmi, *In Search of Fatima: A Palestinian Story*, Verso, London 2002, pp. 5-41

43 Bernard Wasserstein, '"Clipping the Claws of the Colonizers": Arab Officials in the Government of Palestine, 1917-1948', *Middle Eastern Studies*, 13, 2 (May 1977), p. 171

44 Daphne Tsimhoni, 'The Arab Christians and the Palestinian Arab National Movement during the Formative Stage', in: Gabriel Ben-Dor (ed.), *The Palestinians and the*

מאורעות 1929 הציגו אולי לראשונה את הסכסוך הציוני־ערבי בהקשר דתי, כסכסוך יהודי־מוסלמי. היתה לכך השפעה עקיפה על הנוצרים, שעל פי רוב היו פסיביים בימי המאורעות, גם אם פרסמו מנהיגים נוצרים כעיסא אל־עיסא (עורך **פלסטין**, העיתון היומי הערבי החשוב בארץ) ויעקוב פראג' (בן דודתו של ח'ליל אל־סכאכיני), זמן קצר לאחר מעשה, הודעות הזדהות, ובהן הצהירו: 'אל־בראק [הכותל המערבי] הוא מוסלמי לחלוטין' וכן הדגישו כי הנוצרים והמוסלמים מאוחדים בנושא זה.[45]

מדיניותה המוצהרת של ההנהגה הערבית־פלסטינית לשלב את הנוצרים בתנועה הלאומית לא מנעה קריאות לנוצרים להתאסלם, אחדות מהן של נוצרים עצמם. הנוצרים הכירו, או נאלצו להכיר, ברכיב האסלאמי שבהיסטוריה ובתרבות של הערבים, ואף בנביא מוחמד ובערכיו כמופת. לא אחת מצאו את עצמם הנוצרים בעמדה של אפולוגטיקה והצדקה עצמית.[46] מצב זה היה משותף לכל הרבדים בחברה הנוצרית. כך למשל אמר מודיע כפרי לאיש הקשר שלו בשירות הידיעות של 'ההגנה', בראשית שנות הארבעים: 'שומרים אותנו בצורה כזאת שהחשד הכי קטן עלי יתנקם בי קשה, היות ואני נמצא תמיד בין המוסלמים, ואני כנוצרי צריך להיות לכל הפחות בנו של מחמד [שכידוע לא היה לו], אחרת לא נוכל לחיות'.[47]

ח'ליל אל־סכאכיני, שהיה מהפעילים הנוצרים הבולטים בתנועה הלאומית בשנות העשרים, עבר ככל הנראה תהליך של התפכחות, וב־1935 כבר נטה לדחות הצעה להתמנות למנהל המחלקה הערבית בתחנת השידור של ממשלת המנדט, בהסבירו כי הוא מעדיף שמוסלמי ימלא את המשרה. בן שיחו של סכאכיני, ההיסטוריון (נוצרי גם הוא) ג'ורג' אנטוניוס, שפנה אליו בשם המנהל הבריטי של רשות השידור, התבטא בזלזול: 'דעתי כדעתך, אולם היכן יימצא המוסלמי שיצלח למשימה זו?' סכאכיני קיבל עליו את 'דין התנועה', אולם המינוי לא יצא מן הכוח לפועל. למרות חוות דעתו המתנשאת של אנטוניוס, נמצא לבסוף מועמד מוסלמי ראוי: אבראהים טוקאן, בן למשפחת נכבדים משכם, הנחשב גדול המשוררים הפלסטינים בתקופת המנדט, גם הוא תושב קטמון באותה תקופה, היה למנהל הראשון של המחלקה הערבית בתחנת השידור.[48] במכתב ששלח סכאכיני ב־1932, עוד לפני פרשה זו, לבנו סַרי ששהה בלימודים בארצות הברית (וסרי תרגמו וקרא באוזני חבריו לקולג') הוא ביטא את תסכולו, את זעמו ואת חששותיו מפני

Middle East Conflict, Turtledove, Ramat Gan 1978, pp. 73-74, 77, 79. ראו גם: ושיץ, **הערבים בארץ ישראל**, עמ' 143.

45 Noah Haiduc-Dale, *Arab Christians in British Mandate Palestine*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013, pp. 97-101

46 Tsimhoni (above note 44), pp. 74-75

47 מצוטט בתוך: הלל כהן, '"שיתוף פעולה" של ערבים פלסטינים עם מוסדות ציוניים בתקופת השלטון הבריטי ובמלחמת 1948, ומאבק התנועה הלאומית כנגדו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2002, עמ' 153.

48 סכאכיני, **יומיאת ח'ליל אל־סכאכיני**, 6, עמ' 176-177 (26.11.1935).

הרוב המוסלמי, בהתבטאות נדירה שדומות לה לא הועלו על הכתב, ככל הנראה, ומעולם לא פורסמו או נאמרו בגלוי:

> לא משנה עד כמה מעמדי גבוה במדע ובספרות, כמה כנה הפטריוטיות שלי, כמה אני עושה להחייאת אומה זו [...] כל עוד אני איני מוסלמי אני כאין וכאפס. אם אתה רוצה להיות שווה דבר־מה היה למוסלמי ואז יניחו לך בשלום. אם אני נהנה ממעמד כלשהו בארץ זו, אם האנשים אוהבים אותי ומכבדים אותי, זה מפני שהם חושבים כי אני קרוב לאסלאם מאשר לנצרות, כי לשוני הערבית עשירה, כי הם חושבים שאני שמרן הדבק במנהגים מזרחיים [...] אבל אם הייתי נאבק מול מוסלמי פחות מבוסס ממני בידע ובמסורת, אין לי ספק כי הם היו מעדיפים שהוא ישרוד.[49]

במכתב זה חשף סכאכיני את פער הערכים שבין החברה הבורגנית־נוצרית לשאר החברה הערבית־פלסטינית:

> מה היה קורה, לדעתך, אילו חבשתי מגבעת [במקום תרבוש], או אילו אמרתי שבטהובן הוא שיא המוזיקה, בהעדיפי אותו מעבד אל־והאב או אם כלת'ום [...] או אילו אמרתי שיוונית או לטינית או אנגלית או גרמנית נעלות מן הערבית, עשירות ויפות יותר, או אילו הצהרתי כי פשטותו של התנ"ך רטורית יותר מסגנונו של הקוראן, או שהאנושות לא ידעה מעולם סגנון רטורי יותר מזה של אפלטון [...] אילו הטפתי כי נשים אינן צריכות ללבוש רעלה, וכי עלינו לאמץ את צורת החיים המערבית: אילו אמרתי כי מקטרת עדיפה מנרגילה, וכי התרועעות של גברים ונשים צעירים תורמת להתעלותם [...] האם אינך חושב שהיו צועקים 'הוא חילל את הקודש: סקלו אותו באבנים'.[50]

סכאכיני, מנושאי דגלה המובהקים של התרבות הערבית, היה כזכור מעשן נרגילה נלהב, ואף כינה את הנרגילה שלו 'המוח השני שלי'. שניות זו היתה אופיינית, במידה רבה, לאישיותו.[51] אולם יותר מכול הביע סכאכיני במכתבו את חששו העמוק מפני הצפוי בעתיד לילדיו, לחינוך ולאורח החיים שניסה להקנות להם, כנראה מפני שהבין כי שלטון המנדט זמני:

> אני אומר לך כי בכל פעם שאני חושב על עתידך ועתיד אחיותיך אני מתמלא חרדה לגורלכם. האם אתה חושב שהם הסכימו לכך ששלחנו אותך לאמריקה? כמה היו מעדיפים שנשלח אותך, בראשית לימודיך, לרַוּצ'ת אלמעארף [בית ספר בירושלים שהשתייך לחוגי משפחת אל־חוסיני, להבדיל מבתי הספר של המיסיון] או שהייתי

49 ח'ליל אל־סכאכיני, ירושלים, לבנו סרי, היידלברג קולג', טיפין, אוהיו, 12.12.1935, ארכיון מדינת ישראל, ירושלים [להלן: א"מ], חטיבה 65, מכל פ-378, תיק 2646.

50 סכאכיני לבנו, 12.12.1932, שם.

51 סכאכיני, **כזה אני, רבותי:**, עמ' 238 (קהיר, 1.1.1949). על השניות באופיו של סכאכיני עמד נדים בואלסה: Nadim Bawalsa, 'Sakakini Defrocked', *Jerusalem Quarterly*, 42 (2010), pp. 5-25.

> שולח אותך לאל־אזהר, או משכנע אותך ללמוד שירה טרום־אסלאמית [...] אני מעריך את עצמנו יותר מכדי להסכים לרעיונותיהם ולשמרנות כדי למצוא חן בעיני הכול. לכן, לך בדרכך והיה לגבר.[52]

דבריו של סכאכיני אופייניים לחרדת הנוצרים ובני המעמד הבינוני מפני עליית כוחם של המועצה האסלאמית העליונה והשמרנים, בתנועה הלאומית, ומפני הפער ההולך וגדל בין המעמד הבינוני למשפחות הנכבדים השולטות בתנועה הלאומית, בעיקר משפחת אל־חוסיני. עם זאת, בתוך השיח החברתי והלאומי הציגו בני המעמד הבינוני קו לאומי תקיף ואחדות בין־דתית (בעיקר דרך העיתונות, שרבים מאנשיה היו נוצרים).[53] הפער בין אינטרסים אישיים או עדתיים־אזוריים לאינטרסים לאומיים היה דפוס חוזר בחברה הערבית־פלסטינית בתקופת המנדט בכלל (תופעות דומות התקיימו גם ביישוב היהודי, כמו בכל חברה), ויוסף ושיץ אף הגדיר דואליות זו 'חברה אזרחית מול חברה פוליטית', שאותם האנשים פועלים בהן, שכן לדעתו לא ניתן להטיל ספק בישרתם של אנשים רבים כל כך.[54]

נראה שכאן מדובר בנטייה של הבורגנים, נוצרים ומוסלמים, להשלים עם שלטון המנדט הבריטי מתוך חרדה לאינטרסים הכלכליים, על אף הזדהותם מבחינה רגשית ופוליטית עם עמדות התנועה הלאומית כנגד הציונות. הממשלה סיפקה את השירותים החיוניים למעמד הבינוני: מים, חשמל, דואר וטלפון, חינוך, בריאות ותברואה, ואף ערבה לביטחונו כמעמד כלכלי וכעדה באמצעות המשטרה והצבא. בהתאם היתה השתתפותם של הבורגנים הנוצרים והמוסלמים בהפגנות מצומצמת, מאז תחילת המנדט. הם כמעט לא השתתפו במהומות בשנות העשרים, בין מסיבות מעמדיות־חברתיות ובין מחשש שהאלימות תופנה גם נגדם – בעיקר הנוצרים, כאמור.[55]

הכפר מול העיר: המעמד הבינוני במרד הערבי־פלסטיני, 1936-1939

הדפוס הפסיבי של הבורגנות – בירושלים וברחבי הארץ – נמשך גם עם פרוץ המרד הערבי־פלסטיני באפריל 1936. עיתונאים נוצרים, כמו ג'ורג' עאזר ובּוּלֶס שִׁחאדה, שעמדו בקשר עם המוסדות הציוניים, אף הציעו להם בעת השביתה הממושכת שפתחה את המרד את עזרתם בהשבת השלום לארץ, אך שיתוף פעולה של נוצרים עם התנועה הציונית היה נדיר למדי.[56] הרוב הסתפקו בעמדה פסיבית והמשיכו באורח חייהם הבורגני, שעורר ביקורת בחוגים הלאומיים. כך למשל לעג **אל־לַוַא**, עיתונם הירושלמי של החוסינים, לתושבי

52 סכאכיני לבנו, 12.12.1932, א"מ, חטיבה 65, מכל פ-378, תיק 2646.

53 סלע (לעיל הערה 7), עמ' 303-304.

54 יוסף ושיץ, 'תמורות חברתיות ביישוב הערבי של חיפה בתקופת המנדט הבריטי: סוחרים ויזמים אחרים', בתוך: בראלי וקרלינסקי (עורכים), **כלכלה וחברה בימי המנדט**, עמ' 392-393 (הקדמת המערכת).

55 Tsimhoni (above note 44), p. 74; Peretz (above note 11), p. 56

56 כהן, '"שיתוף פעולה" של ערבים פלסטינים עם מוסדות ציוניים', עמ' 104, 153.

קטמון ובקעה עילית, 'במיוחד הפקידים שביניהם', כלומר בני המעמד הבינוני, שהוסיפו להשתמש בקו האוטובוס היהודי שבין שכונתם למרכז העיר בימי השביתה 'מפני שגופיהם המנוונים [בשל אורח חייהם הבורגני] אינם יכולים לעמוד בהליכה רגלית'. מידת הניכור בין המורדים וההנהגה הלאומית למעמד הבינוני הגיעה לכדי כך שהבורגנים כונו בידיעה 'פורשים' (ח'וארג' – כת שפרשה מהאסלאם בימיו הראשונים); כינוי זה נשמר למשתפי פעולה עם השלטונות ועם התנועה הציונית. הם הוגדרו רכרוכיים, ואף חסרי מוסר.[57]

ח'ליל אל־סכאכיני היה ער לביקורת זו או להדים לה וניסה להשיב על כך ביומנו: 'כל יום יש לי עימותים חמורים עם האנגלים במחלקתנו, ובפרט היום, כאשר אמרתי להם כי אילו הייתי אנגלי הייתי מנער את חוצני מן האומה האנגלית'.[58] אך על אף הקושי שבעבודה היום־יומית עם האנגלים, לא היה יכול סכאכיני לסכן את משרתו ואת אורח חייו התלוי בה ולהשתתף בשביתה הארצית, שנמשכה כשישה חודשים (הוא ועמיתיו נדרשו לשלם מס 'סמלי' של עשרה אחוזים כדי להיות פטורים מן השביתה – ראו להלן). הימים שהוא התפטר בהם מהשירות הממשלתי במחאה על מינויו של הרברט סמואל חלפו זה מכבר: ב־1936 כבר היה סכאכיני עלול, כמו בני מעמדו האחרים, לסכן ולהפסיד הרבה יותר. נראה כי השתתפות פעילה בשביתה עמדה בניגוד לאורח החיים הבורגני, הנשען על השלטון הקולוניאלי. ההשתתפות של הבורגנות בכלל ושל הבורגנות הנוצרית בפרט במרד היתה שולית. יהושע פורת הצליח לאסוף פרטים רק על ארבעה נוצרים מתוך 282 בעלי תפקידים במרד.[59]

אף על פי שהנוצרים נחלקו בין תומכי הסיעה החוסינית לתומכי האופוזיציה, כמו שאר החברה הערבית־פלסטינית, רובם המכריע נמנע מלהשתתף במרד. לכל היותר הביעו אהדה למרד ולפעיליו, בעיקר בשלבו הראשון. כך למשל הביע סכאכיני במכתב לבנו הערצה לסאמי אל־אַנְצַארי, צעיר מוסלמי בן למשפחה שמילאה תפקידים דתיים בהר הבית, שנפצע תוך כדי ניסיון התנקשות בסגן מפקד משטרת ירושלים הבריטי אלן סיגריסט (Sigrist) ומת מפצעיו לאחר מכן, בכתבו: 'גיבור נוסף נפל בשדה הכבוד. אכן, הוא הגיבור הגדול ביותר שידעה פלסטין'. סיגריסט היה שנוא במיוחד על האוכלוסייה הערבית בירושלים, בשל נטייתו לענישה קיבוצית ולהכאה פיזית ללא הבחנה בין רקע ובין גיל שונים. סכאכיני סיפר במכתבו כי אל־אנצארי הפצוע הוכה בקתות רובי החיילים הבריטים שפינו אותו מזירת האירוע. הוא אף לא נרתע מלציין כי אל־אנצארי סיפר לאחיו, על ערש דווי, שהיה האחראי להתנקשות ביהודים שיצאו מקולנוע 'אדיסון' ב־16 במאי 1936 (שלושה נהרגו. המתנקש לא נתפס). בני משפחת סכאכיני נהגו, כזכור, להאזין לקונצרטים באותו מקום, ואף על פי כן גברה במקרה זה ההזדהות הלאומית על נטייתו של סכאכיני להומניזם.[60]

57 'ידיעות "טריות" על פורשים [ח'וארג'] אחדים', **אל־לוא** (ירושלים), 12.5.1936.

58 סכאכיני, **יומיאת ח'ליל אל־סכאכיני**, 6, עמ' 257 (23.5.1936).

59 יהושע פורת, **ממהומות למרידה: התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית, 1929–1939**, עם עובד, תל אביב 1978, עמ' 319–320.

60 סכאכיני, **יומיאת ח'ליל אל־סכאכיני**, 6, עמ' 262–263 (13.6.1936). לתיאור מזווית ראייתו של מורד, חברו של אנצארי ושותפו להתנקשות בקציו הבריטי, ראו: בהג'ת אבו ע'רביה, **פי ח'צ'ם אל־נצ'אל**

אולם למרות ההזדהות הלאומית הראשונית החלה עד מהרה הבורגנות לראות במורדים סכנה למעמדה והיתה מעוניינת בהפסקת המרד.[61] עוד בדצמבר 1936 פרסמו מורדים כרוז אנטי־נוצרי חריף, שנומק בשורה של פשעים שביצעו הנוצרים נגד העניין הלאומי. הוועד הערבי העליון, שנחרד מהתפתחות זו וחשש מפיצול השורות, הוקיע את הכרוז. אך בשלב השני של המרד באו לידי ביטוי המתחים של הכפריים והפועלים העירוניים כנגד הבורגנות בנורמות אנטי־נוצריות ואנטי־בורגניות שכפו המורדים: לבישת רעלה לנשים, איסור לבישת מכנסיים קצרים (האסורים לפי ההלכה המוסלמית), איסור חבישת תרבוש – שהיה אחד מסמליהם של בני המעמד הבינוני – וחובת חבישת כֻּפייה ועֲקאל (כיסוי הראש הכפרי) במקומו, איסור העבודה ביום שישי והמנוחה ביום ראשון ואיסור על שימוש ברשת החשמל ה'יהודית' (שעיקר המשתמשים בה מקרב הערבים היו בני המעמד הבינוני, ואילו הכפרים לא חוברו אליה, גם לא אלו הסמוכים לערים).[62]

המשורר הערבי־נוצרי אסכנדר אל־ח'ורי אל־ביתג'אלי, שכיהן כשופט שלום, מספר בזיכרונותיו על נסיעה ברכבו ממקום כהונתו בחיפה למקום מגוריו בירושלים, בשכונת קטמון. בדרך מחיפה לשכם נתקל במחסום אבנים לרוחב הכביש. אל־ח'ורי, שחבש כפייה ועקאל, כמצוות המורדים, יצא מהמכונית והחל לנופף בכפייה, בתקווה שיבוא לעזרתו אחד המורדים הנמצאים במארב, ובוודאי גם מחשש שמא יזוהה כבריטי. לבסוף פינה את גל האבנים בעצמו, ולפי עדותו: לאחר שעבר במכוניתו את מקום המחסום 'עצרתי והחזרתי את האבנים למקומן, מתוך פחד מזעם המורדים שהציבו את המחסום, אילו הייתי ממשיך בנסיעה ללא החזרת האבנים כפי שהיו'.[63]

אחד המקרים האבסורדיים ביותר הוא שפיטתו של תושב ארמני בפני בית דין של המרד בירושלים על כך שסירב לחבוש כפייה – המורדים דרשו גם מהתושבים הנוצרים המזרחיים שאינם ערבים, כמו ארמנים ויוונים, להזדהות עם המרד. על פי רוב לא זכתה דרישה זו להיענות, מסיבות מובנות. במקרה אחר התכנסה, ב־18 בספטמבר 1938, אסֵפה של עורכי הדין הערבים בירושלים בבית עורך הדין מֻעַ'נַם מע'נם, מבכירי עורכי הדין

אל־ערבי אל־פלסטיני: מד'כראת אל־מנאצ'ל בהג'ת אבו ע'רביה, 1916-1949 [בתוך המאבק הערבי־פלסטיני: זיכרונות הלוחם בהג'ת אבו ע'רביה, 1916-1949], מאסת אל־דראסאת אל־פלסטיניה, בירות 1993, עמ' 68-77. ראו גם: Matthew Hughes, 'A History of Violence: The Shooting in Jerusalem of British Assistant Police Superintendent Alan Sigrist, 12 June 1936', *Journal of Contemporary History*, 45, 4 (2010), pp. 725-743.

61 סלע (לעיל הערה 7), עמ' 312.

62 פורת, **ממהומות למרידה**, עמ' 316-319; כהן, '"שיתוף פעולה" של ערבים פלסטינים עם מוסדות ציוניים', עמ' 123; יובל ארנון־אוחנה, **חרב מבית: המאבק הפנימי בתנועה הפלסטינית, 1929-1939**, הדר, תל אביב 1981, עמ' 281-284. על איסור חבישת התרבוש ראו גם: ג'והריה, **אל־קדס אל־אנתדאביה**, עמ' 570-571.

63 אסכנדר אל־ח'ורי אל־ביתג'אלי, **ד'כריאתי** [זכרונותי], מטבעת אל־מעארף, ירושלים 1973, עמ' 110-111.

הערבים, בשכונת טלביה. הוחלט באסֵפה להגיש לזקן השופטים בקשה שיכיר בכפייה ובעקל ככיסוי ראש רשמי של עורכי הדין, במקום התרבוש. על כך יש להוסיף פעולות שוד וסחיטה, שהחלו למעשה בעת השביתה, כאשר עובדי הממשלה נדרשו לשלם מס של עשרה אחוזים משכרם כדי להיות פטורים מן השביתה.[64]

ההטרדות וההתנהגות האלימה של המורדים פגעו ברבים מבני המעמד הבינוני הבורגני, נוצרים ומוסלמים. רבים מתומכי האופוזיציה שנמנו עם המעמד הבורגני סבלו מגל הטרור הכללי שעבר על הארץ. המורדים החמירו יותר עם נוצרים, שכן הם נחשדו בקשרים עם השלטונות ובשל כך נחשבו בוגדים. קיימים דיווחים על אכזריות יוצאת דופן כלפיהם, על התעללות גם לאחר המוות ועל מניעת קבורה – אם כי כך נהגו גם במוסלמים, שגם רבים מהם השתייכו למעמד הבינוני. בעת השתלטות המורדים על העיר העתיקה בירושלים בקיץ 1938 הם תכננו לעשות שפטים בנוצרים, שהואשמו בהיותם מורי דרך של הצבא. המורדים נהגו בשוטרים ובקציני משטרה נוצרים, ששיעורם היה גבוה יחסית, בחומרה יותר מאשר כלפי שוטרים וקציני משטרה מוסלמים. יש לציין כי קציני המשטרה הנוצרים התבלטו בין הקצינים הערבים בסי-איי-די (CID), הבולשת הבריטית שנואת נפשם של המורדים. אולם להבדיל מהדרוזים או מהכפריים וממשפחות הנכבדים מהאופוזיציה, נמנעו הבורגנים, נוצרים ומוסלמים, מלנקוט קו פעיל נגד המורדים. על פי רוב נטו הנוצרים שלא ללחום אלא להסתפק בהעברת מידע, בדרך כלל לבריטים ולא לגופי המודיעין היהודיים, בתגובה לפעולות המורדים.[65]

יחסם של בני המעמד הבינוני כלפי הכפריים היה יחס אמביוולנטי. מצד אחד רווחה אידאליזציה של הכפר ותושביו, שראתה בהם את התגלמות הלאומיות, כמו בתנועות לאומיות אחרות.[66] מצד אחר היה היחס אליהם מתנשא, ולעתים קרובות אף רווי בוז, כפי שתיארה ע'אדה כרמי, בת למשפחה מוסלמית שהתגוררה בקטמון, באוטוביוגרפיה שלה. אנשי הבורגנות העירונית נהגו מצד אחד להצטלם בלבוש כפרי אותנטי כביכול, ומצד אחר תיעדה כרמי את לעגו של אביה חסן (איש מחלקת החינוך, ולימים מילונאי ובלשן נודע) אפילו לעמית משכיל, בשל מוצאו הכפרי: 'הביטו במכנסיו... הם עגולים' (כמו המכנסיים הכפריים ולהבדיל מהמכנסיים הבורגניים המגוהצים עם קפל באמצעם).[67]

64 כהן, '"שיתוף פעולה" של ערבים פלסטינים עם מוסדות ציוניים', עמ' 123, וכן הערה 94; ארנון־אוחנה, **חרב מבית**, עמ' 283-285.

65 כהן, שם, עמ' 126, 152-153.

66 חדווה בן־ישראל, 'הציונות והלאומיות באירופה: מבט השוואתי', הנ"ל, **בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות**, מכון בן־גוריון, קריית שדה־בוקר 2004, עמ' 139.

67 Karmi, *In Search of Fatima*, pp. 17-20

אחרית דבר

הוגה הדעות פרנץ פאנון, ממניחי היסוד לזרם הפוסט־קולוניאלי במחקר, תיאר את המתח בין איכרים לעירוניים בשלטון קולוניאלי:

> האיכרים מגלים חשדנות כלפי האדם העירוני. העירוני הלבוש כאירופי, המדבר בשפתו, העובד עמו, המתגורר לעתים בשכונתו, נתפס על ידי האיכר כעריק שנטש את כל המורשת הלאומית. העירוניים הם 'בוגדים, מכורים', המסתדרים היטב עם הכובש ומתאמצים להצליח במסגרת המערכת הקולוניאלית. לכן, נוכל לשמוע לעתים קרובות את האיכרים מלינים על העירוניים שהם חסרי כל מוסר. אין מדובר במקרה זה [רק] בניגוד הקלאסי שבין הכפר לעיר, אלא בניגוד שבין המיושב חסר הגישה אל טובות ההנאה של הקולוניאליזם לזה המצליח להפיק תועלת מן הניצול הקולוניאלי.[68]

תיאורו של פאנון מתאים במידה רבה לשסע בין כפריים לבני המעמד הבינוני הערבים־פלסטינים בימי השלטון הבריטי, שהגיע לשיאו בתקופת המרד ושב והתגלה ב־1948. הגותו של פאנון השפיעה על פעילים פלסטינים מאז שנות השישים, ובתוך כך גם על הדרך שהם ראו את המעמד הבינוני ותפקידו בתנועה הלאומית בתקופת המנדט.[69]

אפשר לסכם ולומר כי פעולותיהם של הכפריים נגד בני המעמד הבינוני, רובם נוצרים, בתקופת המנדט, ובעיקר בתקופת המרד, נבעו מסיבות חברתיות, תרבותיות, כלכליות ומעמדיות. הימנעותם של בני המעמד הבינוני מהשתתפות בפעולות אלימות בכלל ובמרד בפרט נבעה מסיבות דומות בהיפוך. אורח חייהם הבורגני של בני המעמד הבינוני נתפס, בצדק, כמנוגד למאבק האלים מול השלטונות הבריטיים והתנועה הציונית. מעמדות ביניים בורגניים מילאו תפקידים מרכזיים בתנועות לאומיות בהיסטוריה, ולעתים קרובות היו חוט השדרה של התנועה הלאומית, גם בתנועות לאומיות שנאבקו נגד שלטון קולוניאלי.[70] במזרח התיכון מילאו מעמדות הביניים תפקיד חשוב, בעיקר בצמיחת הלאומיות והפן־ערביות לאחר מלחמת העולם השנייה.[71] כישלונה של ההנהגה הלאומית הערבית־פלסטינית לשלב בתוכה את המעמד הבינוני ולגייסו לתנועה הלאומית ולמאבק המזוין תרם לתבוסות שנחלו הערבים הפלסטינים במאבקם הלאומי בתקופת המנדט, בזמן המרד ולאחריו.

68 פרנץ פאנון, **מקוללים עלי אדמות** (תרגמה מצרפתית אורית רוזן), בבל, תל אביב 2006, עמ' 111.

69 ע'סאן כנפאני, **ת'ורת 1936-1939 פי פלסטין** [מרד 1936-1939 בפלסטין], אל־ג'בהה אל־שעביה לתחריר פלסטין, בירות 1972, עמ' 3.

70 פאנון, **מקוללים עלי אדמות**, עמ' 142-143.

71 Michael Eppel, 'The Elite, the Effendiyya, and the Growth of Nationalism and Pan-Arabism in Hashemite Iraq, 1921-1958', *International Journal of Middle East Studies*, 30 (1998), pp. 227-250. ראו גם: צלאח עיסא, 'אל־ת'ואר ואל־אפנדיה', **אל־ג'מהוריה** (קהיר), 12.2.1998.

בית שאן בימי המנדט הבריטי, 1918-1948

מוסטפא עבאסי

הקדמה

העיר בית שאן – או סקיתופוליס בשמה הקדום – נמנית עם הערים החשובות בתולדות הארץ.[1] היא הגיעה לשיא גדולתה ופריחתה בתקופה הביזנטית, על כך מעידים השרידים הארכאולוגיים המרשימים המצויים בשטחה. אולם הרעש הגדול שפגע בארץ ישראל בשנת 749 לספירה הרס אותה עד היסוד. העיר נבנתה ושוקמה לאחר מכן, אולם היא לא חזרה לגדולתה, ורק לקראת אמצע המאה ה־19 גדלה והיתה לעיר נפה.

העיר נמצאת במרכזו של עמק פורה ועשיר במקורות מים. בשולי העמק ובתוכו נובעים מעיינות שסיפקו מים בשפע ואפשרו את קיומו של ענף חקלאות מבוסס, ובו בעיקר גידול דגנים וירקות. מבחינה גאוגרפית היא ממוקמת בצומת דרכים אסטרטגי: עברה בה הדרך היבשתית ההיסטורית שחיברה בין סוריה וצפון ירדן ובין מישור החוף והערים חיפה, יפו, עזה וממנה הדרך למצרים. לא רחוק מצפון העיר נבנה ג'יסר אל־מג'אמע, אחד משני הגשרים החשובים שחיברו בין הארץ לשכנותיה, אשר נבנה לאחרונה בתקופת השלטון הממלוכי. אין זה מקרי שבקרבת העיר, בנתיב היבשתי החשוב הזה, התחולל אחד הקרבות המכריעים בהיסטוריה של המזרח התיכון, קרב עין חרוד, שבו ניצחו הממלוכים את המונגולים בשנת 1260. אין זה מקרי גם שסמוך מאוד אליה עברה שלוחת רכבת העמק שנבנתה בשנת 1905 וחיברה בין דרעא שבדרום סוריה לנמל חיפה, וכן שסמוך לעיר נבנה אל־ח'אן אל־אחמר, ששירת את שיירות המסחר.

במאמר זה, שהוא מחקר מיקרו־היסטורי, נדונים התמורות ושלבי התפתחותה של בית שאן (ביסאן) משלהי התקופה העות'מאנית עד כיבושה במלחמת העצמאות. בעשורים האחרונים הפך המחקר המיקרו־היסטורי למתודה מחקרית מבוססת, שעוסקת בבחינה מדוקדקת של נושא או של תופעה פרטנית במרחב גאוגרפי מסוים ומנסה להסיק מתוכן בדרך אינדוקטיבית הקשר רחב יותר. ההיסטוריון בוחר את גבולות השטח ואת תקופת הזמן הנחקרים. להבדיל ממחקרים מקיפים וכוללים, היקף ה'שוליים' העומד לרשותו מצומצם

1 בית שאן הוגדרה עיר בימי המנדט, אף שמספר תושביה היה קטן יחסית. בקריטריונים של ימינו היא היתה מוגדרת עיירה.

מאוד, והוא נדרש לתת תשובות חדות ומעמיקות על שאלות המחקר. השימוש בחומר התיעודי והארכיוני המקומי רחב ביותר, והוא מנותח לפרטיו. ההיסטוריון שואף לראות את התהליכים ממבט מקומי, המכונה 'היסטוריה מלמטה כלפי מעלה', ולהשליך ממנו על מאורעות גדולים יותר. למרות החשיבות של מקרו־היסטוריה, אי־אפשר להבין ולתאר לעומק רק באמצעותה את המבנים ואת התהליכים החברתיים של החברות המקומיות ושל היחידים והמרחב החברתי־גאוגרפי שלהם. לכל חברה יש מרחב ייחודי, נוסף על המרחב הגדול והמשותף עם סביבתה. היסטוריית המקרו מדגישה את האזורים המרכזיים ואת המנהיגים החשובים, ומייחסת חשיבות פחותה לאזורי פריפריה ולרבדים חברתיים חלשים, ובייחוד לערי פנים ולערי שדה כמו בית שאן.[2]

עם זאת, מחקר המיקרו מתייחס גם לסביבה הקרובה ולערים אחרות שחל בהן תהליך דומה. במקרה של ביסאן הושפעו ההתפתחויות בעיר מההתפתחויות בערים וביישובים סמוכים. עם יישובים אלה נמנים צמח (סמח'), שגם היא ידעה תנופה של ממש בזכות מיקומה על מסילת הברזל ומשכה אוכלוסיית מהגרים, וטבריה, שחוותה צמיחה דמוגרפית וכלכלית והתרחבות בשל התחזקות מעמדו של היישוב היהודי בה ובסביבתה הקרובה והשפיעה על ההתפתחויות בביסאן.

במאמר אני בודק מה היו הגורמים לצמיחתה של העיר בית שאן (ביסאן) משלהי התקופה העות'מאנית ובזמן שלטון המנדט והתמורות שהתרחשו בה עד לשינוי הגדול במלחמת העצמאות. הבדיקה כוללת את תפקידם של הגורם השלטוני בתהליך קבלת ההחלטות ושל הגורם החברתי שאמור להיות המוביל את השינויים והתמורות. בחלקו האחרון של המאמר אני עוסק במצב בעיר במלחמת העצמאות. ההתייחסות לתש"ח נעשית כחלק מתבקש מהשלמת 'סיפורה' של ביסאן הערבית ואיננה מטרה לעצמה.

למרות העלייה בחשיבותה של העיר בשלהי התקופה העות'מאנית ובימי המנדט, עסקו בה חיבורים ומחקרים מעטים. בספרות הנוסעים הענפה ובסקרים שנערכו בארץ בסוף המאה ה־19 היה חלקה של ביסאן הערבית שולי ביותר. רוב הנוסעים התעניינו בשרידים הארכאולוגיים והתייחסו רק התייחסות שולית, ולעתים מתנשאת, לחברה הערבית. כך בחיבוריהם של ויקטור גרן, הנרי בייקר טריסטראם, קלוד קונדר והרברט קיצ'נר, ואחרים.[3] גם שני הסוקרים העות'מאנים מוחמד בהג'ת ומוחמד תמימי, אשר נשלחו מטעם השלטונות

2 Giovanni Levi, 'On Microhistory', in: Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, Penn State University Press, University Park, PA 1992, pp. 94-98; Carlo Ginzburg, 'Microhistory, Two or Three Things That I Know about It', *Critical Inquiry*, 20, 1 (1993), pp. 10-35

3 ויקטור גרן, **תיאור גיאוגראפי היסטורי וארכיאולוגי של ארץ־ישראל**, ד, א: **השומרון**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשמ"ד; הנרי טריסטראם, **מסע בארץ ישראל לחקר חיי הארץ וטבעה, יומן 1863–1864**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1981; Claude Conder and Herbert Kitchener, *The Survey of Western Palestine: Memoirs of the Topography, Orography, Hydrography and Archaeology*, Committee of the Palestine Exploration Fund, London 1881.

לערוך סקר מקיף על הפרובינציה של בירות, התייחסו יותר לענייני מִנהל ולאדמות הסולטאן עבד אל־חמיד השני באזור, ופחות לחברה הערבית.[4]

גם יחסם של חוקרים ישראלים לבית שאן אינו אחיד. מאמרם החשוב של גדעון ביגר ורינת בן־נון, המיוחד כולו לבית שאן,[5] עוסק בעיקר בתמורות הפיזיות ובהתרחבות השטח הבנוי של העיר. גם ספרו של דב ניר עוסק בעיקר בגאוגרפיה ורק בחלקו בעיר עצמה, עם דגש על תפקידם של שבטי הבדווים ומנהיגיהם באזור ופחות על אוכלוסיית העיר עצמה.[6] חיבורים אחרים עוסקים בהיסטוריה של היישוב היהודי בעמק ובזיכרונות, כגון זה של אריאל רנן,[7] שבית שאן נמצאת בו בשולי הסיפור וכתוצר לוואי לנושא העיקרי, שהוא היישוב היהודי.

גם בספרות המחקר הערבית ההתייחסות להיסטוריה של העיר מעטה מאוד. רוב החוקרים הפלסטינים התמקדו בחקר הסכסוך הפוליטי־צבאי בארץ ופחות בחקר החברה הערבית. גם באנציקלופדיה הפלסטינית של מוסטפא אל־דבאע' אין כמעט התייחסות למבנה החברתי של ביסאן (כמו לשאר יישובי הערבים הפלסטינים).[8] מעניין שדבאע', שהקדיש פרק חשוב מחייו לכתיבת האנציקלופדיה, לא כתב על תושבי הארץ והעדיף להתמקד בארכאולוגיה, בגאוגרפיה ובהיסטוריה רחוקה, אך לא בתקופת המנדט הבריטי.

בארכיון העירוני של עיריית ביסאן המנדטורית לא שרד דבר; כנראה הוא נפגע במלחמה. בארכיונים עשירים בערים אחרות בארץ, כגון חיפה וירושלים, יש פרוטוקולים וחומרים מגוונים שתרומתם רבה להבנת המבנה החברתי בתקופות שונות, ועל כך יעידו חיבוריהם של ההיסטוריונים משה מעוז ותמיר גורן.[9] גם הארכיון של בית המשפט השרעי נפגע במלחמה, ולא שרד ממנו דבר. אין יודעים כיצד נפגע בית המשפט, כשם שאין יודעים מה קרה לארכיון העירוני, אולי הם נפגעו במלחמה או אחריה. על חשיבות הפנקסים של בתי הדין השרעים יעידו המחקרים של אמנון כהן, מחמוד יזבק ומוסטפא עבאסי שעסקו בהיסטוריה החברתית של ירושלים, חיפה ושכם.[10]

4 מוחמד בהג'ת ומוחמד תמימי, **וילאית בירות, אל־קסם אל־ג'נובי** [וילאית בירות, החלק הדרומי], דאר לחד ח'אטר, בירות 1987, עמ' 394.

5 גדעון ביגר ורינת בן־נון, 'בית שאן המחודשת בסוף התקופה העות'מאנית ובתקופת השלטון הבריטי', **אופקים בגיאוגרפיה**, 63 (2005), עמ' 127-132.

6 דב ניר, **איזור בית שאן: חבל ארץ בגבול המדבר**, דפוס המרכז, תל אביב 1966.

7 אריאל רנן, **מזכרונות בית שאן**, מועצה אזורית עמק בית שאן, קבוצת חמדיה, חמדיה 1995.

8 מוסטפא דבאע', **בלאדונא פלסטין** [ארצנו פלסטין], כרך 6, חלק 2, דאר אלטליעה, בירות 1965, עמ' 476-488.

9 משה מעוז, **המנהיגות הפלסטינית בגדה המערבית**, רשפים, תל אביב 1985; תמיר גורן, **שיתוף בצל עימות: ערבים ויהודים בשלטון המקומי בחיפה בתקופת המנדט הבריטי**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 2008.

10 אמנון כהן, **יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה, כלכלה וארגון קהילתי**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1993; מחמוד יזבק, **ההגירה הערבית לחיפה בין השנים 1933-1948**, המרכז הערבי יהודי באוניברסיטת חיפה, חיפה 1986; מוסטפא עבאסי, **תאריח' אל טוקאן פי סנג'ק נאבלוס פי אלקרנין 18-19** [תולדות משפחת טוקאן במחוז נאבלוס במאות ה־18-19], אלמשרק, שפרעם 1991.

נוסף על המקורות הללו שימשו מפות, תצלומי אוויר ושלושת העיתונים החשובים בערבית בתקופת המנדט – **אל־כרמל**, **פלסטין** ו**אל־דפאע**. השנתון הבריטי *Palestine Blue Book* מכיל מידע על שמות ראשי הערים, חברי העיריות, הפקידים הבכירים ודרגותיהם, התקציבים העירוניים ועוד. מקור זה חיוני להבנת התמורות בעילית המקומית, שכן הנהגת העירייה ואיוש המשרות הבכירות שיקפו את המאבקים ואת התחרות בין המנהיגים ובין ראשי המשפחות השונות. בדוחות מושל מחוז הצפון הבריטי מהשנתיים האחרונות לשלטון המנדט יש מידע על המצב הביטחוני והחברתי בערים הצפוניות. גם דוחות שירות הידיעות של 'ההגנה' על כפרי הנפה תרמו מידע. אף שהדוחות התייחסו לצד הביטחוני ונכתבו מנקודת המבט של אנשי ש"י, הם מספקים לנו זווית ראייה אחרת.

כמעט כל תושבי בית שאן הערבית הפכו לפליטים בירדן, ולפיכך לא היתה אפשרות לערוך עמם ראיונות; דבר זה יכול היה לתרום להבנת הממד החברתי. המלאכה עוד לא תמה.

בית שאן בשלהי התקופה העות'מאנית

הידיעות על בית שאן מהמאה ה־19 מעטות; רובן נמסרו בידי נוסעים אירופים. מתיאוריהם מצטיירת תמונה של כפר שהתגוררו בו כמה מאות תושבים, ובמרוצת השנים גדל לכדי עיירה בינונית ומבוססת. החוקר הנרי בייקר טריסטראם, שביקר בארץ בשנים 1863–1864, ציין ביומנו כי בית שאן היתה כפר קטן לא מפותח במיוחד, שבתיו נבנו מאבני בזלת שחורות ורוב תושביו היו מהגרים והיו נתונים ללחצים ולהתקפות מצד שכניהם הבדווים.[11] גם הנוסע הצרפתי ויקטור גרן, שביקר בארץ פעמים מספר, תיאר בשנת 1875 את היישוב כבנוי על גבעה במרכז אתר העיר הקדומה ובו מצודה. גרן העריך שמספר תושביו 300 נפש. אחדים מבתי היישוב והמסגד היו הרוסים חלקית.[12] בסקר מטעם הקרן לחקירת ארץ ישראל שערכו קונדר וקיצ'נר בשנים 1872–1878 בית שאן מוזכרת כיישוב קטן שאוכלוסייה מוסלמית מתגוררת בו בבתי אבן. ביישוב היה מרכז שלטוני (סראיא), שהמושל העות'מאני של האזור התגורר בו.[13] מפת הסקר מלמדת על העיר וסביבתה. במפה מוזכרים שמות של מעיינות ששימשו את תושבי העיר. בין השאר מוזכרים מעיינות עין אל־תחתא (המעיין התחתון), עין אל־מיתה (המעיין המת), עין אום פרס (עין אום סוס), עין אל־סודה (המעיין השחור), עין אום עאמוד (מעיין עמוד) ועין אל־נוח'ילה (מעיין הדקל). כן היו אזורים מסביב לעיר שנקראו 'בצה': בצת אל־מנדיס, בצת אל־דיוואן, בצת חיט אל־שיד ועוד. קרוב לוודאי שהשם 'בצה' מצביע על אזורים ביצתיים עונתיים, כפי שאפשר ללמוד גם מסימני המפה.[14]

11 טריסטראם, **מסע בארץ ישראל**, עמ' 375.

12 גרן, **תיאור גיאוגראפי היסטורי וארכיאולוגי**, עמ' 189.

13 Conder and Kitchener, *The Survey of Western Palestine*, p. 83

14 Palestine Exploration Fund, sheet 9, 1878, אוסף המפות של ספריית מכללת תל חי, מפה מס' 17592.

הבעיה העיקרית של תושבי היישוב היתה היעדר הביטחון. בית שאן היתה סמוך לשבטי הבדווים החזקים של עבר הירדן, ושבטים אלה שאפו לנדוד מערבה לארץ ישראל, בחיפוש מרעה ומים לעדריהם. מצב עניינים זה החל להשתנות לקראת סוף המאה ה־19, שאז נרשמו מקצת אדמות עמק בית שאן כאדמות ג׳פתליק, כלומר אדמות פרטיות של הסולטאן. הרישום נעשה לאחר בדיקה מקיפה שערכה ועדה ממשלתית עות׳מאנית בשנת 1870 בשאלת עיבוד האדמות, הבעלות עליהן ותשלום המסים. הוועדה המליצה, בין השאר, להעביר את האדמות שלדעתה היו מוזנחות, לבעלות המדינה. מאוחר יותר הן הועברו לבעלות הסולטאן עבד אל־חמיד השני, וזה החל להשקיע בהן ולפתחן.[15] אדמות המדינה ברחבי האימפריה נחשבו אדמות מירי, דהיינו אדמות האמיר העומד בראש המדינה, ובמקרה שלנו הסולטאן עצמו. עובדה זו והגברת אכיפת הסדר והביטחון גם בצד השני של הירדן הביאו לתחילת התמורות הכלכליות בעמק. בית שאן נבחרה לשמש מרכז מנהלי של העמק, נתמנה מושל עות׳מאני, והשלטונות החלו להשקיע בתשתיות בדרכים ובשיקום תעלות המים בקצב מהיר.[16]

בשנת 1895 כתב המהנדס הגרמני גוטליב שומאכר כי בבית שאן עתידה להיות תנופת פיתוח חסרת תקדים. העיר גדלה במהירות ובאופן מתוכנן, הדרכים רוצפו, הרחוב הראשי היה מטופח ומוצל, ולאורכו ניטעו עצים. כן נבנו שוק ומבנים, וח׳אן שימש את הסוחרים ואת שיירותיהם. שומאכר ציין עוד כי השלטונות תכננו לבנות עשרות מחסנים לתבואה, לשפר את תנאי הרפואה ביישוב ולהילחם בקדחת.[17] כנראה לא כל התכניות יצאו מן הכוח לפועל אלא רק מקצתן, אולם המלחמה בקדחת נחלה הצלחות לא מבוטלות. דב ניר ונתן שור הוסיפו כי בית שאן ידעה בשני העשורים האחרונים של השלטון העות׳מאני שינוי מהפכני וכי המרכז החדש של העיר נבנה בצורה גאומטרית: הרחובות נפגשו בזווית ישרה, בדרך שמזכירה את התכנית של העיר באר שבע, שגם היא התפתחה באותן שנים.[18] במרכז העיר היה בית הממשלה (הסראיא), ששימש גם מנהלת אדמות הסולטאן.[19]

בשנת 1908 ביקר בארץ הקולונל הבריטי פרנסיס מונסיל, קרוב לוודאי שלמטרות איסוף מודיעין, ובתיאור התוואי של הרכבת מחיפה לדרעא ציין כי ביסאן היא כפר גדול

15 זוהיר גנאים, **לוא עבא פי עהד אלתנזימאת אלעות׳מאניה 1864-1918** [מחוז עכו בתקופת הרפורמות העות׳מאניות 1864-1918], מואסת אלדראסאת אלפלסטיניה, בירות 1999, עמ׳ 311-313; אריה ביתן, **תמורות ישוביות בגליל התחתון המזרחי 1800-1978**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1982, עמ׳ 69-67.

16 ניר, **איזור בית שאן**, עמ׳ 116-117; דבאע׳, **בלאדונא פלסטין**, כרך 6, חלק 2, עמ׳ 476. מקרב מושלי העיר בלט נורי ביי אשר מייחסים לו את מרבית מעשי הבנייה והפיתוח. ראו גם: נתן שור, ׳בית שאן בספרות הנוסעים של המאה הי״ט׳, **קתדרה**, 59 (1991), עמ׳ 178.

17 Gottlieb Schumacher, ‘Reports from Galilee’, *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, 27, 2 (1895), p. 114

18 על בנייתה ותכנונה של באר שבע ראו: עארף אלעארף, **באר אלסבע וקבאילהא** [באר שבע ושבטיה], מכתבת מדבולי, קהיר 1999, עמ׳ 31-33.

19 ניר, **איזור בית שאן**, עמ׳ 118; שור (לעיל הערה 16), עמ׳ 180.

שנמצא כ־1.5 ק"מ ממזרח לתחנה, כי היישוב ממוקם ליד מעיינות וכי הוא מקום מושבו של המודיר, המושל העות'מאני.[20]

בהג'ת ותמימי תיארו את העיר בביקורם האמור בשנת 1916. לדבריהם, ביסאן היתה ה'קסבה' של האזור, והיו בה 600 ח'אנים, בתים, מהם 20-25 בתים של נוצרים ו־15 בתים של יהודים.[21]

לתנופה חדשה בהתפתחותה תרמה בנייתה של מסילת רכבת העמק בשנת 1905, שחיברה בין חיפה ובין דרעא. בבית שאן נבנתה תחנה גדולה יחסית.[22] חיבור העיר עם חיפה, שהפכה למרכז המסחר והכלכלה של צפון הארץ, האיץ מאוד את התפתחותה. בית שאן הפכה מרכז חשוב לסחר בדגנים, בכותנה ובבעלי חיים, והחקלאות בעמק התפתחה לחקלאות מודרנית שמרבית תוצרתה יועדה לשיווק ולא לצריכה המקומית בלבד, כבעבר. רבים משבטי הבדווים שנאלצו לעבור לחיי קבע בשל גורמים שונים, ובעיקר לחץ השלטונות והקושי להמשיך בחיי הנדודים בעקבות התחזקות היישוב הכפרי, השתלבו במעגל הייצור החקלאי, ואף החלו בניקוז ובייבוש שטחיים ביצתיים.[23]

בית שאן בימי המנדט הבריטי

העיר ואוכלוסיה

לאחר כיבוש הארץ בידי הבריטים בשנת 1918 ולאחר קביעת הגבולות עם סוריה ועם ירדן הפכה בית שאן למרכז נפה, נפת ביסאן. שטח הנפה היה 395 קמ"ר, והיו בה 48 יישובים כפריים, ובכלל זה שבטי בדווים, ואוכלוסייתה גדלה במהרה.[24] הנפה גבלה בנפת טבריה בצפון, בנפות נצרת וג'נין במערב ובדרום מערב, ובאזור בקעת הירדן מדרום.

בעיר היו כמה שכונות. בצפון ובצפון מערב נבנתה שכונת אל־ח'ראיב (החורבות) בין שני התלים תל א־חוסן (המצודה) ותל אל־ג'סר (הגשר) לאורך הכביש המחבר את העיר עם תחנת הרכבת. במזרח ובצפון מזרח ולאורך הכביש הממשיך צפונה נבנתה שכונת אל־חלבי, על שם הקבר הקדוש של שיח' חלבי שבתוכה, ובמערב נבנו שכונות אל־ג'דידה (החדשה) בשטח שנקרא אדמות אל־מורתפע, דהיינו השטח הגבוה. השכונה נודעה גם

20 War Office, 'Reconnaissance of Syria from the Coast Eastwards', prepared for the General Staff (A-1281), Part II, 1908, National Archives (hereafter: NA), WO 33/956. p. 42

21 בהג'ת ותמימי, **יילאית ביירות**, עמ' 394.

22 על רכבת העמק ראו: דוד תירוש, **רכבת העמק**, החברה להגנת הטבע, תל אביב 1988; James Nicholson, *The Hejaz Railway*, Stacey International Publishing, London 2005.

23 ביגר ובן־נון (לעיל הערה 5), עמ' 128-129.

24 *Palestine Blue Book*, 1938, NA, CO 821/13, pp. 330-332

25 Palestine, Beisan & Jenin S.D Topocadastral Surveys 1924-1930, Revised 1943, 1:20:000, Sheet 19-21, אוסף המפות של ספריית מכללת תל חי, מס' 17470.

בשם ארד אל־מפרק אל־ג'דיד (אזור הצומת החדש). בשוליה הוקמו משרדי הממשל הבריטי ותחנת המשטרה.[25] רוב תושביה היו מהגרים נוצרים שהשתקעו בעיר המתפתחת; רובם באו מערי הגליל ומכפריו, בעיקר מאזור נצרת; אחדים אף מחיפה.

ביגר ובן־נון ציינו כי בשנת 1945 היה שטחה של בית שאן 663 דונם, מהם 101 דונם בבעלות ציבורית. העיר נפרסה על דרך שהובילה מגשר שיח' חוסיין לכיוון עפולה וחיפה, היו בה שטחים פתוחים רבים וגן ציבורי בגודל 17 דונם. הבריטים ריכזו בעיר מוסדות שלטון: בית משפט אזורי, משרדי דואר, משטרה, בית משפט שרעי. לקראת סוף שלטון המנדט היו בעיר כ־300 פקידים במוסדות השונים.[26] עיון בתצלומי האוויר מחזק את דבריהם של ביגר ובן־נון. אפשר להבחין בהם בהיקף הבנייה ובשטחים הפתוחים, נוסף על הכבישים הישרים לעומת המקובל בערים הערביות העתיקות.[27]

במפה שסרטטו הבריטים בפברואר 1943 רואים תעלות מים ששימשו להובלת מים לשדות בתוך העיר ומחוץ לה. גודלו שם ירקות, תמרים, הדרים ועוד. עם התעלות האלה נמנו קנאת אל־ג'דידה (התעלה החדשה) וקנאת אל־מלחה אל־ג'דידה (התעלה המלוחה החדשה).[28] תעלות אלה החליפו כנראה את התעלות שצוינו במפת הסקר של הבריטים קונדר וקיצ'נר משנת 1878: תעלת הווקף, ותעלת אל־תינה.[29]

במפקד הבריטי שנערך בארץ ישראל בשנת 1922 היתה אוכלוסיית העיר 1,941 נפש: 1,687 מוסלמים, 213 נוצרים, 41 יהודים. במפקד משנת 1931 עלה מספר התושבים ל־3,101: 2,699 מוסלמים, 297 נוצרים, 16 דרוזים, 88 יהודים ושומרוני אחד.[30] ב־1945 היה מספר תושבי העיר בית שאן 5,180, מהם 4,730 מוסלמים, 430 נוצרים ו־20 'אחרים', ככל הנראה יהודים.[31] בדצמבר 1946 היה מספר תושבי נפת בית שאן 24,890: 16,660 מוסלמים, 7,590 יהודים, 680 נוצרים ו־20 אחרים. לקראת סיום המנדט, ערב מלחמת 1948, היתה האוכלוסייה של בית שאן כ־6,000 תושבים.[32] הנתונים מראים כי האוכלוסייה גדלה כמעט ב־300 אחוז בימי המנדט. עוד אנו למדים כי העיר היתה מעורבת. הרוב המכריע של תושביה היו ערבים, מוסלמים ונוצרים, ולצדם חיו יהודים.

26 ביגר ובן־נון (לעיל הערה 5), עמ' 131.

27 תצלומי אוויר של העיר בית שאן, שנים 1937, 1939. ראו את אוסף מפות המכללה האקדמית תל חי, חדר מפות, ספריית מכללת תל חי.

28 Palestine, Beisan & Jenin S.D Topocadastral Surveys, 1924-1930, Revised 1943 (לעיל הערה 25).

29 Beisan map, Sheet 9, Reprint of Palestine Exploration fund, surveyed 1878 War Office May 1917, אוסף המפות של ספריית מכללת תל חי, מס' 17593.

30 *Palestine Blue Book*, 1938, NA, CO 821/13, p. 330

31 *United Nations Special Committee on Palestine*, June 1947, p. 12; *Palestine Blue Book*, 1944, NA, CO, 821/19, p. 260

32 בני מוריס, **לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים 1947-1949**, עם עובד, תל אביב 1991, עמ' 148; דבאע', **בלאדונא פלסטין**, עמ' 312.

מרבית האוכלוסייה היתה מתיישבים חדשים יחסית שהשתקעו במקום לקראת סוף המאה ה־19. בעיר לא היתה שכבת נכבדים המוכרת לנו מערים היסטוריות אחרות כמו צפת או טבריה, שהיו בה אנשי דת בכירים, ה'עולמאא', בעלי אחוזות ובעלי תפקידים מנהליים בכירים ועוד.[33] נראה שאחדים מבני מעמד זה, ובייחוד בעלי הקרקעות, השתקעו בעיר ובנו בתים בשכונות החדשות שלה. הקאדים התגוררו שם בעת שכיהנו בתפקידם. בתקופת המנדט נהגה המועצה המוסלמית העליונה למנות קאדים לערים השונות לפרק זמן שנע בין שנה לחמש שנים. אנשי דת זוטרים, כגון אִמאמים, גרו בתוך קהילתם. בדוח מקיף של שירות הידיעות של 'ההגנה' על העיר וסביבתה משנת 1946 מצוין כי בבית שאן לא היו משפחות ותיקות וכי רוב תושביה התקבצו בה ממקומות שונים בארץ.[34]

נג'יב נסאר, עורך העיתון החיפאי **אל־כרמל**, ציין כי האוכלוסייה המוסלמית בעיר נחלקה לשתי קבוצות: סוחרים ופלאחים.[35] נסאר לא נקב מספרים, אולם אין ספק שהרוב היו פלאחים כי שכבת הסוחרים הגיעה לעיר בד בבד עם תהליך הצמיחה, ומספר הסוחרים היה קטן ממספר החקלאים. האוכלוסייה המוסלמית היתה הרוב בעיר, אולם האוכלוסייה הנוצרית הלכה וגדלה ואף הוכפלה בתוך כשלושה עשורים. **אל־כרמל** ציין כי רוב המשפחות הנוצריות עסקו בפקידות ובמסחר וכי היו בקרבן סוחרים גדולים שעסקו בסחר בדגנים ובדלק. לאחדים מהם היו חלקות קרקע חקלאיות סמוך לעיר. לבני העדה הנוצרית נתמנה מוח'תאר נפרד. בתחילת המנדט כיהן במשרה זו תופיק אל־סעד, שכיהן תקופה קצרה גם כראש עיר.[36]

מרבית הנוצרים בבית שאן היו בני העדה היוונית־אורתודוקסית. בשנת 1928 נחנכה הכנסייה של העדה בידי הפטריארך דאמיאנוס;[37] אירוע זה מעיד על התבססותה של העדה. העדה הנוצרית השנייה בגודלה היתה הלטינית (הקתולית), שגם לה היו כנסייה, מנזר ובית ספר. ביגר ובן־נון ציינו שרוב הנוצרים בבית שאן באו מריכוזים נוצריים בגליל, בעיקר מנצרת ומהכפרים הסמוכים לה.[38]

האוכלוסייה היהודית גדלה מ־41 איש בשנת 1922 ל־88 בשנת 1931. נראה שמרבית יהודי העיר היו ספרדים בני העדה הכורדית.[39] רובם באו מטבריה והיו בני היישוב הישן.[40] היחסים בינם לבין הערבים היו טובים. דווח על מתיחות מסוימת ועל הפרות סדר אחדות

33 למשל, בשנת 1922 נתמנה השיח' מוחמד אל־נבהאני לקאדי בעיר, מאזור חיפה, ובשנת 1928 כיהן הקאדי סלים אפנדי בסיס, גם הוא לא בן העיר.

34 הערבים בעמק בית שאן, 12.3.1946, הארכיון לתולדות 'ההגנה' (להלן: את"ה), 105/245, עמ' 14.

35 **אל־כרמל**, 30.4.1924.

36 שם, 10.10.1926.

37 שם, 1.7.1928.

38 ביגר ובן־נון (לעיל הערה 5), עמ' 127–132.

39 'מארץ ישראל הבלתי נודעת: בית שאן', **הארץ**, 15.4.1932.

40 ביגר ובן־נון (לעיל הערה 5), עמ' 130.

בימי מאורעות תרפ"ט, אך לא היו מעשי אלימות של ממש או פגיעות בנפש.[41] עם פרוץ השביתה והמרד הפלסטיני בשנת 1936 עזבו בני הקהילה היהודית הקטנה את העיר. לא דווח על נפגעים.

לא כל האוכלוסייה המוסלמית היתה ערבית במוצאה. בבית שאן היו כמה משפחות ממוצא כורדי. בשנת 1935 ייסדו פעילים כורדים את 'מועדון המשפחה הכורדית'. ראש המועדון היה חוסיין זאזא, חקלאי מראשי הקהילה בעיר. מטרתה העיקרית היתה לקרב את המשפחות הכורדיות זו לזו ולסייע לנזקקים שבקרבם.[42] לא ידוע מַניין באו הכורדים לבית שאן. הסוחרים שבקרבם באו מדמשק; שאר בני הקהילה באו כנראה מריכוזים שונים של כורדים בגליל. ידוע כי בגליל וגם במקומות אחרים בארץ התגוררה אוכלוסייה כורדית. אחד הרבעים הגדולים בצפת נקרא 'הרובע הכורדי', ובעמק החולה היו שני כפרי כורדים, כראד ע'נאמה וכראד בקארה – הכורדים המגדלים כבשים והכורדים המגדלים בקר.

בשנת 1928 הוחל בבניית בית ספר לבנים בסיוע התושבים.[43] שני בתי ספר נוספים, לבנים ולבנות, נבנו בשנת 1942. לשם בנייתם הקצו השלטונות והעירייה 90 דונם והוקמה ועדת חינוך; זו פעלה בתיאום עם העירייה.[44] גם תברואת התושבים השתפרה. בשנות העשרים נעלמה מחלת המלריה בזכות המאמצים של משרד הבריאות בעיר. הדברת המחלה אפשרה גידול במספר תושבי העיר. רבים באו מנצרת, מאזור נבלוס (שכם) ומאזורים אחרים בארץ, אפילו מדמשק. ייבוש הביצות וחפירת תעלות ניקוז בתחילת המנדט נעשו בזכות מאמציו של מושל העיר הקאימקם רפיק ביי ביידון.[45]

בעשור הראשון לשלטון הבריטי לא היה בעיר מעמד ביניים. מעמד זה צמח במשך השנים, והורגש בייחוד לקראת סוף המנדט. אחוז גדול מהפקידים בא מחוץ לעיר, אלא שהם התחלפו בתדירות גבוהה; העיר לא נחשבה אטרקטיבית במיוחד לפקידים.

שבטי הבדווים

בעמק בית שאן היו שלושה שבטי בדווים חשובים: שבט ערב אל־בשאתווה ששכן בצפון העיר; שבט ערב אל־סקר, ששכן מדרום לבית שאן;[46] ושבט ערב אל־ע'זאוויה, ששכן

41 עדותו של אליהו בן שאול המזרחי על מאורעות תרפ"ט, 22.9.1929, הארכיון הציוני המרכזי, 1929 /155 L59.

42 Family Kurd Society, 1.1.1935, ארכיון המדינה (להלן: א"מ), /Kurd Society-Beisan M25/25/5000.

43 **אל־כרמל**, 19.8.1928.

44 **פלסטין**, 24.3.1942. ועדת החינוך כללה מנהל בית הספר מוחמד סעיד חלבוני, אחמד אבו עלי, השיח' אמין אלמסרי, עבד אל־ראוף נאג'י ואבראהים סאבא.

45 **אל־כרמל**, 10.5.1924.

46 Beisan map, Sheet 9, Reprint of Palestine Exploration fund, surveyed 1878 War Office May 1917, אוסף המפות של ספריית מכללת תל חי, מס' 17593.

ממזרח לעיר עד הגבול עם ירדן.[47] לקראת סוף השלטון העות'מאני הוערכה אוכלוסיית שבט ערב אל־סקר ב־3,000-2,500 נפש,[48] ובתקופת המחקר הוא היה השבט הדומיננטי. דוח שירות הידיעות של 'ההגנה' משנת 1946 תיאר את בני השבט כעזי רוח ובעלי משמעת חזקה בזכות ההנהגה המוצלחת של משפחת אל־עורסאן, שהיתה בקשרים טובים מאוד עם עבדאללה, אמיר עבר הירדן, ובייחוד עם השיח'ים שלהם נימר ופדיל אל־עורסאן.[49] גם שבט אל־ע'זאוויה היה שבט גדול וחשוב. משמו של השבט אנו למדים שמוצאו מעזה. בתחילת המאה ה־20 היו בשבט כ־2,000 נפש. בימי המנדט עלה המספר לכ־3,000. בראש השבט עמדו השיח'ים למשפחת זינאתי, בלט מהם השיח' מוחמד זינאתי. בדוח שירות הידיעות צוין כי מדובר במשפחה חזקה ובעלת ייחוס ועושר רב.[50] שבט ערב אל־בשאתווה נחשב לפלג משבט אל־ע'זאוויה. הוא הונהג על ידי השיח'ים למשפחת סווירקי.[51]

לראשי השבטים היתה השפעה לא מעטה על חיי החברה והפוליטיקה בעיר. בהג'ת ותמימי העריכו את מספר אנשי השבטים באזור לקראת סוף השלטון העות'מאני ב־7,000-6,000 נפש. הם גרסו כי בני שבטים לא היו בדווים של ממש משום שהם קיימו קשרים הדוקים עם העיר ומנהיגיהם בנו בתים בתוכה. הם מכרו את יבוליהם – דגנים ופֵרות ועוד - לעירונים וקנו בעיר מוצרים שנזקקו להם. המאבקים המסורתיים והיריבויות בין השבטים על אזורי המחיה פחתו, בעקבות הגדרת אזורי המחיה והקביעות בהחזקתם על ידי השבטים או בעקבות השלטת סדר בידי השלטון המרכזי בתקופת הרפורמות, במחצית השנייה של המאה ה־19.[52] גם ניר ציין כי בתקופת המנדט התפוררה צורת החיים השבטית והשבטים עברו מנוודות לחקלאות. לדבריו, מצורת החיים המסורתית נותרו רק אוהלים מספר. מרבית הבדווים עברו לגור בבתי קבע.[53]

מספר המתגוררים בבתי קבע בנפה גדל בתקופת המנדט בזכות שיפור השירותים הרפואיים ורמת החיים. לפי הערכות, משנת 1946 היה מספרם כ־8,000, שהם כשליש מכל תושבי הנפה. מקצתם עוד התקיימו מגידול בעלי חיים, ואחרים עסקו בחקלאות או במשרות בתפקידים זוטרים אחדים, ובכלל זה בכוחות המשטרה הבריטיים.

47 שם.

48 איריס אגמון, 'שבטי הבדווים בעמק החולה ועמק בית שאן בשלהי השלטון העות'מאני', **קתדרה**, 45 (1987), עמ' 92-93.

49 'הערבים בעמק בית שאן', 12.3.1946, את"ה, 105/245 ב. פרטים על השיח'ים והנכבדים של שבט בני סקר ראו: שוקרי עראף, **בדו מרג' אבן עאמר ואלג'ליליין בין אלמאדי ואלחאדר** [הבדווים בעמק יזרעאל ובגליל בעבר ובהווה], מטבעת מח'ול, תרשיחא 2001, עמ' 415-417; **פלסטין**, 17.3.1942; שם, 11.10.1936.

50 'הערבים בעמק בית שאן', 12.3.1946, את"ה, תיק מס' 105/245 ב. סקירה על שבט גיזאוויה ראו: עראף, שם, עמ' 434-439.

51 **אל־כרמל**, 10.10.1926; **פלסטין**, 11.10.1936. עוד על שבטי הבדווים בעמק ראו בתוך: רנן, **מזכרונות בית שאן**, עמ' 39-50.

52 בהג'ת ותמימי, **וילאית ביירות**, עמ' 393-404.

53 ניר, **איזור בית שאן**, עמ' 125.

נוכחותם הורגשה בנפה מתחילת המנדט. יהושע פורת ציין כי במאורעות 1920, שהיו קשורים להדחתו של פייסל מלך סוריה בידי הצרפתים ולשקיעת רעיון דרום סוריה, חברו לא מעט מבני השבטים של עמק בית שאן לאלה של החוראן ותקפו יחידות צבא בריטיות באזור העמק ובאזור חמת גדר ב־24 באפריל 1920. ההתקפה נכשלה.[54] מגמה זו בקרב הבדווים השתנתה עם התבססות המנדט בארץ. בבית שאן בלטה נוכחותם, שכן העיר היתה המרכז המנהלי. הם באו אליה כדי לקבל שירותים שונים, כגון שירותי דת בבית הדין השרעי ובמסגד הגדול, שירותי בריאות ושירותי חינוך. בני הבדווים שגרו בסביבה הגיעו מדי יום ביומו ללמוד בבתי הספר של העיר, ובייחוד בבית הספר התיכון. תופעה זו של כפריים שבאו ללמוד בערים ידועה לנו מכל ערי הארץ בימי המנדט. בכמה מהכפרים היו בתי ספר עד כיתה ה-ו, לרוב, וכל מי שרצה להמשיך ללמוד נדרש להגיע לעיר. מלבד זאת, הקשר הכלכלי היה הדוק, שכן העיר היתה המרכז המסחרי שהם מכרו בו את תוצרתם וקנו מצרכים.

בין פוליטיקה חיצונית לפוליטיקה פנימית

כמו במרבית ערי הפריפריה, הפעילות הפוליטית בבית שאן היתה בעלת אופי מקומי, ולא השפיעה על ההתרחשויות הארציות. העיר היתה מרוחקת, ואחוז גדול מאוכלוסייתה היה חדש יחסית ומגובש פחות מאוכלוסיית הערים הוותיקות. תושבי בית שאן הערבים נטו לרוב למחנה המזוהה עם האופוזיציה הפלסטינית, שהיתה מקורבת לבריטים וגילתה נכונות להתפשר עם התנועה הציונית, כמו תושבי נצרת וטבריה הערבים. כן בלטה השפעתם של האמיר עבדאללה מעבר הירדן ושל שבטי הבדווים המקורבים אליו. האמיר תמך באופוזיציה הפלסטינית, ויחסיו עם החוסיינים, שהובילו את הקו הנצי, היו מתוחים. יהושע פורת ציין כי לא מעטים ממנהיגי העיר והנפה, ובייחוד ראשי שבטי הבדווים, לא הזדהו עם הגופים הלאומיים הפלסטיניים והפגינו עמדה עצמאית.[55]

בשנים הראשונות למנדט פעלה בבית שאן האגודה המוסלמית־נוצרית, שהיו בה נציגים של שתי האוכלוסיות, וניסתה להציג אחדות שורות ערבית, נוצרית ומוסלמית, לפני הבריטים והיהודים. סניפי האגודה פעלו במרבית הערים בארץ בייחוד בתקופת הממשל הצבאי, 1917–1920. לאחר מכן האגודה הלכה ונחלשה, מה גם שמספר הנוצרים בעיר היה קטן ממספר שכניהם המוסלמים. הפעילות הפוליטית באה לידי ביטוי בשיגור איגרות מחאה נגד שלטון המנדט והצהרת בלפור. בשנת 1922 דווח כי העיר שבתה לרגל ציון יום השנה להצהרת בלפור.[56]

54 יהושע פורת, **צמיחתה של התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית 1918–1929**, עם עובד, תל אביב 1976, עמ' 81.

55 שם, עמ' 176.

56 על האגודות המוסלמיות־נוצריות ראו: שם, עמ' 24–30; וכן **אל־כרמל**, 8.11.1922.

הוכחה מוקדמת לקו הפוליטי האופוזיציוני שבית שאן היתה מזוהה עמו היתה ייסוד סניף של חזב אל־זוראע (מפלגת הזורעים). מפלגה זו היתה מקורבת לשלטונות הבריטיים, ופעילי התנועה הלאומית הפלסטינית האשימו אותה בקבלת תמיכה מהתנועה הציונית. בראש הסניף עמד השיח' עבדאללה חוסיין פיאד, שהיה ממנהיג שבט ערב אל־סקר בעיר ובסביבתה. השיח' ושבטו היו חלק מהנוף החקלאי. מקרה זה לא היה יוצא דופן. גם בעמק החולה הנהיג כאמל חוסיין, השיח' של ערב אל־ע'וארנה, את תושבי העמק, חקלאים ובדווים גם יחד. גם ברמת הגולן הנהיג האמיר פאעור את שבט ערב אל־פדל באזור ואסט. אמירים ושיח'ים בדווים נהנו מיוקרה בקרב הכפריים, ולא אחת היתה להם השפעה בערים וקשרים עם משפחות עירוניות. ב־13 באוגוסט 1924 נערכה בבית שאן אספת ייסוד של מפלגת הזורעים ונחנך המועדון שלה.[57]

לאחר שפרץ מרד הסורים נגד הצרפתים בשנת 1925 גבר חששם של השלטונות שמא יחזור חוסר היציבות של שנת 1920, והם הגבירו את הסיורים של חיל הספר בעיר ובסביבתה ואת החיפושים אחרי נשק.[58] עם זאת, העיר נותרה שקטה. ההיסטוריון עארף אל־עארף, שנמנה עם מקורבי חאג' אמין אל־חוסייני, כיהן כמושל העיר בשנים 1925-1926 לאחר שקיבל חנינה מהשלטונות וחזר לארץ, ואחרי רפיק ביי ביידון, תושב עכו שכיהן כמושל בשנים 1923-1924. שני מושלים אלה תרמו לרגיעה בעיר.[59]

גם בימי מאורעות 1929 היתה העיר רגועה. בתקופת המרד הפלסטיני, 1936-1939, נותרה בית שאן שקטה יחסית, ומספר הנפגעים מקרב תושביה היה נמוך. בעיקר נפגעו פעילי המרד, בעקבות פעולות וחיפושים של הבריטים. בעיתון **פלסטין** דווח על כמה תקריות ירי בעיר. ב־10 באוקטובר 1936 נורתה אש על תחנת המשטרה המקומית, ונערכו חיפושים על ידי כוחות מתוגברים בעיר ובסביבתה ב־23 באותו חודש.[60] מוחמד חנפי וחוסין עלי, שני מנהיגי המורדים שפעלו באזור בית שאן, היו מחוץ לאזור,[61] והדבר מעיד שהעיר היתה שקטה יחסית. אף על פי כן, בשל החשש מהתפתחויות לא צפויות עזבו עשרות היהודים שחיו בבית שאן את העיר בשלב מוקדם של המרד. קרוב לוודאי שלא היו בקרבם נפגעים.

בשל מקומה האסטרטגי של העיר הקפידו הבריטים על שמירת הביטחון בה ובסביבתה מתחילת המרד. נוסף על הגשרים של הרכבת מעל לירמוך ושל אל־מג'אמע עבר בקרבת העיר צינור הנפט כרכוכ-חיפה, ולא אחת הוא נפגע מידי המורדים, כגון ב־22 בספטמבר 1936. הדבר חייב את חיל הספר העבר־ירדני להגביר את הסיורים באזור. בשנת 1938 היתה

57 **אל־כרמל**, 20.8.1924.

58 שם, 26.8.1925.

59 שם, 3.6.1925.

60 **פלסטין**, 10.10.1936, 24.10.1936.

61 דבאע', **בלאדונא פלסטין**, עמ' 460. ראו גם: מוסטפא קבהא, **סג'ל אלקאדה ואלת'ואר ואלמתטועין לתוורת 1936-1939** [שמות המפקדים, המורדים והמתנדבים במרד 1936-1939], דאר אלהודא, כפר קרע 2009, עמ' 151, 174.

הסלמה ברמת האלימות בכל רחבי הארץ, ובכלל זה באזור בית שאן, וב־14 בספטמבר 1938 דווח ממקורות בריטיים על ארבעה הרוגים ממטען צד באחד הכבישים הסמוכים לעיר. בפעולות הביטחון השוטף באזור השתתפו לא אחת 'פלוגות הלילה המיוחדות' בפיקודו של וינגייט.[62]

פרוץ מלחמת העולם השנייה הגביר את מגמת שיתוף הפעולה של הערבים עם הבריטים ואף עם היהודים, בייחוד בשל הביקוש הגובר לתוצרת חקלאית ולמזון. העמק העשיר בתוצרתו החקלאית נהנה מפריחה כלכלית בימי המלחמה. היחסים עם השלטונות השתפרו, ולא מעט צעירים ערבים התגייסו לצבא הבריטי. ההתגייסות לצבא הבריטי הלכה והתפשטה באותם ימים, אם כי לא הפכה לתופעה כוללת או גורפת. התנדבו לצבא מכל העדות, ובקרב הערבים רובם היו מוסלמים. התופעה הזאת ידועה בעמק החולה למשל, שגם בו היה ריכוז גבוה של אוכלוסייה בדווית. כאן קרא ראש שבט ערב אל־ע'וארנה, לבני שבטו במפורש להתגייס לצבא הבריטי. בשנת 1945 הוקם בעיר מועדון ערבי פרו־בריטי (Anglo-Arab Club).[63] מועדון זה הוקם בידי פקידים ובני המעמד הבינוני, ומקורבים למנהל הבריטי. ביטוי לשיפור היחסים בין הערבים ליהודים באזור היה מפגש שנערך בכפר פקועה בתאריך 11 במרס 1942 של אנשי בית אלפא, תל עמל, חפציבה, ג'נין, ביסאן, מנהיגים ערבים ויהודים וראשי שבטים רבים, בנוכחות מושלי נפות בית שאן וג'נין, מפקדי המשטרה ועוד.[64]

עיריית ביסאן נוסדה בתחילת המנדט. המשפחות הבולטות בעיר היו ספדי, אסעד, חלבוני, אבו עלי, תהתמוני וקרדוס. בראשית המנדט עמד תופיק אסעד בראש העיר,[65] אך בבחירות הראשונות שערכו הבריטים לשלטון המקומי בארץ בשנת 1927 נבחר מחמוד עבדאללה אפנדי ספדי לראש העיר.[66] הוא לא סיים את הקדנציה שלו. בשנת 1932 שימש מוחמד סעיד אל־חלבוני ראש עיר בפועל (acting president), ובבחירות 1934 הוא נבחר לראש העיר. באחד מדוחות 'ההגנה' צוין כי אל־חלבוני הוא בן למשפחה שמוצאה מדמשק. לאחר בואו לעיר פתח מכולת קטנה, ועם הזמן הפך לסוחר תבואות גדול. הוא צבר הון רב, רכש שטחי קרקע גדולים באזור טירת צבי והפך לאחד ממנהיגי בית שאן.[67] משנות הארבעים ואילך בלטה נוכחותם של בני משפחת אל־קרדוס בעיר. בשנת 1945 עמד עבדאללה ביי אל־קרדוס בראש העיר, בשנת 1947 – אחמד אבו עלי, וערב מלחמת העצמאות עמד בראשה הרופא ד"ר רשאד ח'טיב.[68]

62 יגאל אייל, **האינתיפאדה הראשונה: דיכוי המרד הערבי על־ידי הצבא הבריטי בארץ־ישראל, 1936–1939**, משרד הביטחון, תל אביב 1998, עמ' 66, 88, 401.

63 Statement Regarding the Formation of a Society, א"מ, מ-1/4961.

64 **פלסטין**, 17.3.1942.

65 **אל־כרמל**, 6.3.1927.

66 **שם**, 10.4.1927, 1.5.1927.

67 'הערבים בעמק בית שאן', 12.3.1946, את"ה, 105/245 ב.

68 *Palestine Blue Book*, 1945, NA, CO 821/20, p. 227 *Palestine Blue Book*, 1934, NA, CO 821/9, p. 56

תמורות בכלכלת העיר

כלכלת בית שאן התבססה על שני ענפים עיקריים: חקלאות ומסחר. ענף החקלאות התפתח בשלהי התקופה העות'מאנית. רוב החקלאות היתה חקלאות שלחין (בהשקיה), ובכללה גידול ירקות, בננות, תמרים וירקות. שפע המעיינות והמים הפך את העיר וסביבתה לאזור פורה במיוחד. החקלאים גידלו גם חיטה ושעורה בעונת החורף, שכן כמות המשקעים בעמק התאימה לגידולים אלה.[69] בשנת 1923 גידלה נפת ביסאן 3,430 טונות חיטה, ו־1,318 טונות שעורה, ובשנת 1938 ייצרה 4,955 טונות חיטה ו־2,566 טונות שעורה, תנובה מרשימה לעומת נפות אחרות.[70] כן גידלו החקלאים דגנים מכל הסוגים, פול, עדשים, סומסום ותירס. גם ענף ההדרים התפתח מאוד, ובעיסוק בו בלטו האחים למשפחת והבי. הפרדסים שלהם היו מודל לחיקוי לשאר החקלאים, והם אף עסקו בהדרכה לפיתוח הענף.[71]

נג'יב נסאר דיווח כי כבר בשנים 1920-1921 נוקזו רוב הביצות בקרבת העיר בזכות מאמציו של המושל רבחי אפנדי מוראד. אולם גם לאחר המאמצים האלה נותרה באזור ביצה בשטח של 600-700 דונם. בשנת 1924 יזמו המושל רפיק ביי ביידון והרופא המחוזי אדיב אפנדי חדאד את ייבוש הביצה האחרונה. בתוך כחודשיים נחפרו שתי תעלת ניקוז ויובשה הביצה האחרונה בקרבת העיר.[72] המושל עודד נטיעת עצי זית ותמר והורה להביא שתילי תמרים מאזור אל־עריש.[73]

אשר לבעלות על הקרקעות ציין נסאר כי השלטונות הבריטיים היטיבו עם החקלאים הערבים בביסאן ובעמק, ואפשרו להם, לאחר ההסכם הידוע בשם ע'ור מדאוורה (19 בנובמבר 1921), דהיינו שהבעלות על האדמות עברה בסבב בין האיכרים, לרכוש את אדמות הג'פתליק שעיבדו תמורת תשלום סמלי שנדרשו לפרוע בתוך 15 שנה.[74] דב ניר ציין כי השלטונות הבריטיים הכירו בזכויות הפלאחים על האדמות והעניקו לכל משפחה 150 דונם בתמורה לתשלום דמי העברת בעלות.[75]

הענף הכלכלי השני בבית שאן היה המסחר. בימי המנדט הפכה העיר למרכז מסחר מקומי שסיפק שירותים לתושבי העמק באזורים הסמוכים. שלושה קווי אוטובוסים חיברו את העיר עם נצרת, עם חיפה ועם טבריה, נוסף על קו הרכבת.[76] בעיר פעלו שוק דגנים ושני שווקים לבהמות, אחד לעזים וכבשים והאחר לסוסים, חמורים ופרדות. חנויות רבות

69 **אל־כרמל**, 3.5.1924.

70 *Palestine Blue Book*, 1938, NA, CO 814/2, p. 17

71 **פלסטין**, 14.1.1938.

72 **אל־כרמל**, 9.4.1924.

73 **שם**, 30.1.1924.

74 **אל־כרמל**, 8.4.1922, 3.10.1925, 7.10.1925.

75 ניר, **איזור בית שאן**, עמ' 119-120.

76 רנן, **מזכרונות בית שאן**, עמ' 22. חברת האוטובוסים היתה בבעלות אדם סאלם, אשר היה גם הבעלים של בית קפה.

נפתחו למסחר סיטונאי וקמעונאי ומכרו אריגים, צמר, מזון ותבואות. היו גם כמה חנויות מכולת. כל שבט בדווי היה קשור לסוחר מסוים. הסוחרים היו מוכרים לבדווים, והשיטה היתה לשלם לסוחרים בעונת הקציר; על פי רוב היו הסוחרים משעבדים את התבואה של הבדווים עד ששילמו להם.[77]

בית שאן שימשה גם מרכז לסחורות מעבר אשר יובאו מסוריה ומירדן או יוצאו אליהן. מוצרי היבוא העיקריים מעבר הירדן וסוריה היו דגנים: חיטה ושעורה, עדשים ועוד. מוצרי היצוא כללו מוצרי תעשייה קלה: רהיטים, כלי בית וכלי עבודה, חומרי גלם ובנייה: סיד, מלט, מלח, סבון ועוד.

בשנת 1927 היה בביסאן משבר כלכלי חמור עד כדי כך שרבים מהתושבים חשבו למכור את אדמותיהם. החקלאות היתה במשבר, המסחר נפגע, ומקצת הסוחרים הדמשקאים שגרו בעיר התארגנו והקימו את 'אגודת התחייה הכלכלית הערבית' (ג'מעית אל־נהדה אל־אקתסאדיה אל־ערביה).[78] באותה שנה הוקם גם איגוד סוחרי ביסאן (אתחאד תוג'אר ביסאן).[79] אגודות אלה ניסו לסייע לסוחרים ולחקלאים בייעוץ לקבלת הלוואות, סיוע ממשלתי וכולי. בשנים 1927–1928 היה מיתון כלכלי בכל הארץ.

בשנות השלושים התחדשה הצמיחה הכלכלית, וזו גברה בשנות הארבעים. בשנת 1942 ביקרו בעמק בית שאן שרי החקלאות של סוריה ולבנון כדי לעמוד על התפתחות ענף החקלאות באזור. הם ביקרו גם בבית אלפא ושמעו על פיתוח זנים חדשים של ירקות.[80] בשנת 1943 דיווח מושל מחוז הגליל על עלייה בביקוש לרישיונות עסקיים בבית שאן. מרשימת הרישיונות אנו למדים כי הצמיחה הורגשה במרבית תחומי החיים.[81] גם הכנסות העירייה שיקפו את הצמיחה בעיר. בשנת 1928 הן היו 1,673 לירות, בשנת 1935 עלו ל־2,850, ובשנת 1945 – 12,312.[82] לקראת שלהי המנדט נפתח בבית שאן סניף של הבנק החקלאי שהעניק הלוואות לחקלאים הערבים.

דוח שירות הידיעות של 'ההגנה' משנת 1946 עסק גם בכלכלת העיר. נכתב בו כי העיר שימשה מרכז מסחר גדול בין עבר הירדן לארץ. אליה הגיעה התוצרת החקלאית של סביבתה הקרובה ושל צפון עבר הירדן. בדוח צוין שבעיר נבנו שני בתי מלון, כמה חדרי אכסניה, שלושה בתי קפה, שני יקבים, טחנת קמח ועוד.[83]

77 העיר בית שאן, ב, 12.3.1946, את"ה, 105/245.

78 **אל־כרמל**, 27.7.1927, 28.8.1927, 25.9.1927.

79 שם, 9.10.1927. שלושת הסוחרים הגדולים באיגוד היו עבד אל־ג'ליל אל־מולקי, עבד באקיר וחמדי אל־חבאל.

80 **פלסטין**, 26.3.1942.

81 מושל מחוז הגליל למזכיר הראשי, 8.2.1943, א"מ, מ/553/Y25/43.

82 *Palestine Blue Book*, 1938, NA, CO 821/13, p. 320; *Palestine Blue Book*, 1945, NA, CO 821/20, p. 227

83 'הערבים בעמק בית שאן', 12.3.1946, את"ה, 105/245 ב.

הצמיחה הכלכלית בשנות השלושים והארבעים לוותה במפעלי בנייה, בהנחת תשתיות, כגון רחובות, גדרות מדרכות ובהקמת מבני ציבור, כגון בתי ספר וקולנוע, וחיי התרבות והפנאי התפתחו. בשנת 1942 הובא לעיר מקרן קולנוע נייד ונערך ערב הקרנת סרטים. הוקרנו בו סרטים על מלחמת העולם השנייה ועל הצבא הבריטי, אף שעסק בענייני חקלאות. בתום הקרנת הסרטים הושמעו שירים של הזמר המצרי הידוע מוחמד עבד אל־והאב. רבים מנכבדי העיר ומהמוח'תארים של הנפה נכחו באירוע.[84] גם הבנייה הפרטית שגשגה. במקום הבתים הצנועים נבנו בתי אבן בעלי שתיים עד שלוש קומות; לא מעטים מהם היו בסגנון אירופי עם גגות רעפים. גם תרבות הפנאי השתנתה; בעיר נפתחו בתי קפה, ואט־אט היא היתה למוקד משיכה לתיירות חורפית בזכות קרבתה לחמי טבריה ולחמת גדר.

סופה של ביסאן הערבית ב־1948

כמו שאר יישובי הערבים בארץ, הקימו גם תושבי ביסאן ועדה לאומית לאחר החלטת החלוקה של האו"ם מיום 29 נובמבר 1947. בראש הוועדה עמד ראש העיר, ד"ר רשאד ח'טיב. משימתה העיקרית היתה הקמת כוח מגן מקומי – 'חאמית ביסאן' (כוח המגן של בית שאן). נוסף על כך היא נדרשה לדאוג לאספקה, לשמירה על הסדר, לניהול מגעים עם גורמי חוץ ופנים, ועוד. בתחילת חודש ינואר 1948 הוקם כוח המגן, ובו עשרות מתנדבים מבני העיר. מיעוטם היו בעלי רקע של אנשי משטרה או של מתנדבים בצבא הבריטי לשעבר, ורובם היו צעירים ללא כל ניסיון או רקע צבאי. מעיון בתיקי כוח המגן השמורים בארכיון צה"ל אפשר ללמוד כי כוח זה לא היה גדול במיוחד, פחות מ־200 מתנדבים, ולרשותו עמדו 120 כלי נשק.[85] בראש הכוח עמד אחמד ג'יוסי, ומקרב מפקדיה הנוספים בלט אסמאעיל ביי טהבוב, לשעבר קצין משטרה בחברון. לא מצאתי מידע על ג'יוסי אלא שנמנה עם בעלי הרקע הצבאי, ושם משפחתו מרמז כי מוצאו מכפר ג'יוס שבשומרון. ג'יוסי דרש מכל תושבי העיר לסייע בשמירה השוטפת. באיגרת מתאריך 2 במרס 1948 הוא הפציר בתושבים להשתתף בשמירה והזהיר כי אלה שלא יעשו כן ייענשו בתשלום קנסות ויוטל עליהם תשלום נוסף בעבור מכסות הקמח והדלק שהוקצו לכל אחת ממשפחות העיר.[86] ההיענות לפנייתו של ג'יוסי היתה ניכרת. רבים מצעירי העיר התנדבו לכוח המגן, ומכמה מהפניות אנו למדים כי כמה מתנדבים באו עם נשקם הפרטי.[87] עארף אל־עארף ציין כי בכוח המגן הערבי היו 75 מתנדבים ירדנים נוסף על כ־100 מקומיים שעליהם פיקד

84 **פלסטין**, 10.4.1942.

85 לרשימת היישובים בעמק בית שאן, מספר תושביהם ומספר כלי הנשק בכל יישוב ראו: 'צבא ההצלה', 10.2.1948, ארכיון צה"ל (להלן: א"צ), 81/10001.

86 אחמד ג'יוסי לתושבי העיר ביסאן, 2.3.1948, א"צ, 81/10001.

87 פניותיהם של אבראהים עבד אל־קאדר, מוחמד אבו עוביידה, אחמד עאשור ואחרים למפקד כוח המגן, 10.4.1948, א"צ, 82/10001.

תופיק תהתמוני, אשר היה קצין בצבא הבריטי ובן לאחת המשפחות החשובות.[88] אולם עארף טעה, המסמכים אינם מותירים ספק שאחמד ג'יוסי היה המפקד, ולא תהתמוני.[89]

ב־18 במרס 1948 פנה ג'יוסי לחברי הוועדה הצבאית של הליגה הערבית העליונה שישבה בדמשק וביקש נשק ותחמושת. באיגרת ציין כי כמות הנשק שבידיו לא תספיק להדיפת מתקפה של יהודים על העיר וכי טרם החלה עונת הקציר, ולכן הם לא יתקשו לרכוש נשק בעצמם.[90]

בחודש אפריל פינה הצבא הבריטי את יחידותיו מאזור בית שאן, כמו שמצפת ומטבריה, והעיר נכללה בשטח המדינה היהודית. חשיבותה נבעה ממקומה האסטרטגי. היא והגוש הערבי הגדול סביבה היו חיץ מפריד בין היישובים היהודיים של עמק יזרעאל לאלה שבאזור הכינרת וטבריה. נוסף על כך היא ישבה על אם הדרך שחיברה את הארץ עם עבר הירדן. נתנאל לורך ציין בצדק כי כיבושה יצר את הרצף הנחוץ ליישוב היהודי באזורים אלה.[91]

מקרי ירי והטרדה החלו בחודש פברואר 1948. דיווחים של ערבים ציינו שני ניסיונות לפחות של יהודים: ירי על תחנת המשטרה ולעבר תל א־חוסן (המצודה) שמצפון לעיר.[92] בני מוריס ציין כי פיקוד 'ההגנה' ראה בעיר מקום אסטרטגי, ציר התקדמות של כוחות מעבר הירדן. ב־22 באפריל החליט יגאל אלון לכבוש את העיר ולגרום לתושביה לעזוב. הופעל לחץ גדול מצד יישובי היהודים בעמק בית שאן על מפקדי 'ההגנה' המקומיים 'לדחוף החוצה' את הערבים אשר חיו בעיר ובאזורים הכפריים מסביב. ב־4 במאי יצאה משלחת מאנשי היישוב באזור לתל אביב כדי לשכנע את מקבלי ההחלטות לפעול נגד ערביי בית שאן. בפגישה עם יוסף ויץ, מראשי קרן קימת לישראל, הזהירה המשלחת היהודית כי כוחות הלגיון הערבי הירדני נכנסו לעיר והחלו בבניית ביצורים. הם האיצו בוויץ ללחוץ על 'ההגנה' לפעול נגד העיר הערבית. ויץ הסכים, ובאותו לילה דיבר עם לוי אשכול (שקולניק), סגנו של בן־גוריון, וגם זה הסכים כי על 'ההגנה' לפעול.[93]

שני המאחזים הערביים העיקריים בעיר היו תחנת המשטרה ותל א־חוסן (המצודה). מסוף חודש אפריל היתה העיר נתונה למצור של כוחות חטיבת גולני. נפילת טבריה הערבית ב־18 באפריל וכיבוש מצודת המשטרה בגשר והמחנה הצבאי הבריטי הסמוך פגע במורל של תושבי בית שאן. ב־10 במאי בלילה תקפו כוחות חטיבת גולני שני כפרים חשובים בקרבת העיר – פרוואנה ואשרפיה – ותושביהם יצאו לעבר הירדן. הכוחות החלו בפיצוץ בתי שני הכפרים. לילה לאחר מכן, ב־11 במאי, הפגיזו כוחות גדוד גדעון מחטיבת גולני את העיר במרגמות והשתלטו על תל א־חוסן (המצודה).

88 עארף אל־עארף, **נקבת פלסטין ואלפרדיס אלמפקוד** [אסון פלסטין והנפקדים הנוכחים], חלק ראשון, דאר אלהודא, כפר קרע 1956, עמ' 312.

89 אחמד ג'יוסי לחברי הוועדה הצבאית, 18.3.1948, א"צ, 1025/922.

90 שם.

91 נתנאל לורך, **קורות מלחמת העצמאות**, מודן, תל אביב 1998, עמ' 185.

92 **אלדפאע**, 18.2.1948, 26.2.1948.

93 מוריס, **לידתה של בעיית הפליטים**, עמ' 148-149.

בזמן ההתקפה ביקש אברהם יפה, מפקד גדוד גדעון, מאיש שירות הידיעות פלטיאל קוריס ליצור קשר עם ראשי העיר. קשר זה נוצר, וקוריס הודיע לראש העיר על כוונת הצד היהודי להשאיר מעבר פתוח לפינוי הערבים לפני הטלת מצור.[94] בדוח מודיעיני של 'ההגנה', שהקרב על בית שאן מתואר בו, מצוין כי ראש העיר דחה תחילה את הצעת הכניעה, אולם לאחר שהתברר לו כי תל א־חוסן נכבש הוא פנה אל כומר העיר חנא נימרי שייצור קשר עם הצד היהודי ויבקש הפסקת אש. הושגה הפסקת אש זמנית, וסוכם על תחילת משא ומתן בין שני הצדדים לקראת הבוקר. למחרת, ב־12 מאי, בשעה שמונה בבוקר נפגשו נציגים של 'ההגנה' עם משלחת ערבית באמצע הדרך בין תחנת הרכבת של בית שאן לעיר. במשלחת היו ראש העיר, ד"ר רשאד ח'טיב, הקאדי, הכומר חנא נימרי, סוחרים ונכבדים אחרים שהסכימו להיכנע. 'ההגנה' ביקשה למסור לידיה את הנשק ואת הלוחמים הזרים.[95] בני מוריס כתב כי כבר ביום 11 במאי יצאו התושבים הערבים מביסאן. רובם יצאו לעבר הירדן, ומקצתם – לג'נין. באותו מעמד הכריזו ראש העיר והכומר על כניעת העיר.[96] בדוח שנשלח ממטה גולני ליגאל ידין נכתב:

> משטרת בית שאן נכבשה על ידי כוחותינו, היום בשעה 14:00 הזרים ברחו העיר נכנעה [...], הועדה הלאומית של העיר קבלה את תנאי הכניעה [...] נתמנה קצין לענייניים אזרחיים, נמסרה כמות נשק ותחמשת צרפתית בעיקר, בשלב הזה נמשכים החיפושים, אנו מתבססים במשטרה ובתל אלחוסן ומקיימים את כל החסימות הפליטים ברחו בעיקר לגלבוע ובעיקר הירדנה.[97]

לאחר גל העזיבה הראשון והכניעה נותרו בעיר בין 1,000 ל־1,500 תושבים. על העיר הוטל עוצר. חבר מאחד מקיבוצי הסביבה נתמנה למושל צבאי, ופקחים ערבים מקומיים שעל שרווליהם סרט צהוב החלו לפעול בעיר.[98] על המצב בעיר לאחר כניעתה ועל מצבם של אותם תושבים שנשארו בבתיהם אנו למדים מדוח של איש שירות הידיעות, כנראה, שנכתב בו:

> יצאנו לסיור בעיר, העיר שוממה לגמרי, יש לציין שאין רואים חנויות פרוצות. חנויות או דירות שנבדקו על ידי כוחות הביטחון שלנו ננעלו שוב והודבקה עליהם תוית צהובה מטעם מושל אזרחי הממונה על רכוש האויב, עופות [...] רבים מסתובבים באין משגיח ברחובות העיר, רבים כ"כ הכלבים בעיר אשר יכולים להוות סכנת כלבת אם לא יושמדו, הרעב גם מורגש על החתולים שראינו במקום. בעיר מסתובבים פקחים

94 יואב גלבר, **קוממיות ונכבה**, דביר, תל אביב 2004, עמ' 178.
95 'צורי' ל'טנא', הקרב על בית שאן, 14.5.1948, את"ה, 105/ 92/ ב.
96 מוריס, **לידתה של בעיית הפליטים**, עמ' 150.
97 גולני לידין, כיבוש בית שאן, 12.5.1948, א"צ, 1025/922.
98 בני מוריס, **1948: תולדות המלחמה הערבית־הישראלית הראשונה**, עם עובד, תל אביב 2009, עמ' 183-184.

ומשגיחים ערבים שמונו לכך על ידי המושל האזרחי ותפקידם לעזור מטעם התושבים שנשארו לדאוג לניקיון למים, וכו'. על שרוולֵיהם סרט צהוב.[99]

מוריס ציין כי ריכוז הערבים הגדול הזה הדאיג כמה ממפקדי 'ההגנה' המקומיים, והם ביקשו אישור ממפקדת 'ההגנה' בתל אביב לגרש את שאר התושבים. ב־14-15 במאי גורשו מרביתם לירדן; רק כ־250 איש הורשו להישאר עד 28 במאי, ואז הם נדרשו לבחור לעבור לירדן או לנצרת. מרביתם בחרו בנצרת, ומשאיות של הצבא העבירו אותם באותו יום. כך בא הקץ על העיר הערבית ביסאן, שהפכה להיות בית שאן העברית. נאפז נזאל ראיין אחדים מהפליטים וציין כי תושבי ביסאן הערבים סברו שכוחות מדינות ערב יסייעו להם מפני שעירם היתה סמוכה מאוד לגבול, אולם שום סיוע לא הוגש.[100] לאחר הגירוש, ובייחוד בחודשים יוני-יולי, החלו מעשי שרפה וביזה בעיר. התופעה הדאיגה את הרמטכ"ל, וזה ביקש מצבי איילון לפנות למפקד גולני באזור במכתב 'מיידי – משמעת'. במכתב צוין: 'הגיעה אלי שמועה כי בית שאן נשרפה ונחרבה, אם אמת בשמועה הודיעני מיד באיזה מסיבות קרה הדבר ובפקודת מי בוצעה הפעולה'.[101]

מפקד חטיבת גולני הודה בביצוע מעשי הרס ושרפה, אבל האשים את יחידות האויב בביצוען, כפי שאפשר ללמוד מדבריו:

> חוץ ממספר בתים שנהרסו תוך כדי כיבוש העיר בית שאן לא בוצעו על יד אנשינו כל פעולות הרס, חבלה ושריפות, השריפות שהיו בעיר בוצעו על ידי יחידות אויב, כנופיות שחדרו לעיר למטרות שוד הרס, חבלה ושריפות, למרות הפגיעות הרבות שהאויב סבל מהמקוש במבואות העיר הצליחו להסתנן ולחדור פנימה.[102]

סיכום ומסקנות

מסיפורה של ביסאן הערבית בעיקר בימי המנדט הבריטי (1918-1948) עולות ארבע מסקנות. המסקנה הראשונה קשורה לסיפור צמיחתה של העיר. ביסאן גבלה באזורים שישבו בהם שבטי בדווים חזקים והתאוששה במאה ה־19 לאחר מאות שנים של קיפאון. צמיחתה מראה תמורות של ממש. השוואה בין התמורות בטבריה לאלה שהיו בבית שאן מראה שבית שאן צמחה יפה ושתהליך התמורות הקיף את שתי הערים בעמק הירדן. הגידול הדמוגרפי בטבריה, העיר הוותיקה עם האוכלוסייה המבוססת, בימי המנדט, כמעט

99 גיורא אל עוץ, סקירה על הביקור בבית שאן, 19.5.1948, את"ה, 105/ 92 /ב.

100 Nafez Nazzal, *The Palestinian Exodus from Galilee*, The Institute for Palestinian Studies, Beirut 1978, pp. 48-49

101 צבי איילון לגולני, 5.7.1948, א"צ, 1025/922.

102 מפקד חטיבת גולני למטכ"ל, 7.7.1948, א"צ, 1025/922.

הכפיל את אוכלוסייתה מ־6,950 בשנת 1922 ל־11,310 בשנת 1945. אוכלוסיית בית שאן גדלה פי שלושה, מ־1,941 בשנת 1922 ל־6,009 בשנת 1948.

בית שאן צמחה דמוגרפית וכלכלית בזכות שני גורמים עיקריים. האחד הוא רפורמת הקרקעות ושינוי הבעלות על הקרקעות. בעקבות רפורמת הקרקעות, שטחים נרחבים מאדמות העמק והעיר הפכו להיות אדמות פרטיות של הסולטאן עבד אל־חמיד השני. הסולטאן ביקש להשקיע בהן ולנצל את היתרונות של שפע המים והאקלים הנוח. התוצאות לא איחרו לבוא. האזור, שהיה נתון ללחצים של השבטים הבדווים ועדריהם, הפך להיות אזור חקלאי פורה עם עודף תוצרת חקלאית שיועדה ליצוא. הגורם האחר קשור לבנייתה של שלוחת רכבת העמק וחיבורה לנמל חיפה. בית שאן ישבה על צומת דרכים והיתה מחוברת עם ירדן ובמידה רבה עם סוריה. העיר משכה מהגרים מכל רחבי הגליל, מאזור השומרון ואפילו משפחות מספר מדמשק.

המסקנה השנייה קשורה לאוכלוסיית העיר. המבנה החברתי בה היה שונה מזה המוכר לנו מערים אחרות, אפילו מערים סמוכות כמו טבריה. בבית שאן לא היה מעמד הנכבדים העירוניים הטיפוסי. מרבית תושבי העיר המשיכו לעסוק בחקלאות, ומיעוטם עסק במסחר. המודל הזה לדעתי ייחודי. נכון שלא מעט מתושבי ערי הפנים עסקו בחקלאות, אולם מספרם היחסי לא היה גדול כמו זה של בית שאן.

המסקנה השלישית קשורה לפעילות הפוליטית. בעיר לא היתה פעילות פוליטית מיוחדת, והיא נשלטה בידי אנשי האופוזיציה הפלסטינית. הדבר מוסבר בעובדה שבעיר ניכרה ההשפעה הרבה של האמיר עבדאללה וחסידיו מעבר הירדן. תשומת הלב של מנהיגי העיר ניתנה בעיקר לענייניהם הפנימיים. השליטה בעירייה לא עוררה תחרות בולטת, כנראה בשל היעדרן של משפחות נכבדים מבוססות.

המסקנה הרביעית קשורה למלחמת 1948. בית שאן היתה מרוחקת ממוקדי הפעילות הלאומית, עיר שקטה יחסית, כמו שכנתה הצפונית טבריה. למרות זאת, בלי קשר להתנהגות התושבים, שחתמו על הסכם כניעה וכמה מהם הורשו להישאר בבתיהם, ואף נתמנה להם מושל יהודי, החלטת מרבית מנהיגי היישוב המקומיים והארציים היתה שלא להשאיר ריכוז ערבים גדול, שכן זה 'מפריע' לרצף היהודי בעמקי הצפון. הסכם הכניעה של בית שאן מזכיר לנו שלא תמיד כובדו הסכמים אלה, שלפיהם היו אמורים הערבים להישאר בעירם.

היעדרותה של ההנהגה הפלסטינית הארצית, שזנחה את התושבים לגורלם, היתה בולטת. מרבית תושבי העיר נאלצו לעזוב את בתיהם ולחפש מקלט ביישובים הירדניים, ושם רובם גרים עד היום, מלבד כמה מאות שגרים בנצרת. מהעיר הערבית המשגשגת הזו נותרו מבנים אחדים שמעידים על ימי פריחתה של העיר.

שוד הבדים הגדול של האצ"ל:
פיקוח ממשלתי, כלכלה 'שחורה' ומאבק לאומי

הדס פישר

מבוא

זו היתה שעת צהריים של יום שישי, 6 באוקטובר 1944, חול המועד סוכות תש"ה. שמונה משאיות תובלה נכנסו בזו אחר זו לחצר הבניין שבקרן הרחובות נחלת בנימין ושדרות רוטשילד, מקום משכנם של משרדי המפקח על התעשיות הקלות (Controller of Light Industries) של ממשלת המנדט. במשך שעות אחר הצהריים, בשקט ובהתמדה, הטעינו עשרות גברים על המשאיות גלילי בד ופיסות אריג שהוצאו ממחסני המחלקה במרתף הבניין. העוברים והשבים, הממהרים לבתיהם בערב השבת והחג, לא הוטרדו ממה שנראה כהעברת סחורה שגרתית, וודאי שלא דימו בנפשם כי לנגד עיניהם מתחולל שוד חמוש של האצ"ל, שאנשיו השתלטו על הבניין והעבירו לרשותם את הסחורה יקרת הערך שהיתה בו.

שוד הבדים הגדול של האצ"ל התרחש בעיצומו של המרד בשלטון הבריטי, שעליו הכריז הארגון בפברואר 1944. 32,000 יארד בד נגנבו ('הוחרמו' בלשון האצ"ל) בשוד זה בשווי שהוערך בעשרות אלפי לא"י. חלק גדול מן הסחורה תפסה המשטרה והשיבה לממשלה בחודשים שלאחר האירוע, אך יתרתה נמכרה והניבה לאצ"ל רווח כספי ניכר. הצלחתו של שוד הבדים היתה הישג מבצעי לאצ"ל ומקור מבוכה לממשלת המנדט ולמשרד

* מאמר זה צמח מתוך מחקר שנערך במסגרת לימודי התואר השני בחוג להיסטוריה כללית באוניברסיטת תל אביב. גרסה מוקדמת של המאמר הוצגה בכנס האגודה הישראלית להיסטוריה כלכלית בדצמבר 2013. אני מודה לפרופ' בילי מלמן, שהנחתה אותי בכתיבת עבודת הגמר של התואר השני וייעצה לי בכתיבת מאמר זה, על ההדרכה ועל העידוד המתמשכים. תודתי שלוחה גם לעובדי ארכיון מכון ז'בוטינסקי, ארכיון המדינה והארכיון לתולדות 'ההגנה', שסייעו בידי במומחיות באיתור מקורות למאמר, ולאדריכליות ציפי שגב ודנה סוקולצקי, שחלקו עמי מידיעותיהן על בית בֶּגִין, אתר התרחשותו של שוד הבדים, והרשו לי להשתמש בתיק התיעוד של הבניין. עוד אני מבקשת להודות לפרופ' דבי ברנשטיין, נעמי לבנקרון, ורדית גרבר, ויולה ראוטנברג ואלה איילון, שקראו גלגולים שונים של מאמר זה ותרמו, כל אחת בדרכה הייחודית, לגיבושו. לבסוף אני מודה לקוראים האנונימיים של כתב העת על הערותיהם המאתגרות ורבות הערך.

המושבות הבריטי. בגאווה גלויה נכתב בביטאון האצ"ל **חרות** על האירוע שבו 'צעירים עברים שלטו במשך ארבע שעות, לאור היום, בחלק שלם של עיר גדולה, הנתונה לחסותה של האדמיניסטרציה הגאונית'.[1] כמו שעולה מדברים אלו, חוץ מתרומתו לשיפור המאזן הכלכלי של האצ"ל, הגשים השוד את מטרותיו האידאולוגיות של המרד המחתרתי – פגיעה ביוקרתו של הממשל הקולוניאלי, חתירה תחת סמכותו השלטונית והפקעה זמנית ומקומית, אך חשובה מבחינה סמלית, של אחיזתו בשטח.

למרות ההדים שעורר שוד הבדים בזמנו בארץ ובבריטניה ומקומו בתולדות המאבק הלאומי של האצ"ל, הוא כמעט שאינו נזכר בספרות המחקר.[2] ההיסטוריוגרפיה הקיימת ממקמת אותו בשולי הכרוניקה המבצעית של האצ"ל כאירוע צדדי, פעולת 'רכש' מינורית שרחוקה מליבתו ההיסטורית, האידאולוגית והמעשית של הארגון כמחתרת לוחמת. נראה שהדבר קשור לנטייה הקיימת במחקר לבחון את פעילות האצ"ל ולנתח אותה מתוך פריזמה ביטחונית־צבאית. זו מכתיבה התמקדות בתורת הלחימה של הארגון, בטקטיקה, באסטרטגיה ובאידאולוגיה שלו, והתייחסות לרבדים אחרים של פעילותו ומנגנוניו כאל היבטים משניים, נגזרת של המאבק הלאומי, ולא כרכיבים חשובים לעצמם של סיפור היסטורי רב פנים.[3] במקרה של שוד הבדים מוגבלותה של הפרשנות הביטחונית מתגלה בחלקיות ההסבר שהיא מציעה לאירוע. מחלקת המפקח על התעשיות הקלות, היעד של שוד הבדים, אמנם היתה חלק מהממסד המנדטורי, שנגדו הופנה המרד, אך מדובר היה במוסד אזרחי־בירוקרטי, משרד ממשלתי טכנוקרטי ששירת את האוכלוסייה היהודית ופעילותו לא נגעה בתחומים של ביטחון פנים ושיטור או בסוגיות אזרחיות שעמדו בחזית המאבק הלאומי כגון הגירה ומיסוי. בניגוד לתחנות משטרה, מפקדות הבולשת ובתי סוהר, מחלקת המפקח על התעשיות הקלות לא היתה בחירה מובנת מאליה לתקיפה מחתרתית.

1 **חרות**, לז, 31.10.1944, מצוטט אצל: דוד ניב, **מערכות הארגון הצבאי הלאומי: המרד (1944-1946)**, מוסד קלוזנר, תל אביב 1973, עמ' 65.

2 לאזכורים אגביים ולתיאורים קצרים של השוד בספרות המחקר ראו: אלדד חרובי, **הבולשת חוקרת: ה־CID בארץ ישראל, 1920-1948**, פורת, צור יגאל־כוכב יאיר 2011, עמ' 236; יעקב מרקוביצקי, **לקסיקון אצ"ל**, משרד הביטחון, תל אביב 2005, עמ' 54; הנ"ל, **המפקד: בגין כמנהיג של ארגון גרילה עירוני**, כרמל ומרכז מורשת מנחם בגין, ירושלים 2012, עמ' 130; משה מרקס, 'אצ"ל ולח"י בארץ ישראל: פעילותם להשגת מימון ואמצעים כספיים, 1940-1948', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 1994, עמ' 90-92; ניב, **מערכות הארגון הצבאי הלאומי**, שם, עמ' 63-65; יוסף קיסטר, 'פעולות הרכש של האצ"ל', בתוך: יעקב מרקוביצקי (עורך), **המורדים: מאבק אצ"ל בבריטים 1944-1948: דיון מחודש**, אוניברסיטת חיפה, מוסד הרצל לחקר הציונות ולימודה ומרכז מורשת מנחם בגין, ירושלים 2008, עמ' 173.

3 ראו מרקוביצקי, **המפקד**, שם; הנ"ל, **המורדים**, שם. חיבורים אלה ואחרים מרחיבים בכמה הקשרים את היריעה אל עבר המישור החברתי־כלכלי, אבל מתוך הכפפה שלו למדרג חשיבות שמציב בראשו את ההקשר הביטחוני, או במסגרת כתיבה תיאורית שמפרטת יותר מאשר מנתחת. ראו גם: שולמית אליאש, **גולי אצ"ל ולח"י במחנות המעצר באפריקה, 1944-1948**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 1996; מרקס, 'אצ"ל ולח"י בארץ ישראל', שם.

מדוע נפל משרד זה דווקא קרבן לשוד האצ"ל? היעדרם של כיווני תשובה לשאלה זו בכתיבה הקיימת על הארגון חושפת את החסר המחקרי ואת הצורך בפרספקטיבות נוספות.

מאמר זה מבקש לצאת מן העמדה ההיסטוריוגרפית המוכרת אל עבר תפיסה היסטוריוגרפית אחרת, שמתבוננת בפעילות האצ"ל בהקשרים היסטוריים רחבים – חברתיים וכלכליים – וחותרת להבין כיצד תפקד הארגון כשחקן היסטורי במציאות נתונה ואל מול שחקנים וגורמים אחרים. בפתיחה זו של האופק המחקרי טמון חידוש היסטוריוגרפי כפול: ראשית, הגישה המוצעת כאן תאפשר להעריך מחדש את האצ"ל ולסרטט באופן מורכב ורב־ממדי יותר את דמותו. כך העמדתו במוקד של שוד הבדים מצד אחד תלמד כיצד מימש האצ"ל בזירה הכלכלית את עקרונותיו הפוליטיים ואת יכולותיו המבצעיות, ומן הצד האחר תחשוף את הפשרות האידאולוגיות, את המתחים הפסיכולוגיים ואת הקשרים עם גורמים פליליים מפוקפקים שהיו כרוכים בפעילותו בזירה זו.

הצגת השאלה שהעסיקה את אנשי האצ"ל ואת מתנגדיו – האם היו השוד ופעולות כדוגמתו חלק ממאבק לאומי נעלה שכפוף לסדר חוקי ומוסרי גבוה מזה שלפיו פעל השלטון הבריטי, או ביטוי של דרך פעילות 'גנגסטרית', נפשעת והרסנית? – תאיר מזווית בלתי מוכרת את השסע הפוליטי בין היישוב היהודי המאורגן למחתרות ה'פורשים'. שנית, במבט השוואתי הדוגמה הפרטית של האצ"ל תאשש את מסקנותיו של תומס ניילור (Naylor), שחקר את ההיבט הכלכלי בפעילותם של ארגוני גרילה מודרניים ברחבי העולם ומצא כי אלו מנהלים על פי רוב מסכת קשרים ענפה עם גופי פשע מאורגן ומשתלבים במקום מושבם בעולם התחתון בענפי פעילות כהברחות, סחר בלתי חוקי, הלבנת כספים וסחיטה באיומים.[4] לצד זאת סרטט ניילור את יחסי הגומלין המורכבים שארגונים לא חוקיים מקיימים עם המדינה שבתוכה הם פועלים ותחתיה הם חותרים; זו כוללת הישענות טפילית על מנגנוניה הכלכליים הפורמליים לצד נקיטת פרקטיקות כמו־ממשלתיות בגופי המחתרת. גם בעניין זה יחשוף סיפור שוד הבדים מגמות דומות באצ"ל.

מלבד תרומתו למחקר האצ"ל, ניתוח פרשיית שוד הבדים מפרספקטיבה חברתית־כלכלית ישבץ את האירוע בשני רצפים היסטוריים שחורגים מסיפורה של המחתרת כשהוא לעצמו. הרצף הראשון הוא ההיסטוריה של הפשיעה הכלכלית בפלשתינה־א"י, שהשוק השחור היה בתקופת מלחמת העולם השנייה אחד מעמודי התווך העיקריים שלה. חקר ממדיה ומאפייניה של הפעילות הכלכלית הבלתי חוקית בשנות הארבעים בפרט ובתקופת המנדט בכלל אינו מפותח בהיסטוריוגרפיה הקיימת, המתמקדת בכלכלה הרשמית והגלויה.[5] החיבורים היחידים העוסקים בשוק השחור אינם בוחנים את מקומה

4 Thomas Naylor, 'The Insurgent Economy: Black Market Operations of Guerilla Groups', in: Idem, *Wages of Crime: Black Markets, Illegal Finance, and the Underworld Economy*, Cornell University Press, Ithaca, NY 2002, pp. 44-87

5 נחום גרוס, **לא על הרוח לבדה: עיונים בהיסטוריה הכלכלית של ארץ ישראל בעת החדשה**, מאגנס, ירושלים 1999; יעקב מצר, 'כלכלת ארץ־ישראל בתקופת המנדט: מבט על התפתחות המחקר', בתוך: אבי בראלי ונחום קרלינסקי (עורכים), **כלכלה וחברה בימי המנדט: 1918-1948**, המרכז

של כלכלת המחתרות היהודיות בו, במעין תמונת מראה של ההפרדה ההיסטוריוגרפית בין החברתי לביטחוני בנוגע לאצ"ל.[6] הספרות הקיימת מצביעה לעתים על הקשר ההיסטורי בין פשיעה כלכלית לפעילות מחתרתית,[7] אבל בתמונה שהיא מסרטטת אין התייחסות למשטר הפיקוח הכלכלי של ימי המלחמה, שבשעת התרחשותו של שוד הבדים עמד בשיא כוחו. כמו שיעלה להלן, את שוד הבדים ואת בחירתו של האצ"ל במשרדי המפקח על התעשיות הקלות כמטרה לו, אי־אפשר להבין בלי לעמוד על דמותה של כלכלת המלחמה של ממשלת המנדט.

נקודה זו מובילה במישרין אל הרצף ההיסטורי השני שחקר המקרה של שוד הבדים עשוי לתרום לו – תולדותיהם ומאפייניהם של היחסים בין ממשלת המנדט ליישוב היהודי. בעשורים האחרונים הולכים ומצטברים חיבורים שמרחיבים את יריעת המחקר בנוגע לקולוניאליזם הבריטי בפלשתינה־א"י. אלו מתרחקים מנקודת המוצא הנפוצה הרואה ביישוב היהודי ישות אוטונומית, ששלטון המנדט הוא גורם חיצוני וזר לה, ובמקום זאת מצביעים על ממשלת המנדט ועל סוכניה ככוחות אקטיביים, שמעורבים במגוון תופעות ובתהליכים שהתחוללו בפלשתינה־א"י בכלל וביישוב היהודי בפרט ומניעים אותם, בייחוד בשנות הכלכלה הריכוזית של מלחמת העולם השנייה.[8] חקר שוד הבדים יתרום לגוף ידע זה על רקע אפיונה הדמוגרפי של הזירה המוסדית שהתרחש בה – משרד ממשלתי שמאויש כולו ביהודים בני היישוב. כך יצביע המאמר על האתר שבו התרחש השוד כמרחב חברתי וגאוגרפי של חפיפה בין הממשל המנדטורי ליישוב היהודי. פרדוקסלית יתברר כי הווייתו המעורבת המקומית־קולוניאלית של סניף מחלקת המפקח על התעשיות הקלות בתל אביב היא שסללה את הדרך להצלחת השוד, שלאחר מכן הציג האצ"ל כפגיעה בשלטון שעבוד זר. העסקתם של יהודים ארץ־ישראלים בשירות הציבורי המנדטורי היא תופעה מוכרת,

למורשת בן־גוריון, קריית שדה בוקר 2003, עמ' 7-57; Jacob Metzer, *The Divided Economy of Mandatory Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

6 נמרוד הגלעדי, 'השוק השחור והתגבשותה של החברה הישראלית ממלחמת העולם ה־II ועד לימי הצנע', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2011; Sherene Seikaly, 'Meatless Days: Consumption and Capitalism in Wartime Palestine', Ph.D. dissertation, NYU 2007.

7 חיים פיירברג, 'תל אביב: תמורות, רצף וריבוי פנים של חברה ותרבות עירונית בתקופת מאבק (1936-1948)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2003, עמ' 227-238, 241-250; Elizabeth Bartels, 'Policing Politics: Crime and Conflict in British Mandate Palestine (1920-1948)', Ph.D. dissertation, City University of New York 2004, p. 105.

8 ראו למשל: דבורה ברנשטיין, **נשים בשוליים: מגדר ולאומיות בתל אביב המנדטורית**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2008, עמ' 218-240; Michael Birnhack, *Colonial Copyright: Intellectual Property in Mandate Palestine*, Oxford University Press, Oxford 2012; David De-Vries, *Diamonds and War: State, Capital and Labor in British-Ruled Palestine*, Berghahn Books, New York, 2010.

אולם רק מעט נכתב על היבטיה התרבותיים והחברתיים.[9] על רקע זה ניתוח האופן שבו עיצבה המציאות של אזור תווך יהודי־ממשלתי זה את הסיטואציה ההיסטורית הקונקרטית של שוד הבדים יעשיר את ההיסטוריוגרפיה של היחסים בין המדינה הקולוניאלית ובין האוכלוסייה המקומית בפלשתינה־א"י.

מבחינה מתודולוגית המחקר נעשה בקנה מידה שאפשר לכנותו מיקרו־היסטורי. בניתוח שהוא מציע תומכת ספרות מחקר מגוונת, אבל החומר הראשוני שהוא מתבסס עליו עוסק רובו ככולו בפרשייה אחת. לבחירה זו מעלות ומגבלות מובָנות. ההתבוננות בהתרחשויות ברזולוציה גבוהה ופירוקן למרכיביהן מאפשרים לחשוף בהן רבדים סמויים, שאינם נגלים מרחוק, וההתמקדות באירוע יחיד מאפשרת להקיף אותו ממגוון צדדיו ולהציג אותו במלאותו ההיסטורית. עם זאת אין להתעלם מן החיסרון המובהק של הפריזמה המיקרו־היסטורית, והוא שאלת היחס בין המקרה הפרטי ובין מגמות היסטוריות רחבות. מאמר זה כולל דוגמאות נוספות ותימוכין לטענות המועלות בו, אך ברי כי תיקוף מלא שלהן דורש העמקת המחקר והרחבתו.

שוד הבדים היה נקודת מפגש בין מערך הפיקוח הכלכלי של ימי המלחמה, השוק השחור והאצ"ל. המאמר יחשוף טפח מיחסי הגומלין המורכבים בין מסגרות חברתיות אלו מתוך ניתוח של השוד, הקשריו ותוצאותיו משלוש נקודות המבט: הממשלתית, הפלילית והמחתרתית. אך ראשית נפתח בסיפור השוד, החל בבחירת היעד וכלה בהשלמת הפעולה.

'תכנית דמיונית ונועזת, מתאימה יותר ל"בלש זעיר"': התכנון והביצוע של שוד הבדים

לו היה זוכה סיפור שוד הבדים לעיבוד ספרותי או קולנועי, אין ספק שתפקיד גיבור העלילה היה נשמר למפקד הפעולה, מאיר ראם (במקור ויזל, 1918-2004). דמותו של ראם כמו שמצטיירת מכתביו,[10] מהתיק האישי שלו ברשומות ה־CID הבריטי (הבולשת)[11] ומארכיונו

9 ראו: דבורה ברנשטיין, 'כאשר "עבודה עברית" איננה עומדת על הפרק: הסתדרות העובדים לנוכח המגזר הממשלתי המנדטורי', בתוך: בראלי וקרלינסקי (עורכים), **כלכלה וחברה**, עמ' 79-106; יוסף צ'רני, 'השתלבותם של יהודים בתפקידים בכירים במנהל הבריטי בממשלת המנדט, 1920-1948', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 2008; יעקב ראובני, **ממשל המנדט בא"י, 1920-1948: ניתוח היסטורי־מדיני**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 1993, עמ' 107-117; הנ"ל, 'המרכיב היהודי במנגנון ממשלת המנדאט: היבטים כלכליים ומדיניים', **מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים**, 31 (1989), עמ' 43-75; Matthew Hughes, 'A British "Foreign Legion"?: The British Police in Mandate Palestine', *Middle Eastern Studies*, 49, 5 (2013), pp. 699-700.

10 מאיר ראם, **עם המשפחה הלוחמת: זיכרונות איש אצ"ל תרצ"ח-תש"ח**, נחושתן, תל אביב 1977.

11 Meir Ben Yehuda Ram, Personality Sheet, 22647, מצוי בארכיון לתולדות 'ההגנה' (להלן את"ה), תיק 47/44.

האישי הקטן השמור במכון ז'בוטינסקי,[12] היא של איש 'המשפחה הלוחמת' בכל הווייתו. הזדהותו עם האצ"ל היתה מוחלטת וצבעה את מהלך חייו עד תומם – 'אחינו לא עלה מן המחתרת', ספדה לו אחותו לאחר מותו.[13] הביוגרפיה של ראם עשויה תמהיל של חינוך פוליטי רוויזיוניסטי וקריירה מחתרתית אינטנסיבית שכוללת פעולות, מעצרים ובריחות. הוא נולד בפולין למשפחה מרובת ילדים מרקע דתי ועמה היגר לארץ בשנת 1923. סבו היה ממייסדי שכונת כפר גנים שבעורף הכפרי של פתח תקווה, והוריו ניהלו חנות בשוק העירוני ובסמוך אליו התגוררו.[14] דרכו המחתרתית של ראם, חניך תנועת הנוער בית"ר, החלה בראשית ימי המרד הערבי בארגון 'ההגנה', אך עד מהרה עבר לאצ"ל והתקדם בשורות סניף המחתרת בפתח תקווה עירו, שהלכה והתבלטה כמעוז חשוב של ארגון זה.[15] כל שנות הארבעים עקבה הבולשת אחר ראם ורדפה אחריו שעה שנעצר במעצרים מנהליים במחנות כליאה בארץ ישראל ובאפריקה – שאליה נשלח במסגרת מדיניות ההגליה של השלטון הבריטי – ויצא מהם, חמק וברח. שוד הבדים, המבצע הראשון בקנה מידה ארצי שארגן וניהל, היה נקודת מפנה בקריירה המחתרתית שלו, ולאחריו התמנה לתפקיד הבכיר ביותר ששימש בו טרם נתפס – מפקד מחוז חיפה של האצ"ל.[16]

זיכרונותיו הכתובים של ראם, שראו אור כ־30 שנה לאחר השוד, מספקים תיאור מפורט ביותר, בגוף ראשון ובסגנון עלילתי, של שוד הבדים וההכנות לו. לפי ראם את הפשיטה על מחסן הבדים של מחלקת הפיקוח על התעשיות הקלות בתל אביב יזם יעקב מרידור (במקור ויניארסקי, 1913-1995), אז סגן מפקד האצ"ל, והוא זימן את ראם אליו, הציג לפניו את הרעיון בקווים כלליים והטיל עליו את התכנון ואת הביצוע.[17] בסוד העניינים הוכנסו גם ירוחם לבני ('איתן', 1919-1991) ועמיחי פאגלין ('גידי', 1922-1978), מאנשי השטח הבולטים של האצ"ל.[18]

12 ארכיון מכון ז'בוטינסקי, חטיבה פ־405.

13 'מאיר ראם – גונדר נחושתן ז"ל, ינואר 1918-15.09.2004, כ"ט אלול תשס"ד, שלושים למותו מספד (מפי אחותו, עליזה ראם פישמן)', ארכיון מכון ז'בוטינסקי, תיק פ־405/7.

14 כך נלמד מן התכתובת שניהל ראם עם משפחתו בשנות שהותו במאסר. ראו אסופת מכתבים בארכיון מכון ז'בוטינסקי, תיק פ־405/4.

15 ראו: מנחם בגין, **המרד: זיכרונותיו של מפקד הארגון הצבאי הלאומי בארץ ישראל**, אחיאסף, ירושלים 1950, עמ' 171; אלי הפנר, **7 נכנסו לפרדס: זכרונותיו של לוחם אצ"ל**, משרד הביטחון, תל אביב 1980, עמ' 54-61.

16 שלמה אוקון (עורך), **גולי קניה: סיפורם של לוחמי המחתרות בגלות אריתריאה, סודן וקניה**, עמותת גולי קניה, תל אביב 1995, עמ' 272.

17 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 123.

18 איתן לבני, **'המעמד' – מבצעים ומחתרת: סיפורו האישי של מפקד המבצעים של הארגון הצבאי הלאומי**, עידנים וספרי ידיעות אחרונות, תל אביב 1987, עמ' 106; על לבני ראו: מרקוביצקי, **לקסיקון אצ"ל**, עמ' 128; על פאגלין ראו: שם, עמ' 176.

בראשיתו של דבר, כתב ראם, נראתה לו התכנית לשדוד את מחסני הממשלה לאור יום 'דמיונית ונועזת, מתאימה יותר ל"בלש זעיר"'.[19] הדימוי הספרותי, המתייחס לחוברות הבלשים שנפוצו ביישוב באותן שנים,[20] מעיד על האופן שבו עיצבה התרבות הפופולרית את המחשבה ואת המעשה של אנשי האצ"ל, ומציג בידור המוני והתקוממות לאומית כתופעות היסטוריות ששואבות ממאגר משותף של דגמים ודימויים. בזיכרונותיו של ראם תואר גם השלל המיועד במונחים בדיוניים: 'בימי המלחמה', כתב, 'נערמו כמויות ענקיות של בדים מבדים שונים במרתפי המשרד הממשלתי. מרידור [...] לטש עיניו ל"אוצר" זה'.[21] בנימה דומה תיאר ראם את השלל מאוחר יותר, משנגלה לעיניו לראשונה בשעת השוד. המרתף, כתב, 'היה עמוס לעייפה בדים מבדים שונים. הכמויות סנוורו את העיניים. יכולת לראות בד אנגלי משובח, בד קטיפה, גרבי צמר, משי – ממש אוצר בלום'.[22] האדרה פנטסטית דומה של המלאי הממשלתי התקיימה בשמועות שנפוצו באצ"ל טרם השוד ולפיהן שוויו של המלקוח הצפוי הוא לא פחות ממיליון לא"י.[23]

על פי ראם הוא שהציע את התחבולה שעליה נשענה תכנית השוד – חדירה ליעד בהיחבא והוצאת השלל במסווה של פעילות ממשלתית רגילה[24] – ורעיון זה דרש איסוף מודיעין מוקדם על השגרה הנהוגה במקום. המשרדים והמחסנים של המחלקה לפיקוח על התעשיות הקלות בתל אביב שכנו בבית בֶּנין בלב העיר – בניין משרדים ומסחר רב מידות, אחד הראשונים מסוגו באזור, שבשנות השלושים תכנן האדריכל זכי שלוש בפאר מודרניסטי (תמונה 1).[25] עוד בטרם נהפך הבניין למעוז ממשלתי בתקופת מלחמת העולם השנייה, היו תולדותיו קשורות בהיסטוריה של האימפריה הבריטית במזרח התיכון: בעליו של הבניין, מוריס בֶּנין, היה נצר לשושלת הון ומסחר יהודית שמוצאה בעדן (Aden), ושאת כוחה הפוליטי והכלכלי חבה לקשריה עם השלטון הבריטי בעיר, מושבה בריטית מאמצע המאה ה־19.[26] בֶּנין, בעל נתינות בריטית אך לא תושב פלשתינה־א"י, רכש את הקרקע

19 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 123.

20 על כך ראו: יעקב וזהר שביט, 'מבוא: ארץ ישראל תחתית – עלייתו ונפילתו של הבלש העברי', בתוך: יעקב וזהר שביט (עורכים), **הבלש העברי חוזר: מבחר הסיפור הבלשי מפלשתינה (א"י)**, ספרי מוניטין, תל אביב 1983, עמ' ב-כד.

21 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 120.

22 שם, עמ' 127.

23 מנחם מלצקי, **אמת אחת ולא שתיים: מאבק האצ"ל בבריטים**, ידיעות אחרונות, תל אביב 1995, עמ' 26.

24 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 123.

25 פירוט תולדותיו של המבנה וניתוח אדריכלי שלו ראו בתיק התיעוד שהוכן לקראת שימורו: משרד אדריכלים סוקולצקי־שגב, 'תיק תיעוד – בנין לשימור: בית בנין־בר'.

26 על מעמדה של המשפחה בעדן ראו: דני גולדשמיד, 'משפחת מנחם משה והשפעתה על זהות קהילת יהודי עדן', בתוך: אהרן גימאני, רצון ערובי ושאול רגב (עורכים), **בני תימן: מחקרים ביהדות תימן ומורשתה**, הקרן למורשת יהדות ספרד ע"ש אהרן ורחל דהאן, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשע"א, עמ' 25-48.



תמונה 1. בית בֶּנין, שנות החמישים המוקדמות, לאחר הוספת הקומות הרביעית והחמישית ובניית פרגולה על גג הבניין, שינויים שהושלמו בשנת 1952[27]

שעליה נבנה הבניין בראשית שנות העשרים, בניגוד לחוק והודות לאישור חריג מן הנציב העליון דאז הרברט סמואל, שניתן הודות לתרומתה של משפחת בֶּנין לקידום האינטרסים של האימפריה הבריטית באזור.[28] ייתכן כי הפקעת האגף המזרחי של הבניין, זה הפונה לרחוב נחלת בנימין, בשנת 1942 בשם המאמץ המלחמתי,[29] היתה דרכה של ממשלת פלשתינה־א"י לתבוע גמול בדיעבד על הקלה זו.

בשל מיקומו, גודלו ועיצובו המהודר היה בית בֶּנין לנקודת ציון בנוף העירוני, אך חלליו הפנימיים לא היו נגישים לעין האזרחית. מערכת של אישורי כניסה ממוספרים ושמירה חמושה כל שעות היממה חצצו בין הרחוב ובין הכניסה לאגף הממשלתי בבניין. מימוש תכנית השוד ה'שקט' של האצ"ל היה תלוי אפוא באיתור פרצות באבטחת המבנה. אלו נמצאו לאנשי האצ"ל, לאחר תצפיות, בשתי נקודות מגע של הבניין עם הסביבה העירונית, שהאמונים על הביטחון במשרדי הממשלה הזניחו את המעקב אחריהן.[30] האחת היתה גג

27 מקור התמונה: אוסף אליאסף רובינסון, אוניברסיטת סטנפורד, פריט מס' 00016343_22067. על השינויים בבניין ראו: גנזך מנהל ההנדסה של עיריית תל אביב, תיק מס' 00030520.

28 יוסף אליהו שלוש, **פרשת חיי: 1870–1930**, י.א. שלוש, תל אביב תרצ"א, פרק כו. נצפה באמצעות אתר פרויקט בן־יהודה: http://benyehuda.org/chelouche/parashat_xayay.html

29 "Benin building: Schedule of conditions of above hiring taken over by Military on 29.07.1942", ארכיון המדינה (להלן א"מ), תיק מ־4944/1.

30 על שגרת האבטחה בבניין העידו עובדי המחלקה לפיקוח על התעשיות הקלות לפני ועדת החקירה המחלקתית לבירור נסיבות שוד הבדים. ראו: תמלילי עדויותיהם של גברת בלמן, מ. טישלר, יצחק וולשפיגל, א. נאסר, גרגור סגל, יואכים לווינטל, 11.10.1944; תמליל עדותו של פול רוזנפלד, 16.10.1944; תמלילי עדויותיהם של יעקב בוך, יוסף שינדלר ופריץ גרינפלד, 17.10.1944, תמליל עדותו של שמואל הורביץ, 30.10.1944, א"מ, תיק מ־83/2. התמונה המצטיירת מעדויות אלה היא של שמירה רופפת בלבד על הגג ועל החצר האחורית, בוודאי בהשוואה לשמירה הקפדנית על הכניסה הראשית לבניין.

הבניין, שאליו אפשר היה להגיע דרך גג מלון פָּלַטין הצמוד; והאחרת היתה חצרו האחורית של הבניין, שבה שכנו סוכנות מכירות ומוסך של חברת מכוניות היוקרה פַּקַרד (Packard), ואותם פקדו אזרחים ללא בקרה ממשלתית.[31] החצר נמצאה במפלס נמוך מן הרחוב, ודלת נעולה אך לא שמורה הובילה ממנה ישירות לקומת המרתף. תכנון מוקדם ואיסוף מודיעין הביאו גם לידי קביעת מועד השוד: אחר הצהריים של יום שישי, ערב שבת חול המועד סוכות, לאחר שעות העבודה המקובלות במגזר הממשלתי ובעת שהפעילות המסחרית במרכז העיר הולכת ודועכת, אך תנועת אנשים וכלי רכב ברחובות עדיין אין בה כדי לעורר חשד. כך צומצמו סכנת הגילוי מבחוץ וההתנגדות מבפנים לפורצים.[32]

חלקו הראשון של שוד הבדים כבר הושלם בשעות הבוקר של היום המיועד לאחר שראם ואיש אצ"ל נוסף, מסגר במקצועו, עלו לגג בית בֶּנין דרך גג מלון פָּלטין כמתוכנן, פרצו בחשאי את הדלת שבראש גרם המדרגות בבניין, ועזבו כלעומת שבאו. במקביל רוכזו המשתתפים בשוד, כ־50 במספר, בבית הספר כי"ח ביפו, ונאספו המשאיות שיועדו להעברת השלל.[33] אלה היו כלי רכב פרטיים שהוזמנו מבעוד מועד באמתלה של משלוח פרות הדר מפרדסי תל ליטווינסקי (תל השומר) לשוק חיפה, ובדרכם לנקודת הפגישה המתוכננת שבה האצ"ל את נהגיהם והחליפם באנשיו.[34] בשעה אחת אחר הצהריים הסתיים יום העבודה הקצר במטה תל אביב של מחלקת המפקח על התעשיות הקלות, ורוב עובדיו עזבו את המקום. בבניין נותרו רק מנהל מדור הטקסטיל ואחד מפקידיו, שביקשו להשלים משימות דחופות, וכן עובדי הניקיון ושומר הלילה של המשרדים.[35]

כמה דקות לאחר השעה שתיים בצהריים החל השוד בפועל. חוליית פריצה בראשותו של ראם עלתה על גג הבניין והתגנבה דרך הדלת שנפרצה במורד גרם המדרגות, עד הכניסה למבנה. חמושים באקדחים – בדיעבד נטען באחדות מגרסאות אנשי האצ"ל כי הללו לא היו טעונים[36] – הפתיעו הפורצים את השומר, פרקו ממנו באיומים את נשקו ולקחו את צרור המפתחות שברשותו. הן על פי עדותו של ראם, הן על פי גרסתו לאירועים של שומר הלילה, הצהירו הפורצים בגלוי כי באו מטעם האצ"ל.[37] ראם ושותפיו פתחו את מחסן

31 ראו: מוריס בנין לעיריית תל אביב, 2.5.1940, בתוך: "תיק תיעוד – בנין לשימור: בית בנין־בר", עמ' 55.

32 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 123-125, 128.

33 שם, עמ' 125-127.

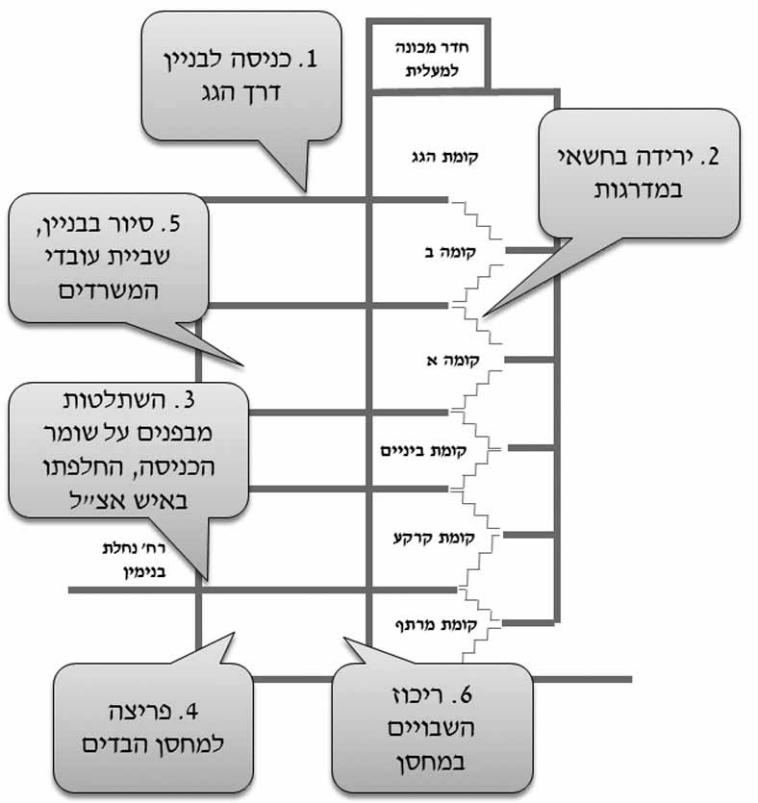
34 מלצקי, **אמת אחת ולא שתיים**, עמ' 27; סגן מפכ"ל הבולשת לממלא מקום המזכיר הראשי, 12.10.1944, א, 47/979.

35 תמלילי עדויותיהם של יצחק וולשפיגל וגרגור סגל בפני ועדת החקירה המחלקתית לבירור נסיבות שוד הבדים, 11.10.1944; תמליל עדותו של פול רוזנפלד כנ"ל, 16.10.1944, תמליל עדותו של יוסף שינדלר כנ"ל, 17.10.1944, א"מ מ־83/2.

36 אליהו לנקין, **ספורו של מפקד אלטלנה**, הדר, תל אביב תשכ"ז, עמ' 74-75.

37 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 125; תמליל עדותו של יוסף שינדלר, שומר הלילה של משרדי המחלקה לפיקוח על התעשיות הקלות, בפני ועדת החקירה המחלקתית, מ־17.4.1944, א"מ, תיק מ־83/2.

הבדים במפתח שלקחו מן השומר, הותירו אותו שם יחד עם אחד מאנשיהם, ובמקומו הציבו בכניסה לבניין חבר אחר בחוליית הפריצה. לאחר מכן סיירו אנשי האצ"ל הנותרים בין המשרדים, איתרו ושבו את שני עובדי המחלקה ששהו בהם ואת אחד ממנקי הבניין, וצירפו אותם, באיומי אקדח גם כן, לשומר במחסן בעודם מזדהים כאנשי אצ"ל ולדברי ראם בלוויית הוראה להתפנות למרתף, כביכול בשל פיצוץ קרוב (ראו איור 1: ההשתלטות על הבניין).[38] עם סיום ההשתלטות על הבניין נכנסה לפעולה חוליית הפריצה השנייה, פשטה על סוכנות המכוניות בחצר ומנעה מן הנמצאים בה, עובדים ומבקרים, לעזוב את המקום.[39] על פי



איור 1: השתלטותו של האצ"ל על הבניין במהלך שוד הבדים

38 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 125; עדויותיהם של יצחק וולשפיגל וגרגור סגל בתאריך 11.10.1944, ושל פול רוזנפלד בתאריך 16.10.1944, בפני ועדת החקירה המחלקתית לבירור נסיבות שוד הבדים, א"מ, תיק מ־83/2.

39 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 126; סגן מפכ"ל הבולשת לממלא מקום המזכיר הראשי, 12.10.1944, את"ה, 47/979.

מסקנותיה של חקירת המשטרה השתתפה בשוד גם חוליית פריצה שלישית, שחדרה לבית בֶּגין דרך הכניסה הראשית.[40] כך גם נטען בדיווחו של עיתון **דבר** על האירוע,[41] אך זיכרונותיהם של אנשי האצ"ל ועדויותיהם של עובדי המחלקה אינם מאששים השערה זאת, והדבר אף אינו מתיישב עם האסטרטגיה של ביצוע השוד בהיחבא, ללא סממני פריצה בחזית הרחוב הציבורית.

לאחר שהובטחה אחיזתו של האצ"ל בחצר הבניין, נשלח רץ להזעיק למקום את המשאיות. על אחת מהן, מתחת לכיסוי ברזנט, הסתתרו כ־40 מחברי הארגון שתפקידם היה להטעין את הסחורה הממשלתית על כלי הרכב.[42] פינוי המחסן הממשלתי מן הסחורה שנמצאה בו והעברתה אל המשאיות ארכו כארבע שעות ללא כל הפרעה או חשד. סביב השעה שש בערב יצאו המשאיות למקומות המסתור שהוכנו מראש,[43] והפורצים נסוגו מן הבניין, כשהם מתרים בשבויים שלא לעזוב את המקום עד יציאתם המוחלטת ומורים להם להתקשר למשטרה לאחר לכתם.[44] בשעה 18:10, עוד בטרם נמסרה ההודעה הרשמית, התקבל במפקדת משטרת המחוז ביפו דיווח אנונימי על שאירע.[45] אף שהדבר אינו נזכר במקורות המחתרתיים, סביר להניח שהאחראים לכך היו אנשי האצ"ל עצמם, שביקשו לוודא כי דבר השוד, שבין היתר נועד לחשוף בפומבי את השלטון בחולשתו, ייוודע ברבים. בהמשך הערב, סמוך לשעה שמונה, התייצבו בתחנת משטרת רמת גן נהגי המשאיות 'המקוריים' ומסרו כי כל אותו היום הוחזקו תחת שמירה חמושה בפרדס בסביבות תל אביב, ובערב הוצעדו לכביש חיפה-תל אביב ושם שוחררו בלוויית הבטחה כי מכוניותיהם יוחזרו להם והוראה לפנות למשטרה.[46] שוד הבדים הסתיים בהצלחה. 'כאשר מיהרנו, איש איש לביתו, על מנת לקבל את פני חג הסוכות, היה ליבנו רחב מאושר', סיכם ראם בזיכרונותיו.[47]

מבחינה טקטית שוד הבדים מדגים את יכולתו המבצעית של האצ"ל כארגון גרילה עירוני.[48] אנשי האצ"ל איתרו וניצלו לצורכיהם את החולשה הביטחונית העיקרית של בית בֶּגין – היותו חלק אינטגרלי מן המרקם העירוני, דבר שהקשה על השליטה והבקרה הממשלתית על הנעשה בו. הגישה הקלה אל גג המבנה מן המלון הצמוד ואל החצר האחורית

40 סגן מפכ"ל הבולשת, שם.

41 'מעשה שוד גדול בוצע על ידי כנופית בריונים', **דבר**, 8.10.1944, עמ' 1.

42 סגן מפכ"ל הבולשת לממלא מקום המזכיר הראשי, 12.10.1944, את"ה, תיק 47/979; ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 127.

43 שם, עמ' 130; מלצקי, **אמת אחת ולא שתיים**, עמ' 28.

44 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 130; לטענת ראם, שלא נזכרה בעדויותיהם הרשמיות של בני הערובה, הוא הזהיר אותם כי הכניסה לבניין ממולכדת ולפיכך אל להם לצאת ממנו טרם הגעת המשטרה.

45 סגן מפכ"ל הבולשת לממלא מקום המזכיר הראשי, 12.10.1944, את"ה, תיק 47/979.

46 שם.

47 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 130.

48 מרקוביצקי, **המפקד**, עמ' 111.

מסוכנות המכוניות לא היו צירוף מקרים מוצלח, אלא נבעו מטבעו של בית בֶּנין כבניין משרדים ומסחר בלב העיר, המערב בתוכו ובסביבתו מגוון פונקציות בחיי התושבים – צרכנות, פנאי, עבודה וטיפול בבירוקרטיה ממשלתית. במבט מקרוב, גם בעובדה שהשוד נעשה בלי שמבצעיו יתגלו על אף פרק הזמן הממושך שארך אין כל פלא; הדבר נבע מהיכרותם עם הדינמיקה של תנועת אנשים וחומרים במרחב הציבורי התל־אביבי. במרכז המסחרי של העיר ושל היישוב היהודי כולו סביר היה שהעמסה והעברה של גלילי בדים, אפילו בכמות גדולה, לא תעורר רושם חריג. חלון הזמן שנבחר לביצוע השוד הבטיח מצדו איזון מדויק בין מידה של תכונה המונית שתסייע לשוד להיבלע ברעשי הרקע העירוניים, ובין האטה הדרגתית של ההמולה והתכנסות בבתים לקראת השבת והחג, שיקטינו את הסיכון שמישהו יבחין בהתרחשות שאינה כשורה. ולבסוף, רשת הרחובות הצפופה של מרכז תל אביב סייעה למבצעי השוד לחמוק במהירות מזירת הפשע למרות הכבודה הרבה שנשאה עמה שיירת המשאיות שיצאה מבית בֶּנין.

בחירתה של הממשלה להפקיע את חללי בית בֶּנין שבמרכז העיר ולאכלס בהם את פקידי מחלקת המפקח על התעשיות הקלות ואת סחורות הטקסטיל יקרות הערך היתה תולדה של מדיניותו החברתית־כלכלית של שלטון המנדט באותה תקופה. צעדי הממשלה בשנות המלחמה, בכלל זה עצם הקמתה של המחלקה הצעירה, עמדו ברקע לסיפור השוד. לא ניתן אפוא להבין את משמעויותיו הרחבות בלי להידרש אליהם.

הזווית הממשלתית: כלכלת מלחמה ופקידים יהודים

מלחמת העולם השנייה, שבשלהי ימיה נערך שוד הבדים, שינתה את פניו של המשק הארץ־ישראלי. משוק חופשי יחסית, שהתערבות הממשלה בו נמוכה למדי, הוא נהפך לשוק בתכנון ובניהול ישיר של השלטון.[49] המעבר לריכוזיות כלכלית בחסות הממשלה לא היה ייחודי לפלשתינה־א"י, אלא אפיין את כל המעצמות והמדינות שהשתתפו במלחמת העולם השנייה – מלחמה טוטלית שהביאה לידי גיוס משאבים ציבוריים ופרטיים בהיקף חסר תקדים.[50] כמו אזורים אחרים באימפריה הבריטית, גם כאן אורגן המשק המקומי מחדש על פי הדגם של כלכלת החירום בבריטניה גופא,[51] ואת פרטי יישומו בפועל קבעו מאפייניה הייחודיים של הארץ: הניתוק משוקי היבוא באירופה בעקבות המלחמה, כניסתו של הצבא הבריטי למשק המקומי כשחקן מפתח, שגשוג התעשייה הארץ־ישראלית, בייחוד היהודית, בתמיכת הממשלה, והעלייה החדה ביוקר המחיה שליוותה התפתחויות אלו.

49 גרוס, **לא על הרוח לבדה**, עמ' 220-225.

50 Mark Harrison, 'The Economics of World War Two: An Overview', in: idem (ed.), *The Economics of World War II: Six Great Powers in International Comparison*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 22-24

51 גרוס, **לא על הרוח לבדה**, עמ' 221.

נדבך מרכזי במשטר החירום, שבמהלך המלחמה צמח והשתכלל בהדרגה, היה מערך הפיקוח הכלכלי, שהסדיר בחוק וניהל בפועל את כלל הייצור והצריכה האזרחיים בפלשתינה־א"י בתקופת המלחמה ובתחומים מסוימים גם לאחריה. מערך פיקוח זה נהפך עם הזמן למסגרת שלטונית מארגנת שבסמכותה ובתפקידה לקדם את המשק המקומי, אך לעתים, בכפוף לאינטרסים הבריטיים המקומיים והאימפריאליים, גם להגביל ולרסן אותו.[52] המערך התבסס על חקיקת חירום מלחמתית, בחלקה אימפריאלית ובחלקה מקומית, שהעניקה לנציב העליון ולבאי כוחו סמכויות בלתי מוגבלות כמעט של חקיקת משנה, ביצוע ואכיפה.[53] מטרתו העיקרית של הפיקוח הכלכלי היתה לגייס את המשק המקומי למאמץ המלחמה, אך הוא נועד גם להגן על שגרת החיים הכלכלית של תושבי הארץ, שנפגעה בשל צמצום היבוא והפניית רוב כוחות התעשייה המקומית לחוזים צבאיים.[54] בתשומת הלב המוגברת שהפנה משטר החירום הכלכלי בפלשתינה־א"י לאוכלוסייה האזרחית ולצרכיה הוא הביא לידי ביטוי מגמה כלל אימפריאלית: הגברה הדרגתית, שהחלה בשנות השלושים והגיעה לשיאה בתקופת המלחמה, של מעורבותה הישירה של הממשלה בכלכלות ובחברות המקומיות בשאיפה לקדם פיתוח כלכלי, רווחה אזרחית ואפילו מידה מסוימת של צדק חברתי בקולוניות.[55]

מבחינה מנהלית התגבש מערך הפיקוח הכלכלי כשורה של מחלקות ממשלתיות שהופקדו כל אחת על ענף או על קבוצת ענפים במשק הארץ־ישראלי. אחת מאותן

52 ראו למשל את הניתוח המקיף של דוד דה־פריס את תעשיית היהלומים בפלשתינה־א"י בתקופת המלחמה: De-Vries, *Diamonds and War*.

53 'חוק הסמכויות לשעת חירום (הגנה), 1939', **העתון הרשמי של ממשלת פלשתינה (א"י)**, 914, 26.8.1939, תוספת מס' 2, עמ' 539-544; 'דבר המלך במועצה על סמכויות לשעת חירום (הגנת מושבות), 1939', שם, עמ' 545-547; 'תקנות ההגנה, 1939', שם, עמ' 548-588; 'פקודת צרכי אוכל ומצרכים הכרחיים (פיקוח), 1939', שם, תוספת מס' 1, עמ' 70-73; 'פקודת המצרכים ההכרחיים (מלאי), 1939', שם, עמ' 74-78.

54 *A Survey of Palestine*, prepared in December 1945 and January 1946 for the Information of the Anglo-American Committee of Inquiry, Government Printer, Jerusalem 1946, p. 985 (להלן **סקר פלשתינה**).

55 אברהם דורון, 'תחיקת עבודה וביטוח סוציאלי: מדיניותה של ממשלת המנדט', בתוך: בראלי וקרלינסקי (עורכים), **כלכלה וחברה**, עמ' 519-552; Alan Richmond Prest, *War Economics of Primary Producing Countries*, Cambridge University Press, Cambridge 1948, p. 112; Jane Power, 'Different Drummer, Dame Parade: Britain's Palestine Labour Department, 1924-1948', Ph.D. dissertation, Simon Fraser University, Canada 2007, pp. 16-38; Elizabeth Thompson, 'The Climax and Crisis of the Colonial Welfare State in Syria and Lebanon during World War II', in: Steven Heydemann (ed.), *War, Institutions and Social Change in the Middle East*, University of California Press, Berkeley, CA 2000, pp. 59-99; Robert Vitalis and Steven Heydemann (ed.), 'War, Keynesianism and Colonialism', in: Heydemann (ed.), *War, Institutions and Social Change*, pp. 100-148.

מחלקות היתה מחלקת המפקח על התעשיות הקלות, שהוקמה בשנת 1942 וטיפלה בענף הטקסטיל וכן בכמה ענפי תעשייה ומסחר קטנים יותר בהיקפם כגון נייר ומוצריו, חומרים פלסטיים וקוסמטיקה.[56] מחלקה זו, השנייה בגודלה במחלקות הפיקוח הכלכלי,[57] היתה גוף ממשלתי רב השפעה ומגוון בפעילותו ובמשימותיו. פקידי המחלקה כתבו ופרסמו תקנות בתחום הטקסטיל שנגזרו מחוקי החירום המלחמתיים, פיקחו על חוקיות פעילותם של יבואנים, יצרנים ומשווקים סיטונאים וקמעונאים של אריגים ומוצרי הלבשה, תיווכו בין הצבא הבריטי לשוק הטקסטיל המקומי ופעלו לקידום התעשייה המקומית ולשמירה על האינטרסים של הצרכנים האזרחיים.[58] אחת מיזמות הדגל של המחלקה היתה תכנית 'תועלת' (Utility) לייצור ולשיווק במחיר מסובסד וקבוע של פריטי טקסטיל והלבשה לשוק האזרחי. תכנית זו נהגתה ויושמה בבריטניה במסגרת משטר הפיקוח הכלכלי של ימי המלחמה ויובאה לארץ בשנת 1942. בשנות קיומה נהפכה התכנית לאחד מעמודי התווך של תעשיית הטקסטיל וההלבשה האזרחית בפלשתינה־א"י ולחלק אינטגרלי מהנוף החומרי והתרבותי של חיי היום־יום בארץ.[59] 'תועלת' היא דוגמה בולטת למדיניות הרווחה המלחמתית, שכן בבסיסה עומד הרעיון של אחריות המדינה לרמת החיים והצריכה של הפרט. שילוב של נסיבות כלכליות והנחות תרבותיות מוקדמות של אדריכלי התכנית בממשלת פלשתינה־א"י הביא לידי כך שהיישוב היהודי, שבקרבו החלה לצמוח בשנות השלושים תעשיית הטקסטיל הממוכנת, שהיתה הבסיס לצמיחה הגדולה בייצור האזרחי והצבאי בשנות המלחמה,[60] היה קהל היעד העיקרי של התכנית על כל היבטיה – ייצור, שיווק וצריכה.[61] סיפורה של תכנית 'תועלת' כרוך בסיפורו של שוד הבדים, שכן רוב הסחורה שגנב האצ"ל יועדה לשימוש בתכנית הממשלתית,[62] ולא היתה מצויה ברשות הממשלה אלמלא עסקה זו באינטנסיביות בשאלת צרכנות הלבוש האזרחית בשעת המלחמה.

מבחינה דמוגרפית היתה מחלקת המפקח על התעשיות הקלות דוגמה קיצונית למגמה כללית במערך הפיקוח הכלכלי – שיעור גבוה של עובדים יהודים. יותר מ־70 אחוזים מהמועסקים במחלקת המפקח על התעשיות הקלות השתייכו ליישוב היהודי.[63] עם

56 **סקר פלשתינה**, עמ' 994-995, 1012-1013.

57 ראובני, **ממשל המנדט**, עמ' 87.

58 **סקר פלשתינה**, עמ' 1012-1025.

59 על כך ראו: הדס פישר, 'תכנית "תועלת": צרכנות המונים מלחמתית בחסות ממשלת המנדט, 1942-1946', **ציון**, עט, ב (תשע"ד), עמ' 201-230.

60 יעקב שביט, **הרושת הטקסטיל: מתעשייה חלוצית לתעשייה מובילה**, האגודה הישראלית לטקסטיל, תל אביב 1992, עמ' 215-232.

61 פישר (לעיל הערה 59). ראו גם: **סקר פלשתינה**, עמ' 1018; דו"ח ועדת הטקסטיל של המועצה המייעצת לכלכלה מלחמתית, 23.7.1945, ארכיון עיריית תל אביב, תיק 63-(14)7.

62 ממלא מקום המפקח על התעשיות הקלות למזכ"ל משטרת פלשתינה־א"י, 10.11.1944, א"מ, תיק מ־83/1.

63 **סקר פלשתינה**, עמ' 1013.

היהודים שהועסקו במחלקה נמנו עובדים זוטרים לצד בעלי תפקידים בכירים ביותר במדרג המשרדי, שניים בדרגתם רק למפקח על התעשיות הקלות עצמו.[64] כוח האדם בבית בֶּגין, מטה המחלקה בתל אביב, שיקף מציאות זו: עובדיו, החל במנהל המטה וסגן המפקח על התעשיות הקלות, מ' טישלר (Tischler),[65] וכלה במנקים ובשומרי הבניין, היו יהודים כולם.[66]

הצביון היהודי של מחלקת המפקח על התעשיות הקלות בכלל ושל מטה המחלקה בתל אביב בפרט אינו נתון צדדי בסיפור שוד הבדים, אלא פרט מפתח ששופך אור על ההקשר החברתי שהשוד התרחש בו ומסייע להסביר את הצלחתו. האצ"ל לקח בחשבון את השתייכותם של פקידי המחלקה ליישוב היהודי ואף ניצל עובדה זו. במהלך ההכנות לשוד פנו מתכנניו לעובדי המקום כדי לגייס אותם כמודיעים, בתקווה – שנכזבה – שאלו יסייעו להם על בסיס של סולידריות לאומית. משכשלו בדרכי שלום, פנו אנשי האצ"ל לשימוש באיומים, ובעזרתם הושג מאחד מבכירי המחלקה, ששמו לא נחשף מעולם, מידע חיוני להצלחת השוד.[67] לתפיסתו של איש האצ"ל לבני, שחשף כעבור שנים עובדה זו, סירובם של אנשי המחלקה הממשלתית לשתף פעולה מרצון עם האצ"ל הוכיח כי הללו היו '"יהודים טובים" אשר שרתו את אדוניהם הבריטים בנאמנות', כמו שכתב במרירות.[68] אך נראה כי התמונה ההיסטורית מורכבת יותר. סביר להניח כי איש מעובדי המחלקה לא דיווח מבעוד מועד לממונים עליו או לגופי ביטחון הפנים הבריטיים על איסוף המודיעין של האצ"ל, שאם לא כן היה השוד נמנע. מכאן שהאינטראקציה בין האצ"ל לעובדי המחלקה לפני השוד מלמדת יותר מכול על מורכבותן של רשתות ההזדהות והנאמנות של אלה שניצבו בתווך בין הממשלה הקולוניאלית ובין תושבי הארץ ועל היקפו של מרחב התמרון שהאצ"ל נהנה ממנו.

יהדותם של עובדי המחלקה עמדה במוקד ההתרחשויות גם בשעת השוד עצמו. כך השמירה על מראית עין של שגרת פעילות רגילה במשרד הממשלתי התאפשרה הודות לכך שה'שומר' החלופי שהציב האצ"ל בפתח הבניין לא נבדל בהשתייכותו האתנית־חברתית היהודית משומרי הלילה הקבועים במקום.[69] זאת ועוד, הדרמה הפלילית שהתחוללה

64 שם.

65 'עוזר למפקח על התעשיה הקלה', **המשקיף**, 23.6.1943, עמ' 3.

66 כך עולה בבירור ממסמכי ועדת החקירה המחלקתית לבירור נסיבות שוד הבדים. אחד הנחקרים בפרשה, מפעיל המעלית של הבניין, חשף לפני חברי הוועדה הזדהות לאומית-אתנית כפולה – הוא העיד כי שמו הוא 'אדוארד נאסר או אליהו גרשון'. הדבר משקף את אופיים היהודי של משרדי מחלקת המפקח על התעשייה הקלה בתל אביב, שהכתיבו, גם אם לא פורמלית, הסתרה של זהות שונה. ראו: תמליל עדותו של אדוארד נאסר או אליהו גרשון בפני ועדת החקירה המחלקתית לבירור נסיבות שוד הבדים, 11.10.1944, א"מ, תיק מ־83/2.

67 איתן לבני, 'כך גורש המשעבד הזר: שתי החרמות', ארכיון מכון ז'בוטינסקי, תיק כ4 – 2/11.

68 שם.

69 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 126.

בבניין פנימה והתנהלה רובה ככולה בעברית[70] שיקפה נורמות, רגישויות ומתחים חברתיים ביישוב היהודי באותה תקופה. פקיד הממשלה הבכיר ביותר שנקלע לשוד הבדים ונלקח בשבי היה גרגור סגל, מנהל מדור הטקסטיל במטה.[71] ראם העיד בזיכרונותיו כי משהפתיע את האיש במשרדו והודיע לו כי האצ"ל משתלט על הבניין, הזדהה בפניו סגל כאיש ארגון 'ההגנה', סירב להישמע לו ונכנע רק כשחשף ראם את הנשק שברשותו.[72] ההזדהות המחתרתית לא נזכרה, כמובן, בחקירתו הממשלתית של סגל, ואי־אפשר לאמתה, שכן חיפוש שמו במאגר הארכיון לתולדות 'ההגנה' לא העלה תוצאות. אך ממילא משמעותה ההיסטורית של אפיזודה זו אינה טמונה בנכונותה ההיסטורית דווקא, אלא בכך שהיא מציגה את מסדרונות המחלקה הממשלתית הבריטית כזירה אפשרית וסבירה לעימות פוליטי פנים־יהודי. זאת ועוד, מקרב עובדי המקום, היחידות שנדרשו להמשיך בעבודתן כסדרה ולא נלקחו בשבי אלא הוצבו תחת שמירה רופפת היו שתי מנקות, זוג אחיות ממוצא תימני שהועסקו יחדיו במחלקה.[73] בהתייחסותם של אנשי האצ"ל אליהן ניכרת השׂוֹלִיוּת האתנית־מגדרית של נשים תימניות ביישוב, שכן לעומתן שלושת הגברים האשכנזים שהיו בבניין – בכללם עובד הניקיון יצחק וולשפיגל[74] – נראו בעיניהם של הפורצים כאיום על הצלחת השוד, ולפיכך רוכזו במחסן שבמרתף תחת שמירה חמושה.

את האווירה באותו מחסן שבויים הציג ראם בזיכרונותיו כשלווה ואפילו ידידותית, ככל הנראה כדי לרכך את הרושם של פגיעה באזרחים יהודים. הוא אמנם הודה כי 'המתח במרתף היה רב', אך סיפר גם כי אנשיו סיפקו לשבויים כריכים ובירה, ואילו הוא ניהל עמם שיחות פוליטיות. 'לא הצלחתי לגייס איש מהם למחתרת', כתב, 'אבל הם נהנו מהחוויה של "שבוי", שלנגד עיניו מתבצעת פעולת שוד נועזת'.[75] עוד תיאר ראם את מאמצי האצ"ל שלא לפגוע ביהודים קשי יום וחפים מפשע וציין כי למנקות שנאלצו להישאר מעבר לשעות עבודתן ולשליח שנקלע למוסך, שהושם במצור, ונמנע ממנו להשלים את משימותיו – הציע פיצוי כספי.[76] לעומת הדגש של ראם את הזיקות החברתיות בין עובדי המחלקה

70 תמליל עדותו של גרגור סגל בפני ועדת החקירה המחלקתית לבירור נסיבות שוד הבדים, 11.10.1944; תמליל עדותו של פול רוזנפלד בפני ועדת החקירה המחלקתית לבירור נסיבות שוד הבדים, 16.10.1944, א"מ, תיק מ־83/2. מלבד עברית, שימשה ערבית לאינטראקציה בודדת של אחד מאנשי האצ"ל עם מנקה תימנייה ששהתה בבניין בעת השוד. ראו: תמליל עדותה של מזל משה בפני ועדת החקירה המחלקתית לבירור נסיבות שוד הבדים, 11.10.1944, שם.

71 תמליל עדותו של גרגור סגל בפני ועדת החקירה המחלקתית לבירור נסיבות שוד הבדים, 11.10.1944, שם.

72 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 126.

73 תמלילי עדויותיהן של מזל משה וחנה עובדיה בפני ועדת החקירה המחלקתית לבירור נסיבות שוד הבדים, 11.10.1944, א"מ, תיק מ־83/2.

74 תמליל עדותו של יצחק וולשפיגל בפני ועדת החקירה המחלקתית לבירור נסיבות שוד הבדים, 11.10.1944, שם.

75 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 127.

76 שם, עמ' 128.

לאנשי האצ"ל, עדויותיהם הרשמיות של השבויים בוועדת החקירה המחלקתית שמונתה לאחר השוד גוללו סיפור של כניעה מאולצת לפורצים חמושים, מאיימים וזרים.[77] אל מול המנגנון הממשלתי מתבקש שעובדי המחלקה יכחישו כל קשר לאצ"ל, בייחוד לנוכח העובדה שהשתייכותם ליישוב היהודי היא שעמדה, גם אם באופן סמוי, בלבה של חקירת השוד הממסדית.

תפקידה של ועדת החקירה המחלקתית, ששלושת חבריה היו פקידי ממשלה בריטים, היה לבדוק, במנותק מן החקירה המשטרתית, כיצד התרחש השוד ואם תרמה להצלחתו, במעשה או במחדל, ההתנהלות הארגונית והאישית במחלקה. הוועדה ראיינה את בכירי המטה, את מי שנכחו במקום בעת השוד, את קציני הביטחון ואת שומרי הכניסה באותו היום. מחומר החקירה עולה בבירור כי חברי הוועדה ניגשו לעבודתם מתוך שכנוע מוקדם שרשלנות של עובדי המחלקה, או חמור מכך שיתוף פעולה של מי מהם עם האצ"ל, עמדו ברקע ההצלחה. שאלותיהם החוזרות ונשנות בדבר ניהול חלוקת אישורי הכניסה למבנה מעידות שההשערה המובילה שלהם היתה שמבצעי השוד נכנסו למבנה מבעד לדלתו הראשית, בשעות העבודה הרגילות, הודות לעזרה מכוונת או באמצעות ניצול פרצת אבטחה, ולאחר מכן הסתתרו באחד מחדריו עד שעת ההשתלטות האלימה על הבניין. החקירה שניהלו חברי הוועדה, בטון תקיף ומאיים, מעידה בכללותה שהם סברו שבכירי המטה חסרי אחריות, ואילו עובדיו הזוטרים – חשודים בכוח.

מסקנותיה של הוועדה, שהוגשו בנובמבר 1944, היו חמורות. בדוח חריף בלשונו מתחה הוועדה ביקורת קשה על נוהלי האבטחה במשרד, על אכיפתם הלקויה ועל תפקודם האישי של עובדי המחלקה בדרגים גבוהים ונמוכים. הוועדה הכריעה כי לא השתכנעה ש'אף אחד מאנשי צוות המשרד בתל אביב לא סייע לכניסה כזו, אם במעשה ואם במחדל' ('The board are not satisfied that no member of the Tel Aviv office staff were involved in assisting such entry, either actively or by omission'). הניסוח המסורבל משקף הן את הנחת העבודה של הוועדה בדבר סיוע מבפנים לאצ"ל, והן את הכישלון לאשש אותה. אף שתוצאות החקירה לא היו חד־משמעיות, לא היססה הוועדה להפנות אצבע מאשימה כלפי בעלי תפקידים במחלקה. שומר הכניסה הקבוע ומפעיל המעלית במקום הוגדרו בדוח כ'בעלי יכולות אינטלקטואליות עלובות' ('feeble intellectual capacities') ובלתי מתאימים לתפקידם. ההנחיות הבעייתיות שקיבלו, קבעו חברי הוועדה, הביאו לידי כך שאזרחים 'משוטטים בכל פינה בבניין' ('roam anywhere in the building') ללא הגבלה ובקרה. הוועדה ניקתה מאשמה את סגנית הממונה על האבטחה במשרדים, המזכירה הראשית, שבניגוד לגברים לא זוהתה בשמה הפרטי, וכונתה 'גברת' ('Mrs.') בלמן בלבד. היחס הסלחני לבלמן נבע מהטיה מגדרית – על פי הוועדה, מלכתחילה לא היה מן ראוי להפקיד בידיה אחריות כזאת, 'לאור תפקידיה האחרים ומינה' ('in view of her other

77 תמליל עדויותיהם של גרגור סגל, מזל משה וחנה עובדיה בתאריך 11.10.1944, ושל פול רוזנפלד בתאריך 16.10.1944, בפני ועדת החקירה המחלקתית לבירור נסיבות שוד הבדים, א"מ, תיק מ־83/2.

duties and sex’). אף שמנהל המטה לא היה במקום בעת השוד ולא יוחסה לו רשלנות ישירה, המליצה הוועדה להחליפו בפקיד בריטי, שיביא ’תקנה לרפיון ולחידלון הברורים‘ (’remedy the obvious slackness and omission‘) השוררים במשרד הממשלתי.

ההמלצה למנות מנהל בריטי והיחס החשדני והאדנותי שהפגינו חברי הוועדה כלפי העדים חושפים את הקשר האינהרנטי שהם זיהו בין מה שהם ראו בו התנהלות בעייתית של העובדים ובין שייכותם המגזרית. אם מסיבות גזעניות ואם על רקע פוליטי, בעיני אותם פקידי ממשלה בריטים היו היהודים הארץ־ישראלים שאותם הם חקרו – עמיתיהם למגזר הציבורי המנדטורי – עובדים שאין לבטוח בהם ובתפקודם המקצועי. בהיעדר פיקוח בריטי ישיר, כך סברה במשתמע ועדת החקירה, נציגים אלו של האוכלוסייה המקומית הניחו לפורצים, שהשתייכו לאותו הלאום והזדהו עם אותה עמדה פוליטית, לפגוע מבחינה פיזית וסמלית בשלטון הקולוניאלי.

הדאגה מפני ההשלכות של העסקת מקומיים במנהל הקולוניאלי וראייתם כמקור אפשרי של סכנה לא היו ייחודיות לוועדת חקירה זו או לפלשתינה־א״י. המערכות האימפריאליות – המערכת הבריטית ומערכות אחרות – נשענו בתשתיתן על מערך מסועף ורב פנים של קשרים וחליפין כלכליים, פוליטיים ותרבותיים עם האוכלוסיות המקומיות באזורי השליטה שלהן. בריתות עם אליטות קיימות, יחסי חסות ומסחר (כמו במקרה של משפחת בֶּנין שהוזכרה למעלה) והענקת זכויות יותר קולקטיביות לקבוצות מועדפות היו חלק מתופעה זו, וכך גם שיתוף מקומיים במנגנוני המנהל, בייחוד בתפקידים שדרשו מגע ישיר וקרוב עם ההמונים בקולוניות. אך מה שסייע לבסס את אחיזתו של השלטון הקולוניאלי בשטח היה גם מה שאיים לערער על הגבולות התרבותיים בין שליטים לנשלטים ויצר תלות מסוכנת בסוכנים שנאמנותם מוטלת בספק. על כן נוכחותם של בני הקולוניות במנגנוני השלטון עוררה חרדות גזעיות ופוליטיות. המתח בין הצורך לשתף פעולה עם גורמים מקומיים ובין החשש מהם הוליד תנועה דיאלקטית במערכת האימפריאלית של הגברת השותפות הקולוניאלית מצד אחד והגבלתה מן הצד האחר. כך היה גם בפלשתינה־א״י, שבה מילאו יהודים ארץ־ישראלים (ויהודים בריטים, שלעתים הסתפחו ליישוב היהודי) מגוון של תפקידים במנגנוני הממשל האזרחי מראשיתו, ובשנות המנדט נעו כמגזר במעלה הפירמידה המוסדית – אך מלבד חריגים יחידים נשמרו התפקידים הבכירים בה לבריטים. על רקע זה נראה כי המציאות של מטה ממשלתי שפועל ללא ראשות בריטית ערערה לדידם של חברי ועדת החקירה את האיזון העדין ביחסי הכוחות הקולוניאליים, ובתגובתם לה אפשר לראות ביטוי מקומי של תגובת הנגד, המבקשת לבדל את השלטון מן הכפופים לו ולצמצם את הסמכות הביצועית הנתונה בידם. האירוניה היא שאף ששגו חברי ועדת החקירה בזיהוי נקודות המגע בין אנשי מחלקת המפקח על התעשיות הקלות ובין אנשי האצ״ל, ניגשו לעבודתם מתוך הטיות מוקדמות והעלו האשמות שווא בדבר מחדלים ושיתוף פעולה מכוון עם המחתרת, הם לא טעו בטענתם הבסיסית. גם אם לא באופן שדמיינו, החפיפה הפיזית והדמוגרפית בין המשרד הממשלתי ובין היישוב היהודי היא שעמדה בבסיס הצלחתו של השוד.

הדרגים הגבוהים של הממשל המנדטורי, אלה שעיצבו את דמותו של משטר הפיקוח הכלכלי והיו אחראים למקומם הדומיננטי של יהודים בו, לא קיבלו את מסקנות הוועדה המפורשות והמשתמעות. המפקח על התעשיות הקלות, שהביקורת שנמתחה על המטה שבניהולו היתה עלולה להציג אף אותו באור שלילי, הדגיש כי חקירת המשטרה לא העלתה כל חשד לשיתוף פעולה של מי מעובדי המחלקה עם הפורצים, וכי אמצעי הביטחון במקום עלו בקנה אחד עם המלצותיה של ועדת הביטחון המקומית (Local Security Committee) ועם דרישותיהן של חברות הביטוח. הוא יצא נגד ההמלצה להדיח את שומר הכניסה ואת מפעיל המעלית וקבע כי אין בנמצא פקיד בריטי שאפשר יהיה להעמיד בראש המטה. גם המזכיר הראשי של ממשלת המנדט הסתייג מדוח הוועדה כשקבע כי כמעט בלתי אפשרי היה למנוע את השוד, אפילו בהינתן הקפדה מרבית על כל נוהלי הביטחון. הנציב העליון אימץ עמדה זו ובמכתב לשר המושבות טען כי רק 'אמצעים יוצאים מגדר הרגיל' ('extraordinary measures') עשויים היו להועיל נגד 'כנופיה חמושה בעוצמה כזו' ('armed gang of this strength'). הצטדקויות אלה חושפות כי את ראשי הממשל המנדטורי העסיקו חרדות קולוניאליות אחרות מאלו שבאו לידי ביטוי בעבודתה של ועדת החקירה. לא צביונו החברתי של השירות הציבורי טרד את מנוחתם, אלא האפשרות שייחשפו בקלונם לפני השלטון המרכזי בבריטניה.

ההתבוננות בשוד הבדים מהזווית הממשלתית חושפת אפוא כי אף שהיעד שהותקף היה חלק ממערך השלטון הבריטי, השוד התרחש בהקשר יהודי. ממסדרונות הממשלה המעקב אחר נתיבי תנועתם של הבדים הגנובים יישא את הסיפור הלאה, אל עבר בן לווייתה המפוקפק של כלכלת המלחמה הפורמלית – השוק השחור.

הזווית הפלילית: שוד הבדים והשוק השחור

כמו במדינות אחרות שהונהג בהן מערך פיקוח כלכלי הדוק, גם בפלשתינה־א"י של ימי מלחמת העולם השנייה היה השוק השחור גורם תרבותי וכלכלי עיקרי.[78] מי שלקחו חלק בכלכלת הצללים של השוק השחור לא היו בהכרח עבריינים מועדים. חוקי החירום הפכו בהינף ידו החותמת של הפקיד הממונה אנשים שומרי חוק לפושעים כשקבעו שפרקטיקה מסוימת שעד אותו הרגע היתה שגרתית ולגיטימית, למשל סחר חופשי באריגים, היא

78 על השוק השחור בבריטניה ראו: Ina Zweiniger-Bargielowska, *Austerity in Britain: Rationing, Controls and Consumption, 1939-1955*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 151-202. על השוק השחור בפלשתינה־א"י ראו: הגלעדי, 'השוק השחור והתגבשותה של החברה הישראלית ממלחמת העולם ה־II ועד לימי הצנע', בייחוד עמ' 28-32, 58-68, 92-109, 145-148; פיירברג, 'תל אביב: תמורות, רצף וריבוי פנים של חברה ותרבות עירונית בתקופת מאבק (1936-1948)', עמ' 247-249; Seikaly, 'Meatless Days Consumption and Capitalism in Wartime Palestine', pp. 335-397.

מעתה עברה פלילית. שיטת הפעולה של מערך הפיקוח הכלכלי הבריטי, שיצר מונופולים פרטיים בגיבוי הממשלה בכל תחום כלכלי,[79] שברה את מטה לחמם של אלו שלא הצליחו להיכנס למעגל ההטבות הממוסד, והגדילה את הסיכוי שהם יפנו לסחר בלתי חוקי כפיצוי. גם ריבוי תקנות החירום ומורכבותן הקשו על הציות האזרחי. זאת ועוד, מערך הפיקוח הכלכלי רדף את השוק השחור אבל גם ניזון ממנו, למשל דרך הפקעת בדים מסוחרים פרטיים לטובת תכנית 'תועלת'. הגדולה שבהפקעות אלו, שעניינה הגיע לערכאות משפטיות, נקשרה בסיפור שוד הבדים, והתגלגלותה ממחישה את מעורבותו של האצ"ל בשוק השחור סביב השוד.

במרכזה של פרשייה זו עמד סוחר בדים סיטונאי בשם אריה רוזנצוייג מתל אביב. מחלקת המפקח על התעשיות הקלות פנתה אל רוזנצוייג בשנת 1943 וביקשה לקנות ממנו בדים לשימושה. רוזנצוייג, שעשוי היה להפיק רווח גדול בהרבה ממכירת הסחורה בשוק השחור, סירב. או אז החרים ממנו המפקח על התעשיות הקלות את הסחורה המבוקשת והגיש נגדו תביעה פלילית בטענה – שבשלב זה הועלתה לראשונה – כי רוזנצוייג ביצע עברה על תקנות הפיקוח על הבדים.[80] הדבר משקף כיצד ניצל מערך הפיקוח את סמכותו החוקית כדי להכשיר את מהלכיו תוך כדי עשייה ולהגדיר את מי שסירבו לשתף עמו פעולה כעבריינים. בית המשפט המחוזי בתל אביב, שלפתחו הונח עניינו של רוזנצוייג, הטיל עליו קנס בסך של 500 לא"י או חלופת מאסר של חודש, אך פסק להשיב לו את סחורתו. מחלקת המפקח על התעשיות הקלות לא שעתה להוראות בית המשפט, ועל כך קבל רוזנצוייג למועצת המלך בלונדון ולאחר מכן לבית המשפט העליון בארץ. ללא הועיל: המפקח על התעשיות הקלות טען במשפט שנערך בנדון כי הבדים המוחרמים דרושים לו לתכנית 'תועלת', ותביעתו של רוזנצוייג נדחתה.[81] כך מצאו גלילי הבד של רוזנצוייג את דרכם למרתף המחלקה לפיקוח על התעשיות הקלות בתל אביב, שם אוחסנו לצד כמויות גדולות של עוד בד שיועד לתכנית.[82] הערת אגב של גרגור סגל בעדותו לפני ועדת החקירה המחלקתית לבירור נסיבות שוד הבדים מעלה את האפשרות שרוזנצוייג הוא שסיפק לאנשי האצ"ל את המידע הראשוני בדבר תכולתו של המחסן הממשלתי. סגל אמר כי המליץ למנהלו להחמיר את נוהלי האבטחה בבניין המחלקה, שכן חשד ש'רוזנצוייג ינסה איזה תרגיל' ('Rozenzweig would try some trick').[83]

79 גרוס, **לא על הרוח לבדה**, עמ' 225; **סקר פלשתינה**, עמ' 1014-1016.

80 '60,000 LP of Cloth Seized in Tel Aviv', *Palestine Post*, 18.8.1943, p. 3

81 '20 אלף יארד שלא הוחזרו', **המשקיף**, 15.5.1944, עמ' 4; 'ערעור על החרמת אריגים', **הצופה**, 2.7.1944, עמ' 4; 'סביב החרמת 14 אלף יארד אריגים', **המשקיף**, 11.7.1944, עמ' 4; 'משפט על החרמת אריגים בשווי 50,000 לא"י', **הצופה**, 29.8.1944, עמ' 4; 'משפט האריגים בבית דין העליון', **דבר**, 3.9.1944, עמ' 4; 'נדחתה תביעת סוחר נגד מפקח על התעשיה הקלה', **המשקיף**, 13.9.1944, עמ' 2.

82 מכתב מ"מ המפקח על התעשיות הקלות למזכ"ל המשטרה, א"מ, תיק מ־83/1.

83 תמליל עדותו של גרגור סגל בפני ועדת החקירה המחלקתית לבירור נסיבות שוד הבדים, 11.10.1944, א"מ, תיק מ־83/2.

בין שהיה רוזנצוייג מעורב בשוד הבדים עצמו ובין שלאו, ברור שהוא שב ונכנס לתמונה לאחריו. השוק השחור, שפעל בו, לא היה רק מקורה של הסחורה שהוציא האצ"ל ממחסני הממשלה, אלא גם היעד שלה: מכיוון שמדובר היה בסחורה גנובה ועל רקע משטר הפיקוח הכלכלי, לא ניתן היה לצפות למכור אותה בגלוי ובאופן חוקי, בייחוד כשמחלקת המפקח על התעשיות הקלות הודיעה לאחר השוד ובעקבותיו כי תגביר את אכיפת תקנות הפיקוח על הבדים וכי על סוחרי הטקסטיל להיזהר מפני רכישת בדים ממקורות שאינם 'מהימנים ובני סמך'.[84] על פי דיווחי מודיעין שהגיעו לידי שירות הידיעות (הש"י) של ארגון 'ההגנה', שעקב אחר פעילותו של האצ"ל ואחר קשריו, שימש רוזנצוייג מתווך בעסקה למכירת הבדים הגנובים שהתגבשה בין האצ"ל ובין סוחר בדים יפואי בשם חסן אבו רחמיה. בה בעת, העלה המידע שהתקבל בש"י, שרוזנצוייג הציע את שירותיו כמודיע לבולשת, העביר לרשויות החוק פרטים חיוניים על העסקה המתרקמת, ואפשר להן לתפוס את הסחורה ברשותו של אבו רחמיה, לאחר שהוא עצמו כבר קיבל את התשלום שהובטח לו תמורת תפקידו בעסקה.[85] כחודש מאוחר יותר נעצר רוזנצוייג באשמה שהוציא כספים במרמה מאבו רחמיה.[86] הלה סיפר כי רוזנצוייג, שאותו הכיר על רקע מקצועי, הציע לו לקנות את הבדים וקבע עמו פגישה להעברתם. לפגישה, העיד אבו רחמיה, התלוו 'שני אנשים מזוינים באקדחים', שעוררו את חשדו וכפו עליו למסור לרוזנצוייג את התשלום, אף שברגע האחרון ביקש לסגת מן העסקה.[87]

סיפורו של רוזנצוייג, מראשיתו כסוחר בדים מכובד ועד סופו כאיש פשע מאורגן ומודיע משטרתי, מסרטט תהליך הידרדרות אישי בעל משמעות חברתית, שהרקע והזרז לו היו משטר הפיקוח הכלכלי הסמכותני, שבעצמו לא נהג כדין, אלא הפעיל כוח ביצועי ותמרן את הממסד המשפטי למען מימוש מטרותיו. מחקר עומק של צדו האפל של משטר הפיקוח הכלכלי חורג מגדר מאמר זה, אולם נראה כי המקרה של רוזנצוייג אינו הדוגמה היחידה לשימוש בלתי ראוי בסמכות השלטון המנדטורי. ההיסטוריון מת'יו יוז (Hughes) מבחין במה שהוא מכנה 'ההיסטוריה החבויה' של משטרת המנדט, שלעומת המורשת הגלויה, המהוגנת, של כוח השיטור הקולוניאלי, כללה הפעלה שיטתית של אלימות ברוטלית כלפי האוכלוסייה האזרחית, אלימות שהתקיימה הודות להעלמת עין, להסכמה שבשתיקה ולכיסוי חוקי של בעלי תפקידים בדרגים הגבוהים.[88] בהקשר האזרחי יש לציין את ענן החשדות המתמיד ביחס לניקיון כפיהם של פקידי מנגנון הפיקוח הכלכלי לדרגיו. הדוגמה הבולטת ביותר היא השמועה שנפוצה לאחר מותו של ג'פרי וולש (Walsh) – אז

84 'הודעה ואזהרה', **דבר**, 16.10.1944, עמ' 4.

85 דיווחי מודיעין מתאריכים 27.11.1944, 1.12.1944, את"ה, תיק 112/1508.

86 'נאסר סוחר אריגים ידוע', **הצופה**, 20.12.1944, עמ' 4.

87 'סוחר אריגים בדין באשמת הוצאת כסף במרמה מידי ערבי', **המשקיף**, 2.5.1945.

88 Hughes (above note 9), pp. 700-704; ראו גם: מוטי גולני, **הנציב האחרון: הגנרל סר אלן גורדון קאנינגהם, 1945-1948**, עם עובד והמכון לחקר הציונות וישראל ע"ש חיים וייצמן, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2011, עמ' 182.

היועץ הכלכלי של ממשלת המנדט, לשעבר המפקח על המזונות ומי שעיצב יותר מכל פקיד קולוניאלי אחר את דמותו של הפיקוח הכלכלי המלחמתי – בפיצוץ מלון המלך דוד ב־1946, שלפיה נמצא בכספתו האישית סכום כסף גדול שמקורו בפרשיית שחיתות עלומה.[89] ההיסטוריה החבויה של משטר החירום עדיין מחכה אפוא להיכתב וכך גם הדיון ביחס בינה ובין האתוס של חוק וסדר, שהודגש ברובד הרשמי של פעילות הממשלה כמו שהדבר בא לידי ביטוי למשל בעמדותיה של ועדת החקירה שבדקה את השוד.

רוזנצוייג לא היה נקודת המגע היחידה של האצ"ל עם השוק השחור. דיווחי המודיעין של הש"י מזכירים אדם בשם יצחק פישר, ה'ידוע כטיפוס שפל',[90] ואדם בשם משה ג'זפיצקי, 'טיפוס פלילי – סרסור בשוק השחור, בייחוד לסחורות טקסטיל',[91] כחשודים בשיתוף פעולה עם האצ"ל סביב הסחר בבדים הגנובים. ייתכן שמדובר במידע כוזב, שביסודו הרצון להכפיש את האצ"ל לנוכח המאבק בין המחתרות. אבל ממרחק השנים העידו יוצאי האצ"ל עצמם על מעורבות הארגון בסחר בלתי חוקי בעקבות שוד הבדים. לבני תיאר בזיכרונותיו כיצד התגבשה עסקת מכר בבדים הגנובים, שעקפה את הפיקוח הממשלתי והמשטרתי ההדוק על סחר הטקסטיל הארצי באמצעות הברחת הסחורה מעבר לגבולה הצפוני של הארץ. 'בזכות קשריו הטובים של מרידור', שחזר, 'נמצאה הדרך להעביר את האריגים ללבנון. מרידור ואנוכי נסענו להתארח אצל משפחת סוחרים ערביים בעיר התחתית בחיפה, משפחת סהאיון, ובין מעדן למעדן, שטעמם הנפלא עומד בפי עד היום הזה, סיכמנו את תנאי התשלום'.[92] הדגש על המאכלים בפגישה וההנאה החושנית מהם מטשטש את הרושם של עסקת הברחה אפלה, שמתבצעת בשיתוף פעולה עם מי שבהזדמנויות אחרות היו עשויים להיות מוצגים כאויב מר.[93] הרווח שהושג מעסקה זו, כ־40,000 לא"י על פי לבני ורק 10,000 לפי עדות בת הזמן של מרידור,[94] הושקע גם הוא בסחר בלתי חוקי. לבני כתב כי בכסף רכש האצ"ל רובים ותחמושת שחיילים בריטים גנבו ממחנות צבא ומכרו למתווכים ערבים שעמם עמד האצ"ל בקשרי מסחר.[95]

89 'ירושת וולש', **הצופה**, 2.10.1946, עמ' 3; 'ירושה צנועה של מר וולש', **דבר**, 8.10.1946, עמ' 4. ראובני, בספרו **ממשל המנדט**, מזכיר תכתובת ממשלתית בדבר החקירה על מקור עיזבונו של וולש שמצויה בתיק שהתגלגל לארכיון לתולדות 'ההגנה'. ואולם התיק האמור לא אותר בשעת כתיבת מאמר זה. בנושא החשדות לשחיתות של פקחים במנגנון כלכלת המלחמה ראו גם: הגלעדי, 'השוק השחור והתגבשותה של החברה הישראלית ממלחמת העולם ה־II ועד לימי הצנע', עמ' 87.

90 דיווח מודיעיני מ־21.6.1945, את"ה, תיק 112/1508.

91 דיווח מודיעיני מ־16.9.1945, את"ה, תיק 112/1508.

92 לבני, '**המעמד**', עמ' 107; על הברחת הבדים מעבר לגבול ראו גם: דיווח מודיעיני מ־4.12.1944, את"ה, תיק 112/1508.

93 על שיתופי פעולה בין יהודים לערבים בשוק השחור ראו גם: הגלעדי, 'השוק השחור והתגבשותה של החברה הישראלית ממלחמת העולם ה־II ועד לימי הצנע', עמ' 65-67.

94 תמליל שיחתם של מרידור ויונצ'מן, 3.5.1945, את"ה, תיק 112/1508.

95 לבני, '**המעמד**', עמ' 107. עוד אזכור לקשרים כלכליים בין האצ"ל לסוחרי נשק ערבים ראו אצל: בגין, **המרד**, עמ' 67.

המאזן המעורב של האצ"ל בניסיונותיו למכור את הבדים – הברחה מוצלחת ללבנון ולעומתה כישלון במימוש העסקה היפואית – הוא צדה האחד של משוואת הכלכלה הבלתי חוקית. מעברה האחר ניצבו המאמצים הנרחבים של משטרת המנדט לאתר את הסחורה. בתוך שבוע, בעקבות מידע אנונימי שהתקבל במשטרה, כבר נמצאו במחסנים בפתח תקווה ובראשון לציון מאות גלילים ויריעות של בדים, כשליש מהמלאי שנגנב.[96] בחודשים הבאים נמשכו המאמצים לאתר את יתרת השלל במקומות המסתור שהוחבא בהם או בנתיבי הסחר שהועבר בהם.[97] בסוף שנת 1944 דיווח ממלא מקום המפקח על התעשיות הקלות למזכיר הראשי של ממשלת המנדט כי הנזק הכספי שגרר השוד הצטמצם לכדי רבע מן ההערכה הראשונית.[98] המצוד המשטרתי אחר הבדים ששדד האצ"ל הביא לידי הישגים ניכרים, אבל גם תרם להמשך העיסוק הציבורי בשוד ובתוצאותיו. הדיווחים בעיתונות על עוד מסתור שנחשף ועל עוד גלילי בד שאותרו[99] לוו בחרושת שמועות, בידיעות עמומות ובהשערות על גלגוליה של הסחורה.[100] 'הארץ געשה, וכל הובלת בדים עוררה את החשד, שאלו הם בדים מהמלקוח', נזכר ראם.[101]

בחינת מסלול תנועתם של הבדים שהוציא האצ"ל ממחסן המחלקה לפיקוח על התעשיות הקלות משקפת אפוא את מקומם של הארגון ושל השוד שביצע במערכת הכלכלית־חברתית של השוק השחור. למעשה, באמצעות השוד סייע האצ"ל לסגור מעגל מסחרי שהחל בשוק השחור, במפגש בין סוחר הטקסטיל רוזנצוייג למערך הפיקוח הכלכלי שהפליל את התנהלותו, ונגמר בשוק השחור, בהעברה של הבדים הגנובים ותמורתם דרך רשתות המסחר הבלתי חוקיות של המזרח התיכון. כך נהפך האצ"ל לחלק אינטגרלי מן השוק השחור, סַפָּק שמזין אותו במוצרים שנועדו לכלכלת המלחמה הרשמית. בשוד הבדים לא שינה האצ"ל את כללי המשחק של ענף הטקסטיל המקומי בתקופה, אלא השתלב בזירת פעולה מבוססת, שעמוד התווך שלה היה התחרות בין הממשלה למגזר הפרטי על משאבים חומריים. כמו שקורותיהם המפותלים של הבדים יקרי הערך חושפים, במאבק על האחיזה בהם לא היסס אף צד מן הצדדים המעורבים – גם לא השלטון הקולוניאלי – לנקוט אמצעים מפוקפקים, שנעו על גבול החוק ולעתים חצו אותו. עולם המסחר החשאי של השוק השחור חיבר בין אצ"ל ובין גורמים עבריינים אזרחיים בארץ ומחוצה לה, יהודים וערבים. לאלו לא היה מקום בדימוי הציבורי ה'נקי' שביקש הארגון לעצב לעצמו, אך

96 'Record of statements', 24.10.1944, א"מ, תיק מ־83/1.

97 דיווחי מודיעין מתאריכים 4.12.1944, 11.12.1944, 1.1.1945, את"ה, תיק 112/1508; מ"מ המפקח על התעשיות הקלות למזכ"ל משטרת פלשתינה־א"י, 10.11.1944, א"מ, תיק מ־83/1.

98 ממלא מקום המפקח על התעשיות הקלות למזכיר הראשי של ממשלת המנדט, 27.12.1944, א"מ, תיק מ־83/1.

99 'נמצא חלק מהאריגים השדודים', **דבר**, 13.10.1944, עמ' 6; 'נמצאו עוד סחורות שדודות', **משמר**, 15.10.1944, עמ' 1.

100 דיווחי מודיעין מתאריכים 15.12.1944, 28.12.1944, 7.1.1945, את"ה, תיק 112/1508.

101 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 131.

ההבדלים בינם לבינו טושטשו בוויכוח הפנימי שהתנהל ביישוב היהודי סביב פעילותה של המחתרת.

הזווית המחתרתית: לגיטימציה עצמית וביקורת חיצונית

בפברואר 1944, אחרי שנים של רגיעה בחזית המאבק הלאומי היהודי בפלשתינה־א"י בעקבות מלחמת העולם השנייה, פתח האצ"ל במרד בשלטון הבריטי. התפנית במדיניותו של האצ"ל התחוללה לאחר כניסתו לזירה הארץ־ישראלית של מנחם בגין, מוקדם יותר נציב בית"ר בפולין, שנטל את מושכות הארגון מידיו של מרידור, מפקד האצ"ל מאז נפילתו של דוד רזיאל בעיראק בשליחות בריטית ב־1941. בגין הוביל קו פוליטי־צבאי אנטי־בריטי תקיף, שביסודו רעיון הפגיעה בשלטון הקולוניאלי באמצעות לוחמת גרילה ממוקדת.[102] בחלקה הראשון של תקופת המרד, בין פברואר לאוקטובר 1944, יצא האצ"ל ל־19 פעולות התקפיות נגד מטרות ממשלתיות.[103] שוד הבדים חתם חודשים אינטנסיביים אלו, ולאחריו בלמו את האצ"ל עד מאי 1945 שתי תגובות נגד חזקות: ה'סזון' הפנים־יהודי ופעולותיו של הממשל הקולוניאלי – המעצרים ההמוניים של אנשי אצ"ל ולח"י והגלייתם לאפריקה.[104]

שוד הבדים מדגים את היגיון הפעולה של האצ"ל בתקופה לא רק במישור הטקטי – ההתנהלות כארגון גרילה עירוני – אלא גם במישור הפוליטי, של המאמץ לממש יעדים אידאולוגיים באמצעות הפעולה המחתרתית. בבסיס רעיון המרד עמדה ראיית הממשל הקולוניאלי כשלטון בלתי מוסרי ובלתי לגיטימי, שיש להמירו בעצמאות לאומית.[105] פעולות לוחמה הרסניות כגון פיצוץ של מפקדות בולשת ומשרדי ממשלה נועדו ליצור רצף של הפרעות נקודתיות, מתמשכות ומצטברות, בסדר השלטון.[106] אבל שוד הבדים לא יכול היה להתבצע כמתקפת בזק, שכן כדי להוציא את הסחורה ממרתפי המשרד הממשלתי נדרשה שליטה ממושכת בשטח. האילוץ המבצעי שירת את המטרה הפוליטית – בשוד הבדים נוצר למעשה אי של ריבונות עברית בלבו הגאוגרפי והחברתי של היישוב היהודי.[107] לצד הפגיעה התדמיתית – זו שבגין קרא לה 'קומפרומיטציה' של השלטון, ופקודיו הצעירים כינו בלשון ארצית יותר 'חרבון' שלו[108] – בשוד הבדים כונן האצ"ל מובלעת זמנית של

102 מרקוביצקי, **המפקד**, עמ' 96-99.

103 מרקוביצקי, 'בין הפטיש והסדן: גרילה במבחן מציאות', בתוך: הנ"ל, **המורדים**, עמ' 158.

104 שם, עמ' 141-144.

105 ראו: 'אין כל יסוד מוסרי לקיומו [של השלטון הבריטי] בארץ ישראל [...] השלטון על ארץ ישראל יימסר לידי ממשלה עברית זמנית'. מצוטט מכרוז הכרזת המרד. פורסם בתוך: יצחק אלפסי (עורך), **הארגון הצבאי הלאומי בארץ ישראל: אוסף מקורות ומסמכים: ג – תקופת המרד (א)**, מכון ז'בוטינסקי, תל אביב 1990-2002, עמ' 173.

106 מרקוביצקי, **המפקד**, עמ' 96-99.

107 אני מודה לקורא האנונימי של המאמר שהאיר את עיניי בנקודה זו.

108 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 123.

שליטה מחתרתית באתר ממשלתי, וכך העמיד את עצמו מבחינה סימבולית כמקור סמכות חלופי לזו של המדינה. ראיה להופעתה של עמדה זו בשטח אפשר למצוא בעדותו של אחד מבני הערובה בשוד, שדיווח כי בטרם החלו הפורצים בפינוי הסחורה ממחסן הבדים, הכריז אחד מהם בנוסח רשמי כי בשם האצ"ל הוא מחרים בזאת את תכולת המחסן.[109] בדומה כתב בדיעבד לבני, ממתכנני השוד, כי 'למעשה לא שדדנו, כי אם החרמנו רכוש עברי שנשדד בחסות ה"חוק" של שלטון הדיכוי הבריטי'.[110] ההיפוך המושגי בין המחתרת לשלטון מציין את קריאת התיגר המחתרתית על סמכותו ועל חוקיותו של השלטון הקולוניאלי ואת הרעיון של סדר מחתרתי כמו־ריבוני וכמו־חוקי, ואולי גם מרמז להתנהלותו הבעייתית של משטר הפיקוח הכלכלי המלחמתי, ה'שודד' אזרחים.

ההתבוננות בטיפולו של האצ"ל בעודפי סחורה שנותרו ברשותו לאחר שוד הבדים מחזקת מסקנה זו. חלק מן האריגים שלקח האצ"ל ממחסני הממשלה היו גזורים מראש ל'קופונים' – יריעות צמר בממדים המתאימים לתפירת חליפה אחת,[111] שהיו אמורות להימכר במחיר מסובסד לצרכנים אזרחיים כחלק מתכנית 'תועלת'. ה'קופונים' נחתכו מבעוד מועד כדי לזהותם כסחורה ממשלתית ולמנוע זליגה שלהם לשוק השחור, מה שמנע מן האצ"ל לסחור בהם בלי להיתפס.[112] האילוץ נהפך למדיניות ששירתה את האינטרס המחתרתי: כתחליף למכירתם חילק האצ"ל את גזירי הצמר בין נזקקים יהודים וערבים בשכונות בתל אביב, ביפו ובסביבותיהן, בלוויית פתק דו־לשוני בחתימת האצ"ל ובו כתוב בזו הלשון: 'נא לקבל שי זה מבין האריגים שהוחרמו על ידי חיילינו מאת שלטון הדיכוי' (תמונה 2). נראה שעודפי הבדים שימשו גם לתגמול פנימי – לפחות איש אצ"ל אחד קיבל לרשותו 'קופון' ותפר לו ממנו חליפה[113] – אך רובם הועברו לציבור הרחב. 'באותם ימים', כתב ראם, 'התהלכה ביישוב בדיחה: "רצונך בחליפה – פנה אל אצ"ל"'.[114]

חלוקת הבדים, שציירה את האצ"ל כמיטיב ההמונים, מעידה גם היא על הראייה העצמית של האצ"ל ככוח ריבוני, שבסמכותו וביכולתו להוציא לפועל לא רק מדיניות צבאית, אלא גם חברתית. את שורשי התודעה החברתית של האצ"ל אפשר למצוא במקורותיו הרעיוניים, אצל ז'בוטינסקי, שבשנת 1934 ניסח את תורת 'חמשת המ"מים' ולפיה על המדינה לספק לאזרחיה את צורכיהם הבסיסיים, בכללם מלבוש. את אלו, כתב ז'בוטינסקי, יש 'להבטיח

109 תמליל עדותו של יוסף שינדלר בפני ועדת החקירה המחלקתית לבדיקת נסיבות שוד הבדים, 17.10.1944, א"מ, תיק מ־83/2.

110 איתן לבני, 'כך גורש המשעבד הזר: שתי החרמות', ארכיון מכון ז'בוטינסקי, תיק כ4 – 2/11.

111 שם. לפי ראם, האצ"ל הוא שגזר את הבדים ל'שאריות בגודל חליפות', אך גרסתו של לבני סבירה יותר. ראשית, מפני שהוא נוקט במונח ספציפי בשפה האנגלית שקשה להניח כי המציא בעצמו. שנית, החיתוך של הבדים ל'קופונים' עשוי היה לשרת את המאבק הממשלתי בשוק השחור, ואילו עבור האצ"ל קשה למצוא בה היגיון כלכלי או לוגיסטי. ראו: ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 131.

112 לבני, **'המעמד'**, עמ' 107.

113 מרקס, 'אצ"ל ולח"י בארץ ישראל', ב, עמ' 216, הערה 23.

114 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 131.

לא על ידי כל מיני תקנות מסובכות ונפתלות, אלא בדרך פשוטה, ישרה וקונקרטית: לתת, וחסל'.[115] עשר שנים לאחר מכן סרטטו היטב הדברים שכתב את הפער בין צעדיה של ממשלת המנדט לאלו של האצ"ל. זו הראשונה פעלה גם היא, כחלק ממדיניות הרווחה הקולוניאלית, להבטיח את צורכי האוכלוסייה האזרחית, אבל תכנית 'תועלת', שאליה יועדו הבדים שנגנבו, היתה בדיוק הסבך הבירוקרטי שממנו סלד ז'בוטינסקי, ואילו הפעולה הישירה של האצ"ל הגשימה במפורש את רעיונותיו. התיקון הפיראטי שתיקן האצ"ל את תכנית הממשלה משקף הן את ההבדל בין השלטון הקולוניאלי הגדול למחתרת הלאומית הקטנה, והן את הדמיון ביניהם.



תמונה 2. הפתק שצירף האצ"ל לאריגי הצמר שחולקו לתושבי השכונות של תל אביב, יפו וסביבותיהן[116]

ייתכן כי חלוקת הבדים למעוטי היכולת נועדה גם למרק במידה כלשהי את מצפונם של אנשי האצ"ל, שאחרי ככלות הכול הכירו בכך שהשתתפו בשוד סחורה שנועדה לשוק האזרחי היהודי. יחסם של אנשי האצ"ל ל'החרמות' של רכוש אזרחי, בייחוד מן היישוב היהודי, לווה בזמנו ובדיעבד במסכת של לבטים וספקות שתורגמו להתגוננויות אפולוגטיות וסדקו את מעטה השריון הנוקשה של ההצדקה העצמית. דרך אחת להתגבר על תחושת האשמה היתה חיזוק האמונה כי המטרה מקדשת את האמצעים, כמו שתיאר מנחם מלצקי, שהשתתף בשוד הבדים כנהג של אחת המשאיות:

> אחרי הפעולה היה לי זמן לחשוב על מה שקרה באותו יום. למעשה השתתפתי בשוד. האם לכך חונכתי בבית הורי? מה קרה לערכי המוסר שלי? האם בשביל זה הצטרפתי לאצ"ל? בשביל לשדוד אריגים? אבל הידיעה כי האריגים יהפכו לכסף, והכסף יהפוך לברזל [- נשק], ובברזל נילחם בבריטים עד צאתם מארצנו, גברה על כל הפקפוקים

115 זאב ז'בוטינסקי, 'הגאולה הסוציאלית (שיחה)', פורסם במקור ביידיש, בעיתון **דער מאמענט**, 16.11.1934, מכון ז'בוטינסקי, ת – 1934/ 24/ עב.

116 ארכיון מכון ז'בוטינסקי, תיק כ4 – 22/7/31.

> המוסריים [...] חיינו היו קודש לגירוש האנגלים והצלת שארית עמנו, ולמען מטרה זו היינו מוכנים לגנוב, לשדוד, להרוס, להרוג וליהרג.[117]

טענה מקובלת אחרת היתה כי לנוכח צורכי הלחימה וחוסר נגישותו של האצ"ל להון הלאומי שבשליטתו של היישוב המאורגן, לא נותרה לו בררה אלא לפנות לאפיקי גיוס כספים מפוקפקים. 'פעולה זו', כתב ראם על שוד הבדים, 'שייכת לסוג הפעולות שאנו מבצעים בעל כורחנו'.[118] עם זאת המחקר ההיסטורי טוען כי ככל שחלף הזמן, כך פחתה התלות הישירה בין מצבו הפיננסי של האצ"ל בשעה נתונה ובין היקפן של פעולות ה'רכש' שביצעו אנשיו, וכי בתקופת השיא של פעילותו חדלו אלו בהדרגה מלשמש פתרון למצוקה הנקודתית, ובמקום זאת היו רובד נוסף, רציף וקבוע בהתעצמותו של הארגון ובבניין כוחו.[119]

עוד אמצעי לשמירה על דימוי עצמי מוסרי לנוכח מעשים שמוסריותם מוטלת בספק היה הדגשת קיומו של קוד אתי פנימי, שהציב גבולות בין מותר לאסור בהתנהלות המחתרת והבדיל את אנשיה מגנבים 'מקצועיים' ומחברי הלח"י, שאותם ציייר ראם כחסרי רסן, מי ש'שלחו ידם בכל' ולא היססו 'לחטוף ארנקי נשים ברחובות'.[120]

מאמציהם של אנשי האצ"ל להכשיר בשעתו ובדיעבד את שוד הבדים קשורים לוויכוח הציבורי על פעולות 'ההחרמה' של הארגון, שגרמו נזק והטילו מורא על אזרחים מן היישוב היהודי. מלבד תרומות מאוהדי המחתרת בארץ ומחוצה לה, היו לאצ"ל שני מקורות הכנסה עיקריים פליליים. האחד היה מערך של גביית כספים באמצעות סחיטה של בעלי עסקים חוקיים וסוחרים יהודים בשוק השחור, באיומים בפרסום מידע רגיש, בפגיעה פיזית או בהסגרה לרשויות החוק ולעתים בהתחזות לגורמי פיקוח רשמיים;[121] והאחר היה מעשי שוד של כספים ומוצרים יקרי ערך.[122] אחדים ממעשי השוד כוונו נגד ממשלת המנדט, כמו למשל שוד הבדים ושוד רכבת מתוחכם שביצע האצ"ל בראשית 1946.[123] בשל מעורבותה של המדינה הקולוניאלית בחברה האזרחית, פעולות אלה פגעו גם ביישוב היהודי כמו

117 מלצקי, **אמת אחת ולא שתיים**, עמ' 29.

118 מאיר ראם, 'סיפורו של חייל אצ"ל', חוברת מודפסת, ארכיון מכון ז'בוטינסקי, תיק פ־405/3, עמ' 3. ראו גם: הנ"ל, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 120.

119 מרקס, 'מימון המרד', בתוך: מרקוביצקי, **המורדים**, עמ' 213-214.

120 ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 121.

121 חרובי, **הבולשת חוקרת**, עמ' 236; מרקס, 'אצ"ל ולח"י בארץ ישראל', א, עמ' 52-57; את"ה, תיק א' 112/1051. וראו עדות אישית לדוגמה אצל: ראם, **עם המשפחה הלוחמת**, עמ' 120-121. ראו גם מכתב אנונימי מאיש מן היישוב היהודי שפנה במאי 1945 למחלקה המדינית של הסוכנות בבקשה שיורו לו כיצד לפעול לאחר שקיבל דרישת תשלום של 500 לא"י מן האצ"ל. הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ), S25/5672.

122 מרקס, 'אצ"ל ולח"י בארץ ישראל', עמ' 65-72; 85-87; 90-92; 98-99; 105-108. הפירוט כאן אינו מתייחס ל'החרמות' נשק מבסיסים צבאיים, שלא היו חלק ממערך מימון המחתרת, אלא מחימושה.

123 מרקוביצקי, **המפקד**, עמ' 130.

שהודגם בניתוח שוד הבדים וכמו שנכון גם בנוגע לשוד הרכבת, שהכסף הממשלתי שנלקח ממנה יועד לתשלום משכורות לעובדי הממשלה, בכללם כאמור למעלה, גם יהודים רבים. רוב מעשי השוד שביצע האצ"ל כוונו ישירות נגד יעדים יהודיים, בעיקר בנקים ומוסדות פיננסיים ומסחריים ציבוריים ופרטיים.

תעשיית היהלומים המקומית הצעירה, שהוקמה והתפתחה בחסותו של משטר הפיקוח של ימי המלחמה, נהנתה מפופולריות מיוחדת בקרב האצ"ל כיעד למעשי שוד משתי סיבות עיקריות: סיבה כלכלית־עולמית וסיבה חברתית־פוליטית מקומית. מבחינה כלכלית יהלומים, שהיחס בין ערכם הכספי לגודלם גבוה במיוחד, היו יקרי המציאות בתקופת מלחמת העולם השנייה וזכו לביקוש רב בקרב כל הצדדים הלוחמים. 'שוק שחור' גלובלי ער במיוחד התנהל סביב ענף זה, ואחד הצמתים המרכזיים של רשתות ההברחה שהזינו אותו היה המזרח התיכון, מוקד של מסחר לא חוקי במעורבות גרמנית בתקופת המלחמה.[124] מבחינה חברתית־פוליטית היתה תעשיית היהלומים בפלשתינה־א"י מרוחקת ממעגלי השליטה של המוסדות הלאומיים של היישוב היהודי ותנועת העבודה, שכן הענף בכללותו היה בעל נטייה מובהקת לאגף הימני של המערכת הפוליטית היהודית הן מצד בעלי המפעלים,[125] והן מצד העובדים בו.[126] תופעה זו לא היתה אנומליה מקרית, אלא פרי מדיניות קולוניאלית מכוונת – יצירת מסלול עוקף של ההגמוניה הממסדית ביישוב היהודי כדרך להבטיח שליטה בריטית בענף בעל החשיבות האסטרטגית.[127] הכדאיות הכלכלית של הסחר ביהלומים והעסקתם של אנשי אצ"ל במפעלי היהלומים כחלק מדריסת הרגל בענף של הסתדרות העובדים הלאומית, הרוויזיוניסטית, סללו את הדרך לריבוי 'החרמות' בענף, לעתים בהצהרה שהמטרה איננה לפגוע ביהלומנים היהודים, שמקצתם הזדהו עם מטרות האצ"ל, אלא בחברות הביטוח הבריטיות שהיו אחראיות לפצות על הסחורה שנגנבה.[128]

ענף היהלומים, שגם בו שלט המפקח על התעשיות הקלות, הוא עוד דוגמה לזיקה ההיסטורית בין פיקוח כלכלי קולוניאלי למאבק לאומי. כמו במקרה של שוד הבדים, יחסי הגומלין והתלות בין המדינה הקולוניאלית ובין גורמים ביישוב היהודי הם שסיפקו לאצ"ל כר נוח לפעולה ולגיטימציה עצמית לנגוס בהון 'בריטי'. אך מרקם יחסים צפוף זה הוא גם מה שהפך את הפגיעה במדינה הקולוניאלית לחרב פיפיות, שחודה הופנה כלפי היישוב היהודי לא פחות משכלפי השלטון הקולוניאלי.

ה'החרמות' של האצ"ל זכו ליחס שלילי בזרם המרכזי של היישוב היהודי, שהבליט את אופיין הפלילי. שוד הבדים למשל תואר בעיתונות היישוב בלשון דומה לזו שבה סוקרו

124 De-Vries, *Diamonds and War*, pp. 62, 68, 111, 123, 179, 225; Bartels, 'Policing Politics: Crime and Conflict in British Mandate Palestine', pp. 103-105

125 De-Vries, *Diamonds and War*, p. 57

126 שם, עמ' 96-97.

127 שם, עמ' 38.

128 שם, עמ' 215-216.

מעשי פשע 'רגילים' – כ'שוד מזוין' של 'כנופיית בריונים'.[129] נראה כי ההנהגה הפוליטית של היישוב היהודי המאורגן השתמשה בפשיעה הכלכלית של האצ"ל כדי להעמיק את הדה־לגיטימציה הציבורית של המחתרת ואת הרושם של ארגון קרימינלי, פורע חוק ונטול מוסר. שורה של כרוזי תעמולה אנונימיים שהוציאו המוסדות הלאומיים או למצער בירכו עליהם,[130] ביטאו בבוטות את עמדתו של היישוב היהודי המאורגן. אלה השתלחו בחברי אצ"ל (ולעתים במחתרות ה'פורשים' בכלל) על ש'דרכם – דרך הגנגסטרים להשגת אמצעים'.[131] 'מי חוטף נהגים עברים ושודד מכוניותיהם? מי סוחט כסף באיומי אקדח מאזרחים עברים בארץ? מי גוזל כסף מבנקים ומצית חנויות יהודים?', שאל כרוז אחד רטורית.[132] גם מקומן של התייחסויות ישירות לשוד הבדים לא נפקד מתוך ראייתו כחלק מדפוס פעילות פלילי פסול: 'מי שמחנך ילדים לגניבת אריגים, מלמד נערים לסחור בחשיש, שולח צעירים לשוד יהלומים, מאלץ חברים לסחוט "תרומות" בדרכי אלימות - יוצר ממילא אווירה של התנוונות ושחיתות מוסרית, שאין להציב לה אפיקים וכיוונים מוגדרים מראש', נכתב בכרוז אחר.[133] כרוז שתקף את בסיס הלגיטימציה העצמית של האצ"ל – הרעיון כי המרד המחתרתי הוא כלי אפקטיבי לניהול מאבק לאומי – תיאר בלעג את השוד ואת הישגיו המבצעיים שבהם התגאה האצ"ל: 'צעירים עברים בציון [ביצעו] מסע שחרור לאומי שלא היה דוגמתו, כתוצאה מפעולות קרב מזהירות נכבשו אריגים בריטיים' [ההדגשות במקור].[134] הקישור בין ה'טרור' ובין ה'החרמות', כשני פנים של התנהלות פורצת גדר ומסוכנת, עלה גם בכרוז משותף של תנועות הנוער ביישוב היהודי המאורגן, שבו נכתב כי: 'בשפיכת דם, במעשי רצח, בשוד ובהטלת אימים על הציבור היהודי – לא ניגאל'.[135]

בנובמבר 1944 פרסם המשורר נתן אלתרמן את השיר האקטואלי 'פוליטיקה של פיסטולטים' (אקדחים) במדורו 'הטור השביעי' בעיתון **דבר**.[136] דומה כי בשיר זה ניסח אלתרמן בסגנונו את עמדתה של הנהגת היישוב היהודי המאורגן כלפי ארגוני ה'פורשים' בכלל (השיר כלל גם התייחסות לרצח הלורד מוין שביצע הלח"י) והאצ"ל בפרט. הבתים השני, השלישי והרביעי של השיר, המובאים כאן, כוללים רמיזה לשוד הבדים שאירע כחודש ימים קודם לכן ומתייחסים לפשיעה הכלכלית של האצ"ל כתו מאפיין עיקרי של פעילות הארגון:

129 'מעשה שוד גדול בוצע על ידי כנופית בריונים', **דבר**, 8.10.1944, עמ' 1; 'שוד מזוין לאור היום בת"א', **משמר**, 8.10.1944, עמ' 1; 'Brazen Robbery in Tel Aviv', *Palestine Post*, 8.10.1944, p. 3

130 ולראיה, כרוזים אלה נמצאו ברובם בתיק ארכיון, השייך לחטיבת המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית בארכיון הציוני המרכזי, וכותרתו היא 'דברי דפוס וכרוזים נגד הטרור'.

131 כרוז ללא חתימה וללא תאריך, ככל הנראה 1946 או 1947, אצ"מ, תיק S25/5602.

132 אצ"מ, כרזה KRU/7753.

133 'עובדות וסיכומים: הוצאת משמר האומה', כרוז מאפריל 1945, אצ"מ, תיק S25/5602.

134 כרוז ללא חתימה וללא תאריך, 1944 או 1945 על פי ההקשר, אצ"מ, תיק S25/5602.

135 'הנוער המאורגן', כרוז משנת 1947, אצ"מ, כרזה KRU/3744.

136 'פוליטיקה של פיסטולטים', **דבר**, 10.11.1944, עמ' 2.

בְּמְאֻחָר, בִּמְאֻחָר בֶּאֱמֶת,
עֵת קֶרֶן הַסַּטִּירָה בָּעוֹלָם יוֹרֶדֶת,
עָלָה עַל בָּמָתֵנוּ הַמְּדִינִית הַפִּיסְטוֹלָט
לִבְנוֹת לַיְהוּדִים מוֹלֶדֶת.

מִשְׁוֹטְרִים רְגִילִים
וּמַחְסַן סְחוֹרָה
הוּא עָלָה לְשִׂיאִים מְמִיטֵי סְחַרְחֹרֶת.
סְחִיטָה,
אִיּוּם,
מַסֶּכָה שְׁחוֹרָה...
הוֹלֶכֶת וְנִשְׁלֶמֶת הַתְּפְאֹרֶת.

וְדִבְרֵי הַיָּמִים שֶׁל הָעָם הַנּוֹאָשׁ,
הַבּוֹדֵד, הַמְּרֻדָּף, הַנִּדְרָךְ,
מִתְעַבְּלִים לְגָבְהָן שֶׁל חוֹבְרוֹת 'הַבַּלָּשׁ'
רַק בָּךְ!

אלתרמן, מתברר, חלק עם ראם איש האצ"ל עולם אחד של דימויים תרבותיים, אבל בשבילו היתה ההשוואה בין פעילות האצ"ל ובין ספרות הפשע וההרפתקאות הפופולרית אות לחרפה למחתרת, ולא בסיס להתפעלות מתעוזתה.

סיכום

שוד הבדים הגדול של האצ"ל התרחש בתקופת מעבר היסטורית בין עידן של שקט ביטחוני יחסי לשנים סוערות של מאבק ואלימות. מבחינה פוליטית הוא היה חלק מדפוס הפעילות האנטי־קולוניאלית של האצ"ל על רצף מבצעי המרד בשלטון הבריטי. שוד הבדים הדגים את יכולותיו הטקטיות של האצ"ל כארגון גרילה, מימש את מטרותיו האידאולוגיות ושירת את מאמציו של הארגון לממן את פעילותו. הוא גם הפנה תשומת לב ציבורית לצדה הפלילי של כלכלת המחתרת, שאנשיה ראו בו אילוץ, ואילו מבקריה ראו בו סממן עיקרי למה שנתפס בעיניהם כאבדן דרך מוסרי. מי שהשתתפו בשוד הבדים לא היו עבריינים לתועלתם, אלא אנשי אידאולוגיה שפעלו בשם מאבק לאומי, אך בעיניהם של הנהגת היישוב היהודי המאורגן ונושאי דבריה הם היו מי שנוקטים את שיטותיהן הפסולות של כנופיות פשע. תשומת הלב לשוד הבדים, שבהיסטוריוגרפיה של האצ"ל הוא ואירועים מסוגו נתפסים בעלי חשיבות משנית, מאירה אפוא כיצד עמדה כלכלת המחתרת בלבו של הדיון הציבורי באצ"ל ובדרכו, לצד ובהשלמה לדיון ב'טרור', הזכור יותר.

זאת ועוד, התבוננות בסיפור שוד הבדים מבחינה חברתית־כלכלית, שחורגת מן ההקשר הפוליטי הצר, חושפת כי בהתאם למודל ההיסטורי־תאורטי שהעמיד חוקר כלכלת הגרילה תומס ניילור,[137] התקיימה רשת קשרים ענפה בין כלכלת המחתרת של האצ"ל ובין שתי מערכות כלכליות אחרות: כלכלת המלחמה של המדינה מזה ורשתות המסחר של השוק השחור מזה. מלחמת העולם השנייה יצרה אתר חדש של מפגש בין הממשלה לאזרחים, בפלשתינה־א"י וברחבי העולם – משטר הפיקוח הכלכלי של ימי המלחמה. משטר זה עיצב וניהל את המשק המקומי ואת השגרה של חיי הכלכלה בארץ, כפה מגבלות על השחקנים בשוק – חברות, סוחרים פרטיים וצרכנים – ולעתים הציע להם הטבות. בחוקיו ובאילוציו כונן משטר הפיקוח את השוק השחור, צדה האפל של כלכלת המלחמה הרשמית. הסמכות הביצועית הרחבה שניתנה לפקידי משטר הפיקוח הביאה לידי החרמתו של רכוש פרטי באופן כוחני וספק־חוקי, במטרה להוציאו מחזקת מה שהממשלה הגדירה לנוחותה 'שוק שחור' ולהעבירו לרשותם של צרכנים אזרחיים, שסבלו מהמחסור המלחמתי. שוד הבדים השתלב אפוא בדפוס מבוסס של תנועת חומרים בין ידיים פרטיות לידיים ממשלתיות ולהפך, דפוס שהיו בו יסודות של כוחניות, מראית עין של חוקיות וטענות לפעולה בשם ערכים מוסריים וטובת הכלל עוד בטרם נכנס האצ"ל לתמונה. על רקע זה אפשר לראות בשוד הבדים חלק מתופעה של משא ומתן מתמשך בין המדינה הקולוניאלית ובין יחידים וקבוצות בה על הנגישות למשאבים ציבוריים בתקופת המעורבות הממשלתית המוגברת של מלחמת העולם השנייה, תופעה שכדי לבסס את מציאותה ולעמוד על מלוא השלכותיה יש להמשיך ולהרחיב את העיון בה מעבר למסגרתו של מאמר זה.

הצלחתו של שוד הבדים התבססה על ניצול חולשה של השלטון – קיומם של מרחבי מגע וחפיפה בין הממשל ובין האוכלוסייה המקומית, שכן אלה חשפו אותו לפגיעתם של גורמים שמעוניינים בכך. מדובר במרחב גאוגרפי – מרכזו העירוני של היישוב היהודי שבו פעל האצ"ל במיומנות; אבל גם במרחב חברתי – משטר הפיקוח המלחמתי. מאחורי המושג השגור 'השלטון הבריטי' מתגלה דרך ההתבוננות בשוד הבדים מציאות של ממשל קולוניאלי מעורב, שבו עובדיה של יחידה ממשלתית שאמונה על ביצוע מדיניות השלטון כחלק מכלכלת המלחמה הם יהודים ארץ־ישראלים. פקידי 'האדמיניסטרציה הגאונית', שלביזיון שנגרם לה בשוד הבדים לעג ביטאון האצ"ל, לא היו בניה של האימפריה הבריטית, כי אם של היישוב היהודי. במבט אחרון שוד הבדים מלמד שהחלוקות הפוליטיות המקובלות בהיסטוריוגרפיה המקומית מוגבלות בתקפותן לתקופה שהמאמר עוסק בה: מנקודת מבט חברתית־כלכלית, בשלהי מלחמת העולם השנייה היו הממשל הקולוניאלי, החברה האזרחית והמחתרת הלוחמת שלובים זה בזה, ארוגים יחד בצפיפות כמו הבדים היקרים שהתגלגלו ביניהם.

137 ראו לעיל, הערה מס' 4.

רשימת קיצורים

אב"ג – ארכיון בן־גוריון, המכון למורשת בן־גוריון, קריית שדה בוקר
אב"ג, א"צ – ארכיון בן־גוריון בארכיון צה"ל
א"ג – ארכיון גנזים
אה"ע – ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון, תל אביב
א"ז – ארכיון ז'בוטינסקי, במכון ז'בוטינסקי בישראל, תל אביב
אי"ט – ארכיון יד טבנקין, רמת אפעל
מילא"ה – המרכז הישראלי לתיעוד אמנויות הבמה, אוניברסיטת תל אביב
א"כ – ארכיון הכנסת
אל"ח – ארכיון לחינוך יהודי בישראל ובגולה ע"ש אביעזר ילין, אוניברסיטת תל אביב
אממ"ב – ארכיון מרכז מורשת מנחם בגין, ירושלים
אמ"ע – ארכיון מפלגת העבודה ע"ש משה שרת, בית ברל
א"צ – ארכיון צה"ל, תל השומר
אצ"מ – הארכיון הציוני המרכזי, ירושלים
אק"מ – ארכיון הקיבוץ המאוחד, יד טבנקין, רמת אפעל
אש"צ – ארכיון השומר הצעיר, גבעת חביבה
את"ה – הארכיון לתולדות 'ההגנה', תל אביב
א"מ – ארכיון המדינה, ירושלים
FRUS – Foreign Relations of the United States
NA – National Archives, College Park, Maryland
PRO – Public Record Office

רשימת משתתפים

ערן אלדר	אוניברסיטת קלגרי, קנדה ואוניברסיטת תל אביב
משה בן־סימון	אוניברסיטת בר־אילן
יעקב ברנאי	אוניברסיטת חיפה
אמיר גולדשטיין	המכללה האקדמית תל חי
רעות גרין	מכללת אמונה, ירושלים
יצחק גרינברג	המכללה האקדמית בית ברל
יצחק דהן	אוניברסיטת חיפה
טליה דיסקין	אוניברסיטת תל אביב
אליעזר ויצטום	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
אלחנן יקירה	האוניברסיטה העברית בירושלים
בעז כהן	המכללה האקדמית גליל מערבי
אופיר ממן	גבעתיים
יעקב מרגולין	הר אדר
זהבה סולומון	אוניברסיטת תל אביב
מוסטפא עבאסי	המכללה האקדמית תל חי
הדס פישר	אוניברסיטת תל אביב
סבסטיאן קלור	אוניברסיטת טקסס, אוסטין
איתמר רדאי	אוניברסיטת תל אביב
יפעת רוזנמן	אוניברסיטת בר־אילן
אלחנן שילה	המכללה האקדמית ספיר והאוניברסיטה העברית בירושלים
צבי שילוני	מכון בן־גוריון ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב
אילון שמיר	המכללה האקדמית בית ברל
דן שרון	אוניברסיטת תל אביב

Hamid, who exploited the abundance of water, fertile soil, and ideal climate to develop agriculture. Beisan sat on the crossroads between Palestine, Jordan, and Syria, which also led to the influx of new families.

Beisan's social structure differed from that of other cities: it lacked the typical urban 'notables' class. Most of the population worked in agriculture rather than commerce.

The population was not particularly politically active. The dominant political movement in the city identified with the Palestinian opposition, which explains the considerable influence that Amir Abdullah of Transjordan wielded over the city. Beisan's leaders mainly focused on internal issues.

Beisan was relatively quiet during the 1948 War, partly because of its geographical distance from the center of national activity. Although the city signed a surrender treaty, the majority of its residents were forced to leave their homes and seek safety in Jordan where they and their descendents still dwell. Only a few hundred live in Nazareth today and only a few isolated buildings remain of this once prosperous Arab city.

The Irgun's Great Textile Robbery: Government Control, Black Economy, and National Struggle

Hadas Fischer

On October 6th, 1944, in broad daylight, dozens of Irgun fighters broke into the British Controller of Light Industries offices in the heart of Tel Aviv, seized large amounts of valuable textiles, and temporarily occupied colonial territory. This article analyzes the incident and its aftermath that currently lie at the margins of historical memory. I argue that from a social-economic perspective, the robbery offers a glimpse into the complex nature of government and civil society relations in Palestine. Against the background of wartime economic controls - and the inevitable rise of a black market – the robbery reveals overlapping areas of contact between the locals and the colonial government that the Irgun exploited for its purposes. The article also draws attention to the importance of the underground's economy in shaping its public image: namely, the robbery and similar acts of confiscation were denounced by the Yishuv's political mainstream as criminal behavior that reflected the Irgun's transgressive nature.

and institutional-organizational aspects of Israel's immigration policy in Argentina and confronts it with the composition of the immigrants who settled in the state.

Bourgeois Arab Society in Jerusalem under British Colonial Rule

Itamar Radai

The Palestinian-Arab middle class in Jerusalem during the British Mandate may be characterized as bourgeois and educated, similar to its counterpart in the West. Members of the Arab middle class, mostly Christians, but also Muslims, adopted modern habits, ideas, and customs in their daily lives that distinguished them from other classes, similar to the middle class in the West and elsewhere in the Middle East.

Jerusalem's Arab middle class, however, differed from that in other towns because it was a white-collar bourgeoisie. Certain bourgeois social and cultural features, as well as its members' dependence on the British, prevented them from being fully incorporated into the Palestinian-Arab National Movement, and even alienated them from the national leadership and the lower social strata, particularly in the villages. The action taken by villagers against the Jerusalem middle class during the Mandate, most notably during the 1936-1939 Arab Riots, were motivated by social, cultural, economic, and class factors, and the Jerusalem middle class's reluctance to take part in violent resistance, especially during the revolt, stemmed from these reasons.

Beit She'an during the British Mandate

Mustafa Abbasi

This article discusses an eighty year period of the rise and fall of Beit She'an (Beisan), especially during the British Mandate (1918-1948), and arrives at a number of conclusions.

Beisan's population tripled from 1,941 (1922) to 6,009 (1948) because of two main factors: land ownership reform and the construction of the Hejaz railway that linked Beisan to the Port of Haifa on the Mediterranean. The land reform transferred large tracts to the private property of the Turkish Sultan Abdul al-

The Attempt to Establish an Umbrella Municipality in the Tel Aviv Metropolitan Area in the 1960s and 1970s

Eran Eldar

This article deals with the relationship between the national government and Tel Aviv and its surrounding cities (the Dan Bloc). It focuses on the aspirations in the early 1960s to establish an umbrella municipality, a legal body responsible for the overall management of the city cluster. This effort was part of the international discourse on urban development that had been inspired by municipal reforms in several countries. By the 1960s and 1970s the Dan Bloc had reached the point where it needed overall management. This entailed changing the cities' legal status and creating an umbrella municipality or, under the existing law, the cooperative management of the different cities for the common good. To this day, an umbrella municipality has yet to be established. The article explores why the launching of this arrangement failed and how the Israeli government and one or more of the cities in the bloc thwarted the effort.

Argentinean *Aliyah* (1962-1963) in the Shadow of the Eichmann Affair

Sebastián Klor

The tremors that were felt in Argentina during the Eichmann case presented new challenges to the organizations dealing with immigration to Israel. Israeli policymakers saw this as a unique opportunity to arrange a special voyage of immigrants, a kind of 'organized rescue operation'. It even won, as did similar operations in the past, the grandiose epithet of 'Operation Flame'.

Based on primary sources, the article evaluates the Eichmann case's impact on Israel's immigration policy in Argentina and the manifestations of anti-Semitism there following Eichmann's abduction, as a push factor in Jewish emigration.

The article traces the stories of 4,500 immigrants from Argentina who arrived in Israel in 1963. By cross-referencing and integrating quantitative and qualitative data along with personal accounts, a detailed panoramic picture emerges of immigration in all its complexity. The article discusses mainly the implementation

the education minister as a springboard for launching a process that ended with the Knesset passing a resolution on reform. This paper explores the evolution of the idea of educational reform, traces Aran's considerations and efforts, examines the work of the Prawer Committee, and identifies Aran's role in the consolidation of its conclusions.

'Ahuzat Bayit' in Gaza's Sands? Plans to Build a Hebrew-National Garden Suburb

Zvi Shilony

In the 1880s, a new Jewish congregation began to develop in a few crowded buildings in the southern Ez-Zitun quarter of Gaza. Traditional Moslem culture demanded that women remain indoors and when in public wear long garments and a scarf. The Jews felt insecure among their Moslem and Christian neighbors and suffered from the wretched hygienic conditions in the streets.

In 1905 the Turkish government planned a garden city named Er-Rimal (The Sands) on the sands between Gaza and the Mediterranean. Beginning in 1909 Gaza's Jews demanded that the Zionist Organization help them establish a small, separate, modern Jewish suburb in the Er-Rimal area near the coast, just as the founders of the Ahuzat Bayit suburb, north of Jaffa, and the Herzlyia suburb, on Mount Carmel in Haifa, had done. Under pressure from Gaza's Jews, the Zionist Organization approved the plan, and the Jewish National Fund (JNF) allotted 30,000 francs to the project.

When it became clear that the Turkish government would never appropriate state land for a separate Jewish suburb in Gaza, the JNF backed out of the project, though the Anglo-Palestine Company (APC) Bank continued negotiations with the authorities. Considerable progress was being made when WWI broke out, and negotiations came to an abrupt halt. At the same time, Gaza's Jews and the APC tried to buy tracts of land from private owners on and near the Ali Muntar hill, east of Gaza, but these efforts, too, were cut short by the outbreak of war.

Lack of Education and Delinquency in Children's Journals in Israel's First Decade

Talia Diskin

Israel's first decade was a time of considerable regulatory activity, much of which was aimed at defining the state's character. One way was through legislation that formalized compulsory education for young children and state-run pedagogical activities for older children through the 'Gadna' youth corps. During the 1950s education also served as an important junction for legal and political thought.

This article examines how children's journals fulfilled the state's educational commitment by emphasizing, for example, education as means of crime prevention. The journals are analyzed in the context of the social climate. The article focuses on the supreme importance the authors placed on their own role in the socialization of their readers by pointing to the link between illiteracy, truancy and delinquency, and the origin of truant children and their parents from Islamic countries.

Zalman Aran and Reforming the Educational Structure: The Breakthrough in the mid-1960s

Yitzhak Greenberg

In July 1968 the Knesset approved school structure reform in Israel's education system. The structural reform entailed changing the eight years of primary school and four years of secondary school to six years of primary school and six years of secondary school. In addition, it promoted integration at the secondary-school level by bringing together pupils from different socio-economic levels, backgrounds, and residential areas. The reform began in late October 1963 with the appointment of a public committee headed by Professor Joshua Prawer that examined the need and options for extending the Compulsory Education Law. In late January 1965 the committee submitted its conclusions to the Minister of Education, Zalman Aran. It recommended expanding the Compulsory Education Law to include an additional year and changing the structure of the education system. Thus it brought the issue of the education system's structure to public awareness and its conclusions served

The Psychiatric Hospital in Akko as an Allegory of Psychiatry in Israel

Yifat Rosenman, Jacob Margolin, Eliezer Witztum

This article describes the rise and fall of the psychiatric hospital in the Akko Fortress in northern Israel that opened shortly after Israel gained independence. The hospital is emblematic of the way psychiatric hospitals began in the early years of the state, and as such can serve as an example of the image that psychiatric illnesses and psychiatric patients had in the burgeoning society and even among some of its authorities. These issues are exemplified in Knesset (Israeli Parliament) discussions on the hospitalization of mentally ill patients in the Akko Fortress where several members of the Jewish underground were executed near the end of the British rule in Palestine. The authors argue that the poor image of the mental health profession and psychiatric patients in Israel unfortunately still exists.

Treason and Betrayal in the Experience of Israel's ex-POWs

Zahava Solomon, Moshe Ben-Simon, Dan Sharon

Betrayal is conceived as an extreme and unexpected violation of the basic social contract that challenges and often undermines a person's world view. Betrayal is an integral part of man-made traumatic events. This study assesses the betrayal perpetuated and experienced by former Israeli prisoners of war (POWs).

The article's qualitative analysis of the texts that were written by former POWs (autobiographies, interviews and blogs) reveals that they experienced the salience of betrayal in four distinct chronological phases: (1) before and during capture they felt that the IDF was complacent, had neglected its soldiers, and forfeited its responsibility to protect them; (2) during captivity when the POWs divulged military information in violation of orders and against their own expectations; (3) at home coming when the former POWs felt that they were being blamed for their plight; and (4) years after their release when the defense ministry overlooked and dismissed their psychological suffering.

In light of these findings, we suggest expanding the current concept of trauma-induced, fear-based psychopathology to include betrayal-related manifestations.

the openness in Israeli society and academia in the 1950s and 60s to the survivors as the bearers of the burden of commemoration. In this sense microhistory is linked to the direction of Holocaust research the early years of the state.

Yitzhak Ben-Zvi and Zalman Shazar and Their Research on Sabbateanism

Jacob Barnai

This paper surveys the scholarly work on Sabbateanism by two of Israel's presidents: Yitzhak Ben-Zvi (1884-1963; president 1952-1963), and Zalman Shazar (1889-1972; president 1963-1972).

Sabbateanism and the cult's leader, Shabtai Zvi, emerged in 1665. The aftershocks of the movement affected Judaism for centuries and developed a negative profile in Jewish historical consciousness, especially regarding the Sabbatean sects that converted to Islam and Christianity.

Unlike earlier Jewish movements, such as Rabbinical Judaism and the Jewish Enlightenment, Zionism took a different approach toward Sabbateanism even though the negative sentiments lingered. Zionism perceived it as a bold attempt to bring salvation and unity to the Jewish people through messianic leadership.

Ben-Zvi and Shazar, leaders in the early and mid-20th century Zionist Labor Movement, adopted a positive attitude toward the Sabbateanism and became historians of the cult. Ben-Zvi was particularly interested in Sabbateans who converted to Islam – the Dönmeh sect – in Thessaloniki, Turkey, and the Balkans. His fluency in Turkish helped him discover many hidden historical documents by making contact with the sect's members and offspring. Later, as president of Israel, he instructed Israeli diplomats to maintain contact with the sect.

Shazar was more interested in Sabbateanisn in Europe. He studied Jewish history with some of the greatest figures in the field, such as Shimon Dubnov and Salo Baron. Both presidents were in professional contact with Gershom Scholem, the greatest scholar of Sabbateanism in Jerusalem.

Dating and Matchmaking in the First and Second *Aliyah* Settlements

Reut Green

This article examines the changes in the way the young generation in the First and Second *Aliyah* settlements met and wooed their spouses. Many young people in the settlements chose their future partners according to modern criteria, such as love and romance, which reflected the values developing in Eretz Israel and were of great importance to them.

The changes were due to several factors, such as the gender integrated society that the youth grew up in. Boys and girls studied, played, and worked together. Thus the need for a matchmaker was largely superfluous (unlike in their parents' generation). Modern dating was also influenced by the national mood. An increasing number of young men and women selected their spouses by the standard of their dedication to Zionist ideas and ideals. Emotions, such as love and eroticism, appear explicitly in these relationships.

The Microhistory of Israeli Holocaust Research: Dov Levin and the Kovno Partisans Write Their Own Stories

Boaz Cohen

This paper traces the entry of partisan commemoration into academic research and the development of a young partisan, Dov Levin, into one of the foremost Israeli historians of the Holocaust and Jewish Resistance in the Baltic States.

During the 1948 War of Independence, Levin urged his partisan comrades to commemorate their activity in the partisans. This paper employs the microhistoric approach in discussing Levin's historical research on the Kovna partisans. It describes the development of research on Jewish resistance from the early politically biased works to the academic approach and finally to the birth of an academic field with methodological tools. It analyzes the way the partisans' documentation promoted the development of oral history in Israel, and focuses on the case of Levin and the Kovna partisans as an example of how Holocaust research and commemoration stemmed from the grass roots. The paper explains

Arab Minority Leadership in Lod at the Turn of the 21st Century: Macropolitics, Micropolitics, and Political Biographies

Yitzhak Dahan

Ethnically mixed cities are a fascinating arena where interests, political attitudes, and identities are shaped and reshaped. Scholars who analyze such cities in Israel emphasize the macro-systemic structural conditions that exist behind the political identities and strategies of local minority leaders. This research takes a different approach: it integrates macro-systemic and micro-systemic conditions at the neighborhood, family, and local social level and views it as a semi-independent system. The study also introduces the leaders' biographies as a key factor: It examines the construction of the local Arab leaders' (the minority) political orientation in the mixed Arab-Jewish city of Lod. The empirical analysis indicates that the source of the Arab leaders' political orientation is unquestionably their biographies which in turn led to the reorganization and reconstruction of social and political institutions at the local level.

Hashomer Member Eliezer Krol and Jewish-Yemenite Immigrants in Kiryat Shmona, 1949-1950

Amir Goldstein

Eliezer Krol, a member of Kibbutz Kfar Giladi and veteran of the *Hashomer* defense organization, was the state-appointed administrator of the newly established settlement of Kfar Halsa (Kiryat Shmona) in July 1949 whose first residents were mainly immigrants from Yemen. The article's sources, Krol's diary and letters written by the first settlers, describe the complex relationship between Israel's veteran population and and the newcomers, that eventually forced Krol to leave the settlement that he labored so hard to establish. The affair shows that Krol and his generation who applied their time and energy to revolutionizing Jewish consciousness lacked the ability to respect and be attuned to the Yemenite immigrants' devotion to their traditional culture and belief in religious redemption. The immigrant group was strong, united, stubborn, and loyal to its cultural agenda. The Yemenite founders of Kiryat Semona refused to cave in to the intense pressure to abandon their own form of Jewish culture.

The first part of the article presents the development of the *tzimtzum* (contraction) concept from Lurianic Kabbalah to Chabad and explains how *tzimzum* shaped the mystical union experience. The second part describes Rabbi Kook's philosophical principles, such as the multiple unity concept. The article also discusses the modern existential context that brought Rabbi Kook to devise a new mystical union model that empowers the human self and the world.

Nachman Syrkin's Approach to Jewish Tradition

Eilon Shamir

Although Syrkin's approach to Judaism plays a central role in his philosophy, until now it has been a neglected area of research. Scholars of Zionism have overlooked the developments that took place between the first and second periods of Syrkin's thought (1888 to approximately 1907; 1907 until his death in 1924).

In the first period Syrkin held that nationality had no intrinsic value. Nationalities were important only as a dialectical phase and would eventually be assimilated in the future socialist culture. His approach to Judaism was ambivalent. In the past it played an important role but in the present it was sickly, ugly, and primitive, therefore it had to be replaced by the progressive culture of social Zionism, and at a later stage by universal socialism.

After Syrkin immigrated to the United States in 1907, nationalism became the foundation of his philosophy. Under the influence of Moses Hess, Judaism increasingly served as the key element in his thought, its importance derived from its proto-socialist ethos, that is, the belief in equality, universal brotherhood, and man created in the image of God. Syrkin's socialist interpretation of Judaism inspired him to begin the ambitious project of writing the history of Judaism. This effort strengthened his belief in socialist cooperation in the Land of Israel and drew him closer to tradition. This was not an ordinary religious revival but a prophetic movement that merged old and new, religion and secularism into an integrated organic philosophy.

ABSTRACTS

The Fantastic in Ya'akov Cahan's Play *David King of Israel*: Psychical Dialectic in the Spirit of Zionism

Ofir Maman

Ya'akov Cahan's play, 'David King of Israel', was one of the main productions of the Bamatenu (Our Stage) children's theater in 1947-1948. It tells the story of Uri's marvelous journey from the diaspora to the fatherland in the quest of a cave where King David sleeps on golden panels with a water-filled vessel at his side, and whenever the water spills into his palms he awakes to save his people. Cahan's drama, based on legends in Jewish tradition and European culture, contains an array of fantastic characters. This article discusses Uri's coming of age and its parallel with the fulfillment of the Zionistic dream. In other words, it examines the connection between ideology and fantasy and shows how the play illuminates the manner in which a psychic process is woven into the Zionistic worldview. It also looks at the play's age appropriateness for young audiences.

The Substance of Man and the World in the Mystical Union Experience of Rabbi Kook

Elchanan Shilo

The aim of this paper is to describe the mental state during the mystical union experience according to Rabbi Kook's philosophy and compare it to Chabad's. In Hassidism, when man unites with God he annuls himself. By contrast, according to Rabbi Kook, when man unites with God he empowers being and reality. Some scholars have noted Rabbi Kook's innovation but none has attempted to explain its Kabbalistic-philosophical base.

Zahava Solomon, Moshe Ben-Simon, Dan Sharon — Treason and Betrayal in the Experience of Israel's ex-POWs — 284

Education

Talia Diskin — Lack of Education and Delinquency in Children's Journals in Israel's First Decade — 319

Yitzhak Greenberg — Zalman Aran and Reforming the Educational Structure: The Breakthrough in the mid-1960s — 354

Urbanity

Zvi Shilony — 'Ahuzat Bayit' in Gaza's Sands? Plans to Build a Hebrew-National Suburb — 379

Eran Elder — The Attempt to Establish an Umbrella Municipality in the Tel Aviv Metropolitan Area in the 1960s and 1970s — 413

Immigration

Sebastián Klor — Argentinean *Aliyah* (1962-1963) in the Shadow of the Eichmann Affair — 437

Mandate Period

Itamar Radai — Bourgeois Arab Society in Jerusalem under British Colonial Rule — 467

Mustafa Abassi — Beit She'an during the British Mandate — 487

Hadas Fischer — The Irgun's Great Textile Robbery: Government Control, Black Economy, and National Struggle — 507

Abbreviations — 538

List of Participants — 539

English Abstracts — i

CONTENTS

Thought and Culture

Ofir Maman	The Fantastic in Ya'akov Cahan's Play *David King of Israel*: Psychical Dialectic in the Spirit of Zionism	7
Elchanan Shilo	The Substance of Man and the World in the Mystical Union Experience of Rabbi Kook	37
Eilon Shamir	Nachman Syrkin's Approach to Jewish Tradition	65

Response

Elhanan Yakira	Arendt and Israel: Following Ratzabi's and Lederman's Criticism on the Essay 'On the Political and Anti-Political: Hannah Arendt, Eichmann in Israel'	93

Politics and Society

Yitzhak Dahan	Arab Minority Leadership in Lod at the Turn of the 21st Century: Macropolitics, Micropolitics, and Political Biographies	120
Amir Goldstein	*Hashomer* Member Eliezer Krol and Jewish-Yemenite Immigrants in Kiryat Shmona, 1949-1950	151
Reut Green	Dating and Matchmaking in the First and Second *Aliyah* Settlements	179

Historiography

Boaz Cohen	The Microhistory of Israeli Holocaust Research: Dov Levin and the Kovno Partisans Write their Own Stories	214
Jacob Barnai	Yitzhak Ben-Zvi and Zalman Shazar and Their Research on Sabbateanism	240

Mental Health

Yifat Rosenman, Jacob Margolin, Eliezer Witztum	The Psychiatric Hospital in Akko as an Allegory of Psychiatry in Israel	270

Editor: Avi Bareli
Assistant Editor: Orna Miller
Editorial Board: Avi Bareli, Kimmy Caplan, Danny Gutwein, Aviva Halamish, Paula Kabalo, Moshe Lissak, Esther Meir-Glitzenstein, Arye Saposnik, Ofer Shiff
Founding Editor: Pinhas Ginossar

Style Editing: Tali Bleicher, Ravit Delouya, Herzlia Efrati, Keren Glicklich, Nili Hirt, Judith Lentchizky-Zur
Abstracts Editing: Moshe Tlamim
Type Editing: Ravit Delouya, Nili Hirt, Leah Lutershtein
Cover Design: Adth Vanooijen
Production Manager: Hadas Blum

ISSN 0792-7169
© 2015
All Rights Reserved
The Ben-Gurion Research Institute

Photo Typesetting: Sefi Graphics Design, Beer Sheva
Printed in Israel at Keterpress Enterprises, Jerusalem

IYUNIM BITKUMAT ISRAEL

Studies in Zionism, the Yishuv and the State of Israel

Volume 25
2015

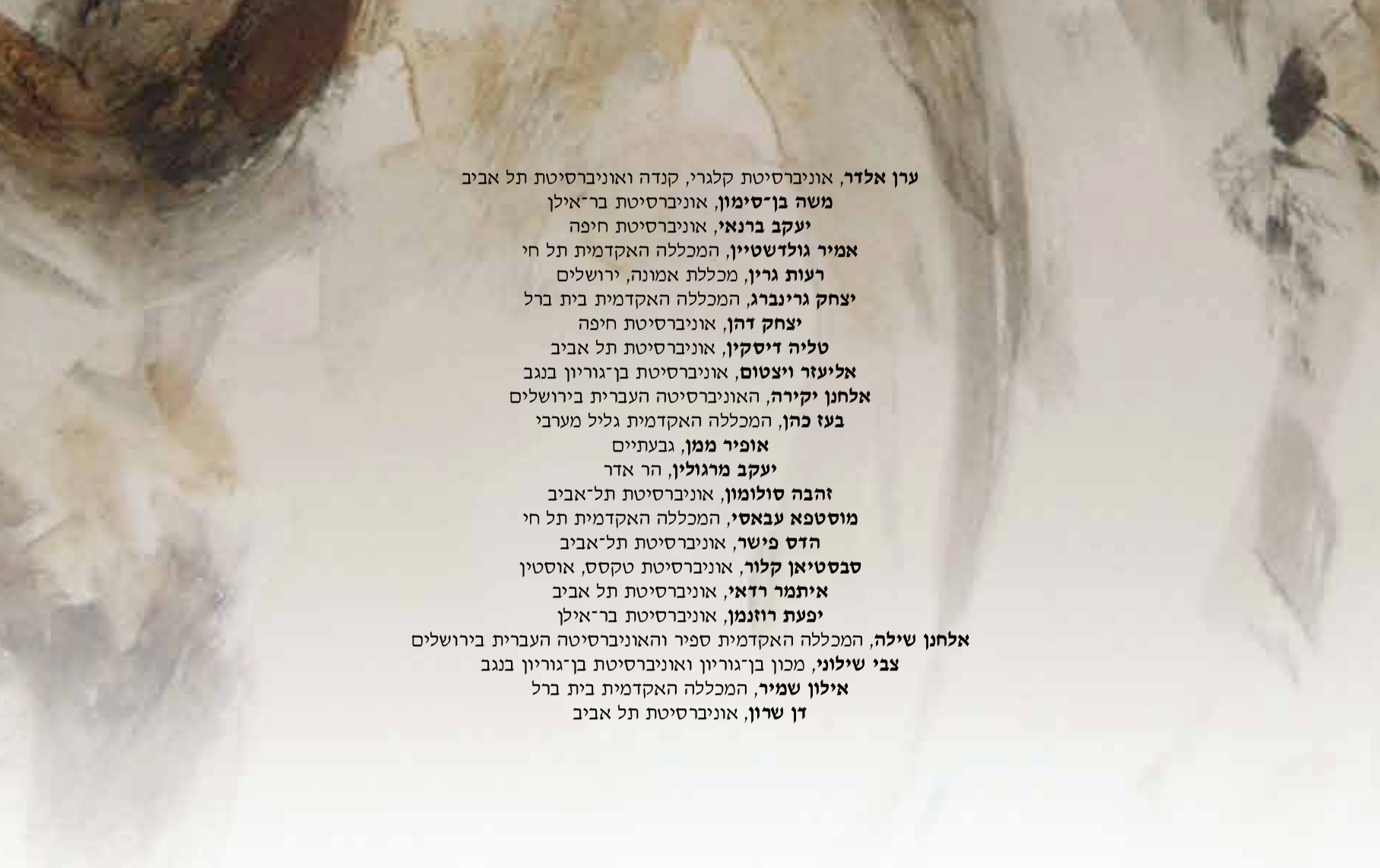


THE BEN-GURION RESEARCH INSTITUTE • SEDE BOQER CAMPUS
BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV

Published with the assistance of
Yad David Ben-Gurion

IYUNIM BITKUMAT ISRAEL

Studies in Zionism, the Yishuv
and the State of Israel



ערן אלדר, אוניברסיטת קלגרי, קנדה ואוניברסיטת תל אביב
משה בן־סימון, אוניברסיטת בר־אילן
יעקב ברנאי, אוניברסיטת חיפה
אמיר גולדשטיין, המכללה האקדמית תל חי
רעות גרין, מכללת אמונה, ירושלים
יצחק גרינברג, המכללה האקדמית בית ברל
יצחק דהן, אוניברסיטת חיפה
טליה דיסקין, אוניברסיטת תל אביב
אליעזר ויצטום, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
אלחנן יקירה, האוניברסיטה העברית בירושלים
בעז כהן, המכללה האקדמית גליל מערבי
אופיר ממן, גבעתיים
יעקב מרגולין, הר אדר
זהבה סולומון, אוניברסיטת תל־אביב
מוסטפא עבאסי, המכללה האקדמית תל חי
הדס פישר, אוניברסיטת תל־אביב
סבסטיאן קלור, אוניברסיטת טקסס, אוסטין
איתמר רדאי, אוניברסיטת תל אביב
יפעת רוזנמן, אוניברסיטת בר־אילן
אלחנן שילה, המכללה האקדמית ספיר והאוניברסיטה העברית בירושלים
צבי שילוני, מכון בן־גוריון ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב
אילון שמיר, המכללה האקדמית בית ברל
דן שרון, אוניברסיטת תל אביב