

עיונים בתקומת ישראל, ישראל

24



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' (08)6596940, פקס (08)6596939

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 24
תשע"ה – 2014



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,
פולה קבלו, קימי קפלן, עופר שיף
מייסד ועורך ראשון: פנחס גינוסר

עריכת לשון: הרצליה אפרתי, נילי הירט
עריכת תקצירים: עדנה אוקסמן
התקנה: לאה לוטרשטיין, נילי הירט
עיצוב העטיפה: אד ואן אויין
ריכוז עריכה: הדס בלום

ISSN 0792-7169

© 2014

כל הזכויות שמורות
למכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
קריית שדה בוקר תשע"ה

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

תוכן המאמרים באחריות המחברים

תוכן העניינים

עיון

1	'הכישלון המוסרי' של חנה ארנדט	שמוליק לדרמן
29	'דת', 'חילוניות' ו'מסורת' במחשבה הציבורית בישראל	חזקי שוהם

תרבות

59	המודוס הנבואי בשירתו העיתונאית-ציבורית של נתן אלתרמן	גידי נבו
73	הומור, אלימות והתנגדות קריאטיבית בסדרת הטלוויזיה עבודה ערבית	שירי גורן
94	השתלבות הספרות העברית המתורגמת באמריקה: השלב הטרום-ציוני	עמרי אשר

פליטינים בשנות המנדט

130	'המבצר שקרס': המאבק להחייאת נמל יפו, 1947-1936	תמיר גורן
-----	--	-----------

עיתונות

164	אינטלקטואלים ופוליטיקה: השבועון האנגלי ניו סטייטסמן ויחסו למדינת ישראל, 1948-2012	יוסף גורני
185	מ'לוחם' ל'בן של אמא'? החייל הישראלי בראי העיתונות	ציפי ישראלי ואלישבע רוסמן-סטולמן

חברה

220	הפלות מלאכותיות: בבואה לדיוקנו הרבגוני של היישוב	לילך רוזנברג-פרידמן
258	אסטרטגיות של נשים ביצירת ריטואלים דתיים ובחידושם	רבקה נריה בן-שחר
283	התנועה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל	יעקב מרגולין ואליעזר ויצטום

תנועת העבודה

	טל אלמליח	קץ עידן ה'הנהגה ההיסטורית' בקיבוץ הארצי ובמפ"ם, 1956-1973: היבטים כלכליים, חברתיים ופוליטיים
306		
	יחיעם ויץ	פנחס לבון בזירה הפוליטית בראשית שנות המדינה, 1949-1955
332		

תיעוד

	השלטון הסובייטי ופליטי פולין בליטא, דצמבר 1940
363	מתתיהו מינץ (הביא, הקדים ותרגם)
371	רשימת קיצורים
372	רשימת משתתפים
i	תקצירים באנגלית

עיון

'הכישלון המוסרי' של חנה ארנדט

שמוליק לדרמן

במאמר שפורסם לפני כמה שנים כותבת סוזן ניימן על התגובות לספרה של חנה ארנדט אייכמן בירושלים בשיח האינטלקטואלי בארצות הברית:

אני מבקשת להצביע על תופעה שמעולם לא נתקלתי בה בכל עבודה פילוסופית שהיא: התגובה האלימה – לא, ההיסטרית – לאייכמן בירושלים, אשר מלווה בקריאה שגויה כה גסה וגרוטסקית של הטקסט שהיה אפשר שהיה אפשר לחשוב שתתרחש רק בקרב המיומנים פחות בין הקוראים השטחיים [...] אך מאחר שנתקלתי בה בקרב מלומדים בכירים [...] לא ייתכן שהיא תוצר של חוסר זהירות [...] מדובר במשהו עמוק יותר.¹

במאמר זה אני מבקש להראות שאם כי ניימן אולי מרחיקה לכת מעט, היא מצביעה על תופעה קיימת באשר לדרך קריאתה של ארנדט בחוגים נרחבים גם בישראל. ספציפית יותר, אבקש להראות שדיונו של אלחנן יקירה בארנדט במאמר שפורסם בכתב העת עיונים בתקומת ישראל, ולאחר מכן בספרו פוסט-ציונות, פוסט שואה,² הוא דוגמה בולטת ופרדיגמטית לאשר התכוונה ניימן.

את המסה האחרונה בספרו מקדיש יקירה לחנה ארנדט, ולדבריו 'רוחה', למעשה, מרחפת מעל החיבור הזה כולו.³ עיקר דיונו של יקירה הוא בספרה המפורסם של ארנדט אייכמן בירושלים. אבקש לדון בכמה מהנושאים המרכזיים שהוא מעלה: תחילה אדון בקצרה בניתוחו את מניעיה של ארנדט בספר; לאחר מכן אפנה לסוגיית יחסה לציונות; ולבסוף אדון במשמעות המושג שטבעה ארנדט: 'הבנאליות של הרוע'. בכל הנושאים האלה אבקש להראות כי יקירה נכשל בהבנתה של ארנדט, והוא מציג לקורא הישראלי

1 Susan Neiman, 'Banality Reconsidered', in: Seyla Benhabib (ed.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York 2010, p. 305

2 אלחנן יקירה, 'חנה ארנדט, השואה והציונות: סיפור של כישלון', עיונים בתקומת ישראל, 15 (2005), עמ' 24-1; הנ"ל, פוסט-ציונות, פוסט-שואה: שלושה פרקים על הכחשה, השכחה ושליטת ישראל, עם עובד, תל אביב 2007. אסתמך על הספר במהלך הדיון להלן.

3 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 193.

תמונה חסרה למדי של מחשבתה בסוגיות שהוא דן בהן. מתוך דיון ביקורתי זה במאמרו של יקירה, אבקש להציע לקורא הישראלי הצגה הוגנת יותר של מחשבתה של ארנדט בסוגיות חשובות אלו.

ארנדט על לאומיות וציונות

אפתח בנקודה שלא היה ראוי להתעכב עליה לולא היה יקירה מקדיש לה מקום נרחב בדיונו בארנדט: מניעה של ארנדט בכתיבת אייכמן בירושלים. טענתו הכללית של יקירה שאייכמן בירושלים הוא כישלון 'פילוסופי-מוסרי' נובעת מתוך תפיסתו כי הספר לא נכתב בניסיון לנתח מה יכולה דמותו של אייכמן ללמדנו על סוגיות מוסריות, ומה היו האתגרים שבית המשפט היה אמור להתמודד עמם בבואו לשפוט את אייכמן; לטענתו המניע לכתיבת הספר היה מרירות אישית של ארנדט כלפי מדינת ישראל וכלפי ראש ממשלתה בן-גוריון: 'נוכל לומר שחרון אפה של ארנדט יצא על כך שבכיתה הזאת [במשפט אייכמן] לא נלמד ספרה על הטוטליטריות'.⁵

[ארנדט] לא סלחה לבן גוריון [...] ולא לציונות שהחליטה להמרות את פיה ולהקים מדינה יהודית. הכעס על בן גוריון הוא ה'ת-טקסט' [...] של הספר על אייכמן [...] הצורך להתחשבן עם בן גוריון הסימבולי, כלומר עם אותה הכרעה היסטורית שהביאה להקמתה של מדינת ישראל, היה מניע סמוי, אם כי חשוב ככל הנראה, בהחלטה לבוא לירושלים ולסקר את משפט אייכמן.⁶

לדעת יקירה, המרירות כלפי ישראל וכלפי בן-גוריון אינה אלא ביטוי לתסכול אישי עמוק יותר של ארנדט, של הקושי להתמודד עם זהותה היהודית: 'ניתן להניח שהכעס על בן גוריון ועל הציונות, כפי שבא לידי ביטוי בספר על אייכמן, נובע בעצם משבר עמוק יותר, מן השבר היהודי המתמיד של ארנדט – כישלונה לפתור את הבעיה היהודית שלה עצמה'.⁷ מה היתה בעיה זו של ארנדט, לדעת יקירה? היה זה 'חוסר יכולתה [...] להתגבר על העניין שלה, שלא לומר האובססיה, בהתבוללות, כלומר בכישלון הניסיון להיות חלק מן ה"חברה" האירופית בכלל, והגרמנית בפרט'.⁸ אפילו מה שארנדט תיארה במכתב פרטי כ'ריפוי מאוחר' אישי של התמודדות עם המפלצתיות של הרציחות הנאציות, הוא על פי יקירה 'ריפוי מאוחר' של חולי אחר: התמודדותה של ארנדט עם

4 שם, עמ' 217.

5 שם, עמ' 197.

6 שם, עמ' 201-202.

7 שם, עמ' 202.

8 שם, עמ' 204.

9 שם, עמ' 202-203.

יהדותה שלה עצמה.⁹ ובסיכום, אפשר לראות את מגבלות הפילוסופיה הפוליטית שלה, כולן פחות או יותר, כ'בבואה של כישלון יהדותה'.¹⁰

יקירה אינו מציע ביסוס ממשי כלשהו לטענות אלו, ולמעשה הן כולן הערכות ספקולטיביות שלו לחלוטין, והן עומדות בסתירה בולטת למה שמקובל בספרות המחקר על ארנדט וגם לעובדה הפשוטה שאין ראיה כלשהי למשבר שהיה אי-פעם לארנדט באשר לזהותה היהודית.¹¹ כך למשל מדגיש ריצ'רד ברנשטיין (Bernstein) כי 'ארנדט מעולם לא חשה שלהיולד יהודייה היה מקור של "בושה", "אומללות" או "חוסר מזל" [...] היא לא התפתתה מעולם להשיג הצלחה חברתית מתוך התכחשות לזהותה (parvenu), ותמיד בזה למה שכינתה לימים יהודי "יוצא דופן" או "פריבילגיי".¹² גם חנה פיטקין (Pitkin) בספרה (הביקורתי מאוד) על יחסה של ארנדט לשאלה החברתית כותבת כי 'ארנדט לא היתה מטפסת חברתית (social climber) הלהוטה להתקבל בחברה המכובדת (respectable society), ולא חוותה את יהדותה כחוסר מזל שיש להיפטר ממנו'.¹³ והוסיפה כי ארנדט היתה 'מעורבת באופן הרואי ב"שאלה היהודית" כל ימי חייה'.¹⁴ לדעת סיילה בנחביב (Benhabib), אייכמן בירושלים הוא דווקא 'ספרה היהודי ביותר של ארנדט, והיא מזהה את עצמה בו מוסרית ואפיסטמולוגית עם העם היהודי'.¹⁵ ראוי לזכור גם, כפי שמציין שלום רצבי, שרבות מהטענות שיקירה מפנה כלפי ארנדט – ניכורה לעם היהודי ולזהותה היהודית, אי-הכרתה את ההיסטוריה היהודית וכיוצא בזה – לא נטענו אלא לאחר שהתפרסם ספרה על משפט אייכמן, ודומה שאין הן אלא התקפות אד-הומינם כלפי ארנדט מתוך התעלמות מעיסוקה רב השנים, האישי מאוד, בהיסטוריה ובפוליטיקה היהודית;¹⁶ וכפי שציינה ארנדט במכתבה המפורסם לגרשם שלום:

- 10 שם, עמ' 207.
- 11 הקורא העברי המתעניין בסוגיה זו יכול לפנות אל הביוגרפיה המוסמכת שכתבה אליזבת יאנג-ברוהל ותורגמה לאחרונה לעברית. אליזבת יאנג-ברוהל, חנה ארנדט: בשל האהבה לעולם, רסלינג, תל אביב 2010. כמו כן, הקדמתו הממצה של רון פלדמן המופיעה בתוך: חנה ארנדט, כתבים יהודיים, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2011.
- 12 Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, Cambridge, MA 1996, p. 16
- 13 Hannah F. Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, University of Chicago Press, Chicago 1998, p. 35
- 14 Ibid., pp. 154-155
- 15 Seyla Benhabib, 'Arendt's Eichmann in Jerusalem', in: Dana R. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York 2000, p. 65
- 16 שלום רצבי, 'על המונח "אחריות" ועל הצורך בקריאה מחודשת של תפיסת האנטישמיות של חנה ארנדט', עיונים בתקומת ישראל, 21 (2011), עמ' 435-465, 447-448. רצבי עומד על העיוות של תפיסת האנטישמיות של ארנדט בהיסטוריוגרפיה הציונית, ומראה כיצד גם בעניין זה חוזר יקירה על טעויות ברורות שהשתרשו ביחס לארנדט בתחום זה.

מעולם לא העמדתי פנים שאני משהו אחר או ניסיתי להיות בכל צורה שהיא מי שאינני, ומעולם אף לא חשתי פיתוי כלשהו בכיוון זה. [...] אני יודעת כמובן שיש 'בעיה יהודית' אפילו במישור הזה, אך זו מעולם לא הייתה הבעיה שלי – אף לא בילדותי. תמיד ראיתי ביהודיותי אחד מאותם נתונים עובדתיים של חיי, שאינם מוטלים בספק, ומעולם לא היה בי הרצון לשנות או להתכחש לעובדות מן הסוג הזה.¹⁷

דבריה אלו זוכים לתמיכה במיטב המחקרים על ארנדט, בניגוד לניתוחי מרחיקי הלכת של יקירה.

ובאשר לטענות הרציניות יותר של יקירה. טענתה המרכזית היא שכישלונה של ארנדט הוא באי-הכרה בפרטיקולריות היהודית, כלומר בנקודת המבט היהודית הספציפית ובביטוייה הלאומי-פוליטי, כפי שהיא באה לידי ביטוי בציונות; שלבד מהיותה למבקרת חריפה של הציונות, היתה ארנדט גם למבקרת 'של העניין הציוני כולו';¹⁸ שהיא גרסה כי הציונות היא 'אחותה התאומה של ההתבוללות, וכמוה נכשלה במבחן החשוב ביותר, היינו הפיכת הקיום היהודי לקיום "פוליטי"';¹⁹ ובכלל, היא 'מעולם לא הכירה את ההיסטוריה היהודית או את מורשתה, וסירובה להכיר בתוכן הפוליטי הקונקרטי שניסתה הציונות לתת לקיום היהודי, היה הפניית הגב גם לאפשרות של קונקרטיזציה חילונית של החיים היהודיים'.²⁰

לפרקים נדמה שיקירה מכיר בבעייתיות הטעון שלו שמעלה ההיכרות עם כתביה הממשיים של ארנדט. כך, למשל, הוא מתייחס לטענתה של ארנדט באייכמן בירושלים שמדינת ישראל זכאית לשפוט את אייכמן (אל מול אחרים שסברו כי מבחינה משפטית אין זה לגיטימי), מכיוון שישראל מייצגת 'מרחב בין-איש' יהודי ספציפי המצדיק את תביעתה לדבר בשם הקרבנות.²¹ לדעתו, בטענה זו של ארנדט קיים מתח 'בלתי פתור' עם ביקורת הלאומיות שלה. לדבריו,

לא די בכך שמדברים, כפי שארנדט עשתה לעתים קרובות, על 'עם יהודי' במקום על אומה, לאומיות [...] צריך גם להבהיר מהו ההבדל בין 'עם' ל'לאומיות', ומדוע אין המושג 'עם' מבסס תביעה לריבונות לאומית. ארנדט מעולם לא הבהירה זאת. היא חשבה שיש מקום להקים 'מולדת' ליהודים, ודווקא בארץ שהיתה ארצם לפני, אבל התנגדה להקמתה של מדינת לאום.²²

17 חנה ארנדט, 'מכתב לגרשם שלום', כתבים יהודיים, עמ' 302. לדיון רחב יותר בחליפת מכתבים זו ראו: עדית זרטל, האומה והמוות: היסטוריה, זיכרון, פוליטיקה, דביר, אור יהודה 2002, חלק רביעי.

18 'יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 204.

19 שם.

20 שם, עמ' 211.

21 שם, עמ' 242.

22 שם.

בניגוד מעניין למה שטען עד כה, יקרה מודה למעשה כי ארנדט כן הכירה בנקודת מבט יהודית פרטיקולרית ואף בצורך ובזכות למולדת יהודית בארץ ישראל, כלומר הצורך בהיותו של הקיום היהודי ל'קיום פוליטי', ב'תוכן הפוליטי הקונקרטי שניסתה הציונות לתת לקיום היהודי', וב'קונקרטיזציה חילונית של החיים היהודיים'. אלא שלטענתו הבעיה היא שארנדט 'מעולם לא הבהירה' מה ההבדל בין עם ללאומיות ומדוע אין המושג עם מבסס תביעה לריבונות לאומית.

בבחינת הדיונים שלה בסוגיה זו אפשר לראות כי ארנדט כן הבהירה זאת, ובמקומות לא מעטים. במאמר 'האומה'²³ ארנדט מבחינה, בעקבות דלוס, בין קיומו של עם (people), כלומר קבוצה שלחבריה יש זהות משותפת, הנשענת על מוצא אתני, היסטוריה, שפה, דת, מולדת או תרבות משותפים, ובין אומה (nation) ולאומיות (nationalism). עם נהיה לאומה כשהוא מודע לעצמו, למוצא המשותף שלו, ולקשר שלו לטריטוריה ספציפית. מודעות זו התפתחה בשלב מאוחר יחסית באירופה, וממנה היתה קצרה הדרך ללאומיות, אשר לדעתה של ארנדט מציינת את 'כיבושה של המדינה בידי האומה'.²⁴ הלאומיות היתה עיקרון חדש של ארגון שלידתו במהפכה הצרפתית, והוא מבקש לארגן את האומות השונות בגבולות מדיניים, כך שלכל אומה תהיה מדינה משלה. ארנדט מסכימה עם דלוס כי ביסודה היתה הלאומיות תגובה לירידתן של השושלות הממלכתיות ועלייתה של החברה האטומיסטית המודרנית: היא היתה לרבך המחבר את היחידים ואת המעמדות השונים משאיברו הדת והמונרכיות את כוחן לעשות זאת.²⁵

בתחילה היתה הלאומיות, לדעת ארנדט, עיקרון מהפכני שביטא שאיפות אותנטיות, וסמל להתפתחות לאומית חופשית,²⁶ אך הסתירה היסודית הבעייתית בין האומה למדינה היתה גלומה בה מלכתחילה. האומה היא חברה סגורה שהאדם נולד אליה ולה הוא שייך כל ימי חייו. לעומת זאת, המדינה היא מוסד חוקי, היא מכירה רק אזרחים חיים בטריטוריה שלה, לא משנה לאיזו אומה הם משתייכים. המדינה ביסודה היא מוסד המבוסס על עצמה, ולכן היא נוטה לנסות להשיג עוד טריטוריה ולשלוט על בני אדם וקבוצות נוספים – מגמה המנוגדת לשאיפתה של האומה לשמור על ההומוגניות שלה. המדינה מצהירה על מחויבותה לשמור על זכויות האדם, ואילו הזיהוי של האזרח כבן האומה הביא לכך שזכויות האדם זוהו כזכויותיהם של בני האומה. ולבסוף, זיהוי האינטרסים של המדינה

Hannah Arendt, 'The Nation', in: Jerome Kohn (ed.), *Essays in Understanding*, 23
Schocken Books, New York 1994. במאמר מוקדם זה ארנדט בעיקר סוקרת את הגדרותיו של
דלוס, אך דינה בלאומיות 'במקורות הטוטליטריים' מבהיר כי אימצה הגדרות אלו בעצמה. ראו:
Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Inc., New York 1968 (1951)

Arendt, 'The Nation' (above note 23), p. 208 24

Arendt, *Origins of Totalitarianism*, pp. 229-231 25

Hannah Arendt, 'Zionism Reconsidered', in: Jerome Kohn and Ron H. Feldman (eds.), 26
Ibid., 'Peace or Armistice in the Middle East', p. 352
The Jewish Writings, Schocken Books, New York 2007, p. 352
or Armistice in the Middle East', p. 450

עם האינטרסים של האומה הביא לאימפריאליזם של האומה, לראיית ההתפשטות ולהשגת עוצמה כזכותה של המדינה.²⁷ עם הזמן והשתנות התנאים ההיסטוריים התברר לדעת ארנדט – בעקבות הניסיון במזרח אירופה ובמרכזה וניסיונות אחרים של הקמת מדינות לאום – שמדינת הלאום אינה יכולה להבטיח ריבונות אמיתית כלפי פנים, שכן ריבוי הקבוצות הלאומיות מביא לכך שבמדינת הלאום יהיו תמיד מיעוטים לאומיים, וייווצרו חיכוכים מתמידים בין רוב למיעוט, וכן יחסים לא צודקים בין עמים שונים מחוץ לגבולות הלאום.²⁸ אי לכך היתה מדינת הלאום, במובן של חתירת האומה לריבונות, לצורת ממשל שעבר זמנה, ויתרה מזו: לסכנה גדולה להישרדות הלאומית, בייחוד של אומות קטנות.²⁹ ראוי להדגיש כי מבחינתה של ארנדט אין זה אומר שעבר זמנה של המסגרת הלאומית עצמה, כלומר עצם החלוקה לעמים שונים וההתייחסות המודעת הפוליטית לחלוקה זו. להפך, ארנדט רואה ערך רב בשמירת ייחודה הלאומי של כל קבוצה: 'רק בתוך מסגרת של עם', היא כותבת, 'יכול אדם להיות כאדם בין בני אדם בלי להתיש את עצמו'.³⁰ הקוסמופוליטיות הליברלית היתה בעיניה חלום אקדמי בהקיק,³¹ שמייצג למעשה מחיקה של פוליטיקה אותנטית, שמשמעה הוא כי 'עמים שונים מסתדרים זה עם זה'.³² למעשה, היא ראתה בהרס האומות את הסכנה הגדולה ביותר,³³ וגרסה שעל האומות להישאר נפרדות, מובחנות: 'בדיוק כמו שאיש ואישה יכולים להיות אותו הדבר, כלומר אנושיים, על אף היותם שונים לחלוטין זה מזה, כך בן האומה (national) של כל ארץ יכול להיכנס להיסטוריה העולמית של האנושות רק דרך היצמדות עיקשת למה שהוא'.³⁴

הבעיה היסודית, אם כן, אינה עצם קיומה של האומה כגוף תרבותי ופוליטי מובחן, אלא החתירה לריבונות מדינית של האומה: 'שתי עובדות הן שקובעות את המציאות הפוליטית היסודית של זמננו: מצד אחד היא מבוססת על "אומות", ומצד שני היא מופרעת ומאוימת באופן קבוע על ידי ה"לאומיות"'.³⁵ השאלה שארנדט מתארת כמובילה את מחקרו של דלוס היא למעשה ניסוח תמציתי של אחד האתגרים שהיא עצמה התמודדה אתם בהגותה: 'למצוא עיקרון פוליטי שיוכל למנוע אומות מלפתח לאומיות ובכך יניח את היסודות

- Arendt, 'The Nation' (above note 23), p. 208 27
- Hannah Arendt, 'Between Silence and Speechlessness', in: Kohn and Feldman (eds.), 28
- The Jewish Writings*, p. 194; Arendt, 'Zionism Reconsidered' (above note 26), p. 352
- Arendt, 'Peace or Armistice in the Middle East' (above note 26), p. 450 29
- Hannah Arendt, 'The Jew as Pariah: A Hidden Tradition', in: Kohn and Feldman (eds.), 30
- The Jewish Writings*, p. 297
- Ibid., p. 282 31
- Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 142, note 38 32
- Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, New York 1968, p. 87 33
- Ibid., p. 89 34
- Arendt, 'The Nation' (above note 23), p. 207 35

לקהילה בין-לאומית, אשר יכולה להציג את הציביליזציה של העולם המודרני ולהגן עליה.³⁶

לביקורתה של ארנדט את מושג הריבונות והחתירה לריבונות יש שורשים החוזרים לביקורת על תפיסות אפלטוניות ואריסטוטליות שהשתמרו במסורת הפילוסופית המערבית, אך דיון בשורשים אלו הוא מחוץ למסגרת מאמר זה. בהקשר הדיון כאן יש להבין את תפיסתה של ארנדט את הריבונות הפוליטית כשאיפה לריכוז העצמה, והיא מנגידה בעניין זה בין מדינת הלאום ובין הפדרליזם האמריקני (בארצות הברית היא לא ראתה מדינת לאום):

מה שאנשי המהפכה האמריקנית ראו כאחד החידושים הגדולים של הממשל הרפובליקני החדש, היישום והשכלול של התאוריה של מונטסקיה על הפרדת הרשויות בגוף הפוליטי, מילא תפקיד שולי מאוד במחשבה של המהפכנים האירופים [...] הוא נדחה מיד [...] משיקולים של ריבונות לאומית, שה'ממלכתיות' (majesty) שלה [...] דרשה לכאורה עצמה ריכוזית לא מחולקת.³⁷

הריבונות היתה חלק בלתי נפרד מתפיסת המדינה מאז בודין והובס, ובהגותו של רוטו היתה לעיקרון של ריבונות העם, שבא לידי ביטוי ברצון הכללי 'האחד והלא מחולק' של האומה.³⁸ תפיסה זו אימצו המהפכנים הצרפתים, ש'נטועים איתן במסורת של מדינת הלאום, תפסו את המהפכה כאמצעי להשתלט על העצמה, וזיהו עצמה עם מונופול על אמצעי האלימות'.³⁹ המהפכה הצרפתית היתה לדגם של מהפכה, וצרפת היתה למדינת הלאום 'פר אקסלנס'.

עיקרון זה של ריבונות האומה גוזר במידה רבה, לדעת ארנדט, איזו צורת ממשל מיוסדת במדינה, ולמעשה רבים סיכוייה של מדינת הלאום להתדרדר לדיקטטורה: 'הדיקטטורה של מפלגה אחת היא רק השלב האחרון בהתפתחותה של מדינת הלאום ככלל ושל המערכת הרב-מפלגתית ספציפית'.⁴⁰ כיצד קושרת ארנדט את המערכת הרב-מפלגתית לעקרון הריבונות המגדיר את מדינת הלאום? הקשר טמון בעקרון העצמה שביסודה של צורת

36 Ibid. על תפיסת הלאומיות של ארנדט ראו גם: אמנון רז-קרקוצקין, 'דו-לאומיות וזהות יהודית: חנה ארנדט ושאלת ארץ ישראל', בתוך: סטיבן אשהיים (עורך), חנה ארנדט בירושלים, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2007; יצחק לאור, 'אף מילה על ציונות: ארנדט והמחשבה הלאומית', בתוך: עדית זרטל ומשה צוקרמן (עורכים), חנה ארנדט: חצי מאה של פולמוס, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2004; Ronald Beiner, 'Arendt and Nationalism', in: Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, UK & New York 2000.

37 Hannah Arendt, *On Revolution*, The Viking Press, New York 1965, p. 16

38 Ibid., p. 72

39 Ibid., p. 260

40 Ibid., p. 269

ממשל זו: 'אם היינו ממיינים את צורות הממשל הנוכחיות לפי עקרון העצמה שהן נשענות עליו, ההבדל בין הדיקטטורה של מפלגה אחת למערכות הרב-מפלגתיות היה מתגלה כמכריע פחות מאשר ההבדל הקיים בין שתיהן גם יחד, ובין המערכות הדו-מפלגתיות'.⁴¹ על משמעותו של הבדל יסודי זה בעקרון העצמה בין שתי המערכות הפוליטיות כותבת ארנדט:

השיטה הדו-מפלגתית עולה בקנה אחד עם חוקה הנשענת על חלוקת העצמה בין ענפים שונים של הממשל, והסיבה המרכזית ליציבותה היא, כמובן, ההכרה שלה באופוזיציה כמוסד של הממשל. אולם הכרה כזו אפשרית רק בהנחה שהאומה אינה אחת ולא מחולקת (une et indivisible), וכי הפרדת הרשויות אינה מביאה לאימפוטנציה, אלא יוצרת ומייצבת את העצמה [...]. מה שמבחיין את המערכות הדו-מפלגתיות [...] באופן כל כך מכריע מהמערכות הרב-מפלגתיות של מדינות הלאום האירופיות הוא בשום אופן לא פרט טכני, אלא מושג שונה באופן רדיקלי של עצמה המחלחל לכל הגוף הפוליטי.⁴²

בעיני ארנדט, לעקרון הריבונות יש קשר הדוק לא רק לאופן ניהולה של המדינה את ענייניה הפנימיים, אלא גם לאופן ניהולה את ענייני החוץ שלה, או ליתר דיוק: לסוגיית המלחמה. הסיבה היסודית למלחמות בזמננו, כותבת ארנדט, 'אינה משאלת מוות נסתרת של האדם, גם לא דחף תוקפנות שלא ניתן להדחקה, ואף לא [...] הסכנות החברתיות והכלכליות הרציניות הגלומות בפירוק מחימוש, אלא העובדה הפשוטה שלא הופיע עדיין בזירה הפוליטית תחליף לפוסק אחרון בעניינים בין-לאומיים'.⁴³ לדעתה, תחליף כזה גם לא יופיע כל עוד 'עצמאות לאומית, כלומר חירות משלטון זר, וריבונות המדינה, כלומר התביעה לעצמה ללא ריסון ומגבלה בענייני חוץ, מזהים זה עם זה'.⁴⁴ אם כן, עקרון הריבונות בעיניה הוא מחסום מרכזי לא רק לפתרון היחסים בין קבוצות בתוך המדינה, אלא גם ליחסים בין המדינה ובין מדינות אחרות.

לדעתה של ארנדט, האלטרנטיבה לעקרון הריבונות העומד ביסודה של מדינת הלאום היא משטר שבו העצמה מתחלקת למוסדות וגופים פוליטיים רבים ככל האפשר. במידה מסוימת זה מה שמתרחש במערכות הפוליטיות הדו-מפלגתיות האנגלו-סקסיות, ובמיוחד ברפובליקה האמריקנית. ארצות הברית היא רפובליקה פדרלית, מדינה המכנסת בתוכה קבוצות שונות זו מזו, מתבססת על חוקה שכולם כפופים לה, והעצמה בה מחולקת בין ענפי הממשל השונים ובין הממשל המרכזי למדינות השונות. במובן זה 'מוותרת' הרפובליקה

Ibid., p. 272 41

Ibid., pp. 271-272 42

Hannah Arendt, 'On Violence', *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York 1972, p. 107 43

Ibid. 44

האמריקנית על עקרון הריבונות הפוליטית כלפי פנים: 'החידוש הגדול, ובטווח הארוך אולי הגדול ביותר של הרפובליקה האמריקנית בפוליטיקה, היה הביטול העקיב של הריבונות בתוך הגוף הפוליטי, התובנה שבתחום ענייני בני האדם ריבונות ורודנות הן זהות'.⁴⁵ המערכות האנגלו-סקסיות, יש להדגיש, מהוות אלטרנטיבה בעלת משמעות לא רק כצורת משטר אלא גם כצורת ארגון של האומות. בריטניה הגדולה היתה אימפריה קולוניאלית, אך פוטנציאלית לפחות גם קהילייה (commonwealth), הטומנת בחובה את 'אחת הצורות הארגוניות המבטיחות ביותר לאומות', אם תקבל יום אחד את העמים שאינם ממוצא בריטי כשווי זכויות.⁴⁶ ארצות הברית, בהכירה בקבוצות האתניות והתרבותיות השונות הקיימות בה, ובמתן הלגיטימציה להן להשמיע את קולן ולפעול כקבוצות, התקרבה גם היא מאוד, בעיני ארנדט, להיות איחוד לא רק של מדינות אלא גם של עמים.⁴⁷

כל זה לא בא אלא להבהיר את ההבדל מבחינתה של ארנדט בין ארגון הישות הפוליטית בצורה של מדינת לאום ובין ארגון פדרטיבי שלה. המבנה הפדרטיבי מאפשר, לדעתה, את חלוקת העצמה ומתן זכויות ללא קשר לסוגיה מיהו הרוב ומיהו המיעוט, ובתוך כך מאפשר גם הכרה באומות השונות ומתן אוטונומיה מסוימת להן: 'הצרכים הפוליטיים הגדולים של הציביליזציה שלנו, עם "האחדות הגוברת" שלה מחד, והתודעה הלאומית הגוברת מאידך, יקבלו מענה ברעיון של פדרציה'.⁴⁸ יש לזכור כי הפדרציה המסלקת מתוכה כל ניסיון של ריבונות לאומית נועדה להציע מענה גם לענייניה הפנימיים של המדינה וגם ליחסיה עם מדינות אחרות. זה היה חלק מהחזון הרחב יותר של ארנדט על עולם של הסכמים ופדרציות בין אומות.

כשבוחנים מפרספקטיבה זו את עמדתה של ארנדט כלפי הסכסוך היהודי-ערבי בשנות הארבעים, אפשר להבין בקלות רבה את המסתורין שיקירה מוצא בשאלת יחסה של ארנדט ללאומיות היהודית. בניינה של מולדת יהודית היה בעיניה 'ההישג החשוב ביותר – אולי ההישג הממשי היחיד – של היהודים במאה שלנו'.⁴⁹

פלסטינה ובניינה של מולדת יהודית הם היום תקוותם הגדולה של יהודים בכל רחבי העולם, ועליהם גאווה הגדולה. אי אפשר כמעט לדמיין מה יקרה ליהודים, אישית וקיבוצית, אם תקווה זו וגאווה זו ינותצו בקטסטרופה נוספת. [...] אין בעולם יהודי כלשהו שכל השקפתו על החיים ועל העולם לא תשתנה מקצה לקצה בשל טרגדיה כזאת [...] אם ייפול היישוב, הוא יגרור איתו בנפילתו את הקיבוצים – שהם אולי

Arendt, *On Revolution*, p. 152 45

Hannah Arendt, 'The Jewish War that isn't Happening', in: Kohn and Feldman (eds.), 46
The Jewish Writings, p. 184; Hannah Arendt, 'The Political Organization of the Jewish People', *ibid.*, p. 207

Hannah Arendt, 'The Crisis of Zionism', *ibid.*, p. 335 47

Arendt, 'The Nation' (above note 23), p. 210 48

ארנדט, 'להציל את המולדת היהודית', כתבים יהודיים, עמ' 257. 49

הניסוי החברתי המבטיח ביותר שנעשה במאה העשרים ואף החלק המפואר ביותר של המולדת היהודית.⁵⁰

תחושה דומה היתה לארנרט באשר לאוניברסיטה העברית כמפעל רוחני ותרבותי מרכזי של בניין המולדת היהודית.⁵¹ לא למותר לציין, כי זמן רב לפני שהוויכוח אם יש לראות בציונות תנועה קולוניאלית היה לחלק מהשיח הציבורי (לפחות האקדמי) הישראלי חיוותה ארנרט את דעתה בעניין, וזו עשויה להיראות מפתיעה למי שמסתמך על תיאורו של יקירה את יחסה של ארנרט לציונות:

בניין הבית הלאומי היהודי לא היה מפעל קולוניאלי, שבו אירופים הגיעו כדי לנצל אוצרות זרים בעזרת כוח עבודה ילידי ועל חשבוננו. פלסטינה הייתה ועודנה ארץ ענייה והאוצרות היחידים העומדים לרשותה הם אך ורק פרי עמלם של יהודים, וספק אם ישרדו לאורך ימים אם היהודים יגורשו אי פעם מן הארץ. ניצול או שוד, האופייניים כל כך ל'הצבר ההון הראשוני' בכל המפעלים האימפריאליסטיים, נעדרו ממנה לחלוטין או מילאו בה תפקיד זניח.⁵²

למעשה דברים אלו של ארנרט מגלים עד כמה היא עצמה נקטה טיעונים השייכים ביסודם לעידן הקולוניאליזם לצורכי הצדקת הציונות, דהיינו הטיעון המוכר של 'הפרחת השממה'. אכן, תמיכתה של ארנרט במולדת יהודית בארץ ישראל הביאה אותה, בקריאה שפרסמה ליהודי אמריקה ב־1942, לאמץ טיעון תומך הנראה כלקוח היישר מהשיח הקולוניאליסטי שעדיין שלט במידה רבה באותה תקופה:

אלו שלא רוצים לחתום על תבוסת העם היהודי לפני שהיא מתרחשת יהיו חייבים להתאחד במוקדם או במאוחר על בסיס מספר דרישות יסודיות: הם יהיו חייבים לוותר על הרעיונות הישנים אשר גורסים כי העבר מעניק זכויות, או שאדם יכול לקנות ארץ בכסף, או שבעלי אדמה [ערבים] באצילותם יכולים לתת להם אדמה [ליהודים]. במקום זאת הם יכריזו שזכות העם היהודי בפלשתינה היא אותה זכות שיש לכל אדם על פירות עבודתו; של ערבים היו 1500 שנים להפוך מדבר אבן לארץ פורייה, ואילו ליהודים אפילו לא ארבעים, וההבדל הוא מרשים למדי.⁵³

זהו, כמובן, טיעון 'הפרחת השממה' המפורסם אך במפורש יותר. לקורא בן זמננו, או לפחות לקורא שמכיר ולו מעט ממורשת הקולוניאליזם והצדקותיו, סוג זה של טיעון חייב להישמע צורם. הטיעון בדבר אי-הצלחתם, ובמשתמע אי-מסוגלותם של הילידים לפתח

50 שם, עמ' 262.

51 שם, עמ' 288.

52 שם, עמ' 282.

53 Arendt, 'The Jewish War' (above note 46), p. 184. ההדגשה שלי.

ולטפח את האדמה כהצדקה לזכותם של אחרים שכן מסוגלים לעשות זאת, היה טיעון שחזר ונשנה בתולדות הקולוניאליזם החל בקולוניאליזם האנגלי,⁵⁴ דרך הקולוניאליזם הגרמני⁵⁵ ועד הסינים בטיבט.⁵⁶ את הביטוי השיטתי והמפורסם ביותר קיבל רעיון זה אצל לוק, שגרס כי טיפוח האדמה (וככלל העבודה), ולא עצם הנוכחות עליה, הוא שמעניק זכות בעלות עליה. כיום אנו מבינים יותר עד כמה היה טיעונו של לוק עצמו חלק מהצדקותיו את הקולוניאליזם האנגלי בצפון אמריקה,⁵⁷ או לכל הפחות עד כמה הוא שימש את הקולוניאליזם האנגלי והצרפתי בהצדקת נישול האינדיאנים שם.⁵⁸ בכל אופן, לפחות חלק זה של השיח הקולוניאליסטי היה מקובל עדיין בתקופה שארנדט כותבת, ואפשר למצוא לא רק בורם המרכזי של הציונות – שבו הוא היה נפוץ מאוד – אלא גם אצל 'שמאלנים' כמו ארנדט ומרטין בובר.⁵⁹

כך או כך, על אף תמיכתה הבלתי מסויגת בבניין בית לאומי בארץ ישראל, החתירה למדינה יהודית היתה הרסנית בעיני ארנדט:

ריבונות לאומית, שזמן כה רב הייתה הסמל עצמו של התפתחות לאומית חופשית, הפכה לסכנה הגדולה ביותר המרחפת על הישרדותן של אומות קטנות. לאור המצב הבינלאומי ומיקומה הגיאוגרפי של פלסטינה, אין זה סביר שהעמים היהודי והערבי יצאו פטורים מכלל זה.⁶⁰ התנועה הלאומית היהודית למען מהפכה חברתית, שהחלה את דרכה לפני חצי מאה באידיאלים כה נשגבים [...] גמרה – כמו רוב התנועות מסוגה – בתמיכה חד-משמעית בתביעות לא רק לאומיות אלא שוביניסטיות – לא נגד אויבי העם היהודי, אלא נגד ידידיו האפשריים ושכניו בהווה.⁶¹

54 ראו למשל: Michael Makovsky, *Churchill's Promised Land: Zionism and Statecraft*, Yale University Press, New Haven 2007, p. 123.

55 ראו למשל: Jorg Lehmann, 'Fraternity, Frenzy, and Genocide in German War Literature, 1906-36', in: Michael Perraudin and Jurgin Zimmerer (eds.), *German Colonialism and National Identity*, Routledge, New York 2011, p. 115.

56 ראו למשל: Warren W. Jr. Smith, *China's Tibet? Autonomy or Assimilation*, Rowman and Littlefield Publishers Inc, New York 2008, p. 22.

57 Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History* (trans. Gregory Elliott), Verso, London and New York 2011, p. 121.

58 Partha Chatterjee, *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2012, p. 52.

59 כך למשל, במכתבו למהאטמה גנדי כותב בובר כחלק מטיעונו בעד הציונות: 'שאל את פיה [של האדמה], מה עשו בשבילה הערבים במשך 1300 שנה ומה עשינו בשבילה אנחנו במשך 50 שנה?', מרטין בובר, *תעודה ויעוד: עם ועולם: מאמרים על ענייני השעה*, ב, הוצאת הסוכנות היהודית, ירושלים 1961, עמ' 171.

60 חנה ארנדט, 'שלוש או שביית נשק במזרח הקרוב?', *כתבים יהודיים*, עמ' 297.

61 חנה ארנדט, 'הציונות – בחינה מחדש', שם, עמ' 215.

ארנרט גם העריכה שהמדינה היהודית תהיה תלויה באחת המעצמות כדי להגן על עצמה, כפי שתלתה עצמה בבריטניה בבניית הבית הלאומי, במקום להסתמך על שיתוף פעולה עם האוכלוסייה הילידית הערבית: 'הלאומיות גרועה דיה שעה שאין היא סומכת אלא על כוחה הגס של האומה. לאומיות התלויה בהכרח ובגלוי בכוחה של אומה זרה בוודאי גרועה יותר'.⁶² ולכן: 'מטרתם האמיתית של היהודים בפלסטינה היא לבנות מולדת יהודית. אסור לעולם להקריב מטרה זו על מזבח ריבונות מדומה של מדינה יהודית'.⁶³

אפשר בהחלט לחלוק על כמה מהערכותיה של ארנרט בשאלת הלאומיות בכלל והציונות בפרט. אך דומני שברור מהדיון כאן עד כמה מופרכת טענתו של יקירה שארנרט לא הבהירה את ביקורתה על מדינת הלאום בכלל ואת ביקורתה על החתירה הציונית למדינת לאום, לעומת תמיכתה במולדת יהודית; ומופרכת גם טענתו שהיא שללה נקודת מבט יהודית פרטיקולרית וחתירה לקיום פוליטי יהודי.

חשוב לזכור, בהקשר זה, כי אף שהשאיפה למדינה יהודית היתה תמיד חלק מהמפעל הציוני, לא תמיד היא היתה עיקר הכרחי אפילו בעיני הזרם המרכזי של הציונות. ב-1915 עוד התנגד בן-גוריון עצמו – מטעמים טקטיים או עקרוניים – לתביעה הפוליטית למדינה יהודית, שעלתה בוועידת 'פועלי ציון' בקליבלנד.⁶⁴ ב-1931 הוא עדיין הכריז כי 'אין אנו מקבלים את הסיסמה של מדינת היהודים, שפירושה בסופו של דבר שלטון יהודים על תושבי הארץ הערבים',⁶⁵ ובעדותו לפני ועדת פיל ב-1937 הסביר כי 'לו היתה ארץ-ישראל ריקה מתושבים אולי היינו גורסים מדינה יהודית [...] אבל יש תושבים אחרים בארץ-ישראל, וכשם שאין אנו רוצים להיות נתונים לחסדם של אחרים, כן זכאים גם הם לא להיות נתונים לחסדם של היהודים'.⁶⁶ חיים וייצמן אולץ להתפטר מנשיאות ההנהלה הציונית, בין השאר על רקע הביקורת על הכרזתו כי אין הוא רואה ברוב יהודי בארץ ישראל תנאי להגשמת הציונות, ומכתבו לרוברט ולטש ב-1929 כי הוא רואה את החיים המשותפים בין ערבים ליהודים ב'קווים דו-לאומיים'.⁶⁷ גם עבור ברל כצנלסון היתה מדינה דו-לאומית אפשרית ואף רצויה כל עוד היא מעוגנת 'בנורמות מדיניות משפטיות המבטיחות את עיקרי השוויון המדיני של הלאומים, והם שעושים את המדינה למדינת-לאומים, השונה בתכלית ממדינה לאומית'.⁶⁸ אפילו בסוף 1940 הבהיר ברל כי 'לא המדינה היא העיקר בשבילי. אילו היה אפשרי משטר המבטיח חופש עליה המונית וחופש הבניה הישובית לא הייתי להוט אחרי סיסמה זו דווקא'.⁶⁹

62 שם, עמ' 208.

63 חנה ארנרט, 'להציל את המולדת היהודית', שם, עמ' 268.

64 יוסף גורני, 'השאלה הערבית והבעיה היהודית, עם עובד, תל אביב 1985, עמ' 104.

65 אהרן כהן, 'ישראל והעולם הערבי, הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה 1964, עמ' 271.

66 שם.

67 גורני, 'השאלה הערבית והבעיה היהודית, עמ' 270-271.

68 שם, עמ' 288.

69 שם, עמ' 380-381.

יתרה מזו, עד הקמת המדינה התקיים בתנועה הציונית זרם, שאמנם היה מיעוט מבחינה מספרית אבל חשוב מבחינה אינטלקטואלית, שגרס כי ליהודים ולערכים יש זכויות שוות על ארץ ישראל/פלסטין; כי לצד בניית בית לאומי בארץ ישראל, עלייה והתיישבות, העיקרון של שיתוף פעולה עם הערבים הוא עקרון יסוד פוליטי ומוסרי שאין לפגוע בו גם במחיר של אי-הקמת מדינה יהודית; וכי הקמת מדינה יהודית עלולה להיות אסון לתכלית הציונית, מבחינה פוליטית ומוסרית כאחד. כך גרסו 'השומר הצעיר', אגודת 'ברית שלום' והמשכה בליגה להתקרבות ושיתוף יהודי-ערבי, 'איחוד' וגופים דומים; כך גרסו גם אינטלקטואלים יהודים בולטים, כמו נועם חומסקי וארנדט עצמה. לעתים האלטרנטיבה העקרונית שהציע זרם זה אינה עולה בכירור בספרות המחקר. רבים מאנשי זרם זה חשבו לא רק במושגים של פתרון הסכסוך היהודי-ערבי, אלא במושגים של סדר בין-לאומי צודק יותר. כך למשל כתב הוגו ברגמן:

כשהם [מתנגדינו] מדברים על ארץ-ישראל, על ארצנו, הרי הם מבינים: 'ארצנו', מכלל זה יוצא לא 'ארצם'. השקפת-העולם הזאת שאולה מאירופה בזמן ירידתה, היא בנויה על מושג של מדינה שהיא קניינו של עם אחד ... כך חושבים במדינות אחדות באירופה היום שקיום המדינה דורש לתת לעם אחד, בין עמים רבים היושבים במדינה אחת, את זכות הבכורה ... את העוול הזה מצדיקים על-ידי האנוכיות הקדושה של המדינה [...] ידענו: עם ישראל הוא העם הקלאסי של המיעוטים: לכל עם אחר ישנם מיעוטים בארצות אחרות, אנחנו מיעוטים בכל הארצות. חשבנו: מכאן יש להוציא מסקנה. כאן גזר עלינו גורלנו ההיסטורי להיות הלוחמים לשינוי ערכים בחיי העמים. חשבנו: כל מרצנו הלאומי, כל השפעתנו בעולם צריכה להיות מכוונת למטרה אחת: לשבר את רוח הרוב בסדרי העמים, להקים מוסר לאומי ומדיני חדש בעולם, אשר יבטיח למיעוט לאומי אותן הזכויות אשר הרוב נהנה מהן ויבטל לגמרי את הערך המדיני של יחסי המספרים בין העמים.⁷⁰

עמדה זו הוצגה גם בכתב העת שאיפותינו:

התורה שארץ מן הארצות שייכת ליושביה הנוכחים ולזרעם אחריה, היא תורת שווא. זאת היא תורה אשר בשמה סוגרות אמריקה, קנדה ואוסטרליה את גבוליהן לפני ההגירה מארצות אירופה ואסיה ... לבני הארץ היושבים בתוכה ישנה הזכות הראשונה לגבי הקרקע של הארץ, ואין להסכים להגירה אשר תוכל להתגשם רק על-ידי נישול התושבים, אבל איננו מסכימים שצריך לשמור את הקרקע לדורות הבאים אשר טרם נולדו, ולאסור את העליה היהודית מתוך חשש ל'זרענו' אחריו.⁷¹

הדים לצד העקרוני של סוגיה זו אפשר גם למצוא אצל ברל. כך למשל בוועידה הרביעית של אחדות העבודה ב-1924 הוא אומר:

70 שם, עמ' 154. ההדגשות במקור.

71 שם, עמ' 259.

הנמסור את גורל חיינו, שפתנו, בתי-ספרנו, קבוצותינו ומשפחותינו לידי הרוב בעל כל הזכויות של הדמוקרטיה הפורמאלית? [...] האם לא יהיה בזה, במובן הכי-אנושי עיוות-הצדק המחריד ביותר? [...] כלום יש מקום, במקום שישנן ציוויליזציות כל-כך שונות אשה מרעותה, לשלטון פרלמנטרי סתם? כלום אין פירוש פרלמנטריזם כזה הסגרת המיעוט לידי הרוב?⁷²

למעשה, אף שהחתימה של הזרם המרכזי בתנועה הציונית למדינה נהיתה ברורה מאז תכנית החלוקה של 1937, רק ב-1942 היתה המדינה היהודית ליעד רשמי של מדיניות התנועה הציונית, כפי שנוסחה בתכנית בילטמור. תכנית זו היתה נקודת מפנה חשובה שהביאה את ארנדט לקבוע (לאחר שנתיים, בתגובה להחלטה של ועידת הציונים האמריקנים באטלנטיק סיטי ב-1944, שחזרה פחות או יותר על החלטת ועידת בילטמור): 'המשמעות שלה היא שהתכנית הרביזיוניסטית, שלאורך זמן כה רב זכתה לביקורת תקיפה, הוכחה כמנצחת. [...] זוהי מכה ניצחת למפלגות היהודיות בפלשתינה עצמה שהטיפו ללא ליאות להכרח של הבנה בין העמים, היהודי והערבי'.⁷³

זהו הקשר הדיון של ארנדט בשאלת הציונות. בשום שלב היא לא התנגדה ל'עניין הציוני עצמו' – לפחות אם מבינים את הציונות במקורה כחתימה למולדת ולישות פוליטית לאומית יהודית בארץ ישראל, ולא דווקא למדינה; כלומר, אם מבינים את הציונות במובן של הבסיס שאיחד את כל הזרמים בה ושהיה גם חלק מתפיסתו של הזרם המרכזי בתנועה הציונית עד שנות השלושים של המאה ה-20. התנגדותה של ארנדט היתה לניסיון להקים מדינה יהודית ריבונית על אף ההתנגשות הברורה עם הערכים שתבוא בעקבותיה והשפעותיה של התנגשות זו על הקיום הלאומי היהודי בארץ ישראל גם אם היא תסתיים בניצחון יהודי:

גם אם ינצחו היהודים במלחמה, סופה שהיא עתידה להרוס את האפשרויות הייחודיות ואת ההישגים הייחודיים של הציונות בפלשתינה. הארץ שתוגשם תהיה שונה למדי מזו שראו בחלוםם יהודי העולם, הציונים והלא-ציונים. היהודים ה'מנצחים' יחיו מוקפים באוכלוסייה ערבית עוינת לחלוטין, מסוגרים בתוככי גבולות מאוימים-תמיד, שקועים בהגנה עצמית פיזית במידה כזו שתאפיל על כל הפעילויות והאינטרסים האחרים. צמיחתה של תרבות יהודית תחדל להיות עניינו של העם כולו; ניסויים חברתיים יינטשו בשל היותם מותרות לא מעשיים; המחשבה הפוליטית תצטמצם לכדי אסטרטגיה צבאית; פיתוח כלכלי ייעשה אך ורק על פי צרכי המלחמה.⁷⁴

האם ממרחק הזמן עלינו לשפוט עמדה זו של ארנדט לחיוב או לשלילה, אשאר לקורא להחליט. מה שביקשתי להבהיר כאן, אל מול פרשנויות כמו זו של יקירה, הוא מה למעשה היתה עמדה זו.

72 שם, עמ' 182-183.

73 Arendt, 'Zionism Reconsidered' (above note 26), p. 343

74 ארנדט, 'להציל את המולדת היהודית', כתבים יהודיים, עמ' 264.

ארנדט ו'הבנאליות של הרוע'

כידוע טבעה ארנדט את המושג 'הבנאליות של הרוע' בספרה המפורסם על משפט אייכמן.⁷⁵ לצד ביקורתה על ההנהגה היהודית בשואה הוא עורר את המחלוקת הגדולה ביותר באשר לספרה,⁷⁶ ועיוותים רבים עלו באשר לכוונתה של ארנדט במושג זה. יקירה מבטל את 'הבנאליות של הרוע' כ'מושג פחות או יותר ריק'.⁷⁷ לדעתו 'מה שהוא מכיל כתוכן פוזיטיבי הוא טריוויאלי למדי ולא כל כך מקורי; לעומת זאת, מה שמקורי בו הוא ריק וסר-טעם'.⁷⁸ במושגים מעין אלו, המנסים לתפוס משהו משורשי הרוע האנושי – ולכן נוגעים בסוגיות פילוסופיות שלעיתים קרובות אינן ניתנות להוכחה או להפרכה פשוטה – עמדה זו היא כמובן עמדה לגיטימית, כל עוד מבינים למה התכוונה ארנדט במושג זה. אלא שגם כאן יקירה מציג בעיקר טעויות נפוצות באשר לכוונתה של ארנדט. בראש ובראשונה, ההנחה שארנדט התכוונה בכך לפשעיו של אייכמן כבירוקרט, כלומר כפקיד המתפקד כ'בורג במערכת' ושולח מיליוני אנשים אל מותם בלא שהוא עצמו ירצח מי מהם. כפי שמנסח זאת יקירה: 'הכול מסתכם בכך שאייכמן היה בירוקרט, שלא הצליח להבין את היהודים, ושלא היה ריצ'רד השלישי'.⁷⁹ הנחה זו מופיעה לעתים גם בקרב חוקרי ארנדט, אך במיוחד בהיסטוריוגרפיה של השואה. אלא שהיא, בפשטות, מוטעית. אני מקדיש לכך דיון מפורט במקום אחר,⁸⁰ וכאן אבקש רק לעמוד על הנקודות המרכזיות. ארנדט שללה במפורש את זיהויה עם טיעון 'פשעי הבירוקרטיה' כבר באחרית הדבר שכתבה למהדורה השנייה של אייכמן בירושלים:

שמענו את מחאותיה של הסניגוריה, שאייכמן היה בסופו של דבר 'בורג קטן' במכונת 'הפתרון הסופי' [...] אני עצמי לא ייחסתי חשיבות מרובה לאף אחת משתי התיאוריות

- 75 חנה ארנדט, אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע, בבל, תל אביב 2005.
- 76 לסקירה מקיפה של הפולמוס הציבורי סביב הספר בארצות הברית ראו: Richard I. Cohen, 'Breaking the Code: Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem and the Public Polemic: Myth, Memory and Historical Imagination', *Michael*, 13 (1993), pp. 29-85. Anson Rabinach, 'Eichmann in New York: The New York Intellectuals and the Hannah Arendt Controversy', *October*, 108 (2004), pp. 97-111. גם בתוך ישראל התנהל פולמוס בנוגע לארנדט בתקופה זו, אם כי נרחב פחות. ראו למשל: עקיבא א' סימון, 'חנה ארנדט – ניסיון ניתוח: בעקבות ספרה על משפט אייכמן והכרוך בו', מולדת, 21 (1963), עמ' 239-256; ישראל גוטמן, 'שנאה עצמית נוסח ארנדט', ילקוט מורשת, 1 (1966), עמ' 111-134; יעקב רבינסון, העקוב למישור: יהודי אירופה בפני השואה לאור האמת ההיסטורית ומשפט אייכמן בירושלים לפי הנוהג הבינלאומי, מוסד ביאליק, ירושלים 1965.
- 77 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 218.
- 78 שם, עמ' 226.
- 79 שם.
- 80 שמואל לדרמן, "'הבנאליות של הרוע': היסטוריה של אי-הבנה', יד ושם: קובץ מחקרים, 41 (2013), עמ' 141-169.

הללו [...] מנקודת מבטם של מדעי המדינה ומדעי החברה יש כמובן חשיבות רבה לכך שעצם מהותו של משטר טוטאליטרי, ואולי גם טיבה של ביורוקרטיה, הוא להפוך בני אדם לנושאי משרות ציבוריות וללא יותר מברגים במנגנון המינהלי, וכך לשלול מהם צלם אנוש [...] אולם יש להבין היטב כי עשיית צדק יכולה להתחשב בגורמים הללו רק במידה שהם מהווים נסיבות לפשע [...] נכון, הפסיכולוגיה והסוציולוגיה המודרניות, שלא לדבר על הביורוקרטיה המודרנית, הרגילו אותנו מאוד להסיר מעל המִבְצֵע את האחריות למעשהו, ולהסביר זאת במונחים של דטרמיניזם מסוג זה או אחר.⁸¹

גם בחיבורים אחרים שהיא דנה בסוגיה זו במפורט יותר, ארנדט מרחיקה את עצמה במפורש מ'תאוריית הבורג'. כך למשל במאמר 'אחריות אישית תחת דיקטטורה' היא כותבת כי

לאחרונה, במהלך הדיון במשפט אייכמן, עניינים פשוטים יחסית אלו [של האשמה האישית של אייכמן] סובכו על ידי מה שאקרא תאוריית הבורג. כשאנו מתארים מערכת פוליטית [...] בלתי נמנע שנדבר על כל האנשים שהמערכת עושה בהם שימוש במונחים של ברגים וגלגלים אשר משמרים את פעולת המנהל [...] כשנסעתי לירושלים להיות נוכחת במשפט אייכמן, הרגשתי שהיה זה היתרון הגדול של הליכים משפטיים שלכל עסקי הבורג אין בהם משמעות, ולכן הם מחייבים אותנו להתבונן בשאלות אלו מנקודת מבט אחרת [...] בבית משפט לא מערכת [נמצאת] תחת משפט [...] אלא אדם.⁸²

בתשובותיה לשאלות שהציג לה העיתונאי סמואל גרפטון ב־1963 ארנדט כותבת שוב כי בעת שהיא עסקה במשטר הטוטליטרי היה עליה לעסוק תמיד ב'סוג' ולא באינדיבידואלים, יתרונה הגדול של בית המשפט הוא שבאופן בלתי נמנע הוא 'מאלץ אותך להתמודד עם האדם ועם אשמה אישית, עם מניעים והחלטות אינדיבידואליות, עם פרטיקולרים'. והיא מוסיפה:

במילים אחרות, רציתי לדעת: מי היה אייכמן? מה היו מעשיו, לא ככל שפשעיו היו חלק מהמערכת הנאצית, אלא ככל שהוא היה סוכן חופשי? זו באופן מהותי אותה השאלה שבית משפט צדק חייב לענות עליה כשהוא קובע דין. ומסיבה זו כל תאוריית הבורג הקטן (התאוריה של ההגנה) אינה רלוונטית בהקשר זה.⁸³

כפי שברור מדברים אלו, ארנדט עצמה שוללת את תזת 'פשעי הביורוקרטיה' כהסבר המהותי לפשעים שביצע אייכמן. על אף דברים מפורשים אלו השתרשה ההנחה שארנדט התכוונה דווקא למה שהיא שוללת במפורש. ספרו של חוקר השואה יעקב לזוביק,

81 ארנדט, אייכמן בירושלים, עמ' 300-301.
 82 Hannah Arendt, 'Personal Responsibility under Dictatorship', in: Jerome Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York 2003, pp. 29-30
 83 Hannah Arendt, 'Answers to Questions Submitted by Samuel Grafton', in: Kohn and Feldman (eds.), *The Jewish Writings*, p. 475

הביורוקרטים של היטלר: משטרת הביטחון הנאצית והבנליות של הרשע,⁸⁴ שיקירה נסמך עליו כדי להראות שטענתה של ארנדט הופרכה במחקר השואה,⁸⁵ מייצג דוגמה מובהקת לאי-הבנה זו של ארנדט. מה שלזוביק מבקש לעשות בספר זה, על פי עדותו שלו, הוא להפריך את טענתה של ארנדט בדבר 'הבנאליות של הרוע', טענה שהוא דווקא קיבל לפני שערך את מחקרו.⁸⁶ אלא שהוא חוזר למעשה על כל הטעויות הנפוצות באשר לכוונתה של ארנדט: הבנתו את המחלוקת בין האוזנר לארנדט כמחלוקת על ה'אופן שבו יש להתייחס לאייכמן – מפלצת אדם, או פקיד קטן';⁸⁷ או ה'דו-קרב בין המפלצת של האוזנר לבין הפקיד הבנלי והאלמוני שנסחף ברוחות ההיסטוריה כפי שארנדט ראתה אותו';⁸⁸ טענתו כי ארנדט ותלמידיה, 'בזהותם מאפיינים אוניברסליים אצל הנאצים [...] מבקשים שנבין שכולנו שותפים פוטנציאליים, ברוח: לולא הנסיבות המשופרות שלנו, גם אנו היינו כמוהם';⁸⁹ או כי (לכאורה בניגוד למה שטענה ארנדט)

כמו שאין אדם מגיע לראש הר האוורסט בהיסח הדעת, כך לא הגיעו אייכמן ושכמותו לרצח היהודים בטעות, לא בהיסח הדעת, לא בציות עיוור לפקודות, ולא בעבודה של ברגים קטנים במכונה גדולה. הם עבדו קשה, השקיעו מחשבה, יוזמה, מרץ, והרבה מאמצים, שנמשכו שנים.⁹⁰

כל הטענות האלה שלזוביק שולל הן פשוט אינן טענות של ארנדט.⁹¹ הנקודה היחידה שרלוונטית לארנדט בדיון של לזוביק היא עד כמה אפשר לייחס אנטישמיות קנאית לאייכמן. לזוביק מראה שאייכמן היה אנטישמי קנאי מתחילת דרכו, וזה אכן בניגוד לטענתה של ארנדט, שההסבר למעשיו של אייכמן אינו טמון באידאולוגיה האנטישמית. זו בהחלט סוגיה חשובה, אך אין היא ממצה כלל את שאלת תקפותו של טיעון 'הבנאליות של הרוע', שאת משמעותו אסביר בהמשך.

כיוצא בזה חוזר יקירה על הטענה הנפוצה כי ארנדט המעיטה בחשיבותו של אייכמן:

תפקידו בתכנונו של הפתרון הסופי ובמימושו הוצג בישראל ובמשפט, היא אמרה, באופן מוגזם לעילא [...] ממחקרים שהתפרסמו באחרונה ניתן ללמוד שאולי היה

84 יעקב לזוביק, הביורוקרטים של היטלר: משטרת הביטחון הנאצית והבנליות של הרשע, מאגנס, ירושלים 2001.

85 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 227.

86 לזוביק, הביורוקרטים של היטלר, עמ' 9.

87 שם, עמ' 11.

88 שם, עמ' 13.

89 שם, עמ' 17.

90 שם, עמ' 227.

91 במאמר אחר מבטא לזוביק הבנה פשטנית עוד יותר של ארנדט. ראו: יעקב לזוביק, 'אנטישמים בפעולה', יד ושם, כ"ז (1999), עמ' 227-257.

משפטה של חנה ארנדט על התובע [...] נמהר במקצת. תמונה שונה לגמרי עולה, למשל, מספרו של יעקב לזוביק על אייכמן ועל המנגנונים הנאציים שהיה חלק מהם.⁹²

אלא שארנדט כתבה למעשה על מעמדו של אייכמן בהייררכיית הנאצית: 'ללא ספק, הוא לא היה גדול כל כך כמו שמר האוזנר ניסה להציג אותו; בסופו של דבר הוא לא היה היטלר [...] הוא לא התקרב בחשיבותו למילר, להיידריך או להימלר [...] אולם הוא גם לא היה קטן כל כך, כפי שההגנה ביקשה להציג אותו'.⁹³ ולאחר מכן היא הוסיפה:

מבחינה טכנית ומבחינה ארגונית, מעמדו של אייכמן לא היה מאוד גבוה. משרתו הפכה חשובה כל כך רק מפני שמסיבות אידיאולוגיות גרידא גדלה חשיבותה של השאלה היהודית עם כל יום, שבוע וחודש של המלחמה, עד שבשנות התבוסה [...] היא הגיעה לממדים דמיוניים.⁹⁴

ספק אם היסטוריון כלשהו של השואה יערער על קביעות אלו. כך למשל מציין לזוביק עצמו, כי 'הנטייה לנפח את אחריותו של אייכמן התעצמה על ידי פרקליטי התביעה הישראלים במשפטו בירושלים, ב-1961: הם היו בטוחים שהוא היה הכוח המניע מאחורי ה"פתרון הסופי" ושמו להם למטרה להוכיח זאת'.⁹⁵ יש להבהיר גם שבניגוד לגרסתו של יקירה, ארנדט לא הציעה במושג 'הבנאליות של הרוע' 'תיאוריה פילוסופית כוללת על מהותו של הרע'.⁹⁶ היא עצמה, כפי שיקירה מציין, טענה שוב ושוב שכשטבעה מושג זה לא התכוונה

לשום תאוריה או דוקטרינה אלא למשהו עובדתי למדי, לתופעה של מעשים מרושעים, המבוצעים בממדים עצומים, שלא ניתן לאתר בהם רשעות ייחודית, פתולוגיה, או שכנוע אידאולוגי של המבצע, ואשר הייחודיות האישית היחידה שלו היתה אולי שטחיות היוצאת מהכלל.⁹⁷

עניין זה מתבקש למעשה מעצם המתודה הפנומנולוגית של ארנדט, אשר נמנעת מספקולציות כמו-מטאפיזיות על 'מהות' הרוע. בעניין זה, כמו בעניינים רבים אחרים, ארנדט מבקרת תפיסות מקובלות במסורת הפילוסופית המערבית, שעיצבו את מחשבתנו בסוגיות כגון הרוע האנושי. היא אינה בוחנת את אייכמן כמקרה מבחן ל'מהות' הרוע,

92 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 220.

93 ארנדט, אייכמן בירושלים, עמ' 66-67.

94 שם, עמ' 79-80.

95 יעקב לזוביק, 'פקידים של זדון: משטרת הביטחון הנאצית והבנאליות של הרוע', בתוך: אשהיים (עורך), חנה ארנדט בירושלים, עמ' 238.

96 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 223.

97 Arendt, 'Thinking and Moral Considerations', in: Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*, p. 159

שכן אין דבר כזה בעינייה. לרוע, בניסוחו של עדי אופיר (המושפע בעניין זה בין השאר מארנדט), 'אין מובן אחר זולת מכלול של רעות מיותרות והסדירות שבייצורן החברתי';⁹⁸ הוא 'איננו עצם (סובסטנציה). הוא אינו ההווה האחדותית של כל הרעות המיותרות ולא המהות המשותפת שלהם, אלא שם המשפחה של מכלול הרעות המיותרות הנוהג ברוב שפות המוסר במערב, אם לא בכולן'.⁹⁹ במקום להבין את אייכמן ורוצחים כמוהו מתוך הכללות מקובלות על הרוע האנושי בכלל והנאצי בפרט, ארנדט ביקשה לעשות מה שעשתה למעשה בכל סוגיה אחרת שבה עסקה: לנסח ולשפוט דווקא את הייחודי שמבחינתה נחשף לנגד עיניה ב'תופעה' של אייכמן: 'לאחר שעומתתי עם התופעה [...] אשר אם רצייתי או לא "הניחה בידי מושג" (הבנאליות של הרוע), לא יכולתי שלא להעלות את שאלת השיפוט ולשאול את עצמי, "באיזו זכות אני אוהזת בו ועושה בו שימוש"'.¹⁰⁰ היא בהחלט האמינה שניתוח זה חל גם על נאצים רבים אחרים, ולא רק על אייכמן, אך בוודאי לא על כולם, בהחלט לא על היטלר או גרינג מצד אחד, או סדיסטים 'רגילים' מצד אחר.¹⁰¹ אך היא לא האמינה כלל כי ניתן להגיע לתאוריה כוללת של הרוע הנאצי, שאינו אלא שם כולל למגוון 'הרעות' שבאו לידי ביטוי ברציחות ההמוניות שביצעו הנאצים: 'שום הכללה [...] לא יכולה עדיין לסכור (dam up) את השטף הכאוטי של זוועות חסרות היגיון שעלינו להשקיע עצמנו בתוכן כדי להבין מה קורה כאשר בני אדם אומרים ש"הכול אפשרי", ולא רק שהכול מותר'.¹⁰²

בכל זאת, כפי שראינו לעיל בדיונה של ארנדט בציונות, מדי פעם נראה שיקירה מכיר – גם אם חלקית – בכוונתה האמתית של ארנדט. דהיינו, הקשר שארנדט האמינה כי זיהתה, בין חוסר מחשבה לרוע. יקירה כותב: 'מה שהיה "בנאלי" באייכמן [...] אמרה לנו ארנדט [...] היה ה־sheer thoughtlessness שלו [...] לא בדיוק ברור למה היא התכוונה במושג החדש הזה, ואם יש בו יותר מאשר החלפה של מילה מעורפלת אחת במונח מעורפל אחר'.¹⁰³ אכן, מה שארנדט כן האמינה הוא שמה שאפיין את אייכמן הוא חוסר יכולת או חוסר מוכנות לחשוב ולשפוט בעצמו את המציאות. 'הבנאליות של הרוע' ביטאה את הפער בין השטחיות של אייכמן לזוועה של מעשיו. במקומות אחרים היא מבירה זאת יותר. כך למשל במענה לשאלות שהציג לה העיתונאי סמואל גרפטון:

98 עדי אופיר, 'לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר, עם עובד ומכון ון ליר, תל אביב 2000, עמ' II.

99 שם, עמ' 267.

100 Arendt, 'Thinking and Moral Considerations' (above note 97), p. 161

101 Hannah Arendt, 'Some Questions in Moral Philosophy', in: Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*, p. 59

102 Hannah Arendt, 'Introduction', in: Bernd Naumann, *Auschwitz: A Report on the Proceedings Against Robert Karl Ludwig Mulka and Others Before the Court at Frankfurt*, Praeger, New York 1966, p. xxix

103 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 225.

התכוונתי שהרוע אינו רדיקלי, [אינו] מגיע לשורשים, שאין לו עומק, ושברדיוק מסיבה זו כה קשה לחשוב עליו, מאחר שהחשיבה, בהגדרתה, מבקשת להגיע לשורשים. הרוע הוא תופעה של פני השטח (surface phenomenon), ובמקום להיות רדיקלי הוא רק קיצוני. אנו מתנגדים לרוע בכך שאיננו נותנים לעצמנו להיסחף בידי פני השטח של הדברים, בכך שאנו עוצרים את עצמנו ומתחילים לחשוב [...] במילים אחרות, ככל שאדם שטחי יותר רב יותר הסיכוי שהוא ייטה לרוע. אינדיקציה לשטחיות היא שימוש בקלישאות, ואייכמן, אלוהים יודע, היה דוגמה מושלמת.¹⁰⁴

הדברים האחרונים – משמעותה של החשיבה כמחסום מפני עשיית רע – היו הבסיס לכמה עבודות שפרסמה ארנדט לאחר משפט אייכמן, ובייחוד לספרה האחרון והלא גמור חיי הרוח. אחת השאלות המרכזיות שהניעו אותה בכתיבת עבודה זו, על פי עדותה, היתה 'האם ייתכן שהבעיה של טוב ורע, הכושר שלנו להבחין בין צדק לעוול (right and wrong), קשורים לכושר המחשבה שלנו?'.¹⁰⁵ מחסום זה שמספקת החשיבה טמון לדעתה באופייה כמתנגדת טבעית לכל מערכת ערכים סגורה, לכל קביעה סופית. החשיבה היא מטבעה בוחנת, ביקורתית, 'מתירה בכל יום מחדש מה שהשיגה ביום הקודם'. לדעתה, אלו שלא צייתו כשנדרשו להשתתף ברצח 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.¹⁰⁶

השאלה עד כמה יכול רעיון זה של ארנדט להסביר לנו חלק ממעשי הרוע האנושי, ובייחוד רציחות המוניות, היא מחוץ למסגרת הדיון כאן. מה שאני מבקש לעמוד עליו – שוב אל מול פרשנותו של יקירה – הוא למה התכוונה ארנדט בכלל. גם כאן דיון קריטי בשאלת הרוע האנושי נהיה לדיון נלעג בידי יקירה: 'אייכמן באמת לא היה מפלצת – עשן לא היתמר מנחיריו, וקרניים לא קישטו את מצחו'.¹⁰⁷ אלא שגם כאן, לטענתי, הדיון שלו עצמו – על תערובת הטעויות, לצד ההבנות הנכונות שהוא מספק – מציע למעשה את הטיעון הטוב ביותר נגד לעג זה.

יקירה מזהה נכונה נקודה שגם בספרות המחקר על ארנדט לא עומדים עליה מספיק לעתים קרובות: 'מה שהיה מיוחד לכאורה אצל אייכמן ובמה שארנדט מכנה ה"מצפון" שלו, הוא שאצלו, וביחס לפתרון הסופי, התלכדו שני היסודות המנוגדים האלה – הפקודה והחוק, שכן רצונו של הפיהרר היה לחוק'.¹⁰⁸ יקירה מרחיב מעט בטיעון זה וקובע: 'לפרש את התנהלותו של אייכמן במונחים של "מצפון" הוא ללא ספק צעד מקורי – אך יותר

Arendt, 'Answers to Questions Submitted by Samuel Grafton' (above note 83), p. 478 104

Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt, Inc., New York 1978, p. 5 105

Arendt, 'Some Questions' (above note 101), p. 78 106

יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 225. 107

שם, עמ' 221. 108

מכל דבר אחר, זהו צעד מופרך'.¹⁰⁹ זהו אכן חלק מרכזי במה שארנדט התכוונה אליו, וכפי שיקירה מודה, זהו אכן טיעון מקורי למדי. מהי כוונתה של ארנדט בכך? לדעת ארנדט, התפיסה היסודית, הרווחת מאוד, שדווקא מקשה עלינו להבין את שהתרחש בגרמניה הנאצית, היא שלאדם יש גרעין יסודי של מצפון, המלווה אותנו לאורך הדילמות המוסריות שאנו ניצבים לפניהן וההכרעות שאנו מקבלים, כך שכדי לבחור בטוב כל מה שאנו צריכים הוא 'להקשיב' לו. אך ארנדט סבורה שהבסיס לתפיסה זו, בעיקר בהינתן מה שאירע בגרמניה הנאצית, הוא קלוש למדי. על כך היא מצביעה כשהיא כותבת על אייכמן כי 'באשר למצפון, הוא זכר היטב כי מצפוןו היה מציק לו רק כאשר לא ביצע את אשר נצטווה לעשות: לשלח אל מותם מיליוני אנשים, נשים וטף, בהתלהבות ובדקדקנות מרובה'.¹¹⁰ לדעתה, הסתמכות על מעין קול חד-משמעי של המצפון, 'היא לא רק התחמקות מעצם הבעיה, אלא גם סירוב מכוון לתת את הדעת לתופעות המוסריות, החוקיות והפוליטיות המרכזיות של המאה שלנו'.¹¹¹ כאמור היא האמינה, או לפחות העלתה את האפשרות, שחשיבה – או אם להשתמש במונח מקובל יותר בעניין זה, חשיבה ביקורתית – היא המחסום המשמעותי היחיד שיש לנו כנגד השתתפות ברוע בתנאים שיש סדר חברתי ופוליטי שהרצח הוא החוק והנורמה בו. יקירה קובע, כאמור, שלהסביר את התנהגותו של אייכמן במונחים של מצפון הוא יותר מכול 'צעד מופרך'. אלא שניתוח של התודעה העצמית של הנאצים במונחים של 'מצפון', בגרסה זו או אחרת, נפוץ למדי במחקר השואה. נאומו של הימלר לפני קציני הס"ס בפוזנ מצוטט רבות: 'יש לנו הזכות המוסרית וכן החובה כלפי עמנו לחסל את העם שרצה לחסל אותנו [...] אנו רשאים לומר, שמתוך אהבה לעמנו מילאנו את התפקיד הקשה הזה ולא נגרם שום נזק בכך לפנימיותנו, לנפשנו ולאופינו'.¹¹² מופרכים ככל שעשויים להישמע דברים אלו של הימלר, חוקרי שואה לא מעטים רואים בהם ברצינות מקור חשוב להבנת תודעתם העצמית של רבים מהנאצים. כך, למשל, מבין זאת יהודה באואר:

גם אני רואה בניסיונו של הימלר לנטוע את השואה במערכת המוסרית הזעיר-בורגנית [...] הבהרה חשובה לפירוש השואה. כשלעצמי הייתי מפרש זאת כמעין השערה, מעין אמירה כגון: 'ראו, אין אנו סוטים ממערכת המוסר הזעיר-בורגנית, אבל אנו מעמידים אותה על ראשה'. זו אינה סטייה, לא מדובר פה ב-'לא תרצח' כי אם ב-'כן תרצח' – היפוך מוחלט של המצווה, ולפיכך קיימת אפשרות לעגן אותה במערכת המוסר. המוסריות אינה משתנה; המוסריות הזעיר-בורגנית יכולה להישאר במקום שהיא מצויה בו ואינה נפגעת. אני סבור שבהקשר זה יש להבין את נאומו של הימלר.

109 שם, עמ' 222.

110 ארנדט, אייכמן בירושלים, עמ' 34.

111 שם, עמ' 157-158.

112 יצחק ארד, ישראל גוטמן ואברהם מרגליות (עורכים), השואה בתיעוד: מבחר תעודות על חורבן יהודי גרמניה ואוסטריה, פולין וברית-המועצות, יד ושם, ירושלים תשל"ח, עמ' 275-276.

ולא רק את הנאום, אלא את כל מערכת המוסר של הנאצים, וזה לדעתי הדבר הנורא והמסר האיום של הנאציזם-סוציאליזם.¹¹³

זה בדיוק מה שהתכוונה אליו ארנדט, שנים רבות קודם לכן. אם כן, יקרה (כמו רבים אחרים לפניו) נמהר מדי לשלול בנחרצות כה רבה את תוקף ניתוחה של ארנדט. למעשה, תובנה זו רלוונטית גם למקרים אחרים של רצח המוני. כפי שכותב פאוול:

בזמנים ובמקומות מסוימים, רצח עם מוסד (instituted) כחובה מוסרית, כך שיחידים הונעו לרצח עם לא רק בשל שנאה, או תאוות בצע, או צייתנות, או פחד, אלא מתחושה של חובה מוסרית ומטרה עליונה יותר, כשירות למשהו שהוא מחוץ להם וגדול יותר מהם [...] עובדה היסטורית זו צריכה לעורר אותנו לנקוט גישה ביקורתית כלפי המוסריות עצמה — לא רק לסוג מסוים של מוסר, אלא למוסר כמוסד.¹¹⁴

גישה ביקורתית זו למוסר כמוסד היא שהניעה את ארנדט, הן מתוך מה שראתה באייכמן והן מתוך מה שראתה בחברה הגרמנית בכללותה. היא תוהה אם המקור האטימולוגי של המילים מוסר ואתיקה (mores, ethos), אינו מרמז על כך שאכן אין מדובר ביותר מאשר הרגלים ומנהגים מקובלים, שבני אדם רבים עשויים להחליף ברגע שעולה 'סדר חדש' ומוצעת להם מערכת מוסרית חדשה עקיבה מספיק.¹¹⁵ לדעתה, זה מה שאירע בגרמניה — דווקא אלו שהחזיקו במערכות מוסר ברורות וממוסדות היו הראשונים שקיבלו על עצמם את המוסר הנאצי החדש, ואילו מי שהתנגדו, כפי שצייתי לעיל, היו אלו שהיו רגילים להטיל ספק ולחשוב מחדש אל מול הסיטואציות שבהן נתקלו, ולא הסתמכו בלא ביקורת על כללים מקובלים שינחו אותם.

113 ראו: ישראל גוטמן וגרעון גרייף (עורכים), 'דיון ישיבה א'', השואה בהיסטוריוגרפיה: הרצאות ודיונים בכינוס הבין-לאומי החמישי של חוקרי השואה, יד ושם, ירושלים 1983, עמ' 67-68. כך גם כותב אולריך הרברט כי עבור מפקדי האיינזגרופן 'ייחוס מעשיהם לעיקרון רעיוני העניק להם מחד גיסא הגנה פוליטית מפני רשויות מתערבות, ומאידך גיסא שימש להם גם צידוק כלפי עצמם וכלפי יחידותיהם, על-ידי הצגת פעולותיהם כאמצעי הכרחי להשגת מטרה נעלה' (אולריך הרברט, 'מדיניות ההשמדה: תשובות ושאלות חדשות בתולדות השואה', בתוך: הנ"ל (עורך), מדיניות ההשמדה הנאצית 1939-1945: מחקר ופולמוס בהיסטוריוגרפיה הגרמנית החדשה, יד ושם, ירושלים 2001, עמ' 41). הרלד ולצר קובע בנוגע לאייכמן עצמו ש'הפרויקט האנטי-אנושי שהוא הקדיש לו את כל האנרגיות שלו ייסד יקום מוסרי שהסיבות לרצח ההמונים בו היו ברורות למבצעים [...] הוא פשוט לא הבין במה הוא הואשם, ובכך דמה למרבית המבצעים' (Harald Welzer, 'On Killing and Morality: How Normal People Become Mass Murderers', in: Olaf Jensen and Claus-Christian W. Szejnmann (eds.), *Ordinary People as Mass Murderers: Perpetrators in Comparative Perspectives*, Palgrave Macmillan, New York 2008, p. 167). יש דוגמאות נוספות רבות.

114 Christopher J. Powell, 'Genocidal Moralities: A Critique', in: Adam Jones (ed.), *New Directions in Genocide Research*, Routledge, London and New York 2012, p. 38

Arendt, 'Some Questions' (above note 101), p. 75 115

בהקשר זה עולה גם סוגיית הכוונה, שלעיתים קרובות נתפסת כהכרחית בקביעת אשמה משפטית ומוסרית. הפירוק של החיבור המקובל בין כוונה, במובן של מודעות לכך שאנו מבצעים פשע, ובין אחריות ואשמה היה אחד האתגרים החשובים שבית המשפט לא התמודד אתם, לדעת ארנדט: 'הנושא החשוב ביותר מבין הנושאים הגדולים שעמדו על הפרק במשפט אייכמן היה ההנחה המקובלת בכל מערכות המשפט המודרניות, שהכוונה להרע הכרחית לשם ביצוע פשע'.¹¹⁶ אלא שאם אין אנו יכולים לסמוך על מעין 'קול פנימי', המצפון, שיזהיר אותנו כי מדובר במעשה פשע, בני אדם עשויים לבצע זוועות, ללא 'כוונה' לבצע מעשה רשע. חלק ממה שהיה מבעית בעיני ארנדט הוא בדיקת האפשרות ש'הטיפוס החדש הזה של פושע [...] מבצע את פשעיו בנסיבות המונעות ממנו כמעט כל אפשרות לדעת או להרגיש שהוא עושה עוול'.¹¹⁷ יקירה מכיר בכך שסוגיית הכוונה בעשיית הרע היא אכן 'שאלה נכבדה',¹¹⁸ אלא שהוא קובע כי הבעיה שארנדט מתארת כלל אינה קיימת בהקשר לדיון של אשמה משפטית מהסוג שהיא דנה בו:

מושג האשמה המשפטי [...] מתבסס לא על ייחוס כוונה 'לעשות רוע', אלא על תביעה ל'אחריות', כלומר על ההנחה שהפועל יודע מה הוא עושה, שהוא מודע, למצער, לתוצאות של מעשיו, או רוצה אותן ממש, ושהוא יודע להבחין בין טוב לרע. ובעיקר – שניתן לתבוע ממנו דין וחשבון על מעשיו. המחשבה המשפטית במובן המובהק שלה, מעולם לא שאלה את שאלת הכוונה באופן שארנדט הציגה אותה.¹¹⁹

אלא שגם כאן, אל מול גרסתו של יקירה, עלינו לחזור למציאות הממשית, שבה, על פי וילי דרון:

הטיפול המשפטי [בנאצים בגרמניה] נכשל פעמים רבות בשל השינוי בחוק מספר 50 סעיף 2 בספר החוקים של המשפט הפלילי, שנכנס לתוקפו ב-1 באוקטובר 1968. לאחר התיקון יכול אדם להיענש על פעילות מסייעת למעשי רצח בימי הנאצים רק אם סייע מתוך מניעים שפלים – למשל שנאה גזענית – או אם היה מודע לאכזריות והנאלות שבתוצאות מעשיו. התיקון הזה מונע כמעט כל אפשרות למצות את הדין עם מי שמכונים 'פושעי שולחן הכתיבה' [...] ומקשה לאין שיעור על העמדתם של פושעים נאציים למשפט.

דרון מוסיף כי 'במקרים אחרים עלתה מאותן סיבות הטענה, כי לנאשמים חסרה "תודעת אי החוקיות" של מעשיהם'.¹²⁰ כך גם כותב הנקל (Hankel) כי

116 ארנדט, אייכמן בירושלים, עמ' 288.

117 שם, עמ' 287.

118 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 223.

119 שם.

120 וילי דרון, 'תפקידם של הוורמאכט והמשטרה בהשמדת היהודים – ענישת המעורבים והקריירות שלהם במשטרת מערב גרמניה אחרי המלחמה', יד ושם, כ"ג (תשנ"ד), עמ' 222-223.

אחד העקרונות היסודיים של החוק [הגרמני] הוא, כי מבצע [של רצח המוני] אשר התנהגותו הולמת באופן ברור את ההגדרה של פשע עשוי בכל זאת שלא להיענש אם הנאשם מצליח להראות שבנסיבות נתונות התנהגות זו יכולה להיות מוצדקת או מתורצת בכך שהיא היתה מקובלת חברתית.¹²¹

נראה שארנדט זיהתה בעיה שהיו לה השפעות משפטיות חשובות, דווקא בהקשר של הרצחים הנאצים מהסוג של אייכמן.

כל אלו הן סוגיות קריטיות אשר דורשות דיון נרחב הרבה יותר, גם באשר לאופן שניתחה אותן ארנדט וגם באשר להשפעותיהן המוסריות והפוליטיות. אך מה שאני מבקש כאן הוא להתמקד בנקודה שמלווה את כל דיונו של יקירה בארנדט: עד כמה הכירה ארנדט בפרטיקולריות היהודית, הפעם בהקשר השואה. האם, כפי שכותב יקירה, היא חשבה ש'הפשע לא היה באמת נגד העם היהודי, אלא נגד האנושות',¹²² ו'שיהודיותם של קורבנות הפשע הנאצי לא היתה אלא משל פילוסופי ומשפטי'¹²³ למשמעות האוניברסלית של הפשע? יקירה מכון בכך במיוחד לטענתה של ארנדט כי השמדת העם היהודי היתה 'פשע נגד האנושות שבוצע בגופו של העם היהודי, ושרק בחירת הקורבנות, לא טבעו של הפשע, יכלה לנבוע מן ההיסטוריה הארוכה של שנאת יהודים ואנטישמיות'.¹²⁴

אכן, ארנדט ניסתה להבהיר את הסוג החדש של הפשע שביצעו הנאצים: ניסיון להשמדה טוטלית של קבוצה אנושית, דהיינו התקפה על המצב האנושי עצמו, שהוא מצב של ריבוי, של פלורליות אנושית אינדיבידואלית וקבוצתית.¹²⁵ אך אני מבקש לטעון, כי בניגוד לפרשנותו של יקירה כוונתה לא היתה כלל להתעלם מחשיבותה של העובדה שהקרבנות היו יהודים ולהסיק כביכול רק 'לקח אוניברסלי' מהשמדת היהודים.

יש להבחין אצל ארנדט בין הניתוח הספציפי של פשעי הנאצים כלפי היהודים והסיבות שהיהודים הם שהיו קרבנותיהם המרכזיים, ובין סוג הפשע שבוצע נגדם: הפשע של רצח עם. עם השאלה מדוע היו היהודים קרבנותיהם של הנאצים, ובמילים אחרות, מדוע בוצע פשע זה 'בגופו של העם היהודי' ניסתה ארנדט להתמודד משלב מוקדם בהגותה,¹²⁶ ובאופן שיטתי ביותר בחלק הראשון של 'מקורות הטוטליטריות' (Origins of Totalitarianism). בלא להיכנס לניתוח המורכב שמציעה ארנדט בעניין זה, יש להדגיש שהיא שוללת בניתוחה בדיוק את ההבנה של רצח היהודים כ'משל', דהיינו תפיסה לכאורה שהיהודים היו

Gerd Hankel, 'International Law After the Nuremberg Trials and Rwanda: How do 121 Perpetrators Justify Themselves', in: Jensen and Szejnmann (eds.), *Ordinary People as Mass Murderers*, p. 203

122 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 244.

123 שם, עמ' 245.

124 ארנדט, אייכמן בירושלים, עמ' 280.

125 שם, עמ' 279-280.

126 ראו למשל: חנה ארנדט, 'אנטישמיות', כתבים יהודיים.

מעין 'שעיר לעזאזל' שמצאו הנאצים, כשם שהיו יכולים למצוא כל קבוצה אחרת. לדעתה, ליהודים היתה משמעות ייחודית באירופה המודרנית – מבחינה פוליטית, חברתית, כלכלית וסמלית – והיא שגרמה בסופו של דבר להיותם קרבנות הנאצים. לעומת זאת, בפרקים האחרונים של 'מקורות הטוטליטריות', כמו גם באייכמן בירושלים, ארנדט מבקשת לעמוד על סוג הפשע החדש, לדעתה, שביצעו הנאצים והוא הניסיון להשמדה טוטלית של עם:

הפשע החדש, הפשע כלפי האנושות – במובן של פשע 'כלפי המצב האנושי' או כלפי עצם טבעו של המין האנושי, הופיע כאשר המשטר הנאצי הכריז כי העם הגרמני לא רק שאינו מוכן שיהיו יהודים בגרמניה, אלא שהוא מבקש להעלים את כל העם היהודי מעל פני האדמה [...] רצח עם הוא התקפה על עצם המגוון האנושי.¹²⁷

ניסיון זה של ארנדט להגדיר תופעה פוליטית, מושג פוליטי, כמובחנים מתופעות וממושגים שונים, חוזר ונשנה בכתיבתה. דוגמה בולטת היא המשטר הטוטליטרי, שהיא ראתה בו סוג חדש של משטר, שונה במהותו ממשטרים סמכותניים ודיקטטוריים. בזיהוים של הנאציזם והסטליניזם כדוגמאות מרכזיות למשטר הטוטליטרי היא לא התכוונה לטעון שהם אותו הדבר ואין הם נובעים ממקורות שונים לחלוטין, או שאין להם משמעויות מוסריות שונות; כוונתה היתה שמבחינת ניתוח פוליטי של משטרים יש להם מאפיינים דומים בולטים, כשם שדמוקרטיות יכולות להיות שונות מאוד זו מזו ועדיין נזהה אותן כדמוקרטיות אם יענו על מאפיינים משטריים בסיסיים דומים. כך יש לדעתה להבחין בין מעשי טבח המוניים שהתקיימו בעבר, כולל של קבוצות אתניות, לאומיות ודתיות, ובין רצח עם – שהוא ניסיון להשמדה טוטלית של קבוצה. במובן זה מה שביקשו הנאצים לעשות ליהודים היה חסר תקדים, אך יכול לבשר על הופעתו של סוג פשע חדש שיחזור ויישנה גם בידי קבוצות ומדינות אחרות, ושקרבנותיו יהיו אחרים. בזיהוי סוג פשע חדש זה אין שום דבר שמבטל את המשמעות הייחודית של השמדת היהודים, או שמבטל לקח 'פרטיקולרי' שניתן להסיק ממנה.

פרשנות זו לארנדט מתבססת גם על הבנתה את המשמעות הייחודית של רצח עם – לא רק במספר האנשים הנרצחים או במידת האכזריות הנדרשת כדי לבצע רצח מסוג זה, שכן לאלו יש תקדימים רבים בהיסטוריה, אלא ובעיקר באבחן של נקודת המבט הייחודית על העולם, במשמעות הרחבה ביותר של מושג זה, שמציעה קבוצה אתנית, לאומית או תרבותית:

אם עם או אומה [...] המציעים מבט ייחודי על העולם אשר נובע מהעמדה הספציפית שלהם בו [...] מושמדים, אין זה רק שעם או אומה או מספר נתון של אינדיבידואלים נהרס, אלא שחלק מהעולם המשותף שלנו נהרס, היבט של העולם שהתגלה עבורנו

עד כה אבל לעולם לא יתגלה שוב [...] ככל שיש יותר עמים העומדים ביחסים כלשהם זה עם זה, יש יותר עולם ביניהם, והוא יהיה גדול יותר ועשיר יותר.¹²⁸

במובן זה, המשמעות הייחודית של מה שניסו לעשות הנאצים, של מה שעשה את פשעם לחסר תקדים, מלבד הרצח המתועש ההמוני, היא העובדה שניסו למחוק לחלוטין את נקודת המבט הייחודית של העם היהודי, על הקבוצות השונות הקיימות בו, על העולם. עבור ארנדט, אם כן, המשמעות האוניברסלית והמשמעות הפרטיקולרית של השמדת היהודים כרוכות זו בזו, ואין להפרידן, ודאי לא באופן שיקרה קושר לה. סביר להניח שהיא היתה מסכימה למעשה כי 'רצח היהודים היה בעל משמעות בלתי-ניתנת לרדוקציה', כפי שמציע יקירה.¹²⁹ אך אין זה אומר שסוג פשע זה לא יכול לחזור על עצמו נגד קבוצות אחרות, ושאינן ערך חשוב בהבחנתו מסוגי פשע אחרים. בלא להיכנס לסוגיה של ייחודיות השואה, 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; זאת לצד, ולא במקום, הבנתה כפשע שנעשה נגד העם היהודי.

בהקשר זה הציעו חוקרים שונים לראות בדוח על משפט אייכמן לא ניתוח עובדתי גרדא, אלא מעין נרטיב פוליטי-מוסרי אלטרנטיבי שהציעה ארנדט לנרטיב שביקשו לייצר התובע האזנר – ובאופן רחב יותר בן-גוריון – במשפט אייכמן. כך למשל טוענת מיכל בן-נפתלי שארנדט מציגה לפנינו 'טקסט נרטיבי',¹³⁰ וליאורה בילסקי מציגה את 'תחרות מספרי הסיפורים' במשפט אייכמן, בין ארנדט להאזנר.¹³¹ על חשיבותו של הנרטיב, של סיפור המכונן זהות פוליטית וזיכרון פוליטי אצל ארנדט, עמדו כבר רבים,¹³² וארנדט כמובן מציגה נרטיב משלה בדוח על משפט אייכמן, אך לדעתי רק באותו מובן שכל היסטוריון או מדען מדינה, או למעשה כמעט כל אדם שכותב על סוגיות חברתיות, פוליטיות ומוסריות, מציע נרטיב מסוים. מבחינת ארנדט עצמה, היא לא ביקשה להציע

Hannah Arendt, 'Introduction into Politics', *The Promise of Politics*, Schocken Books, 128 New York 2005, pp. 175-176

129 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 243.

130 מיכל בן-נפתלי, הביקור של חנה ארנדט, מכון ון-ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב 2005, עמ' 87.

131 ליאורה בילסקי, 'תחרות מספרי הסיפורים במשפט אייכמן', בתוך: אשהיים (עורך), חנה ארנדט בירושלים.

132 כך למשל, מרטין לייבוביץ' מראה כי כבר מהביוגרפיה על רחל פרנהאגן מציגה ארנדט סוג חדש של סיפור (narration), מעין סיפור-מופת אקזיסטנציאליסטי המתמקד בדמות יחידה אך דרכה מאיר סוגיה רחבה הרבה יותר, ודרך סיפורית זו תלווה אותה במרבית כתביה. Martine Leibovici, 'Arendt's Rahel Varnhagen: A New Kind of Narration in the Impasses of German-Jewish Assimilation and Existenzphilosophie', *Social Research* 74, 3 (2007), pp. 903-922.

ברוך 'נרטיב' אלטרנטיבי, פוליטי או מוסרי, אלא לספר את האמת כפי שהבינה אותה. היא ראתה שוב ושוב בעצמה בהקשר של הדוח, ודומני שבמידה רבה של כנות, ניצבת בעמדה של מספרת-אמת (truth-teller).¹³³ כמובן, היא לא הציגה עובדות בלבד, אלא גם פרשנות להן, אבל מבחינתה לא יותר מכל אדם המבקש להציג את מה שהוא מבין כאמת. חשוב להדגיש זאת מכיוון שיקירה, וכך גם החוקרות הנ"ל ואחרים מבקשים לראות בדוח על המשפט מעין התערבות פוליטית-מוסרית של ארנדט, ודומני שבכך הם, לפחות במידה מסוימת, 'קוראים אחורה' התרחשות שארנדט לא היתה יכולה לצפות, והיא שהדוח יהיה למרכזה של מחלוקת מוסרית ופוליטית סוערת (ארנדט הניחה שיעורר מחלוקת, אך הופתעה מעצמתה וממשמעויותיה).

אין זה אומר שלארנדט לא היה סדר יום משלה במשפט, כלומר סוגיות שהיא האמינה שהיה חשוב להעלות בו, בניגוד למה שעלה בו בפועל או שעלה בצורה לא מספקת. אלא שסדר יום זה לא היה כל כך בסוגיות של זהות, אוניברסליות-פרטיקולריות או במסגרת ההיסטורית שיש למקם בה את השואה, כפי שמציעים יקירה וביילסקי; אף לא בשאלת ההתמקדות במה שעשו הגרמנים לעומת מה שחוו הקרבנות, כפי שמציעה אניטה שפירא;¹³⁴ אלא הרבה יותר בשאלה כיצד עלינו להבין משפטית ופוליטית את סוג הפשע החדש שביצעו הנאצים, ובייחוד להתמודד עמו, כפי שמציין נכונה מיכאל מארוס.¹³⁵ יש לזכור שבמשפטי נירנברג נידונו הנאצים בראש ובראשונה לא על רצח היהודים, אלא על תוקפנות.¹³⁶ עובדה זו עצמה יכולה ללמד אותנו עד כמה חדשה היתה ההכרה בסוג פשע חדש זה של רצח עם, כמו גם כשירותו של החוק הבין-לאומי להתמודד עמה, בתקופת כתיבתה של ארנדט. סוגיה זו היא שעמדה בראש מעייניה.

אך כאמור, לא מדובר כאן בעניין של לקח אוניברסלי מול לקח פרטיקולרי. מדובר בניסיון לזהות את החדש ולהבינו. הנוכחות הנמשכת 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, אינם מסייעות בהתמודדות מוצלחת יותר עם אתגר זה.

133 לניסוח השלם ביותר שלה בנושא זה ראו: Hannah Arendt, 'Truth and Politics', *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, New York 2006. ראו גם את תשובותיה לגרפטון.

134 אניטה שפירא, 'משפט אייכמן – דברים שרואים מכאן לא רואים משם', יהודים, ציונים ומה שביניהם, עם עובד, תל אביב 2007.

135 מיכאל ר' מארוס, "אייכמן בירושלים": צדק והיסטוריה, בתוך: אשהיים (עורך), חנה ארנדט בירושלים, עמ' 230.

136 שם, עמ' 235.

סיכום

דומה שאמיר אנגל, בסקירתו על ספרו של יקירה, דייק למדי:

ספרו של אלחנן יקירה הוא ספין. השאלות שעומדות על הפרק הן קשות ותובעניות [...] יקירה בוחר להתמודד עם השאלות באמצעות מענה רטורי ושינוי נושא הדיון [...] מטרתו של מענה רטורי זה הוא לרוקן את הביקורות מתוכנן ולייתר את הצורך לדון בהן לגופן.¹³⁷

בכך למעשה יקירה מבטא דרך נפוצה למדי לקיומו של הדיון בהגותה של ארנדט בישראל. אולם יש לומר לזכותו של יקירה, כי לעצם העלאת הדיון בהגותה של ארנדט, גם אם בצורה בעייתית זו, יש חשיבות כשל עצמה: היא תורמת לקיומו של דיון רציני יותר בה ובמה שהיה לה להגיד על נושאים כמו לאומיות, ציונות, הרוע האנושי ונושאים רבים אחרים. לא נדרש להסכים עם ניתוחיה של ארנדט כדי להתעניין ביתר רצינות בהגותה של תאורטיקנית פוליטית חשובה זו. במובן זה, על אף הביקורת שהוצעה כאן, 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.

137 אמיר אנגל, 'על נאמנות ועל אמת היסטורית: על ספרו של אלחנן יקירה', קתרסיס: כתב עת לביקורת במדעי הרוח והחברה, 10 (2008), עמ' 18-45, ובעיקר עמ' 45.

'דת', 'חילוניות' ו'מסורת' במחשבה הציבורית בישראל

חזקי שוהם

הקדמה

האם החברה הישראלית היא דתית, מסורתית או חילונית? שאלה זו נמצאת במרכזו של פולמוס אידאולוגי נוקב, המתקיים בגלגולים שונים ובמינוחים שונים מאז ראשית הציונות ושורשיו נטועים כבר בתקופת ההשכלה. עם זה היא גם שאלה מחקרית-אקדמית, ומזה זמן רב – כמה עשרות שנים לפחות – נהוג לחלק את היהודים הישראלים לחילונים, מסורתיים ודתיים. כיום שלושת המושגים נמצאים בשימוש בלתי עקיב ומרובה משמעויות בקרב היהודים הישראלים בהגדרת זהותם, ובכל זאת הם 'מושגי מפתח' של החברה בישראל – כלומר, וכהגדרתו של ההיסטוריון ריינהרד קוזלק, הם מושגים שאינם ניתנים להחלפה במילון החברתי-פוליטי.¹ דרכי השימוש בשלושת המושגים בשיח הזהות של החברה הישראלית ימופו להלן באמצעות עיון במחשבה הציבורית הישראלית, מתוך התמקדות בעיקר בדגימה של תגובות ציבוריות ואקדמיות לסדרת הדוחות של מכון גוטמן.

שיטת המחקר תהיה סקירה של המחשבה הציבורית הישראלית באשר לשלושת המושגים, כפי שנעשה בעבודות קודמות בתחום.² אין הכוונה כאן לסקירה שיטתית של כל מה שנכתב בנושא הזהות היהודית – פרויקט בלתי אפשרי, שגם נחיצותו מוטלת בספק – אלא להצעת מפתח למיפוי כללי של השדה והבאת דוגמאות לכל גישה. לפיכך, דוח גוטמן ופרשנויות שונות שהוצעו לו ישמשו עוגן אמפירי בניסיון להבהיר את השימושים השונים במושגים אלו בשיח הזהות הישראלי. יודגש כי פרשנויות אלו, שיידונו בחלקו המרכזי

1 להגדרה זו ראו: Melvin Richter and Michaela W. Richter, 'Introduction: Translation of Reinhart Koselleck's "Krise"', in *Geschichtliche Grundbegriffe*, *Journal of the History of Ideas*, 67, 2 (April 2006), pp. 343-356, esp. p. 345.

2 ראו למשל: יוסף גורני, החיפוש אחר הזהות הלאומית: מקומה של מדינת ישראל במחשבה היהודית הציבורית בשנים 1945-1987, עם עובד, תל אביב 1990; אליעזר בן-רפאל, זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן-גוריון, המרכז למורשת בן-גוריון, קריית שדה בוקר 2001.

של המאמר, מובאות כהצעות פרשניות שתקפותן הסוציולוגית טעונה כמובן דיון נוסף על בסיס עבודה אתנוגרפית. דיון כזה, החורג מהמאמר שלפנינו, קיימתי במקום אחר.³ בתחילת המאמר תוצג היסטוריה מקוצרת של שלושת המושגים והמשמעויות שנודעו להם בעידן המודרני, ואחריה יתוארו השימושים הבלתי עקיבים של יהודים ישראלים בצמד המושגים 'דתי' ו'חילוני' להגדרת זהותם כפי שהם משתקפים בממצאים המרכזיים של דוח גוטמן. בחלקו המרכזי של המאמר ימופו תגובות ציבוריות ואקדמיות לסדרת הדוחות, אשר דנות בשאלת תקפותו האמפירית של הציר דתי-חילוני לשיח הזהות היהודי הישראלי, ונחלקות לשלוש גישות מרכזיות: גישה המבקשת לשמר את צמד המושגים כמבנה דו-קוטבי, גישה המכירה בחשיבות הצמד אך דוחה את המבנה הדו-קוטבי לטובת מבנה משולש שבמרכזו אזור הביניים של המסורתיים, וגישה הדוחה כליל את צמד המושגים כלא רלוונטי ומציעה את המסורת כפרדיגמה כוללת להבנת התרבות הישראלית.

היווצרותם של 'דת', 'חילוניות' ו'מסורת' כמושגי מפתח

מחקר מפורט על גלגוליהם של שלושת המושגים בתרבויות היהודיות ובלשונויותיהן אינו בנמצא.⁴ הסקירה הבאה נועדה להציג את עיקרי התהליך שהפך את שלושת המושגים למגדירי זהות מרכזיים בישראל של המאה ה-21, בלי להתיימר למצות את הנושא. אין זו היסטוריה של מושגים, לפי השיטה שהציע קוזלק, אלא מבוא היסטורי מקוצר לתפקידים שמושגים אלו ממלאים כיום. לפיכך אתעלם לצורך הדיון ממושגים כמו 'חרדים', 'חופשים' וכדומה שמילאו בעבר תפקידים דומים.

ברקע הדיון המושגי ניצב הוויכוח בדבר תזת החילון, שניטש בשאלה אם אמנם נכון להגדיר את העידן המודרני עידן חילוני.⁵ לא כאן המקום לדיון מפורט בוויכוח המורכב, אך כעמדת מעקף אבקש להשתמש בעמדתו של הסוציולוג מארק צ'אבס, שלאחרונה יישם

3 ראו בהרחבה: חזקי שוהם, נעשה לנו חג: חגים ותרבות אזורית בישראל, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2014.

4 ראו למשל: ארתור א' כהן ופול מנדס-פלור (עורכים), לקסיקון התרבות היהודית בזמננו: מושגים, תנועות, אמונות (עורך המהדורה העברית: אברהם שפירא), עם עובד, תל אביב תשנ"ג. בלקסיקון יש דיון קצרצר ולא-היסטורי במושגים 'חילוניות' (עמ' 191-193) ו'מסורת' (עמ' 311-317), אך המושג 'דת' לא נידון כלל.

5 לתיאור ממצה של תזת החילון ראו למשל: Phillip Gorski, 'Historicizing the Secularization Debate: Church, and in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700', *American Sociological Review*, 65, 1 (2000), pp. 138-167. לערעורים והרהורים מחדש על התזה ראו, על קצה המזלג: Jürgen Habermas, 'Religion in the Public Sphere', *European Journal of Philosophy*, 14, 1 (2005), pp. 1-25; Gregor McLennan, 'Towards Postsecular Sociology?', *Sociology*, 41 (2007), pp. 857-870.

אותה בהקשר היהודי-ישראלי גיא בן-פורת, ולפיה גם אם תולדות העידן המודרני אינן מצביעות בברור על תהליך של ירידה בכוחה הפוליטי, הכלכלי, החינוכי והתרבותי של הדת, ברור שבעידן זה חלה ירידה בסמכותו של הממסד הדתי ונפגעה קשות יכולתו לנהל את חיי היום-יום של הפרט.⁶ מתהליך זה לא משתמעת בהכרח ירידה בכוחה התרבותי של הדת. כפי שהעיר הסוציולוג תומס לוקמן, לעתים גרמה הירידה בסמכות דווקא לפריחת מנעד עצום של אנרגיות רליגיוזיות שעד אז נחשבו להטרודוקסיות ולכן דוכאו על ידי הממסד הדתי, אך משידך כוחו החלו לזכות בלגיטימציה. לפי פירוש זה, פלורליזם דתי עשוי להיחשב דווקא לאחד מסימניו של תהליך החילון.⁷ פלורליזם כזה ימצא בתרבות העידן החדש ובשוק העצום של אמונות ודעות המאפיין את החברה הבתר-תעשייתית, ואף במתן לגיטימציה למגוון יחסים עם הממסד הדתי הוותיק וכן למסגרות פוליטיות, חברתיות ותרבותיות חדשות שבהן מתארגן הממסד הדתי מחדש. סוציולוגית הדת דניאל הרוויו-לז'ה טענה כי בעידן המודרני החילוני הדת הקלאסית נתפסת כחוליה חשובה בזיכרון הקולקטיבי ובהבניית הזהות של יחידים וקבוצות, גם כאלו הרואים עצמם חילונים לכל דבר.⁸ מכאן הנפוצות של התופעה שהסוציולוגית גרייס דייבי מכנה 'אמונה ללא השתייכות'. כאשר מדובר בציוויליזציה לא-נוצרית כמו זו היהודית, אשר שמה באופן מסורתי את הדגש בפרקטיקה לא פחות מאשר באמונה ובחוויה, אפשר להוסיף לכך גם 'פרקטיקה ללא השתייכות' (practicing without belonging).⁹ לכן, דווקא בעולם שהממסד הדתי אינו שולט בו, הלה נהיה סוכן המסורת ונתבע מצד חילונים רבים, תהא מידת הזדהותם האישית בחיי היום-יום אשר תהא, לשמר עבורם את המסורת, כדי שלמשל יוכלו להינשא בכנסייה ולהטביל בה את ילדיהם. הממסד הדתי היה לספק של שירותים דתיים, ונדרש ממנו בין השאר להתחרות במגוון עצום של תנועות רעיוניות אחרות; אך דווקא הדימוי השיוורי של הדת לפיו פעם 'כולם היו דתיים' מעניק לממסד זה יתרון תרבותי משום תפיסתו כסוכן המסורת. תופעה זו מכנה דייבי 'דת שילווחית' (vicarious religion) – שימוש מקוטע ובלתי עקיב של רוב האוכלוסייה בשירותי הדת, שלשימורם

6 ראו: Mark Chaves, 'Secularization as Declining Religious Authority', *Social Forces*, 72, 3 (1994), pp. 749-774; Guy Ben-Porat, *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel*, Cambridge University Press, New York 2013 בהקשר היהודי ראו: שמואל פיינר, שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2010.

7 על כך ראו למשל: Thomas Luckmann, 'Shrinking Transcendence, Expanding Religion?', *Sociological Analysis*, 50, 2 (1990), pp. 127-138.

8 Daniellé Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory* (trans. Simon Lee), Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 2000.

9 ראו: Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, New York 1967, p. 170.

דואג המיעוט הדתי, לעתים במימון המדינה.¹⁰ הנה כי כן, המושגים 'דת' ו'חילוניות' אינם בהכרח מושגים מוציאים, שכן אדם יכול לתפוס עצמו כאדם דתי אך לדחות את סמכות הממסד הדתי, ולחלופין יכול לתפוס עצמו כאדם חילוני אך לבחור להכפיף את עצמו לממסד הדתי בעניינים מסוימים שנתפסים כבעלי חשיבות מצד המסורת. בעולם היהודי הדבר מורכב עוד יותר, מפני שכמונחי מפתח המילים 'דת' ו'חילוניות' הן חדשות, מקרוב באו לשפה העברית ולתרבויות היהודיות. כפי שמציינים חוקר מחשבת ישראל יוסף דן והאנתרופולוג ההיסטורי של הדתות טלאל אסד, כל אחד בנפרד, המושג הלטיני 'דת' (*religio*) צמח בציוויליזציה הנוצרית שהציעה הבחנה מושגית ברורה למדי בין הרשות הדתית, העוסקת בישועת הנפש, לרשות החילונית (*secularis*), העוסקת בגוף – גם אם בפועל ההיסטוריה הנוצרית רצופה מאבקי כוח בין שתי הרשויות. אולם קיומה של הבחנה כזו כמכניזם תרבותי משמעותי בציוויליזציות לא-נוצריות מוטל בספק.¹¹ ואכן, עד למאה ה-19 לא השתמשו יהודים בצמד מילים אלו להגדרת זהותם. נוסף על כך הקושי ההיסטורי והלשוני להבחין בין הדתי והאתני בהגדרת הזהות היהודית, כלומר בין הזהות האתנית הנבדלת כביטוי דתי נפרד מעמי הסביבה, ובין תפקידה של הדת עצמה כדת שבטית ששמרה על זהות אתנית נפרדת.¹² גם ההבחנה בין 'דת' ל'תרבות' (כאורח חיים כולל) לא היתה קיימת בקהילות היהודיות הקדם-מודרניות, שתפקדו כקורפורציות יותר מאשר כמסדרים דתיים.¹³ עד עידן האמנציפציה הובנו מרבית התרבויות היהודיות כאורח חיים כולל המורכב מאמונות ופרקטיקות מכל תחומי החיים, וגם המילה 'דת', ככל שהיתה בשימוש (שהיה נדיר למדי עד עידן האמנציפציה) שימשה במובן של 'חוק', כלומר פרקטיקות תרבות יום-יומיות, בניגוד לדגש על האמונה, שמקורו נוצרי.

10 Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA 1994; Idem, 'Is Europe an Exceptional Case?', *The Hedgehog Review*, 8 (2006), pp. 23-34

11 ראו: Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, John Hopkins University Press, Baltimore 1993; יוסף דן, 'מדע הדתות ומונח הדת: בפתח תקופה חדשה', בתוך: חמי בן-גון (עורך), בכור היצירה: יובל ליצירתו של שלמה גיורא שוהם, שערי משפט, הוד השרון 2004, עמ' 139-166. וראו דיון נוסף: חגי דגן, 'היהדות כתרבות', יהדות: תמונה קבוצתית, אוניברסיטת תל אביב ומפה, תל אביב 2005, עמ' 43-65.

12 ראו למשל: Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California Press, Berkeley 1999; Zvi Gitelman (ed.), *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*, Rutgers University Press, New Brunswick 2008; נפתלי רוטנברג ואליעזר שביד (עורכים), לאום מלאום: עיונים בשאלות של זהות לאומית, עם ולאומיות, הקיבוץ המאוחד ומכון ון-ליר, תל אביב וירושלים 2008.

13 ראו: Israel Bartal, 'From Corporation to Nation: Jewish Autonomy in Eastern Europe, 1772-1881', *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, 5 (2006), pp. 17-31; Leora Batnitzky, *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2011, pp. 1-4

צמד המושגים ‘דת’ ו‘חילוניות’ נכנס לעולם היהודי בו בזמן וחולל תהליך כפול פנים של ‘הדתה’, דהיינו הגדרה מחדש של המסורת היהודית כ‘דת’, וחילון – השחרור – לכאורה מעולה של מסורת זו. תהליך ההדתה היה מורכב מהדגשת הרכיב הדתי בזהות ובתרבות היהודית, לפי המאפיינים של המושג ‘דת’ כפי שהם מוכרים לנו מהעולם הנוצרי, וכן מהדגשת הרמיון בין ה‘יהדות’ (מושג נוסף שמקורו בעידן האמנציפציה) ובין דתות אחרות לפי המודל הנוצרי: הפרדה הולכת וגוברת בין קודש לחול ובין ספרה דתית לספרה חילונית – הפרדה שנעשתה בכל התנועות הדתיות היהודיות של העת החדשה, מהאורתודוקסיה עד הרפורמה, כשהדת נתפסת כספרה חווייתית בניגוד לספרה החילונית החומרית.¹⁴ התהליך הכפול של ההדתה והחילון הוא בכל מקום שהיהודים זכו לזכויות אזרח חלקיות או מלאות והתניידו במעלה הסולם החברתי והתעסוקתי, והזהות האתנית היתה לזהות דתית. אולם עם תהליך ההדתה של התרבות היהודית חלה ירידה חדה בסמכותו של הממסד הדתי בארצות האמנציפציה. מאחר שבארצות אלו נתפס אימוץ רכיבים מתרבויות הסביבה כ‘חילון’ נדיר למצוא בהן יהודים מודעים המגדירים עצמם ‘חילונים’, שכן הקשר לעולם היהודי, גם בנושאים שאינם ‘דתיים’ מובהקים, מתקיים בעיקר באמצעות המוסדות הדתיים.¹⁵

גם במסגרת הפרויקט הציוני נתפסו התרבויות היהודיות שמולן התפתחה הציונות כ‘דת’ המתמקדת בענייני פולחן, והיא א-פוליטית במהותה, כמו הדגם האידאלי של דת בנצרות. אולם הציונות דרשה זאת לגנאי וביקשה להלאים את הדת, שבשל אופייה האתני ראו בה בכל זאת רכיב מהותי ביותר בכינון הזהות היהודית ההיסטורית שממנה נוצק הלאום היהודי החדש.¹⁶ בניגוד לכמה תנועות לאומיות מודרניות אחרות באירופה, שככלל העדיפו להתעלם מהדת, הדת היהודית עברה פוליטיזציה וזוקקו ממנה מוטיבים לאומיים, למשל בכינון תרבות החגיגה והדת האזרחית הציונית, וכמובן בהלאמתם של התנ"ך, המשיחיות וארץ ישראל.¹⁷ הדת הולאמה אף בספרה הפרטית, למשל באמצעות השימוש בתפיסות הגנאולוגיות היהודיות הוותיקות בתור קריטריונים ‘חילוניים’ להשתייכות לאומית.¹⁸

14 למשל: מיכאל מאיר, יהדות בתוך המודרניות: חיבורים על ההיסטוריה והדת היהודית (תרגם עפר קובר), עם עובד, תל אביב 2006, עמ' 226-240.

15 למשל: ברוך זיסר וישעיהו ליבמן, לבחור בחיים: אסטרטגיות לעתיד יהודי, הקיבוץ המאוחד, מכון שלום הרטמן והפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן, תל אביב וירושלים 2004, עמ' 50-71.

16 ראו למשל: יהודה שנהב, היהודים-הערכים: לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, תל אביב 2003; רוטנברג ושביד, לאום מלאום.

17 ראו על קצה המזלג: Charles Liebman and Eliezer Don-Yihya, *Civil Religion in Israel: Judaism and Political Culture in the Jewish State*, University of California Press, Berkeley 1983.

18 למשל: Raphael Falk, ‘Zionism, Race, and Eugenics’, in: Geoffrey Cantor and Marc Swetlitz (eds.), *Jewish Tradition and the Challenge of Darwinism*, University of Chicago Press, Chicago 2006, pp. 137-162; David Biale, *Blood and Belief: The*

אולם בד בבד עם הפוליטיזציה החריפה של הדת בתרבות העברית החדשה, שלאחר מכן היתה לתרבות הישראלית, הוסיף להתקיים התהליך העקיב של ירידה בסמכותה של הדת כאשר לחיי היום-יום, שהחל במאה ה-18 – שכן בניגוד לארצות האמנציפציה, ביישוב ובישראל לא נדרש לשמור את מצוות הדת כדי לשמור קשר עם הזהות היהודית. לפיכך היה המושג 'דת' לאבן מחלוקת פוליטית בישראל הן בסוגיית זכויות הפרט והן בשיח הזהות שהציב סימן שאלה בנוגע ליחסים הסימביוטיים בין דת ללאומיות.¹⁹ יותר ויותר החלו המושגים 'דת' ו'חילוניות' לציין נוסף על תופעות תרבותיות והשקפות עולם גם זהות אישית וקבוצתית של בני אדם שהזדהו כ'דתיים' וכ'חילוניים' (אף שהתהליך הלשוני שהקנה למושגים אלו דומיננטיות על פני 'חרדים' ו'חופשים', למשל, ראוי כאמור למחקר נוסף).²⁰ מחלוקות פוליטיות אלו הסיחו את הדעת הציבורית מהיותה של הדת ל'דת אזרחית' במשמעותו המקורית של הביטוי כפי שטבע רוסו בספרו האמנה החברתית, כלומר לדת שנעשה בה שימוש כל עוד היא תורמת ללכידות החברתית ולפיתוח התרבות האזרחית-רפובליקנית בישראל.²¹ הלאמתה של הדת שימשה לה מקור כוח עצום, אבל כוח זה הוגבל בכל מקום שהדת לא תרמה לפרויקט הלאומי הרפובליקני. על כך ניטשים ויכוחים, המכונים בשיח הציבורי 'ויכוחי דת ומדינה', בעיקר בעניין תרומתה של הדת לתרבות האזרחית ולפרויקט הלאומי – הסדרת המעמד האישי, הפרהסיה הציבורית וכו'. בצד ויכוחים אלו, נשמר מעמדה הסמלי של הדת היהודית בשיח הזהות בישראל, בשל היחסים

Circulation of a Symbol Between Jews and Christians, Stanford University Press, David Murray Schneider, 'Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship', in: Robert F. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action: Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, the University of Washington Press, Seattle 1969, pp. 116-125.

19 ראו למשל: ישראל קולת, 'דת, חברה ומדינה בתקופת הבית הלאומי', בתוך: שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ, אניטה שפירא (עורכים), *ציונות ודת*, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1996, עמ' 329-371; יגאל עילם, *יהדות כסטטוס קוו: פולמוס מיהו יהודי* 1958, כהארה על יחסי דתיים וחילוניים במדינת ישראל, עם עובד, תל אביב 2000; ענת הלמן, 'תורה, עבודה ובתי קפה: דת ופרהסיה בתל-אביב המנדטורית', *קתדרה*, 105 (תשס"ג), עמ' 85-110; גורני, החיפוש אחר הזהות הלאומית; בן-רפאל, *זהויות יהודיות*.

20 Charles Liebman and Yaakov Yadgar, 'Secular-Jewish Identity and the Condition of Secular Judaism in Israel', in: Zvi Gitelman (ed.), *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 2008, pp. 149-170; יעקב ידגר, *מעבר לחילון: מסורות וביקורת החילוניות בישראל*, מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב 2012, עמ' 71-72; יצחק ברנר וירידה שטרן, *מיהו חילוני? קריאות הלכתיות*, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2013, עמ' 19-26.

21 ז'אן-ז'אק רוסו, *האמנה החברתית* (תרגום עידו בסוק), רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 175-187. על הרפובליקניזם הישראלי ראו: יואב פלד, 'זרים באוטופיה: מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל', *תיאוריה וביקורת*, 3 (1993), עמ' 21-38.

הסימביוטיים שלה עם הלאומיות האתנית, המסורת והמשפחה, ו‘חילוניים’ רבים מקיימים פרקטיקות דתיות הנתפסות כבעלות ערך לאומי, חינוכי, פסיכולוגי ומשפחתי.

הנה כי כן, החיים הדתיים של היהודים הישראלים, באמונה ובפרקטיקה, רחוקים מלהישלט בידי הממסד הדתי. בדרך כלל בוחרים היהודים הישראלים רכיבים מהמסורת על פי טעמים, ואף משמעותן של האמונות והפרקטיקות בעיניהם נבנית לא דווקא מתוך תיאום עם הפרשנות האורתודוקסית. הם אינם מזדהים עם הקבוצה הדתית, זו שמצהירה כי היא מקבלת על עצמה את סמכות הממסד הדתי ואת ההלכה במלואן, אך אין זה מתוך התנגדות עקרונית לדת כולה כעולם תוכן אלא מפני שהעידן המודרני מאפשר להם לבחור אישית מתוך הדת כרצונם על פי צרכים חינוכיים, תרבותיים, פוליטיים, כלכליים, פסיכולוגיים וכו’. כאשר סמכות כזו ניתנת לממסד הדתי פורצים עימותים בין דתיים לחילונים, אך כפי שבחן בן-פורת עימותים אלו נוגעים בעיקר לשאלת החופש האישי ולא לשאלות תאולוגיות. בשאלות כאלה לא מתקיים ויכוח של ממש בין הדתיים לחילונים, שכן החילונים עשויים לנהל חיים דתיים חלקיים ונטולי השתייכות קהילתית ובמרחק מן הממסד הדתי. ביצוע פרקטיקות דתיות ממניעים שונים יוצר הזדהות דתית המעורבת ללא הפרד בהזדהות הלאומית, בזהות העדתית ובחובות הנימוס המשפחתיות. החברה היהודית הישראלית היא חברה דתית למדי במעשיה ובאמונותיה, אבל היא מתייחסת לדת שלה כמסורת בלתי מחייבת לפרטיה ולא כמקור סמכות מחייב במובן הנורמטיבי על פי תפיסתו של הממסד ההלכתי (אך לא על פי תפיסתם של כל הדתיים, כפי שנראה להלן). אלא שהקהילה הדתית מציגה ‘דגם אידאלי’ של עולם דתי שבא מן העבר, כביכול, ושמן אפסר לבחור ולבצע התאמות לעולם החילוני. זו דת אתנית, ואף שבטית, שכולם תופסים אותה כרכיב חשוב בזיכרון הקולקטיבי, גם מי שדוחים אותה בהחלטיות כמקור לפרקטיקות, לאמונות ולזיהוי העצמי בהווה. ליהודים מודרניים בעלי מחויבות משתנה לקיום ההלכה, היהודיות היא לעתים קרובות אורח חיים כולל, שלא דווקא מחייב לפרטיו את הפרט והמשפחה. במילים אחרות, משמעותו של החילון המודרני אינו בהכרח הפחתה בחשיבותה של החוויה הדתית או של הפרקטיקה הדתית, ולעתים אף להפך. משמעות הדבר היא שהדת נהיית משאב תרבותי לא מחייב ונטול כוח כפייה הנתפס כשריד מן העבר, אמנם – אבל שריד משמעותי שאי-אפשר לוותר עליו. במילון המונחים המודרני – זו משמעותה של המילה מסורת.

בניגוד למושגים ‘דת’ ו‘חילוניות’, במושג ‘מסורת’ נעשה שימוש נרחב להגדרת זהותם של היהודים וטיב יחסם אל תרבותם בתרבויות יהודיות רבות במהלך ההיסטוריה, החל בתרבות חז”ל (למשל מסכת אבות א, א), דרך התרבות ההלכתית (התורה שבעל פה) ועד לתרבות המיסטית (‘קבלה’ פירושה מסורת). גם תרבות האמנציפציה והתרבות הישראלית המציאו מסורות רבות, בטענה של רצף עם תרבויות יהודיות קודמות, באמצעות שימוש נרחב במושג זה כמגדיר זהות.²² בתרבויות מודרניות רבות המסורת מתפקדת כצורת שיח

22 ראו למשל: שולמית וולקוב, במעגל המכושף: יהודים, אנטישמים, וגרמנים אחרים, עם עובד, תל אביב 2002, עמ’ 245–252; אניטה שפירא, ‘המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה’, יהודים חדשים יהודים ישנים, עם עובד, תל אביב 1997, עמ’ 248–275.

העוסקת בהבניית זהות על ציר הזמן, ומקשרת את ההווה לא רק לעבר אלא גם לעתיד.²³ אף שהגדרה עצמית כ'מסורתית' היא עניין חדש יחסית, הרי כפי שנראה בהמשך קשה להגזים בחשיבותו של המושג בשיח הזהות של יהודים בישראל.

שלושת המושגים היו למגדירי הסקאלה החברתית בישראל. לא רק במחקרים העוסקים בנושא, אלא אף בסקרי דעת קהל של גופים מסחריים וציבוריים, או במחקרים פוליטיים, כלכליים ואחרים, המשיבים מתבקשים למקם את עצמם על סקאלה המורכבת משלושתם במינונים משתנים. אולם השימוש בהם בשיח הזהות של יהודים בישראל רחוק מלהיות עקיב, כפי שמשתקף בדוח גוטמן.

דתי, חילוני, מסורתי? הנתונים והבעיה המושגית

מסיבות שונות זכו חיי הדת ביישוב ובישראל למחקר מקיף רק כאשר מדובר במגזר הדתי, בקבוצות שוליים בחברה או בקהילות קטנות כמו החלוצים והקיבוצים. לעומת זאת, חיי הדת של מרבית הישראלים היהודים שלא נמנו עם קבוצות אלו כמעט לא נחקרו.²⁴ בכל זאת, החל בשנות השבעים נערכו בתחום כמה מחקרים, שמקצתם עסקו בדגימת אוכלוסייה קטנה, ומקצתם נדרשו לשאלת הזהות רק באופן חלקי.²⁵ בין מחקרים אלו התבלט דוח גוטמן כמחקר אמפירי מקיף ביותר שביקש להציע מיפוי כולל של הזהויותיהם, אמונותיהם ומעשיהם הדתיים של היהודים בישראל. הדוח נערך בידי מומחים בתחום מחקרי החברה הסטטיסטיים ויצא לאור עד כה שלוש פעמים בקצב של כאחת לעשור (1993, 2002, 2012), בהוצאתו של מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי (לימים חטיבה בתוך המכון הישראלי לדמוקרטיה) ובמימון קרן אביחי.²⁶ מחקר זה הקיף אלפי נשאלים,

23 ראו: Hizky Shoham, 'Rethinking Tradition: From Ontological Reality to Assigned Temporal Meaning', *European Journal of Sociology*, 52, 2 (2011), pp. 313-340.

24 ישעיהו ליבמן, 'הדות חילונית וסיכוייה', אלפיים, 14 (תשנ"ז), עמ' 97-116; שלמה דשן, 'יום כיפור, בין בריחה לחיפוש תוכן חילוני', פנים, 7 (תשנ"ח), עמ' 45-54; יעקב ידגר וישעיהו ליבמן, 'מסורתיות יהודית ותרבות פופולרית בישראל', עיונים בתקומת ישראל, 13 (2003), עמ' 163-180.

25 ישעיהו ליבמן, 'לקראת חקר הדת העממית בישראל', מגמות, כג, 2 (1977), עמ' 95-109; יהודה בן-מאיר ופרי פרידריך-קדם, 'מדד הדתיות עבור האוכלוסייה היהודית בישראל', מגמות, כד, 3 (1979), עמ' 353-362; אליהוא כ"ץ ואחרים, תרבות הפנאי בישראל: תמורות בדפוסי הפעילות התרבותית 1970-1990, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2000.

26 שלומית לוי, חנה לוינסון, אליהוא כ"ץ, אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל, מכון גוטמן והמכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 1993; הנ"ל, יהודים ישראלים – דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000, מכון גוטמן והמכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2002; אשר אריאן ואיילה קיסר-שוגרמן, יהודים ישראלים – דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2009, מכון גוטמן והמכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2012.

שהתבקשו לפרט עד כמה הם מקיימים פרקטיקות דתיות, על אמונתם באמונות דתיות, וכן באשר להזדהותם על פי הקטגוריות 'חרדי', 'דתי', 'מסורתי' ו'לא דתי' (בשתי המהדורות הראשונות), או 'חילוני' (במהדורה השלישית). למי שהגדירו את עצמם 'חילונים' או 'לא דתיים' הוצעה גם אפשרות ההגדרה 'אנטי-דתיים'.

שלא כנהוג במחקרים אקדמיים, הוצאתה לאור של המהדורה האחרונה של הרוח היתה לאירוע מדיה, ולמשל היתה לכותרת הראשית באתרי החדשות הראשיים לכמה שעות, ואחת ממסקנותיו, לפיה 80 אחוזים מהיהודים בישראל מאמינים באלוהים, צוטטה מאז פרסומו מדי שבוע בתכנית בידור פופולרית בטלוויזיה.²⁷ נראה כאן שתשומת הלב התקשורתית מבטאת עניין חוצה מגזרים בחברה, החורג מהסנסציוני, בשאלת חיי הדת והזהות היהודית בישראל.

הדיון הציבורי והאקדמי הנרחב בדוח עסק בנושאים שונים, ובהם אבקש להתמקד בפולמוס בשאלת כוחה ההסברי של הדיכוטומיה דתי-חילוני להבנת הזהות היהודית של היהודים הישראלים. כפי שנראה להלן, התמונה העולה ממחקר זה, אשר תואמת גם את העולה ממחקרים קודמים ואחרים, מערערת את תקפותו של צמד מושגים זה.²⁸ עם זאת, השימוש במושגים אלו בקרב יהודים ישראלים להגדרת זהותם הוא נרחב, מורכב ולא תמיד עקיב, ולפיכך חשוב לבדוק כיצד נעשה בהם שימוש ומה משמעותם בשדה.

ההגדרה הקלאסית שהציע הסוציולוג אמיל דירקהיים לדת יכולה לשמש נקודת מוצא להבנת השימוש במושגים בשיח הזהות בישראל: 'דת היא מערכת מאוחדת של אמונות ופרקטיקות המתייחסות לדברים קדושים, כלומר, דברים מופרדים ונאסרים – אמונות ופרקטיקות המאחדות את כל אלו שדבקים בהן לכדי קהילה מוסרית אחת, הנקראת כנסייה'.²⁹ מאחר שמאמר זה ממוקד בשימושי השונים של המושג 'דת' בשדה ולא בדיון תאורטי, לא כאן המקום לניתוח מפורט יותר של ההגדרה, יתרונותיה וחסרונותיה. בשלב זה של הדיון תשמש אותי הגדרה זו להצביע על שלושה רבדים של השימוש במושג 'דת', כפי שהם מופיעים בהגדרה:

1. אמונות.
2. פרקטיקות.
3. השתייכות לקהילה.

27 ראו למשל: קובי נחשוני, '80% מהיהודים בישראל מאמינים באלוהים', *ynet*, 16.1.2012, <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4180860.html> (אוחזר ב-5.5.2013); ניר חסון, 'עליה בזיקה לדת: 80% מהיהודים בארץ מאמינים באלוהים', *הארץ*, 27.1.2012, <http://www.haaretz.co.il/news/education/1/1627260> (אוחזר ב-5.5.2013). לאזכור חוזר ונשנה של המחקר בתכנית 'מצב האומה' ראו למשל: <http://www.youtube.com/watch?v=yRbBDEd4JSU> (אוחזר ב-6.5.2013).

28 ראו כל המקורות לעיל הערה 25, וכן: Ben-Porat, *Between State and Synagogue*; שלומית דרור-כהן, *הסקר החברתי 2009-2010*, הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, ירושלים 2012, עמ' 86.

29 Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (trans. Carol Cosman), Oxford University Press, Oxford and New York 2008, p. 46. התרגום שלי (מאנגלית).

כפי שנראה, כאשר בני אדם משייכים את עצמם או את האחרים לעולם דתי כזה או אחר הם עושים זאת באחד משלושת הרבדים האלה, ולא תמיד ככולם יחד: הם עשויים לבצע פרקטיקה דתית; להאמין באמונות ולהחזיק בדעות דתיות; או להשתייך לקהילה דתית. אף שגם את החילוניות אפשר לזהות בכל אחד משלושת הרבדים האלה בנפרד, וללא כל תלות הכרחית בין השלושה, לא מתקיימת סימטריה מלאה בין הדת לחילוניות, כפי שנראה בהמשך – בעיקר ברובד הקהילתי. כרגיל בחלוקות כאלה, גם בתוך שלושת הרבדים האלה יש תת-חלוקות – למשל בין אמונה דוגמטית לחוויה דתית; בין סוגים שונים של פרקטיקות דתיות ומניעים לקיומן; ובין סוגים שונים של קהילות דתיות בגדלים משתנים הנושאות משמעויות שונות לחברים בהן, ובין דרכים שונות של הזדהות מגורית. אולם החלוקה לשלושת הרבדים עשויה לסייע במיפוי השימושים הבלתי עקיבים בצמד המונחים.

הדוח אוצר מידע רב בדבר השייך המגזרי, נוסף על האמונות והפרקטיקות הדתיות של היהודים הישראלים. אולם כאשר מצליכים את הנתונים בשלושת הרבדים האלה מסתבר שהנשאלים שהגדירו את עצמם 'דתיים' (כולל 'חרדים', לצורך העניין), 'חילונים' או 'מסורתיים', התכוונו רק לאחד משלושת הרבדים האלה, ולא בעקיבות. התמונה העולה מהדוח היא של סקאלה, שבשני קצותיה נמצאות שתי קבוצות לא גדולות ובהן נשאלים שהגדירו את עצמם 'דתיים' או 'חילונים' בכל שלוש הרמות: אמונות, פרקטיקות והשתייכות קבוצתית, ואילו במרכז נמצאת קבוצה גדולה מאוד – יותר ממחצית הנשאלים – ובה מופיעות כל ההצטלבויות האפשריות בין השלוש: מגוון עצום של אמונות דתיות וחילוניות, פרקטיקות דתיות וחילוניות ומגוון צורות של השתייכות קהילתית שדרכן המשיבים מגדירים את מרחקם מהמגזר הדתי והחילוני.

כך, למשל, בתשובה לשאלה 'כיצד היית מגדיר את עצמך מבחינה דתית?' כ-22 אחוזים מהמשיבים במהדורה האחרונה של המחקר הגדירו את עצמם 'דתיים', כולל חרדים – וזאת לעומת 16 אחוזים במחקר שנערך עשור לפני כן. ואילו בתשובה לשאלה 'באיזו מידה אתה נוהג לשמור על המסורת?' השיבו 14 אחוזים כי הם 'שומרים על כל דקדוקיה' – שיעור זהה למהדורות 2000.³⁰ במילים אחרות, יהודים רבים (ומתרחבים) מגדירים את עצמם דתיים, אך אינם שומרי מסורת על כל דקדוקיה, לפי דעתם. ייתכן שמדובר בתופעה שהחוקר יאיר שלג כינה 'הדתיים החדשים', דהיינו השוליים המתרחבים של האורתודוקסיה המודרנית, שאולי מתאימים למה שמכונה בעגה הדתית 'דתיים לייט', דהיינו אנשים שמזהים את עצמם בסממני הלבוש ובאמצעים אחרים עם הציבור הדתי, בלי לראות את עצמם מחויבים לשמירת המסורת על כל דקדוקיה.³¹ לחלופין ייתכן שמדובר ב'מתחזקים' שחשים אישית כי אין הם שומרי מסורת על כל דקדוקיה מתוך חולשה אישית, אך מזדהים עם הציבור

30 אריאן וקיסר-שוגרמן, 'יהודים ישראלים – דיוקן, עמ' 26.

31 יאיר שלג, 'הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל', כתר, ירושלים 2000.

הדתי.³² יש לציין שתופעה זו ליוותה את לידתה של האורתודוקסיה במאה ה-19, כפי שחשף יעקב כ”ץ, כאשר יהודים רבים בחרו מסיבות שונות לזהות את עצמם עם התנועה החדשה אף שלא הקפידו על קיום מצוות קלה כחמורה.³³ אי-ההתאמה בין הפרקטיקה להגדרה העצמית בולטת עוד יותר בצד השני של הסקאלה. 46 אחוזים מהמשיבים במהדורה האחרונה הגדירו את עצמם ‘חילונים’ ולא ‘מסורתיים’, אך רק 16 אחוזים העידו כי אינם שומרי מסורת כלל וכלל.³⁴ הנה כי כן, כ-30 אחוז מהמשיבים מגדירים את עצמם חילונים, אך שומרי מסורת. מהו, אם כן, ההבדל בינם ובין המגדירים את עצמם מסורתיים, השומרים אף הם מסורת אך חלקית בלבד? האם ההבדל הוא כמותי בלבד או הבדל שבהגדרה? ואם הוא הבדל שבהגדרה, מה הן בדיוק אותן פרקטיקות ואמונות מסורתיות המבחינות בין אדם ‘מסורתי’ ל‘חילוני’ (או ‘לא דתי’) השומר מסורת באופן חלקי?

גם הנתון בדבר 16 אחוזים שאינם שומרים מסורת כלל נהיה בעייתי כאשר הוא מוצלב עם אותם חלקים בשאלון שעוסקים בפרקטיקות קונקרטיות – בעיקר החגים וטקסי החיים. כ-85 אחוזים מהמשיבים מזדהים עם ההצהרה הכללית כי ‘חשוב מאד לחגוג את חגי ישראל לפי המסורת’.³⁵ אך כאשר לחגים ספציפיים, הנתונים מבלבלים עוד יותר אם מתעקשים להבינם במושגי הציר דתי-חילוני: 90 אחוזים משתתפים בסדר פסח, 82 אחוזים מדליקים נרות חנוכה, ו-68 אחוזים צמים ביום כיפור – פרקטיקה קשה במיוחד לביצוע. בטקסי חיים המצב מבלבל עוד יותר: 94 אחוזים סבורים שחשוב לערוך ברית מילה, 92 אחוזים סבורים שחשוב לשבת שבעה, 91 אחוזים סברו כך כאשר לבר-מצווה, והנתון המפתיע מכול: 80 אחוזים סבורים שחשוב לערוך טקס נישואים מסורתי – זאת בשעה שהמונופול האורתודוקסי על הנישואים והגירושין נתון בפולמוס עז בישראל ורבים אף מנועים מלהינשא דרך הממסד הרבני מסיבות הלכתיות. ובכל זאת, רוב הנשאלים החילונים סבורים שחשוב לערוך טקס כזה (נתון המשתקף גם במספר הטקסים האלה שנערכים בישראל), ובר בבד סבורים שיש להפקיע את המונופול שניתן לרבנות הראשית על עריכתו.³⁶

32 למשל: יהודה גורמן, ‘החזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בישראל בתחילת שנות האלפיים’, בתוך: אביעד קליינברג (עורך), לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות, כתר ואוניברסיטת תל אביב, ירושלים ותל אביב 2004, עמ’ 98-177; נסים ליאון, ‘בניית סמכות קהילתית מקומית בתנועת התשובה החרדית-מזרחית’, בתוך: קימי קפלן ונורית שטרלר (עורכים), מנהיגות וסמכות בחברה החרדית בישראל: אתגרים וחלופות, מכון ון-ליר, ירושלים תשס”ט, עמ’ 164-185.

33 יעקב כ”ץ, ‘הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1995.

34 אריאן וקיסר-שוגרמן, יהודים ישראלים – דיוקן, עמ’ 26.

35 שם, עמ’ 35.

36 שם, עמ’ 37; Ben-Porat, *Between State and Synagogue*, pp. 75-76.

לכאורה היה אפשר להתייחס למונחים 'דתי' ו'חילוני' כדגם של טיפוס איראלי, כלומר כהפשטה מחקרית שהחלתה על המציאות היא חלקית ומקוטעת, ומבחנה אינו בהתאמה מלאה לכל מקרה ומקרה אלא ביכולת שלה לספק מערכת קטגוריות כללית שתאפשר למפות את השדה המחקרי. לפיכך, רבים רואים את הציר דתי-מסורתי-חילוני כקשת (סקאלה) כללית שתאפשר למקם כל אחד ואחת מהנשאלים במקום מסוים. אולם יש כמה אינדיקציות לכך שגם מודל הקשת אינו קנה המידה המתאים למיפוי המקרה שלפנינו. כך, למשל, מחקרם של גיא בן-פורת ויריב פניגר על בילוי השבת של יהודים ישראלים הראה כי דווקא המגדירים את עצמם 'מסורתיים' נוטים לבלות את השבת בקניות ובבילוי חוץ, בעוד מרבית המגדירים את עצמם 'חילוניים' נוטים לבלות את השבת בבית, בדיוק כמו הדתיים אך מסיבות אחרות כמובן. בן-פורת ופניגר הגיעו לידי מסקנה כי באשר להתנהגותם הדתית של היהודים הישראלים התרבות הישראלית אינה קשת אלא 'אוסף אקלקטי הנבנה מחומרים זמינים (bricolage) של חוסר עקיבות בפרקטיקות דתיות וחילוניות, שמניעיהן הם בעיקר היסטוריה אישית, פולקלור ואתניות, ולא מחויבות לדת באשר היא'.³⁷

עד כה הוצלבו נתוני ההשתייכות הקהילתית עם נתוני הפרקטיקה. כאשר מצרפים לתמונה את האמונות והדעות היא מסתבכת עוד יותר. 65 אחוזים מהמשיבים סבורים ש'התורה והמצוות הן ציווי אלוהי'. 80 אחוזים מאמינים באלוהים, ואילו 77 אחוזים סבורים ש'יש כוח עליון המכוון את העולם'. לעומת זאת, רק 34 אחוזים סבורים ש'יהודי שאינו מקיים מצוות מסכן את כל העם היהודי'.³⁸ במילים אחרות, יש שכבה רחבה ביותר של בני אדם המאמינים באלוהים אך אינם מקיימים מצוות, ואינם מזהים את עצמם כדתיים ומקצתם אף לא כמסורתיים, אלא כחילוניים.

לשאלה המטרידה אילו חילונים מאמינים באלוהים אשוב בהמשך, אולם כבר בשלב הזה חשוב להזכיר כי להמחיש את מגבלותיו של המחקר הסטטיסטי. השאלה הסתמית 'האם את/ה מאמין/ה באלוהים?' הוצגה לנשאלים כשאלה בינארית שהתשובה עליה היא 'כן' או 'לא'. אולם הם לא נשאלו באיזה אלוהים הם מאמינים, ואיזה מקום הוא תופס בחייהם. האם מדובר באל יהודי? נוצרי? מוסלמי? מדתות המזרח? האם מדובר ב'אל הפנימי שבאדם' מבית המדרש של העידן החדש והפסיכולוגיה היונגיאנית, או שמא באל האוניברסלי הפוסט-נוצרי שמקדמים הוליווד והתרבות הפופולרית האמריקנית?³⁹ אין ביכולתם של נתוני המחקר להשיב לנו על שאלות אלו. על כל פנים, לפחות עבור אותם

Guy Ben-Porat and Yariv Feniger, 'Live and Let Buy: Consumerism, Secularization, and Liberalism', *Comparative Politics*, 41, 3 (2009), pp. 293-313

38 אריאן וקיסר-שוגרמן, 'יהודים ישראלים – דיוקן, עמ' 44.

39 ראו למשל: עידו תבורי (עורך), 'רוקדים בשדה קוצים: העידן החדש בישראל, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2007'; Kathryn Lofton, 'Practicing Oprah; or, the Prescriptive Compulsion of a', *The Journal of Popular Culture*, 39, 4 (2006), pp. 599-621.

65 אחוזים שסברו שלתורה ולמצוות יש מקור אלוהי יש סבירות (הרחוקה מוודאות) שלא לאיש מאפיינים יהודיים כלשהם. אולם מה טיבו של אל יהודי זה? האם מדובר באל המקראי הכל-יכול והדואג לעמו, אך רגיש, אימפולסיבי ואדיש-משהו לגורלו של הפרט?⁴⁰ או שמא מדובר במעין אידאה פילוסופית של הטוב, ואולי דווקא במקור הסמכות של ההלכה הנטול כל היבט שאינו הלכתי – שתי אפשרויות הנידונות תדיר במחשבה האורתודוקסית המודרנית? ואולי זהו אל מסתתר ועדין המאפשר חוויות מיסטיות ברוח זרמים מסוימים בקבלה ובחסידות, או דווקא אל אישי ומתערב המוכר לנו מהמאגיה היהודית על שלל ענפיה?⁴¹ כרגע אין קצה חוט שיוביל לתשובות לשאלות אלו.

מרבית המשיבים מגלים יחס חיובי לעולם התוכן הדתי ככלל, אולם מקפידים לבחור בעצמם את הפרקטיקות והאמונות הדתיות שהם מעדיפים. הם יתנגדו נחרצות לכוונתו של הממסד הדתי לנהל את חייהם, ויתמכו למשל בקיום תחבורה ציבורית בשבת (בין 58 אחוזים ל-68 אחוזים מהמשיבים).⁴² רבים שומרים כשרות בבית, למען המסורת והיחסים המשפחתיים, אך אינם נמנעים מלאכול בחוץ במקום לא כשר.⁴³ מצד שני, מרביתם דיווחו כי הם חשים כיום קשר למסורת יותר מאשר בעבר, והיו רוצים לחזק קשר זה בעתיד.⁴⁴ כלומר, המילה 'מסורת' נושאת עבורם צליל חיובי. אולם פעמים רבות הפנייה אל המסורת מנוגדת להוראות הממסד האורתודוקסי והיא מלווה בקיומה של פעילות דתית מקיפה, הן אינטלקטואלית והן ליטורגית, שמקורותיה נעוצים בתרבות העידן החדש, במיסטיקה ובמאגיה היהודית, בציונות הרוחנית ועוד.⁴⁵

הנה כי כן, בשני קצוות הסקאלה נמצאות שתי קבוצות קטנות המקיימות חפיפה מלאה של פרקטיקות, אמונות והשתייכות קהילתית דתית או חילונית. לעומת זאת, יש מספר רב מדי של בני אדם שיכולים להיות דתיים בהיבט אחד של חייהם, מסורתיים בהיבט אחר וחילוניים בתחום אחר. ברוח אין, ולא אמור להיות, די מידע פרשני שיאפשר לנו להסביר

40 יוחנן מופס, אישיותו של אלוהים: תיאולוגיה מקראית, אמונה אנושית ודמות האל (תרגום אור שרף), מכון הרטמן, ירושלים 2007.

41 ראו למשל: יהודה ליבס, עלילות אלהים: המיתוס היהודי – מסות ומחקרים, כרמל, ירושלים תשס"ט.

42 אריאן וקיסר-שוגרמן, יהודים ישראלים – דיוקן, עמ' 52.

43 Ben-Porat, *Between State and Synagogue*, p. 153

44 אריאן וקיסר-שוגרמן, יהודים ישראלים – דיוקן, עמ' 27-28.

45 למשל: יאיר שלג, מעברי חדש ליהודי ישן: רנסנס היהדות בחברה הישראלית, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2010; נעמה אזולאי, "עברים אנו ואת ליבנו נעבוד": תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל, עבודת דוקטור, אוניברסיטת ברא"ל, רמת גן תש"ע; מריאנה רוח-מדבר, אדם קלין אורון, 'חילוני להלכה', רליגיוזי למעשה: יחס הניו-איג' הישראלי להלכה, סוציולוגיה ישראלית, יב, 1 (2010), עמ' 57-80; רחל ורצברגר, 'כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי: התחדשות רוחנית יהודית בישראל', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 2011; Na'ama Azulay and Rachel Werczberger, 'The Jewish Renewal Movement in Israeli Secular Society', *Contemporary Jewry*, 31, 2 (2011), pp. 107-128.

את ההצלבות האלה. גם מחקרים אחרים, וכן שתי הגרסאות הקודמות של הדוח, על אף כמה תנודות סטטיסטיות, העלו סימני שאלה באשר לתקפות המושגים דתי/מסורתי/חילוני כקני מידה למיפוי הזהויות הדתיות של היהודים הישראלים, ובאשר לבהירותם כמושגים מסבירים לאופני הבניית משמעויות בחיי היום-יום שלהם.⁴⁶

דרכם של נתונים סטטיסטיים שהם אילמים וניתנים להתפרש בדרכים רבות. שתי שאלות חשובות, אם כן, נמצאות מחוץ לגבולות הז'אנר הסטטיסטי וקוראות לעיון נוסף: שאלת המינוח ושאלת המשמעות.⁴⁷ ייתכן, היפותטית ומעשית, שמשיבה למחקר תדרוש על אמונות חילוניות, מעשים דתיים וזיהוי חברתי מסורתי, או כל הצירופים האפשריים האחרים. לפיכך, שאלת המינוח נוגעת לשאלה אילו משלושת הרבדים – האמונות, הפרקטיקות וההשתייכות הקהילתית – המשויכים למונחים דתי/מסורתי/חילוני ומגדירים את זהותם האישית, הנשאלים מעדיפים ואילו הם בחרו בשאלון. משאלת המינוח עולה גם שאלת המשמעות: הנשאלים נשאלו אם הם מאמינים באלוהים, אך לא באיזה אלוהים ומה מידת מעורבותו בחייהם. הם נשאלו אילו פרקטיקות הם מבצעים – אך לא נשאלו מדוע, ומהי המשמעות שהם מוצאים בהן. הם נשאלו כיצד הם מזהים את עצמם, אך לא מה המשמעות של זיהויים כדתיים, מסורתיים או חילוניים בחיי היום-יום שלהם ובעולמם הרוחני.

בשאלות פרשניות אלו עסק השיח הציבורי והאקדמי על הנתונים הסטטיסטיים, שייסקר כעת. יוצגו שלוש גישות:

- א. שימור תוקפה ההסברי של הדיכוטומיה דתי-חילוני.
 - ב. הפיכתו של המבנה הדו־קוטבי למבנה משולש והתמקדות באזור הביניים של המסורות כאזור עצמאי ובלתי תלוי בשני הקצוות.
 - ג. ביטול מוחלט של הציר דתי-חילוני ופיתוח דרכי המשגה חלופיות המדגישות את המשותף לכלל היהודים הישראלים, שגם בהן מתבלט המונח 'מסורת' על הטיותיו השונות.
- הסקירה שלהלן אינה מתיימרת להקיף את כל התגובות לדוח, אלא לבחור דוגמאות מייצגות בתוך המחשבה הציבורית הישראלית לכל אחד משלושת סוגי הטיעון.

46 לוי, לוינסון וכ"ץ, אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל; הנ"ל, יהודים ישראלים – דיוקן; Ben-Porat, *Between State and Synagogue*, pp. 47-51.

47 על כך ראו גם: Shlomo Deshen, 'The State of the Religious Rift among Jewish Israelis', in: Charles S. Liebman and Elihu Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttman Report*, State University of New York Press, Albany, NY 1997, pp. 130-137.

גישה ראשונה: שימור הדיכוטומיה

האסטרטגיה הפרשנית העיקרית של תומכי הציר הדיכוטומי דתי-חילוני היא העדפה קטגורית של רובד הזהוי החברתי על פני רובדי האמונות והפרקטיקות. מדובר בעיקר בדוברים הממוקמים, לפי תפיסתם, בשני המחנות שבקצוות הסקאלה: הדתיים והחילונים. בקרב שתי הקבוצות ננקטו שתי אסטרטגיות פרשניות דומות באשר למקומו של הרוב הבלתי מזוהה: נקודת מבט מכלילה (inclusive), הרואה בקבוצת האמצע חלק מהמחנה ‘שלנו’, ולפיכך הוא בעצם הרוב בחברה ובמדינה, לעומת נקודת מבט מוציאה (exclusive), הרואה בקבוצת האמצע חלק מהמחנה השני, ולפיכך המחנה ‘שלנו’ נמצא במיעוט ובעמדת התגוננות.

בצד החילוני, המחלוקת בין נקודת המבט המכלילה לזו המוציאה נעוצה בשאלה אם זהות חילונית ניצבת בסתירה לכיבוד המסורת. לדעת בעלי הגישה המכלילה, כמו עמנואל אטקס, רוביק רוזנטל ולאחרונה גדעון כ”ץ, אין סתירה כזו ולפיכך גם המסורתיים עשויים להיחשב חילונים.⁴⁸ לדעת בעלי הגישה המוציאה, כמו יעקב מלכין, מי שמפגינים כבוד מוגזם למסורת בפרקטיקות ובאמונות שלהם מוותרים בכך על האוטונומיה התבונית שלהם ולפיכך אינם יכולים להיחשב חילונים.⁴⁹ ויש גישות ביניים, כמו זו של ידידיה יצחקי המבקש להבחין בתוך הרוב הדומם ב’דתיים מהססים’ ו’חילונים מהססים’ על פי המניעים לקיום המנהגים המסורתיים.⁵⁰

גם בציבור הדתי הדעות חלוקות באשר למעמדה הדתי של עמדה המכבדת את המסורת אך דוחה את ההלכה. בעלי הגישה המכלילה רואים במסורתיים בעלי ברית פוטנציאליים או מועמדים להתחזקות דתית, ולחלופין רואים בהם ראייה למגמות הדתיות הסמויות אשר רווחות בחברה הישראלית, והן מוטלות לפתחו של הציבור הדתי הנקרא לפעול כדי לחשוף אותן.⁵¹ לעומת זאת בעלי הגישה המוציאה רואים בגישה המסורתית סכנה לזהות

48 Emanuel Etkes, ‘The Goals of Secular Jewish Education’, in: Naftali Rotenberg and Eliezer Schweid (eds.), *Jewish Identity in Modern Israel: Proceedings on Secular Judaism and Democracy*, Van Leer and Urin, Jerusalem and New York 2002, pp. 35-39; רוביק רוזנטל, ‘הצעה עקרונית ליחס חילוני למסורת’, בתוך: יהושע רש (עורך), *כזה ראה וחדש: היהודי החפשי ומורשתו*, ספרית פועלים, תל אביב 1987, עמ’ 48-55; גדעון כ”ץ, *לעצם החילוניות: ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר ישראלי*, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2011, למשל עמ’ 21-22 הערה 7, ובעיקר הפרק האחרון.

49 למשל: יעקב מלכין, *יהדות ללא אל: יהדות כתרבות*, תנ”ך כספרות, כתר ויהדות חופשית, ירושלים 2003.

50 ידידיה יצחקי, *בראש גלוי: עיקרים של חילוניות יהודית*, אוניברסיטת חיפה וזמורה-ביתן, חיפה 2000, עמ’ 171-174. וראו: דני צוקר (עורך), *אנו היהודים החילוניים: מהי זהות יהודית חילונית?*, ידיעות אחרונות, תל אביב 1999.

51 ראו למשל: הרב צפניה דרורי ואלי סילבר, ‘תעודת הזהות היהודית: אמונות, שמירת מצוות וערכים של יהודים בישראל — 2000’, *צהר*, יא (תשס”ב), עמ’ 89-96; הרב צפניה דרורי, ‘על ממצאי המחקר של מכון גוטמן’, *צהר*, ג (תשס”ג), עמ’ 129-132.

הדתית המבוססת על מחויבות מלאה להלכה.⁵² אף שלעיתים קרובות שאלה זו נידונה בצד הדתי כשאלה טקטית של רווח והפסד, מדובר בוויכוח בסיסי באשר לזהות הדתית, בשאלה בדבר מעמדם הדתי של חיי דת עשירים של יהודים המקיימים מצוות רבות ומאמינים באל אך אינם נמנים עם שורות האורתודוקסיה ונמנעים מהצהרה פומבית וקהלית בדבר מחויבות מלאה להלכה.

אפקט המראה המעניין בין אותם דתיים וחילונים המעוניינים לשמר את הדיכוטומיה ביחסם למסורתיות משתקף בתגובתם של שני אינטלקטואלים למהדורה הקודמת של הדוח – יעקב בלידשטיין האורתודוקסי, תלמידו של הרב סלובייצ'יק, ואליעזר שביד החילוני, מחשובי האינטלקטואלים המובילים את המגמה של 'יהדות כתרבות'. שניהם עושים מאמץ עילאי לשמר את כוחה ההסברי של הדיכוטומיה דתי-חילוני באמצעות גימור חשיבותה של הפרקטיקה לטובת המחויבות המוצהרת. בעוד בלידשטיין מצטט את מורו המנוח, ואילו שביד פונה למקורות הציונות התרבותית מבית מדרשו של אחד העם – שניהם פוטרים כחסרות משמעות את הפרקטיקות הדתיות והאמונות הדתיות של בני אדם שמחויבותם להלכה אינה מלאה. לדעתם, רק מי שמצהירים על מחויבות כזו יכולים להיחשב דתיים, ואילו את קיומן של פרקטיקות דתיות והחזקה באמונות דתיות ללא מחויבות כזו יש לייחס למצבי רוח עוברים ולקשיים נפשיים ואחרים.⁵³ שביד מגדיל לעשות ומבטל את הנתון המצביע על אמונתם של רוב היהודים הישראלים באלוהים כשיור מן העבר וכתוצאה פסיכולוגית של המתח הביטחוני בישראל, וזאת בהתבסס על 'שיחותי עם אנשים שונים' כלשונו.⁵⁴ בלידשטיין מאמץ את הגישה המוציאה, ושביד את הגישה המכלילה – כדי לשמור על כוחו ההסברי של הצמד דתי-חילוני ולשייך את המסורתיים לרוב החילוני.

נוצרה הסכמה מעניינת בין בלידשטיין לשביד: שניהם סבורים שלדיווח על מחויבות למסורת ועל אמונה באל יש תוקף רק באמצעות הצהרה על מחויבות מלאה להלכה על פי הקהילות הדתיות המקבלות את סמכות הממסד האורתודוקסי. מי שאין לו מחויבות כזו נהיה מניה וביה לחילוני, יהיו אשר יהיו אמונותיו ושגרת חיי היום-יום שלו. במילים אחרות, הרובד הקובע הוא רובד הזיהוי החברתי. ומכיוון שבישראל (כמו במקומות אחרים בעולם המערבי הבתר-עשיית) יש קהילות חילוניות מעטות ביותר, ואילו הדתיים מאורגנים בקהילות באמצעות בתי התפילה שלהם – לדעת שביד ובלידשטיין מי שמשתייך לרוב

52 ברוח דבריו של המחזיר בתשובה אמנון יצחק כנגד המסורתיים. ראו: נסים ליאון, 'המסורתיים המזרחית במבט פוסט-אורתודוקסי: מדתיות שכורה לחילוניות שנקטעה?', פעמים, 122-123 (תשס"ט), עמ' 89-113 (במיוחד עמ' 95).

53 Gerald J. Blidstein, 'The Guttman Report – The End of Commitment?', in: ראו: Lieberman and Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis*, pp. 125-129; Eliezer Schweid, 'Is There Really no Alienation and Polarization?', *ibid.*, pp. 151-158.

Schweid, *ibid.*, p. 157 54

הדומם מוגדר חילוני, ואילו התופעה של 'אמונה (או פרקטיקה) ללא השתייכות' נראית בעיניהם חסרת משמעות.⁵⁵ הזיהוי של הדת עם הקהילה הדתית המקבלת את סמכותו של הממסד הדתי מעניק במשתמע לממסד זה את הזכות להחליט מיהו דתי ומי לא, אגב פקפוק באותנטיות הדתית של מי שבוחרים שלא לדבוק בממסד זה, או למצער שלא להצהיר על כך חברתית באמצעות חבישת הכיפה לגברים וכמה פריטי לבוש, מורכבים יותר, לנשים. ייתכן שהיעדרה היחסי של התארגנות קהילתית בצד החילוני עשוי להסביר, לשיטתם של בלידשטיין ושביר, מדוע בצד זה של הסקאלה החפיפה בין אמונות, פרקטיקות ו(אי-)זיהוי קהילתי נמוכה יותר מאשר בצד השני, הדתי, שבו הקהילות הדתיות עצמן אוכפות את החפיפה הזאת על חבריהן.

הנה כי כן, תומכיה הבולטים של הדיכוטומיה דתי-חילוני אינם מציגים את שני המושגים כסימטריים. ההזדהות הדתית מוגדרת לפי השתייכות לקהילה הדתית באמצעים הצהרתיים, שבראשם קוד הלבוש הדתי – אגב החזקה בגישה מוציאה ביחס לרוב הדומם. לעומת זאת, השתייכות חילונית אינה נתפסת כהשתייכות לקהילה כלשהי, אלא השתייכות לרוב הדומם ללא חיי קהילה יום-יומיים מלבד הקהילייה הלאומית. יש אמנם קהילות חילוניות מעטות, כמו הקיבוצים, אולם לא הן שמגדירות את הזהות החילונית, שבמידה רבה מזוהה עם עצם היעדרם של חיי קהילה, ואולי עליה להיות מוגדרת ביתר דיוק כ'לא דתית'. הרוב המסורתי ייחשב בגישה זו מעין תת-קבוצה, גדולה למדי, של הרוב החילוני. במשתמע, הזהות החילונית מוגדרת על ידי אי-קבלת המחויבות להלכה הרבנית, הבאה לידי ביטוי בהשתייכות חברתית לקהילה דתית.

אין להכחיש את כוחה הלא מבוטל של הדיכוטומיה הדתית-חילונית בשיח הזהות בישראל. הסוציולוג מנחם פרידמן הסכים כי אף שמבחינת הפרקטיקות והאמונות יש רצף ודמיון בין דתיים לחילונים בישראל, היעדר המגע החברתי בין שתי הקבוצות בחיי היום-יום הוא גורם משמעותי ששומר על הגבולות החברתיים ביניהן – למשל בהפרדה המרחבית בין שתי הקבוצות ביישובים ובשכונות המגורים בישראל, ואף כאשר לא מתקיימת הפרדה כזו בערים הגדולות.⁵⁶ כלומר, גם בלי לשעבד את האמונות והפרקטיקות להשתייכות הקהילתית בהגדרת הזהות של שתי הקבוצות, השתייכות קהילתית זו כשלעצמה נראית משמעותית ביותר להבניית זהותם של הדתיים והחילונים, ובמובן הזה נראה שאכן בדרך כלל המסורות נמנים עם הצד החילוני, מעצם אי-השתייכותם לקהילה הדתית.

חוקרים שבדקו שסעים בחברה הישראלית נטו לטעון שהשסע בין הדתיים לחילונים מאיים על לכידותה, אף שמקצת מהם מודים שאזור הביניים העצום שבין הדתיים לחילונים

Davie, *Religion in Britain Since 1945* 55

Menachem Friedman, 'Comments on the Guttman Report', in: Liebman and Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis*, pp. 138-143 56
מערובת', בתוך: ישעיהו ליבמן (עורך), לחיות ביחד: יחסי דתיים-חילוניים בחברה הישראלית, תר, ירושלים 1990, עמ' 103-115.

מקהה את חריפותו של השסע הזה, ודאי מול שסעים אחרים בחברה הישראלית.⁵⁷ אולם הדגשת הדיכטומיה מציבה את המושגים 'דתיים' ו'חילונים' כמושגים שוללים, המבטאים בעיקר אי-השתייכות לקבוצה הנגדית ומספקים מעט מאוד מידע חיובי ואמין על דרך החיים בכל קבוצה. המשתייכים לציבור החילוני יכולים היפותטית להחזיק בפרקטיקות ובאמונות דתיות, והמשתייכים לציבור הדתי יכולים היפותטית להחזיק בפרקטיקות ובאמונות חילוניות. כך, צמד המושגים משמש אמצעי הזדהות יותר מאשר תוכן חיובי של זהות.⁵⁸ אין הכוונה לומר שאין הבדלים מהותיים בין דרכי החיים של המכונים דתיים וחילונים. בהחלט יש כאלה, כמו למשל מספר הילדים במשפחה או דפוסי ההצבעה וההשתתפות הפוליטית.⁵⁹ אולם משמעותם של הבדלים אלו לחיי היום-יום של המכונים דתיים וחילונים רחוקה מלהיות מתומצתת במושגים 'דת' ו'חילוניות' כעולמות תוכן.

גישה שנייה: המבנה המשולש

לפי הגישה השנייה, הזרם המרכזי של היהודים הישראלים אינו 'דתי' ואינו 'חילוני' אלא 'מסורתי'. גישה זו מציעה לקבל כפשוטן את שלוש ההגדרות הנוהגות במדע החברה הישראלי כאפשרויות זיהוי, ולשחרר את המושג 'מסורת' משיעבורו למושגי ויכוח המתנהל בין הדתיים לחילונים.

בהגדרת הזרם המרכזי באוכלוסייה היהודית-ישראלית כ'מסורתי' תומכים, ראשית, נציגי התנועות הדתיות הלא-אורתודוקסיות. אף שהממסד הדתי האורתודוקסי רואה בהן מוקצות הן מגדירות את עצמן דתיות, ולפיכך הן נוטות שלא להחזיק בדיכטומיה שתוארה לעיל, שתצרף אותן לרוב החילוני. דוברי תנועות אלו טוענים כי הדוח מוכיח שמרבית האוכלוסייה בישראל היא בדיוק כמוהן, מסורתית, כלומר מעוניינת בחיי דת ורוח המבוססים על המסורת היהודית, אך בלי להתחייב להלכה ולממסד הדתי ומתוך אימוץ ערכים מודרניים של שוויון וחירות הפרט.⁶⁰

בשנים האחרונות גישה זו קונה לה שכיחה גם במדע החברה בישראל, כשהיא משולבת בביקורת כללית יותר על הדיכטומיה דתי-חילוני. כבר בשנות השבעים טען ישעיהו

57 יוחנן פרס ואליעזר בן-רפאל, קירבה ומריבה: שסעים בחברה הישראלית, עם עובד, תל אביב 2006, עמ' 132-137.

58 להבחנה זו ראו: אבי שגיא, המסע היהודי-ישראלי: שאלות של תרבות ושל זהות, מכון שלום הרטמן, ירושלים 2006, למשל עמ' 209-212.

59 ראו: פרס ובן-רפאל, קירבה ומריבה; Sergio Della Pergola, 'Actual, Intended, and Appropriate Family Size among Jews in Israel', *Contemporary Jewry*, 29, 2 (2009), pp. 127-152.

60 למשל: גלעד קריב, 'הקושי חשוכות מהתשובות', המוסף, 11.4.2012, <http://reform.org.il/heb/impj/from-the-media.asp?ContentID=795> (איחור ב-27.6.2014).

ליבמן שמרבית המכונים ‘יהודים חילונים’ פיתחו למעשה זהות יהודית המפגינה גישה חיובית, גם אם סלקטיבית, למסורת.⁶¹ ליבמן הוסיף ופיתח, יחד עם יעקב ידגר, הבחנה חשובה ביותר בין ‘חילונים אידאולוגיים’, המבקשים לקדם ערכים חילוניים, ו‘חילונים שממילא’, הקרובים ברוחם למסורת.⁶² השאלה מה בדיוק מבחין בינם לבין המסורתיים תידון עוד מעט.

אף ההחלפה של המונח ‘לא דתי’ במונח ‘חילוני’ במהדורה האחרונה של הדוח (ראו לעיל) מבטאת במשתמע נקודת מבט טריכוטומית זו. מהמונח ‘לא דתי’ משתמעת התייחסות ל‘דתי’ כנקודת עיגון סמנטית וסוציולוגית שכל הקבוצות האחרות מגדירות את עצמן לפי מרחקן ממנה. לעומת זאת המונח ‘חילוני’, שהופיע במהדורת 2012, מציג מבנה משולש המציב את המסורתיים לא כ‘יותר דתיים’ אלא כקטגוריה שאפשר להבינה ככלתי תלויה בשתי האחרות.

עולמם החברתי והרוחני של המסורתיים בישראל וטיב בחירותיהם מן המסורת ניצבו במרכזו של מחקר מפורט שפרסם ידגר וכלל ראיונות עומק רבים עם מסורתיים (כיו”ד אחת, תחדיש לשוני שביקש ידגר להכניס לשפה האקדמית כתרגום של traditionist, במקום ‘מסורתיים’ שהיא תרגום של המילים הלא-מדויקות traditional או traditionalist).⁶³ בספר זה הוא ביקש להעניק חותם אמפירי לפירוש שהציע לקטגוריה של המסורתיים כעצמאית לעומת הקטגוריות של ה‘דתי’ וה‘חילוני’ – במשתמע, החילוני האידאולוגי – שדרשו מהמסורתיים ‘לבחור צד’ ולהיות עקיבים בגישתם לדת.⁶⁴ הקטגוריה של המסורתיים יושמה כבר כמה עשורים בחקר היהודים המזרחים, שלפי הדימוי המקובל לא חוללה המודרניזציה בקרבם חילון מלא אלא הפכה את הדת למסורת, כלומר למערכת תרבותית שאינה מחייבת באופן מלא על פרטיה ודקדוקיה.⁶⁵ אולם ככל שהתרבו ‘נישואי-ערוכת’ בין-ערתיים, וככל שמזרחים התקדמו בסולם החברתי והשתלבו במעמד הבינוני הישראלי,⁶⁶ הלך המושג ‘מסורת’ והשתחרר מהזיהוי ההכרחי עם המזרחיות. ואכן, כ-20 אחוזים

61 ליבמן (לעיל הערות 24, 25); הנ”ל, ‘מלחמת התרבות בישראל – מיפוי מחדש’, בתוך: אניטה שפירא (עורכת), מדינה בדרך: החברה הישראלית בעשורים הראשונים, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2001, עמ’ 249–264.

62 Liebman and Yadgar, *Secular-Jewish Identity*; ידגר, מעבר לחילון, עמ’ 66–95.

63 ידגר, המסורתיים בישראל, עמ’ 26–37.

64 יעקב ידגר וישעיהו ליבמן, ‘מעבר לדיכוטומיה “דתי-חילוני”’: המסורתיים בישראל, בתוך: אורי כהן ואחרים (עורכים), ישראל והמודרניות: למשה ליסק ביובלו, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2006, עמ’ 337–366; יעקב ידגר, המסורתיים בישראל: מודרניות ללא חילון, כתר ומכון שלום הרטמן, ירושלים 2010.

65 ראו למשל: שלמה דשן, ‘מושגים של תמורה דתית’, בתוך: שלמה דשן ומשה שוקד, דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון-אפריקה, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשל”ד, עמ’ 43–54; ליאון (לעיל הערה 52); הנ”ל, ‘המסורתיים המזרחית כחד לקיום היהודי בעולם האסלאם’, אקדמות, כג (תשס”ט), עמ’ 129–146.

66 אורי כהן ונסים ליאון, ‘לשאלת המעמד הבינוני-מזרחי בישראל’, אלפיים, 32 (2008), עמ’ 81–103.

מהמרוויינים במחקרו של ידגר, שהגדירו את עצמם מסורתיים, היו ממוצא מערבי, ואף כאן יש לחשוד בהטיה מראש בשל שיטת 'כדור השלג' שלפיה בחר ידגר את מרווייניו, ומבחינה סטטיסטית ייתכן שהמסורתיות נפוצה כיום במידה שווה או כמעט שווה בין בעלי מוצא מזרחי ומערבי.

ידגר ממחיש באופן משכנע שהמסורתיות לא תופסים את המושג 'מסורת' כמנוגד למושג 'מודרניות' – בניגוד לאסכולה ותיקה במחשבה החברתית המערבית שתמכה בניגוד הזה⁶⁷ – אלא דווקא כנושא קונטציות מודרניות: בני אדם המשתמשים במושג זה כעוגן הזהותי שלהם רואים בכך ביטוי לבחירה חופשית שלהם מתוך המסורת מתוך צרכים נפשיים, חינוכיים, תרבותיים ואף פוליטיים, כחלק מ'פרויקט הזהות המודרני'. טיבה של בחירה כזו הוא שפרטיה משתנים מאדם לאדם, ולפיכך לא ייפלא שהמסורתיות מתקשים, ולמעשה אינם מעוניינים, להתארגן במסגרות פוליטיות וחינוכיות-תרבותיות (כמו למשל הקמת זרם חינוכי) משלהם.

ידגר הוסיף וטען, ברוח 'פוסט-חילוניות', שקיומו של מרחב שלישי בין הדתיים לחילונים מוכיח את מגבלותיה של הדיכוטומיה דתי-חילוני, שבבסיס תזת החילון הקלאסית, אשר זיהתה את המודרניזציה עם חילון.⁶⁸ ערעורים על תזת החילון בהקשר הישראלי כללו למשל שימת לב מוגברת לאזורי ביניים בין הדתי לחילוני, כמו הדת האזרחית של הלאומיות המודרנית ו'התאולוגיה הפוליטית'.⁶⁹ אולם המסורתיות מכוננים את האזור החברתי הרחב ביותר של אי-מוגדרות דתית-חילונית בישראל. בהקשר המקומי יושמה תזת החילון בעיקר על המסורתיות המזרחית ועל האורתודוקסיה הדתית שנחשבו שרידים של צורות חיים קדם-מודרניות – אף שמבחינה היסטורית מדובר בשתי תופעות היסטוריות שלא התקיימו לפני העידן המודרני.⁷⁰ בעוד האורתודוקסיה הדתית התארגנה

67 ראו למשל: Edward Shils, *Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1981. ובעולם היהודי: יעקב כ"ץ, 'חברה מסורתית וחברה מודרנית', לאומיות יהודית: מסות ומחקרים, הספריה הציונית, ירושלים 1983, עמ' 155-166.

68 ראו מקורות לעיל הערה 5.

69 יהודה גודמן ושלמה פישר, 'להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תזת החילון וחלופות מושגיות', בתוך: יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), מערכות הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2004, עמ' 346-390; יהודה שנהב, 'מעולם לא היתה הלאומיות מודרנית (וחילונית): על הכלאה וטיהור אצל ברוננו לאטור', תיאוריה וביקורת, 26 (2005), עמ' 75-88; הנ"ל, 'הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל', סוציולוגיה ישראלית, י' 1 (2008), עמ' 161-188. ולאחרונה: ידגר, מעבר לחילון, עמ' 15-45. לדיון בתאולוגיה הפוליטית ראו למשל: כריסטוף שמידט (עורך), האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, מכון ון-ליר, ירושלים 2007.

70 מנחם פרידמן, חברה ודת: האורתודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל תרע"ח-תרצ"ו, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשל"ח; *Studies in*, 'Orthodoxy in Historical Perspective', Jacob Katz, *Contemporary Jewry*, 2 (1986), pp. 3-17; צבי זוהר, האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2001.

היטב פוליטית וחברתית ונאבקה למען האינטרסים שלה, ובכך למעשה העמיקה עוד יותר את הדיכטומיה המושגית, המסורתיות המזרחית נותרה בלתי מוגדרת חברתית ובלתי מאורגנת פוליטית. כך השתלטה על השיח הציבורי חשיבה בינארית, שלכאורה לא הותירה כל דרך ביניים בין הדתי לחילוני והעמידה את המסורות כמי שלא מסוגלים להכריע בין שתי הדרכים הקוהרנטיות היחידות. הביקורת על תזת החילון ממוקדת, אם כן, בעצם החשיבה הדו־קוטבית ובטענה שהמושגים 'דת' ו'חילוניות' שמים את המסורות בסד שאינו משקף נאמנה את עולמם. אולם בדרך כלל היא מקבלת את תקפותם של שני המושגים בהגדרת הקצוות.

כמו בגישה הראשונה, גם כאן עיון בדברי מרואייניו של ידגר מראה שההיבדלות של המסורתיות מהדתיים ומהחילונים אינה סימטרית. בשל קנאותם של המסורתיים לבחירה החופשית שלהם מהמסורת, רוב רובם נוטים שלא להתארגן בקהילות משלהם אלא לחיות בקרב החילונים ולהזדהות עם סביבה זו מבחינת קוד הלבוש ואמצעי ההזדהות הקהילתיים האחרים, אך בו בזמן להיעזר בשירותי הדת שמספקת הקהילה הדתית האורתודוקסית – בית הכנסת, המקווה, מערך הכשרות ועוד. יתרה מזו, מהריונות עולה שמרבית המסורתיים דוגלים בשימור המסורת הדתית כפי שהיא ללא שינויים, ולכן למשל הם נוטים להתנגד לניסיונות של התנועות הדתיות הלא אורתודוקסיות ושל האורתודוקסיה הליברלית לבצע שינויים בקני מידה שונים במסורת, בעיקר במה שנוגע לחלוקת התפקידים המגדרית בפולחן הדתי.⁷¹ במקום זה המסורתיים מעדיפים שהמסורת תישאר קבועה ועומדת, תוך כדי הנאה מחופש הבחירה מתוכה – שמתאפשר בשל הירידה בכוחם של הממסד הדתי והסמכות הדתית בעידן המודרני. תפיסתם הדתית של מסורתיים רבים מסתמכת דווקא על תפיסה של הממסד הדתי כ'דת שילוחית', ולא על צורות אחרות של חיי דת חוץ-ממסדיים המתקיימות במרחב החילוני.⁷² מאידך, המסורתיים שומרים מרחק חברתי בטוח מאותו ממסד כדי לשמר את האוטונומיה האישית שלהם ואת יכולתם לבחור מתוך אותה מסורת סטטית לפי רצונם וצורכיהם. נראה שזה סוד המשיכה שחשים רבים מהמסורתיים לתנועת ש"ס דווקא, המציגה אידאל זהות שהאנתרופולוג נסים ליאון מכנה 'חרדיות רכה': חרדיות שמרנית, בצד פתיחות חברתית ושוליים תרבותיים רחבים.⁷³

הנה כי כן, ועל אף הביקורת על תזת החילון, אף האופציה המסורתית חייבת את קיומה לתהליכי החילון המודרניים, שהתבטאו בעיקר בירידת כוח הכפייה של הממסד הדתי ובמתן האפשרות לכל פרט לבחור מתוך המסורת את הפרקטיקות והאמונות הדתיות המתאימות לו – אך לא דווקא בירידת ערכה של הדת בעיני הפרט, לא רק בהיבט החווייתי שלה אלא אף בהיבט הממסדי.

71 ידגר, המסורתיים בישראל, עמ' 250-252.

72 Davie, *Religion in Britain Since 1945*

73 נסים ליאון, חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2010.

מה שמבחין בין המסורת לדתיים הוא אם כן המחויבות ההצהרתית להלכה, אף שכאמור לעיל, בפועל יכולים דתיים לשמור את מצוות הדת באופן שאינו פחות חלקי ומקוטע מאשר אצל מסורתיים. ברור גם מה מבחין בין המסורתיים ובין החילונים האידאולוגיים.⁷⁴ פחות ברור מה מבחין בין מסורתיים ובין חילונים אשר שומרים מסורת באופן חלקי, ובעיקר 'החילונים שממילא' (אך גם החילונים האידאולוגיים, שיכולים לגלות יחס חיובי לחלקים של המסורת), שכן גם המסורתיים יכולים לשמור מסורת מסיבות שונות שאינן דווקא דתיות – הזדהות לאומית, שמירת המורשת המשפחתית וכדומה.

כאן מקומו של ההיבט העדתי בהבדל שבין מסורתיים לחילונים. מתברר שמרבית היהודים בישראל, הן ממוצא מזרחי והן ממוצא מערבי, מקיימים את המסורת באופן חלקי וסלקטיבי ומסיבות דומות. יתרה מזו, התהליך שעברו יהודי ארצות האסלאם במהלך המאה ה-20, משהיתה הדת למסורת בלתי מחייבת לפרטיה תוך כדי שמירת חשיבותה כמורשת וכתרבות, התרחש בקנה מידה דומה בקרב יהודי אירופה וארצות הברית במהלך המאה ה-19 וההגירות הגדולות, ובכללן ההגירה הציונית לארץ ישראל.⁷⁵ אולם כיום, כידוע, ייטו יהודים ממוצא מזרחי ביתר קלות להגדיר את עצמם מסורתיים, לעומת בעלי מוצא מערבי שיגדירו את עצמם חילונים, ובדרך כלל יוסיפו את המילה 'אבל' ('אבל אני מאמינה בכוח עליון/מתקינה מזוזה/מדליקה נרות שבת' וכו'). לטענתו הנכוחה של ידגר, התיוג 'חילוני' נושא עבור רבים משמעות עדתית – אשכנזית – יותר מאשר אידאולוגיה או צורת חיים ספציפית.⁷⁶ הדבר נכון אף למהגרים מחבר העמים, שנטמעים במהירות בורם המרכזי של המסורת הישראלית – גם אלו מהם שאינם יהודים על פי ההלכה – ולמשל מתקינים מזוזה, חוגגים את החגים ואת טקסי החיים היהודיים וכו', אך מרביתם מקפידים בדרך כלל להגדיר את עצמם חילונים.⁷⁷

נראה שרבים מבעלי המוצא המערבי המגדירים את עצמם מסורתיים – בין השאר בהשפעת שיעורם הגבוה של נישואי תערובת בין-עדתיים – אכן רואים בכך השראה מזרחית.⁷⁸ ודאי יש בכך מן הסנטימנטליות המייחסת למזרחיות הישראלית מעין קיום יהודי 'אותנטי' יותר של המסורת מאשר בתרבות היהודית של יוצאי אירופה בישראל – סנטימנטליות שאפיינה את האוריינטליזם הציוני מראשיתו ומאפיינת מפגשים בין יוצאי אירופה לתרבויות לא אירופיות בכל מקום בעולם.⁷⁹ ובכל זאת, המסורתיות, שלא מזמן

74 ידגר, מעבר לחילון, עמ' 82.

75 ראו מקורות לעיל הערה 22.

76 ידגר, מעבר לחילון, עמ' 106-119.

77 אשר כהן, יהודים לא-יהודים: זהות יהודית ישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי, כתר,

ירושלים 2006, למשל עמ' 35 והלאה.

78 ידגר, המסורת בישראל, עמ' 213-234.

79 ראו למשל: Ariel Hirschfeld, 'Locus and Language: Hebrew Culture in Israel, 1890-1990', in: David Biale (ed.), *Cultures of the Jews*, Schocken, New York 2002, pp. 1011-1060; Dalia Manor, 'Orientalism and Jewish National Art: The Case of Bezalel',

עדיין היתה תיוג חברתי שלילי וזוהתה עם המזרחיות, הולכת ומתבררת לא כעוד אופציה של זהות התקועה בין שתי אפשרויות דיכוטומיות, אלא כתרומה מזרחית ייחודית לשיח הציבורי על זהות בישראל, ולמעשה כזרם המרכזי של התרבות הישראלית.⁸⁰ הנה כי כן, גם כאן נשענת ההבחנה בין המסורות ובין הדתיים והחילונים בעיקר על רובד השייך החברתי, המבחין בין מסורות ובין 'חילונים שממילא' כזיהוי עדתי, ולא על רובד הפרקטיקה והאמונה, שהרי גם חילונים ודתיים יכולים לבחור אמונות ופרקטיקות שונות, וממניעים שונים, כפי שראינו. יש לציין שאף נקודת מבט מחקרית-אקדמית זו מבקשת לכוון תנועה תרבותית-חינוכית שתרים את קרנה של המסורתיות המזרחית ותאפשר לה ביטוי בזירה התרבותית בישראל – ובעקבותיו יהיה המבנה הדיכוטומי למבנה משולש בשיח הזהות בישראל ויחליץ את הרוב הדומם משתיקתו לכאורה.⁸¹

גישה שלישית: התרבות הישראלית כתרבות יהודית-מסורתית

קבוצת הפרשנויות השלישית שתיסקר כאן דחתה לגמרי את הציר דתי-חילוני כבלתי רלוונטי הן למסורות והן לזיהוי העצמי של כל היהודים הישראלים, והציגה המשגה חלופית המבכרת את הפרקטיקות והאמונות המשותפות לבני התרבות היהודית הישראלית על פני השייך החברתי המפריד.

היו שטענו, ברוח פוסט-מודרנית משהו, שדוח גוטמן מוכיח את היותן של הגדרות באשר הן בלתי מספיקות להבנת עולמם הפנימי העשיר והמורכב של בני אדם, וכי התגויות 'דתי' 'מסורתי' ו'חילוני' אינן אלא מסך עשן המסייע לבני אדם לברוח ממהותם האמתית.⁸² בהם היו דוברים דתיים שטענו כי ההבחנות הקטגוריאליות האלה מכסות על כך שלכל יהודי יש חלק בתורה, שאי-אפשר לכמת אותו.⁸³

גישה מורכבת יותר הציעו כמה חוקרים שטענו, מכיוונים תאורטיים שונים, שהמושגים 'דת' ו'חילוניות' אינם מספיקים כדי לתאר את מניעיהם ועולמם של היהודים הישראלים,

in: Ivan Davidson Kalmar and Derek J. Penslar (eds.), *Orientalism and the Jews*, Elizabeth A. Povinelli, 'Settler: השווי: Brandeis University, Waltham 2004, pp. 142-161
Modernity and the Quest for an Indigenous Tradition', *Public Culture*, 11, 1 (1999), pp. 19-48.

80 לראו (לעיל הערה 52).

81 ראו בעיקר: מאיר בוזגלו, שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת, כתר, ירושלים 2008. אחד הביטויים הבולטים לכך הוא האתר הזמנה לפיוט: <http://www.piyut.org.il> (אוחזר ב-7.5.2013).

82 אבנר הכהן, 'בסבך הזהויות', <http://www.bac.org.il/ContentPage.aspx?id=2045>, (אוחזר ב-12.5.2013).

83 ידידיה מאיר, 'אין לי מקום בעקומה הזאת', http://www.bac.org.il/Article_Print.aspx?id=2049, (אוחזר ב-12.5.2013).

ובמקום זאת הציעו לדבר על 'תרבות יהודית-ישראלית' המערבת עולמות תוכן דתיים וחילוניים אך משותפת לכולם. חוקרים שונים הצביעו על התהליך ההיסטורי המורכב שבמסגרתו ביקשה התרבות העברית החדשה לשחרר את היהודים משליטתו של הממסד הדתי, אולם בד בבד אימצה סמלים, אמונות ופרקטיקות שמוצאן דתי, אך ללא חילונם המוחלט.⁸⁴ האימוץ שאימצה הציונות החילונית את התנ"ך, את ארץ ישראל ואת אתוס המוצא המקראי-רבני הגנאלוגי כמוטיבים לאומיים קריטיים כבר הוזכר לעיל. אפשר להגדיר את מרבית המורדים הציונים הגדולים נגד הדת בקרב אנשי הרוח 'חילונים' רק במובן השולל את המחויבות המלאה לקיום ההלכה, אולם החוויה הדתית לסוגיה תפסה מקום מרכזי בעולמם הרוחני והפיזי.⁸⁵ החוקרת שולה קשת הגדילה ותיארה את התרבות הציונית-חילונית בשליש הראשון של המאה ה-20 כתנועת תחייה דתית בעלת סממנים נוצריים דווקא – ובהם המרד נגד ההלכה.⁸⁶ גם בלי להרחיק לכת כל כך, חוקר הספרות גרשון שקד תיאר את המהפכה התרבותית הציונית כתנועת רפורמה בעלת מאפיינים דתיים, טקסיים ואמוניים משלה. לטענתו, לצד ניסיונותיה המהפכניים לחלץ את הקדוש היא ביקשה גם לקדש את החול, למשל באמצעות הניסיונות להמציא קנון חדש (כמו מפעלי ה'כינוס'), או באמצעות המצאת מסורות פולחניות חדשות או מחודשות.⁸⁷ מלבד סוגיית המחויבות להלכה, לא היה כל מובן שבו היתה זו תרבות חילונית. כפי שהראתה אניטה שפירא, כדי להתגבר על הבלבול המושגי הזה נוצרה הבחנה בין המילה העברית 'דתי', שנועדה לציין את הממסד הדתי והיתה בעלת קונוטציה שלילית, ובין המילה הלועזית 'רליגיוז', שנכנסה לשימוש עברי בצורה זו ותיארה בעיקר את הממד החווייתי של הדת, שהועמד ככלל באור חיובי;⁸⁸ זאת, בין השאר, לאור משנותיהם של הוגי הציונות הרוחנית כמו בובר, גורדון ואחרים. הסופר אסף ענברי מיישם גישה זו בפרשנותו לדוח גוטמן, שלטענתו משקף את ההתפכחות מאשליית הרוב החילוני – שלא היה קיים מעולם.⁸⁹ יש

84 ראו: Guy Ben-Porat, 'A State of Holiness: Rethinking Israeli Secularism', *Alternatives: Global, Local, Political*, 25, 2 (2000), pp. 223-245.

85 ראו למשל: אבי שגיא, להיות יהודי: י"ח ברנר כאקזיסטנציאליסט יהודי, הקיבוץ המאוחד ואוניברסיטת בר-אילן, בני ברק תשס"ז; כ"ץ, לעצם החילוניות; Tamar Katriel, 'Precursors to Postmodern Spirituality in Israeli Cultural Ethos', in: Boaz Huss (ed.), *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*, Ben-Gurion University of the Negev Press, Beer Sheva 2011, pp. 311-328.

86 שולה קשת, נקודת הבראשית: גלגולו של מיתוס ביתניה בספרות העברית, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"ט.

87 Gershon Shaked, 'Israeli Society and Secular-Jewish Culture', in: Liebman and Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis*, pp. 159-165.

88 שפירא (לעיל הערה 22). כמו כן ראו: כ"ץ, לעצם החילוניות.

89 אסף ענברי, 'אין רוב חילוני', הארץ, 26.1.2012, <http://www.haaretz.co.il/magazine/1.1625680>, (אוחזר ב-28.5.2012).

לציין שלאחרונה הולכות וגוברות הקריאות ל‘אלוהים בלי כיפה’ בתרבות הישראלית, יחד עם גילויים בולטים של רליגיוזיות יהודית לא-דתית, ולעתים ממש אנטינומית, בתרבות הציבורית.⁹⁰

נוסף על יחסה החיובי לחוויה הדתית לסוגיה, התרבות העברית החדשה גילתה גם יחס חיובי למסורת – מושג שהיה למרכזי בתרבות העברית החדשה כמייצג את ההמשכיות הבין-דורית של התנועה הלאומית לצד הדחייה הנחרצת של סמכות הממסד הדתי ושל ההלכה.⁹¹ דברים אלו תקפים שבעתיים עבור ‘הרוב הדומם’ הבורגני של תקופת היישוב, שנעדר את הפתוס המהפכני של מקצת החלוצים (ואכן התאפיין בלהט רליגיוזי פחות מזה שנתגלה בקרב החוגים החלוציים) וגילה יחס חיובי לדת ולמסורת, אך בלי לקבל את סמכות הממסד הדתי.⁹² כהמחשה לכך אפשר להביא את דבריו של ברל כצנלסון: ‘דור מחדש ויוצר איננו זורק אל גל האשפה את ירושת הדורות. הוא בוחן ובודק, מרחיב ומקרב [...] ויש שהוא יורד לגלי גרוטאות, חושף נשכחות, ממרק אותן מחלודתן, מחזיר לתחיה מסורת קדומה, שיש בה כדי להזין את נפש הדור המחנך.’⁹³ הנה כי כן, הזרם המרכזי של היישוב ושל החברה הישראלית היה מסורתי זמן רב לפני העלייה ההמונית מארצות האסלאם. למעשה, גם בכך היה היישוב דומה לתרבויות יהודיות אחרות שלאחר האמנציפציה שהמירו את המחויבות ההלכתית במחויבות פרטנית פחות למסורת.⁹⁴ מסורתיות זו באה לידי ביטוי בתרבות ציבורית-אזרחית שהיו שותפים בה לפחות חלקית גם שתי קבוצות המיעוט: החילונים האידאולוגיים והדתיים.⁹⁵

דברים אלו תקפים ככלל לא רק באשר לספֶרה התרבותית של היישוב, אלא גם באשר לספֶרה הפוליטית. כך, למשל, הראה ישראל קולת שכבר בתקופת המנדט התמקדה הנהגת היישוב ה‘חילונית’ בזיקוק המאפיינים הלאומיים של הדת, בלי לדחות אותה דחייה מוחלטת, ולא רק מפאת כוחם הפוליטי של החוגים הדתיים.⁹⁶ גם אחרי קום המדינה, ועל

90 למשל: אסף ענברי, ‘סוף עונת החילונים’, פורסם בהמשכים בעיתון הארץ, 10, 17 ו-24 בספטמבר 1999, <http://inbari.co.il/newage.htm> (אוחזר ב-28.5.2013); מנחם בן, ‘אלוהים בלי כיפה: מנחם בן מתמוגג מהיהודים החדשים’, *nrg*, 4.4.2010, <http://www.nrg.co.il/online/55/>, ART2/89/393/html (אוחזר ב-28.5.2013). וראו: שלג, מעברי חדש ליהודי ישן; אזולאי, ‘עברים אנו ואת ליבנו נעבוד’.

91 דוד כנעני, העלייה השנייה ויחסה לדת ולמסורת, ספרית פועלים, תל אביב 1976; אלמוג, ריינהרץ ושפירא, ציונות ודת; מוטי זעירא, קרועים אנחנו, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2002.

92 הלמן (לעיל הערה 19); חזקי שוהם, מרדכי רוכב על סוס: חגיגות פורים בתל אביב (1908–1936) ובנייתה של אומה חדשה, אוניברסיטת בר-אילן ומכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, רמת גן 2013.

93 ברל כצנלסון, כתבים, דבר, תל אביב תש”ז, עמ’ 389–390.

94 כל המקורות לעיל הערה 22.

95 על כך ראו בהרחבה: שוהם, נעשה לנו חג.

96 קולת (לעיל הערה 19).

אף הקונפליקטים הרבים בין דתיים לחילונים, גילתה האליטה הפוליטית יחס חיובי לדת ככלל בד בבד עם התנגדות לכפיית ההלכה במרחב הציבורי, מפני שהכירה בחשיבותה של הדת לזיכרון הקולקטיבי היהודי ולקביעת הזהות היהודית. כמו מוסדות היישוב, גם מדינת ישראל הצעירה לא הפרידה בין דת למדינה, וגם כאן לא בשל שיקולים פוליטיים צרים אלא בשל חוסר רצון כזה של הרוב ה'חילוני'.⁹⁷

ישראל היא מדינת דת לכל דבר המעניקה העדפה חד-משמעית לדת היהודית בחוק המדינה, במערכת החינוך הממלכתית, בלוח השנה, במערכת הסמלים ובתרבות הציבורית ככלל.⁹⁸ במדינות דמוקרטיות רבות במערב יש חוקים המכבדים את הממסד הדתי ההיסטורי ומעניקים לו מעמד מיוחד, אולם ישראל היא ללא ספק מקרה ייחודי ביחסים המתקיימים בה בין דת, לאומיות וזכויות פוליטיות – כפי שהדבר בא לידי ביטוי, למשל, במרשם האוכלוסין. כך, למשל, החליט בזמנו בית המשפט ה'חילוני' שיהודי בלאומיותו לא יכול להיות בעל דת אחרת, והדברים ידועים.

כיצד יש להבין את היעדרו של תהליך חילון מלא ביישוב ובישראל? מי שהחזיקו בדיכטומיה דתי-חילוני, והתעקשו לראות את התנועה הלאומית היהודית כחילונית לכל דבר ועניין, רואים זאת ככניעה פוליטית לחוגים הדתיים ותו לא.⁹⁹ אולם אחרים מציעים להבין את התרבות הישראלית כתרבות יהודית, שהיא 'עגלה מלאה' (בפרפרזה על ביטוי המזלזל של 'החזון איש', המנהיג החרדי) הטעונה מכל טוב ורע, וכוללת תכנים דתיים וחילוניים כאחד.¹⁰⁰ בהסתמך על מחקר התרבות המודרני טען חוקר מחשבת ישראל אפרים שמואלי שהמושג 'תרבות יהודית' מתייחס מבחינה אנליטית לכל מה שיהודים עושים ומתייחס ליהודיותם.¹⁰¹ לכן, טען, זו תהיה טעות היסטורית ואנליטית להעמיד את התרבות

97 רון חריס, 'הזרמויות היסטוריות והחמצות בהיסח הדעת: על שילובו של המשפט העברי במשפט הישראלי בעת הקמת המדינה', בתוך: מרדכי בר-און וצבי צמרת (עורכים), שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1992, עמ' 55-21; Orit Rozin, 'Forming a Collective Identity: The Debate over the Constitution, 1948-1950', *Journal of Israeli History*, 26, 2 (2007), pp. 251-271.

98 Benjamin Beit-Hallahmi, 'Back to the Fold: The Return to Judaism', in: Zvi Sobel and Benjamin Beit-Hallahmi (eds.), *Tradition, Innovation, Conflict: Jewishness in Contemporary Israel*, SUNY, Albany 1991, pp. 153-172.

99 ראו למשל: יעקב כ"ץ, אפייה היהודי של החברה הישראלית, ספרית שור, ירושלים תשל"ז.
100 ישראל ברטל (עורך), העגלה המלאה: מאה ועשרים שנות תרבות ישראל, מאגנס, ירושלים תשס"ב.

101 אפרים שמואלי, שבע תרבויות ישראל, יחדיו, תל אביב 1980, עמ' 17-52. עוד על היהדות כתרבות ראו: Mordecai Kaplan, *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of*; שמואל נח אייזנשטדט, *American-Jewish Life*, Macmillan, New York 1934; הציוויליזציה היהודית: הניסיון ההיסטורי היהודי בפרספקטיבה השוואתית וגילויי בחברה הישראלית (תרגום עמוס כרמל), מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון, קריית שדה בוקר 2002; דגן (לעיל הערה 11), עמ' 84-114.

היהודית על הדת ולטעון שלא תיתכן תרבות יהודית שאינה דתית. עם זה אין להתכחש לחשיבותם של מוטיבים דתיים בתרבות יהודית זו, הדוברת את השפה העברית, חוגגת את החגים היהודיים לפי לוח השנה היהודי וחיה באינטנסיביות את הזיכרון ההיסטורי היהודי.¹⁰² לפיכך טוענים ההיסטוריון ישראל ברטל והרב האורתודוקסי שלמה ריסקין, כל אחד מכיוון אחר, שדוח גוטמן מוכיח כי היהודים יצרו בישראל תרבות יהודית חדשה, עצמאית ונפרדת מתרבויות יהודיות אחרות אך קשורה אליהן ביחסי השאלה, ציטוט, עימות, תחרות וחילוף חומרים תרבותי. הזרם המרכזי של התרבות הישראלית אינו לא דתי ולא חילוני, אלא תרבות יהודית נפרדת הכוללת מוטיבים דתיים וחילוניים.¹⁰³

גישה זו מציגה את המסורת לא כהעדפתה הערכית של קבוצה אחת, אלא של התרבות הישראלית כולה. כך נדחית הדיכוטומיה דתי-חילוני לטובת המונח ‘מסורת’, שאבי שגיא מציע להבינו כקרב ברוחו למונחים ‘היסטוריה’ ו‘תרבות’, בעקבות זרמים מסוימים בהרמנויטיקה ובהגות הליברלית-קהילתית שקירבו בין המושגים. לדעתו, כשם שאין פעילות אנושית המתרחשת מחוץ לגבולות התרבות וההיסטוריה, כך אין פעילות אנושית, חילונית או דתית המתרחשת מחוץ לגבולות המסורת ושלא בתוך קהילה שאחד מתפקידיה הראשיים הוא היותה קהילה פרשנית.¹⁰⁴ בתגובתו לדוח גוטמן שגיא קורא לפיכך לנתק את הדיון בשאלת יהודיותה של החברה הישראלית משאלת הדת והחילון.¹⁰⁵ במילים אחרות, הוא מציע להחיל את המונח ‘מסורת’ לא רק על המרכז המגדיר את עצמו ‘מסורתי’ אלא על המפה כולה. כך גם טען גרשון שקד בתגובתו הנזכרת לדוח גוטמן כי עצם הפנייה למסורת היהודית כמקור השראה היא משותפת לדתיים ולחילונים, המקפידים להציג פרשנויות מנוגדות – אבל לאותה המסורת.¹⁰⁶

הגישה השלישית מבקשת למעט בכוחם של המושגים ‘דת’ ו‘חילוניות’ כמושגים המגדירים קבוצות בחברה הישראלית, בטענה שהפערים בין הדתיים לחילונים אינם די משמעותיים במבט מבחוץ על החברה הזאת, ובמקום זה הם רואים את התרבות הישראלית כפרויקט מסורתי ובו ניואנסים דתיים וחילוניים שמקצתם משותפים לכל מגזרי החברה ומקצתם שנויים במחלוקת פרשנית בין דתיים לחילונים. ייתכן שזה מקור השימושים

102 ראו תיאור חי במיוחד: זיסר וליבמן, לבחור בחיים, עמ’ 101-122.

103 Israel Bartal, ‘The Closeness which Alienates or the Alienation which Brings Closer?’, 103 in: Liebman and Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis*, pp. 121-124; Shlomo Riskin, ‘Jew or Israeli? – Who or What are Citizens of Our State?’, *ibid.*, pp. 144-150; Hizky Shoham, ‘Yom-Kippur and Jewish Public Culture in Israel’, *Journal of Israeli History*, 32, 2 (2013), pp. 175-196

104 ראו למשל: אבי שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, הקיבוץ המאוחד, אוניברסיטת בראלילן ומכון שלום הרטמן, ירושלים ותל אביב 2003, עמ’ 15-24.

105 דני אלעזר ואבי שגיא, ‘האם הישראלים הופכים להיות דתיים יותר?’, *ynet*, 16.3.2012, <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4203587,00.html> (אוחזר ב־8.5.2013).

Shaked (above note 87) 106

הבלתי עקיבים במושגים 'דת' ו'חילוניות' בקרב יהודי הזרם המרכזי בישראל. אולם רבים האוחזים בגישה זו מתעלמים מהעובדה ששני המושגים הם מושגי מפתח בשיח הזהות היהודי הישראלי.

בעקבות עבודתו של גיא בן-פורת, אפשר להבהיר את מקומם של צמד המושגים באותה תרבות מסורתית במסגרת הגישה השלישית. דוח גוטמן ומחקרים אחרים חשפו כי בניגוד לרושם שנוצר במערכת הפוליטית, הדתיים והחילונים שאצלם מתקיימת הלימה בין שלושת הרבדים של פרקטיקות, אמונות וזיהוי חברתי הם מעטים במספר, וחשוב מכך – חשים ומתנהגים פוליטית כקבוצות מיעוט במאבק על הזהות. כך הם מתפקדים כדגמים אידאליים בולטים, שכל אינדיבידואל יכול להגדיר את עצמו לפי מרחקו מהם. אולם על אף מראית העין הדיכוטומית, אין סימטריה בין השניים: בעוד הקהילות הדתיות מאורגנות היטב חברתית ופוליטית ומשמשות דגם קהילתי, החילוניות-שממילא נטולת קהילה וארגון פוליטי יעיל, למעט כשהיא נושאת את התיוג 'מסורתיות' ומתארגנת לפי קווים עדתיים. כפי שהראה בן-פורת, אף החילוניות האידאולוגית מתקשה להתארגן פוליטית, והיא בעיקר קוטב ערכי המכתיב נורמות ליברליות שאינן מתגבשות לכדי תביעה לחופש מדת, אלא לתביעה משמעותית לחופש דת, שפירושו בהקשר של מדינת הלאום היהודית תביעה לפלורליזם דתי בתוך המסגרת היהודית.

מרבית המסורתיים והחילונים-שממילא, הן ממוצא מזרחי הן ממוצא מערבי, מקיימים חיים עשירים בפרקטיקות ובאמונות דתיות הקשורים לכלי הפרד ברצון לקיום מסורות משפחתיות, עדתיות ולאומיות ובתפיסות של אזרחות טובה במדינת היהודים, שלעתים מעורבות בתפיסות הרליגיוזיות של העידן הברית-תעשייתי ובתרבות הצריכה.¹⁰⁷ בד בבד, אנשי ונשי הזרם המרכזי שוללים את זיהוים כ'דתיים' כדי לדחות את סמכותו של הממסד הדתי ולשמור על חופש הבחירה שלהם מהמסורת. אלו מהם המכנים את עצמם 'חילונים' מתכוונים בעיקר לדחיית המחויבות המלאה להלכה, אך בכך אין הם נבדלים באורח חייהם מהמכנים את עצמם 'מסורתיים'. יחסם החיובי והסלקטיבי של כל הלא דתיים אל הדת נובע בעיקר מתפקידה ההיסטורי כחוליה משמעותית בזיכרון הקולקטיבי הלאומי, העדתי והמשפחתי. בהקשר היהודי-הישראלי הנוכחי, המילה 'דת' מציינת תרבות, אורח חיים, מסורת, וגם ממסד וקהילה – שהיסוד הטרינסצנדנטי משולב בהם אך אינו ממצה אותם. גם מי שאינם דתיים רואים בממסד הדתי סוכן חברתי חשוב שמתווך להם את המסורת הדתית שממנה יבחרו כרצונם את הפרקטיקות והאמונות המתאימות להם.

לעומת זאת, הגישה השלישית מציבה סימן שאלה בדבר היתכנותה של חילוניות ממסדית יהודית. כאמור, החילונים האידאולוגיים הם מעטים, ולא תמיד עקיבים בהיקף הדחייה שלהם את המסורת. מרבית המכנים את עצמם חילונים הם מסורתיים, במובן שנידון כאן, גם אם כאמור לא כולם משתמשים במושג הזה, הנושא כיום תיוג עדתי-מזרחי מסוים, ובמקום זה הם מעדיפים להשתמש במונח 'חילונים' שמשמעותו אינה

107 על כך ראו בהרחבה: שוהם, נעשה לנו חג.

אלא 'חילונים שממילא' או 'לא דתיים'. חילוני יהודי שיבקש לדחות לגמרי את המסורת יצטרך לדחות את ערכן של ארץ ישראל, של הגנאלוגיה היהודית ושל התנ"ך, ולמעשה יבטל את הכרתו בישראל כמדינת הלאום היהודית. יש כאלה, אולם אפילו בהם יש רבים שעוסקים בתרבות היהודית, לפחות אינטלקטואלית, מתוך הבנה שלמסורת זו יש תפקיד חשוב בעיצוב זהותם הקיבוצית והאינדיבידואלית, לטוב ולרע.¹⁰⁸ כלומר, אף החילונים האידאולוגיים מכירים בתפקידה של הדת היהודית כחוליה היסטורית בזיכרון הקולקטיבי. במסגרת הגישה השלישית, דת וחילוניות אינם מושגים המוציאים זה את זה, אלא מושגים שלכל אחד מהם תפקיד שונה בתרבות הזרם המרכזי בישראל.

בעקבות בן-פורת, נראה שלחילוניות נודע מקום נכבד בתרבות הישראלית המסורתית לא כנורמה ממסדית אלא כדרישה לחופש דת, שמשמעו ערעור סמכותו של הממסד הדתי בחיי היום-יום לטובת הבחירה החופשית של אמונות ופרקטיקות מתוך המסורת היהודית והגברת הפלורליזם הדתי בישראל. לעתים קרובות שותפים לתביעות אלו לא רק חילונים ומסורתיים אלא אף דתיים וחרדים המתנגדים בעניינים מסוימים לסמכות הממסד הדתי, או שהם סבורים שההלכה עצמה נפגעת מהפוליטיזציה היתרה שלה במדינת ישראל. לעומת זאת הדרישה לחופש מדת, כלומר לחופש מוחלט מהדת היהודית ומסורתה, היא נדירה, ומשהיא עולה היא משולבת בביקורת פוליטית על פרויקט מדינת הלאום היהודי. החילון בישראל הוא עמוק, אך החילונים מעטים: הדת היהודית היא דתה המרכזית של החברה היהודית הישראלית במדינת הלאום היהודית, החלוקה בדעותיה באשר לפירושה אך אינה מערערת על עצם מרכזיותה הסמלית בחברה, כמסורת, גם בקרב החילונים.

לפי גישה זו, הדת, שמייצגתה הוא הממסד הדתי, נתפסת בעיני כולם כחוליה חשובה בזיכרון הקולקטיבי, אגב מחלוקת בין דתיים לחילונים באשר לקבלת מרותו של הממסד הדתי בהווה. החילוניות נתפסת כתביעה לחופש דת ולפלורליזם דתי בגבולות הגזרה שמכתיב פרויקט מדינת הלאום היהודית בישראל; ואילו המסורת נתפסת כערך חשוב עבור כל היהודים בישראל – כמקור להבניית הזהות האישית, המשפחתית והקולקטיבית, הכוללת אמונות ופרקטיקות יום-יומיות.

סיכום

נסקרו כאן שלוש גישות פרשניות במחשבה הציבורית הישראלית למיפוי סוציולוגי של שלושת המושגים בשיח הזהות, שלמעשה מציגות שלוש תשובות שונות לשאלת דתיותה וזהותה היהודית של החברה בישראל. הגישה האחת מזהה קרע בין שתי ההגדרות של ה'דת' וה'חילוני', שנתפסות בעיני רבים כהגדרות הקוהרנטיות היחידות בשדה אשר

108 ראו למשל חלק מהמאמרים המקובצים בתוך: עדי אופיר, עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2001.

מייצגות אידאולוגיות חברתיות מוגדרות, אף שהדתיות קשורה לקבוצה חברתית מוגדרת ואילו החילוניות היא השתייכות לרוב הדומם, ובכך כוללת על פי רוב גם את המסורתיים שאינם מאורגנים חברתית ואינם מזוהים פוליטית. הגישה השנייה מתעקשת לזהות את המסורתיים (כאמור, ביו"ד אחת) כקבוצה נפרדת ושונה מהדתיים ומהחילונים, ולפיכך רואה שלושה מודלים לחיי הדת של הישראלים ולא שניים, אף שלא ברור לגמרי מה מבחין בפועל בין המסורתיים ובין החילוניות-שממילא, למעט תיוג עדתי שחודר הולך ומתקשה. הגישה השלישית רואה את התרבות הישראלית כפרויקט שנוצר מתוך דיאלוג עם המסורת היהודית ובו ניואנסים דתיים וחילוניים, וכך ממעטת בחשיבות המושגים 'דת' ו'חילוניות' בשיח הזהות בישראל.

נראה כי שלוש הגישות מביאות לידי ביטוי מגמות רווחות בקרב דתיים (וחרדים), מסורתיים וחילונים גם יחד, אף שדרוש מחקר נוסף בהיסטוריה של שלושת המושגים – דתיות, מסורתיים וחילוניות – שייקח בחשבון את תפקידיהם החברתיים, את ההיסטוריה הסמנטית שלהם ואת הדרך שהם באים לידי ביטוי בחיי היום-יום. אולם כבר כעת ברור כי שלושת המושגים הם מושגי מפתח לכל היהודים בישראל: דתיים, מסורתיים וחילונים, וכי רצוי להיזהר מהבנת הגדרות עצמיות אלו כפשוטן.

תרבות

המודוס הנבואי בשירתו העיתונאית-ציבורית של נתן אלתרמן

גידי נבו

במאי 1940, לאחר כיבוש פולין ולאחר חודשים ארוכים של 'מלחמה מזויפת' שהסתיימו עם כיבוש דנמרק ונורווגיה, הפנה הרייך השלישי את מבטו אל מערב אירופה. בהתקפת מחץ מדהימה כוחות הצבא הגרמני, ובראשם הטנקים של היינץ גודריאן וארווין רומל, עוקפים את קו מאז'ינו מצפון, חוצים את ההרים המיוערים של הארדנים, שנחשבו בלתי ניתנים לחצייה, חוצים את נהר המז, שנחשב בלתי ניתן לחצייה בתנאי קרב, וחודרים אל תוך צרפת. הם מתקדמים בקצב דורסני, חסר פשרות לעבר הים ויחד עם הכוחות הגרמניים הסוגרים מצפון, לאחר שרמסו את ארצות השפלה, יוצרים תנועת מגל קטלנית הדוחפת חלקים מהצבא הצרפתי ואת חיל המשלוח הבריטי אל כיס דנקירק. בפעולה הרואית ומורכבת מצליח הצי הבריטי לפנות את הכוחות הנצורים בהשאירו מאחור כמויות עצומות של אספקה ונשק. הכוחות הגרמניים פונים דרומה ופורצים דרך הכוחות הצרפתיים הדלילים העומדים בינם ובין פריז. צרפת, בעלת הצבא הגדול באירופה, קורסת. ב-22 ביוני, באותו קרון רכבת שבו נחתם הסכם הכניעה של גרמניה בתום מלחמת העולם הראשונה, נחתם הסכם הכניעה של צרפת. בתוך פחות מחודש וחצי כוסתה אירופה המערבית בצל הרייך השחור. בריטניה עמדה לבד.

ב-13 במאי, יום הפלישה לצרפת, לאחר ספק הדחתו ספק התפטרותו של נוויל צ'מברליין, ממנה המלך ג'ורג' השישי את וינסטון ספנסר צ'רצ'יל, פוליטיקאי קונסרבטיבי ותיק בעל רקורד לא לגמרי בלתי בעייתי, לראש ממשלת בריטניה. צ'רצ'יל היה מוכן. בנאומו הראשון והידוע ביותר אמר לעם הבריטי שאין בידו לתת אלא 'דם, עמל, דמעות ויזע':

We have before us an ordeal of the most grievous kind. We have before us many, many long months of struggle and of suffering. You ask, what is our policy? I can say: It is to wage war, by sea, land and air, with all our might and with all the strength that God can give us; to wage war against a monstrous tyranny, never surpassed in the dark, lamentable catalogue of human crime. You ask, what is our aim? I can answer in one word: It is victory, victory at

all costs, victory in spite of all terror, victory, however long and hard the road may be; for without victory, there is no survival.¹

בסדרה של נאומים שנשא לאחר מכן טבע צ'רצ'יל שורה של פראזות וביטויים שנחרתו בזיכרון הקולקטיבי של ארצות המערב. קולו החורק, הנחוש, שבקע ממקלטי רדיו ברחבי העולם כולו, למן אירופה הכבושה ומרתפי גטו ורשה ועד למחוזות הרחוקים ביותר של חבר העמים הבריטי, הפך להיות מזוהה עם קולה של החירות. צ'רצ'יל הוא אחד הפוליטיקאים המצוטטים ביותר במאה ה-20 (קרוב לוודאי המצוטט ביותר). הציטטה האהובה עלי אישית, אולי יותר מכל הציטטות האחרות, מוכרת פחות:

By being so long in the lowest form [at Harrow] I gained an immense advantage over the cleverer boys. They all went on to learn Latin and Greek [...] But I was taught English. [...] Thus I got into my bones the essential structure of the ordinary English sentence – which is a noble thing.

נתן אלתרמן אהב מאוד את צ'רצ'יל. ב-1944 הוא כתב אודה נהדרת לראש הממשלה הבריטי, אנושית, מלאת חיבה והדרת כבוד, שבה אייר את המנהיג הקשיש כמי שכונן לבדו בתקופת 'אין-אדם' את חומת העולם שנותרה לא מוגנת, וכמי שהציב 'ארבעת אלפי ספינות על המים'.² לאחר זמן הוא הזכיר את צ'רצ'יל כמה פעמים, תמיד מתוך הערכה עצומה, נאמנות לאיש והוקרה אין קץ.³

יחסו של אלתרמן לצ'רצ'יל הוא בבחינת פרה-פיגורציה ליחסו לבן-גוריון: שני אלה היו למעשה שני האישים הפוליטיים שאלתרמן אהב והעריך יותר מכל (לצד אישים אחרים כמו ברל כצנלסון למשל), ושביחסו אליהם מעולם לא התגלו סדקים או בקיעים. נאמנותו של אלתרמן היתה מוחלטת גם כשהתנאים ההיסטוריים השתנו, גם מול גלים גדולים של ביקורת ציבורית ואינטלקטואלית. הוא לא שכח את רגעייהם הגדולים של האישים הפוליטיים אותם העריך, וראה עצמו בעל חוב נצחי, הנושא את חובו כדגל מוסרי, כאות שנצרב בנשמה לנצח.

מלבד השירים האישיים שהקדיש לצ'רצ'יל, עשה אלתרמן שימוש רב בפראזות ידועות מתוך נאומו המפורסמים, האיקוניים, של צ'רצ'יל. בשיר 'ואם יהיה צורך – לבדנו!' ⁴

1 מתוך נאומו של צ'רצ'יל לפני בית הנבחרים הבריטי ב-13.5.1940, Winston S. Churchill, *Never Give In!: The Best of Winston Churchill's Speeches*, Pimlico, London 2003, p. 206.

2 נתן אלתרמן, 'בִּזְרֵחַ הַיָּרֵחַ', הטור השביעי, א-ו, ג, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1973-2005, עמ' 33.

3 ראו: 'הַמְּרָחֵץ בְּבֵית או "אִמָּא-פֶּרֶלְמָנֵט"' (שם, ד, עמ' 99); 'עַל מְנַהֲגֵי הַהִיסְטוֹרְיָה' (שם, ג, עמ' 96); 'נֶסֶחַ צ'רצ'יל' (שם, ה, עמ' 127).

4 שם, ד, עמ' 107.

שנכתב בשנת 1945 הוא מצטט באופן ישיר מנאומי הקרב של צ'רצ'יל ומטיח אותם בפני האימפריה הבריטית החוסמת את דרכם של המהגרים היהודים מאירופה אל ארץ ישראל; בשיר 'על פְּנוֹפִּית־הַמְּסִיתִים הַיְּהוּדִית'⁵ הוא עושה שימוש אירוני בפראזה הידועה מתוך נאומו הראשון של צ'רצ'יל כראש ממשלה (כָּךְ. הָיָה זֶה בְּשָׁנָת אַרְבָּעִים. בְּלִי מָגֵן / עֲמֻדָה לִוְנָדוֹן. גְּרַמְנִיָּה הִרְיעָה: הַכִּיתִי! / אִזּוֹ כְּנָפִיָּה שֶׁל אֲנִגְלִים הִתְיַצְּבָה לְאַרְגֵּן / אֶת עֵנִין הַצֵּלָת הָעֵתִיד הַבְּרִיטִי. // הֵה, כְּנָפִיָּה בְּלִי מִצָּפוֹן! / הִקְהֵל אוֹת־בָּאוֹת / עוֹד זֹכֵר אֶת אוֹתָם הַנְּאוּמִים הַבְּרִיטִיִּים / שֶׁהִבְטִיחוּ לָעַם דָּם, זַעַם וְדָמָּעוֹת, / בְּלִי תַנְאִים סְנִיטְרִיִּים אֱלִמְנִטְרִיִּים!); ובשיר 'הַלִּילוֹת בְּכַנְעָן'⁶ הוא מבטיח לקוראיו: 'אֶפְרַיִם הַלִּילוֹת כַּחֲרֵם, / אֶת פְּנִיָּהּ הַפְּשׁוּטִים רָאָה נָא, / כִּי עֲמָךְ יִזְכְּרֵם עוֹד חֲרָשׁ / כִּיפִים בְּחַיִּיו עַד הַנָּה'.⁷

אולם השפעתו של צ'רצ'יל על אלתרמן חורגת מהאזכורים הישירים לאיש ולנאומיו. דומה שאלתרמן הפנים באיזשהו מקום עמוק את הקוד הצ'רצ'יליאני – שימוש בסטרוקטורה הבסיסית, הפשוטה של המשפט על מנת להעביר מסר של נחישות מוסרית מוחלטת, הנבנה תוך כדי הרקעה אל הזמן המטה-היסטורי – והפעיל אותו באותה קבוצת שירים ייחודית שכתב בשנות הארבעים והחמישים והנכללים תחת מה שאני מכנה המודוס הנבואי האלתרמני.⁸

השיר הנבואי-לאומי האלתרמני הוא פיסת טקסט רוטטת פתוס, מהדהדת, רועמת, המתאפיינת בכך שבכל אחת מרמותיה, רבדיה והפנים השונות שבהן היא מתגלה, היא

5 שם, א, עמ' 78, 16.8.1946.

6 שם, עמ' 136, 13.2.1948. ההדגשות במקור.

7 והשוו: The whole fury and might of the enemy must very soon be turned on us now. Hitler knows that he will have to break us in this island or lose the war. If we can stand up to him, all Europe may be free and the life of the world may move forward into broad, sunlit uplands. But if we fail, then the whole world, including the United States, including all that we have known and cared for, will sink into the abyss of a new Dark Age [...]. Let us therefore brace ourselves to our duties, and so bear ourselves that, if the British Empire and its Commonwealth last for a thousand years, men will say, 'This was their finest hour'. מתוך נאומו של צ'רצ'יל לפני בית הנבחרים הבריטי ב-18.6.1940. Churchill, *Never Give In!*, p. 229.

8 המודוס הנבואי קרוב מאוד למה שדן לאור מכנה 'שיר המשא' (דן לאור, 'שירי "הטור השביעי" לנתן אלתרמן', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ב, עמ' 188-205). לאור הוא הראשון ואולי אף היחיד שהשתמש בשם התואר 'נבואי' כדי לאפיין חלקים משירתו העיתונאית של אלתרמן. הוא עשה זאת בזהירות רבה ובאי-רצון, כמי שנדחף בעל-כורחו להשתמש במונח כבד משמעות, מסוכן אפילו, נפיץ, שהוא היה שמח להימנע ממנו – וזהירות שאינה דרושה לנוכח ההנמקות והדוגמאות שהוא מביא. חלק גדול מהדברים הנאמרים להלן מתבססים, תוך כדי הרחבה ופירוט, על עבודתו של לאור, שקבעה את המסד שעליו חייב להתבסס כל ניתוח ז'אנרי עתידי של שירתו העיתונאית של אלתרמן. גם תיחום גבולותיו של הקורפוס (או תת-הקורפוס) הנבואי – כלומר זיהוי קונקרטי של השירים הנכללים בו – דומה מאוד (אם כי, ככל הנראה, לא זהה לחלוטין) כאן ואצל לאור. עם זאת מקצת המונחים הנוספים שמשמש בהם לאור כדי לתאר

חותרת אל הנשגב, אל הפשוט, אל האלמנטרי והאלמנטלי, אל המיצוי המזוקק הטהור, אל הצמצום או הרדוקציה האחרונה. בדומה לנאום הקרב הצ'רצ'יליאני, השיר הנבואי האלתרמני מהווה פעולת דיבור (speech act) של חישול לאומי, והוא עתיר בפניות חגיגיות (אפוסטרופות) ובנוסחאות של ציווי, השבעה, נחמה, ברכה, תוכחה, אזרה, זעם וקללה.⁹ החתירה אל מיצוי עליון, סופי, ניכרת כאמור בכל רמותיו של הטקסט.

1. הרמה הלקסיקלית

בניגוד לטורים השנתיים-סאטיריים, המהווים את עיקר מניינה של שירתו העיתונאית של אלתרמן ומתהדרים בשימוש וירטואוזי חסר תקדים בהיקפו בלעז (אם באמצעות שימוש מסיבי בשמות ובמילים לועזיים ש'אוזרחו' בתוך השפה העברית, אם באמצעות תעתיק [טרנסליטרציה] של מילים זרות לאותיות עבריות ואם באמצעות שימוש בכתוב לועזי המושל בתוך הטקסט העברי), כמו גם במילים, מונחים ומושגים שנוצרו במסגרת ושנושאים את חותמה של העברית המודרנית הצעירה והמתחדשת, הרי שהמודוס הנבואי בשירתו העיתונאית של אלתרמן ניכר בהצטמצמותו, בהתרכזותו, בשיבתו אל הלקסיקה והסגנון המקראיים הקלאסיים. אחד מסימניו הבולטים של המודוס הנבואי בשירתו העיתונאית של אלתרמן יהיה אם כן הימנעות כמעט טוטלית משימוש בלעז. באופן אינסטינקטיבי כמעט, כשאלתרמן פונה אל המודוס הנבואי החגיגי, הוא מפנה את גבו אל להטי השנינה האורבנית העירונית הקלילה ומתרכז ומצמצם ברובד הקדום ביותר, הנשגב ביותר, המהדהד ביותר של השפה. כפסל מוכשר, ורסטילי, המסוגל לעבוד וליצור עם כמה חומרים ויודע לבחור את המדיום המתאים ליצירה שקווי המתאר שלה הולכים ומשתרטים במוחו, כך אלתרמן, ברגישותו הלשונית, חש ויודע שאת הרובד הנבואי בשירתו יש לחצוב מהסלע האחד, המקורי, המחוּספס והנישא, שממנו נחצבה הנבואה המקראית העתיקה.¹⁰

את הפרסונה שלובש 'האני השר' במסגרת השירה הנבואית האלתרמנית (לאור מתאר פרסונה זו כפרסונה של 'מטיף', 'מבשר' או 'דרשן', ואת שליחותה כ'שליחות דידקטית, המיועדת ל'השמעת לקח') נראים לי קולעים פחות לטיבה של שירה זו מאשר המונח 'נביא' או 'נבוא' (או גם 'חזוני'). כמו כן, לקראת סוף ניתוחו, לאור כמו נרתע מהאיך הנבואי שהוא עצמו פרש באופן משכנע על 'שיר המשא' האלתרמני. באופן שאינו עולה בקנה אחד עם מה שטען קודם לכן, קובע לאור, בפסקה האחרונה של הפרק המתייחס לעניין זה, שאלתרמן ויתר על 'היומרה המוסרית-רוחנית של הנבואה', כמו גם על סגנונה 'הפיגוראטיבי העשיר', וגרם בכך 'לעוות יסודי של הו'אנר' (שם, עמ' 205. ההדגשות במקור).

9 ראו: שם, עמ' 204.

10 בכך, ולא רק בכך, מתחבר אלתרמן אל המסורת של השיר הנבואי בשירת התחייה העברית המודרנית, מסורת שיסודה ולבה בשירתו של חיים נחמן ביאליק. בניגוד לשירת הזעם האדיר שאין לו תכלה, התסכול הגואה והתוכחה האכזרית של ביאליק, שירתו הנבואית של אלתרמן אינה בבחינת הלקאת העם בשוטים הארסיים והחריפים ביותר שהמשורר יכול לגייס והשקאתו במי קטב

השיבה אל הרובד המקראי ניכרת באופן מובלט בשימוש שעושה אלתרמן במילות יחס מקראיות שיצאו זה כבר משימוש שגור והפכו בעצם נדירותן לסמן של החגיגי, של הגבוה ושל המועצם. הכוונה היא בעיקר למילות היחס 'במו' ו'למו' שהן הנוסחים המקראיים למילות היחס הפרוזאיות 'ב' ו'ל'.¹¹ למעשה, הימצאותן של מילות היחס המקראיות מסוג 'למו' ו'במו', כמו גם מילת הקישור 'וען' (או 'ביען'),¹² היא אחד הציניים הנאמנים ביותר של הנוסח הנבואי האלתרמני.

במסגרת השיבה אל הלקסיקה המקראית, הנוף הגאו-פוליטי עובר ביבליזציה. ראשי ממשלות ונשיאים הופכים ל'מושלי גויים', ממלכת ירדן הופכת ל'עמון', סוריה היא 'דמשק' ונעשה שימוש מסיבי בישויות כמו 'ערב' ובכיווני הרוחות המקראיים: צפון, דרום, קדם וים.

לצד השיבה או ההתרכזות בתחומי המילון המקראי ניכרת בלקסיקה של השיר הנבואי האלתרמני מגמה שיטתית של הגבהה. מגמה זו עולה כמובן בקנה אחד עם מגמת ההצטמצמות במילון המקראי. היא פועלת כשאלת־רמן, מתוקף העובדה שהוא עוסק במציאות האקטואלית בת הזמן, אין בררה אלא להשתמש במילה החורגת מתחום המילון המקראי. במקרה כזה, במידה שיעמדו בפניו שתי אופציות לקסיקליות, יעדיף בדרך כלל הטקסט האלתרמני את האופציה הגבוהה יותר. כך למשל הוא יכנה את בריטניה בכינוי 'אלביון' (ראו 'הַאֲרַמְדָה שֶׁמְחוֹץ לַחֵק',¹³ וכן 'יְהִי עֶרֶב'¹⁴), שם לטיני עתיק, שמתוקף עתיקותו ונדירותו הוא גם מהדהד ונשגב יותר מהכינויים הפוליטיים 'אנגליה' או 'בריטניה הגדולה'. המילה 'קילומטרים' המבוססת על יחידת המידה המודרנית-עשרונית-פונקציונלית אמנם תופיע בשיר 'דָּבָר מִבְּקִיעֵי הַדֶּרֶךְ'¹⁵ אבל מיד בצדה תופיע מקבילתה הגבוהה והארכאית 'פרסאות' וכו'.

מרירים כלענה, אלא היא ביסודה שירת נחמה, שירה של הזדהות אדירה עם העם הנענה והנאנק ועם מאבקו לעצמאות וריבונות. על המודוס הנבואי בשירה העברית המודרנית ראו: Dan Miron, *H. N. Bialik and the Prophetic Mode in Modern Hebrew Poetry*, Syracuse, New York 2000. מירון טוען שאלתרמן, בניגוד לאורי צבי גרינברג למשל, ניזר לחלוטין מהמודוס הנבואי בשירתו. טענת מאמר זה היא שאלתרמן אמנם היה זהיר ואף חשדני במגעיו עם מוקד הלהט, הפתוס והגרנדיוזיות של הרטוריקה הנבואית, אבל שהוא לא נרתע, כשהזמן לדעתו קרא לכך, מלעשות בו שימוש ואף שימוש משמעותי ביותר.

11 ראו למשל בשירים 'אֶזְרָח מְדִינַת יִשְׂרָאֵל – דָּוִד בֶּן-גּוֹרִיּוֹן' (ניאמר: צִלְמָהּ הוּא צִלְמוֹ שֶׁל כָּל אִישׁ בְּתוֹכָהּ [...]) ובהיות האדם מעצב דמות-עצמו הוא יוצר את דמותו במו יד, הטור השביעי, א, עמ' 451), 'הַאֲרַמְדָה שֶׁמְחוֹץ לַחֵק' ('יִכְבֵּר הוֹרָה הַנְּסִיּוֹן לְמוֹעֲדֵינִים', שם, ג, עמ' 154), 'שְׁחֹרֹר קִפְרִיסִין' ('פֶּה הַפֶּכֶה חֲרָפְתוֹ שֶׁל הַכֶּלָּא / לְמוֹ חֶרֶב בֵּינֵי הַחֲרוֹת', שם, א, עמ' 109) ו'בִּפְתָּחוֹ שֶׁל יוֹם' ('וּבִיּוֹם קוֹמִי קִרְעֵתָ גְבוּלִי לְמוֹ / שְׂבָעָה קִרְעִים בְּיַד הַמֶּלְחָמָה', שם, ב, עמ' 29).

12 ראו: 'בְּחֹדֶשׁ הָאֵכִיב' (וְזֶה אוֹת לָךְ: בִּיעֵן נִקְצֶרֶת כְּמִגְלָל / לְרִגְלִיו, וְיָדֶיךָ פְּרוֹשׁוֹת כְּאֵל אֲשֶׁר, שם, ב, עמ' 46). וכן: 'יְהִי עֶרֶב' ('הֵכֵל בְּמָאָז... אֵךְ שׁוֹנֶה כֹּה הֵכֵל... / יֵעַן רַחַם גְּדוּלָּה חֶלְפָה', שם, ד, עמ' 207).

13 שם, ד, עמ' 53.

14 שם, ד, עמ' 207.

15 שם, א, עמ' 142.

לעתים תופיע ההגבהה בכתיב, ו'סכין' הביתי, השגרתי והיום-יומי יהפוך ל'שכין' המקראי, הדרמתי ונוסף הדם כביכול: 'או שִׁכִּין תִּתְקַע בְּגִרְוֹנָה, / או חִיִּים הֵיא תוֹשֵׁב לִיְדִינִנו!'¹⁶

2. רמת הפיגורות התחביריות

המודוס הנבואי האלתרמני מתאפיין בשימוש במספר פיגורות תחביריות קלאסיות שיש להן כמדומה איזושהו קשר אורגני עם העמדה האפית־הרואית. מדובר בעיקר באַנְפֹּרָה¹⁷ ובגְּמִינְצִיָּה¹⁸ – שתי פיגורות המייצרות באורח פרימיטיבי כמעט פתוס – ובמידה מעט פחותה יותר בליטוטס. בשיר 'פֶּסַח שֶׁל גָּלִיּוֹת',¹⁹ אחד הגילויים המלאים הראשונים של המודוס הנבואי בשירתו העיתונאית של אלתרמן, אנו מוצאים בית כמו:

לֵיל סִפְרָד וּמְזֻמּוֹת הַנְּזִירִים בְּתֶאֱם,
לֵיל יָרֵחַ יָקָר וּדְמָמָה צוֹלֶלֶת,
לֵיל הַקָּדָשׁ וְלֵיל עֲלִילוֹת הָדָם
וְלֵיל שִׁפְךָ־חַמְטָה וּמִלְאָךְ בְּדֶלֶת.

ולקראת סוף השיר שתי הופעות של הגמינציו:

יַעֲזֵן חָג מִלְבָּכּוֹת! יַעֲזֵן חָג! יַעֲזֵן חָג!

וכן:

נַחֲמָה, נַחֲמָה עוֹד הַבַּת תַּחֲזֶה!

השיר 'יָאֵם יִהְיֶה צָרָךְ' – לִבְדָּנו²⁰ מבוסס כולו על התבנית האנפורית (שאמנם אינה חוזרת בכל הבתים אבל יוצרת בעצם חלוקה משולשת של השיר לשלוש חטיבות, לא שוות בגודלן) של פנייה וזהה ובסופה ציווי משתנה: 'הָעַם הָאֲנִגְלִי הָעֵטוֹר נִצָּחוֹן' – / זָכֹר!'; 'הָעַם הָאֲנִגְלִי הָעֵטוֹר נִצָּחוֹן' / הִבְטִי!'; 'הָעַם הָאֲנִגְלִי הָעֵטוֹר נִצָּחוֹן' – / בְּרַכְנוּ לְקָרֵב אַחֲרוֹן!'. בשני הבתים הראשונים משולבת בתוך המערכת האנפורית הזאת תבנית אנפורית נוספת המבוססת על הפועל 'התיצבת' ועל תיאור נלווה משתנה: 'הִתִּיצַבְתָּ בְּדָד אֵלַי קִיר אַחֲרוֹן'; 'הִתִּיצַבְתָּ בְּלֶהֱב, הָדִיק אֲגִרּוֹפִים'.

16 'תִּקְוַת יִשְׂרָאֵל', שם, ד, עמ' 198. על משקל 'וְשִׁמְתָּ שִׁכִּין בְּלֶעָךְ' (משלי כג ב). וראו גם הכתיב 'שִׁיד' (סיד): 'וַיֵּאמֶר: הַנְּחִתִּי כְּלִים וְאֶדָר מִן הַפָּגוֹם הָרָם / לִהְיוֹת לָךְ אֲנִי עֲצָמִי לְשִׁיד וְחֶמֶר וְלִבְנָה' ('אֲזַרְחָ מְדִינַת יִשְׂרָאֵל – דָּוִד בֶּן־גּוּרִיּוֹן', שם, א, עמ' 450), כדוגמת: 'וְהָיוּ עֲמִים מְשֻׁרְפוֹת שִׁיד, קוֹצִים כְּסוּחִים בְּאֵשׁ יִצְתּוּ', ישעיהו, לג יב.

17 אמצעי ספרותי המאופיין בחזרה על מילה או כמה מילים בתחילת כמה שורות או בתים רצופים.

18 חזרה צמודה על מילה או על צירוף מילים.

19 שם, ד, עמ' 18.

20 שם, ד, עמ' 107.

הבית הפותח של השיר 'הארמדה שמחוץ לחק'²¹ בנוי מארבעה טורים חגיגיים, רועמים (כל אחד מהם מסתיים בסימן קריאה) העונים על אותה תבנית דקדוקית – ציווי ומושא עקיף (כלומר יש כאן מעין אנפורה דקדוקית). שני הטורים הראשונים ושני הטורים האחרונים, כל אחד, הם גם אנפורות במובן השגרתי יותר ופותחים באותן מילים:

הרעימי זמר לארמדה, אלביון!
הרעימי זמר לפצועה ולא-נכנעת!
השתחוי לה, למפת הצמאון!
השתחוי למזהמה ולנוגהת!²²

את הליטוטס האפי נוכל למצוא בשירים 'מלחמת העם', הפותח בליטוטס חגיגי מהדהד ('לא יאוש על פנינו צלו הפיל. / לא במרי אין-אונים נאכל ונקב. / לא! בזו השעה, שעת גדל וחיל, / בגרונות חנוקים / נקרא נא: טוב!'),²³ 'בחדש האביב' ('ועבר לא מלאך לראותה פנים / ועבר לא שרף במשק כנפים, / כי אמר אל בורא-לאמים: אני, / אני אעבר עליך'),²⁴ 'אורי אילן' ('לא למות נכנע הוא. כי לא. כי גבר / על חייו שאהב אהבם').²⁵ ו'מסביב למדורה' ('לא תקע לפנייהם השופר, / לא לטף קדקדם בליל-חרף. / לא. בשני שרולים הקשורים לצואר / רק הסודר חבקם מערף').²⁶ שימוש מזהיר, חסכוני ואפקטיבי באנפורה, בגמיניציו ובליטוטס נמצא בשיר 'על הסף' שיצוטט בהמשך.

3. הרמה האונטולוגית או רמת העולם המעוצב בטקסט

ככלל, העולם המופיע בשיר הנבואי האלתרמני הוא עולם רומנטי מובהק ש'הדמויות' המאכלסות אותו הן ישויות מוכללות, גדולות, מופשטות, סימבוליות ומיתולוגיות שעברו

21 שם, ג, עמ' 153.

22 מלבד האנפורה אפשר למצוא בשירתו הנבואית של אלתרמן את הפיגורה-האחות – האפיפורה. שני בתיו הראשונים של השיר 'דבר מבקיעי הדרך' (שם, א, עמ' 142) מסתיימים באותה שורה מתריסה, גאה: 'אכל עברנו את הדרך!'. שני הבתים האחרונים מסתיימים בשורה שהיא וריאציה על השורה המסיימת של שני הבתים הראשונים: 'שכן עברו הם את הדרך' (בית ג); 'ומעתה פתוחה הדרך' (בית ד). השיר סורג את בתיו על חוט האפיפורה, שחזרתה העקשנית על המילה 'דרך' מקנה לה איכות מאנטית, מעין לחש כישופי. כמו כן אפשר למצוא בשירה זו וריאציה על הפיגורה הידועה בשם רה-דופליקציו, כלומר פתיחת יחידה טקסטואלית במילה או בפראזה המסיימת את היחידה הקודמת: 'נהיה ערב. ושוב כמתמול / עין ירח עמדה צופה, / וחקתה אלביון בלי קול, / וערב ספינה שלפה... / הכלל כמאז... אך שונה כה הכל... / יען רוח גדולה חלפה. // יען רוח החג הנורא / הכתה ביהודים כדם (ידיה ערב', שם, ד, עמ' 207).

23 שם, ד, עמ' 128. ההדגשה במקור.

24 שם, ב, עמ' 45. ההדגשה במקור.

25 שם, עמ' 18. ההדגשה במקור.

26 שם, א, עמ' 309.

כביכול תהליך של זיקוק ותמצות לכדי אובייקטים יחידאיים. באופן מעט יותר ספציפי אפשר לומר שה'עולם' של השיר הנבואי האלתרמני הוא עולמה של הרומנסה הלאומית. הגיבורה המובהקת של עולם זה היא הישות הלאומית, המופיעה בשירים בבינוניים שונים (העם, השבט, האומה, המדינה, ישראל)²⁷ ובלבושים שונים (כך למשל בשיר 'נַעֲרָה עֲבֹרָה'²⁸ מופיע העם כאב זקן; בדרך כלל תופיע הישות הלאומית בדמות נקבה). לעתים אפשר להבחין בתוך הישות הזאת בקו חץ היסטורי המבדיל מצד אחד בין העם העתיק ההיסטורי ובין מדינת ישראל הריבונית שהיא ההתגלמות הפוליטית המודרנית של העם, מעין גלגול חדש שלו, נצר ירוק ורענן הצומח ומלבלב מתוך הגזע הישן, הסדוק והכרות, ששורשיו יורדים ומחלחלים לעמקי העבר (האבחנה בולטת למשל בשיר 'לְבָקֶר פְּלִישָׁה': 'כִּי הָעָם הָעֵתִיק שֶׁעָלָיו הָיָא (מדינת ישראל, ג"נ) רוֹפֶפֶת / לֹא יִתְנַהֵל לְפָנָיו לְרִגְלָיו נוֹטְפָה־דָם. / לְמוֹל חֶרֶב שְׂכִירֵי־בֶת־עָרֵב הַנְּשַׁלְפֶת / כָּל דּוֹרוֹת יִשְׂרָאֵל יִשְׁלְפוּ מִנְּדָנָם').²⁹ לעתים אחרות האבחנה הזאת אינה מתקיימת, וקו החץ מיטשטש. הישות הלאומית היא כאמור גיבורתו המרכזית של השיר הנבואי האלתרמני. לעתים היא מופיעה כנושא השיר, כאחד האובייקטים או הסובייקטים בעולמו,³⁰ לעתים היא מופיעה כנמענת של המסר השירי הנבואי³¹ ולעתים היא מופיעה כדוברת.³² נוסף על כך מאוכלס עולמו של השיר הנבואי האלתרמני בישים מסורתיים, פולקלוריסטיים, שאפשר להגדירם כחלק מהפמליה (entourage) של הישות הלאומית. כך למשל מופיעות בשירים הישויות המיתולוגיות של האל, השכינה, המערכת האנגלית (הפרפרנליה המיתולוגית של המלאכים והשרפים), דמותו הפולקלוריסטית של אליהו הנביא. בשיר אחד, שההתאמצות החגיגית ניכרת בו במיוחד, מופיע האל כדובר: מתוך המכונה השירית שהמחבר מפעיל בוקע האל וכובש את הבמה על מנת לשאת את המונולוג האולטרה־חגיגי שלו.³³ במקרים אחרים מופיעות ישויות שהן מעין האצלות, או חלקים, או אספקטים של הישות הלאומית, כמו 'תקות ישראל', 'עצמאות היהודים', 'רצונו העָוֵר של העם', או 'הדור'. ציוני דרך בהיסטוריה הלאומית, מקצתם כאלה שעברו כבר

27 ראו: לאור, 'שירי "הטור השביעי"', עמ' 199.

28 הטור השביעי, ד, עמ' 27.

29 שם, א, עמ' 141.

30 ראו, בין השאר, את השירים 'פֶּסַח שֶׁל גְּלִיּוֹת' (שם, ד, עמ' 18), 'נַעֲרָה עֲבֹרָה' (שם, ד, עמ' 27), 'נִיחֵי עָרֵב' (שם, ד, עמ' 207), 'מִגֵּשׁ הַכֶּסֶף' (שם, א, עמ' 154-155), 'לִילֹו שֶׁל אֱלִיהוּ הַנְּבִיא' (שם, עמ' 137-139), 'מִסְבִּיב לְמִדְוָה' (שם, עמ' 309-310). וראו גם: לאור, 'שירי "הטור השביעי"', עמ' 199-200.

31 דְּבַר מִקְרִיעֵי הַדֶּרֶךְ' (הטור השביעי, א, עמ' 142-143), 'שְׁחֵרֹר קְפָרִיסִין' (שם, עמ' 107-110), 'אַחֲרֵי חֲתִימַת הַכֶּסֶף־הַשְּׁלוֹמִים' (שם עמ' 229-232), 'סוּאֵץ וְהַתְּמָרָה בְּנוֹף' (שם, ה, עמ' 167). וראו: לאור, 'שירי "הטור השביעי"', עמ' 197-200.

32 'אַזְרַח מְדִינַת יִשְׂרָאֵל — דָּוִד בֶּן־גּוֹרִיוֹן' (הטור השביעי, א, עמ' 450-451), 'בְּפֶתַחֹו שֶׁל יוֹם' (שם, ב, עמ' 29).

33 ראו בשיר 'בְּחֹדֶשׁ הָאֵבִיב' (שם, ב, עמ' 44).

קודיפיקציה ומיתולוגיזציה, קמים לתחייה כביכול בעולמו של השיר הנבואי האלתרמני ונהיים לאובייקטים, לסוכנים (agents) בעולם זה: השבת השחורה (29.6.1946) – יום שבו ניסו הבריטים לשבור את 'תנועת המרי העברי' באמצעות סגירת גבולות הארץ, ניתוק הקשר הטלפוני, הטלת עוצר על מרבית היישובים היהודיים, השתלטות על בית הסוכנות היהודית, חיפושים נרחבים בתל אביב ובמשקים החקלאיים ומעצר של כ-3,000 איש, בהם מרבית חברי הנהלת הסוכנות) מתייצבת כפיתיה דלפית הצופה אל מרחקי מרחקים כשלרגליה ה'ישוב – כמו גור'³⁴ ו'שמונת' השנים שחלפו בין מלחמת 1948 ומלחמת סיני יקומו כאחת מן הקרקע כמפלצת קדמונית לגונן בכנפיהן על האומה הישראלית ולהכריז את אויביה.³⁵ לעתים, על מנת לספק לו סמכות עליונה ותוקף עליון, אובייקטיבי כביכול, נזקק השיר האלתרמני לישויות מופשטות עצומות ממדים, אוניברסליות, כמו 'דברי הימים', כלומר ההיסטוריה האנושית כולה, על מקריה ותהפוכותיה.³⁶ גם כשהטקסט האלתרמני מאזכר ישים ספציפיים יותר, יהיו הללו ישים ייצוגיים סימבוליים, נעדרי תווים אישיים, קווים מייחדים, איזה תו היכר אידיוסינקרטי, איזה חספוס מציאותי אותנטי.

מול הגיבורה המרכזית של העולם השירי הנבואי האלתרמני ניצבים גיבורי הנגד, אויבי העם ומבקשי רעתו. אלו הן ישויות מוכללות ומופשטות לא פחות מן הישות הלאומית, והן נעות באותן ספרות אונטולוגיות. השיר הנבואי האלתרמני מתייחס אל ישויות אלה, דן אותן ברותחין, סונט בהן, מוכיח אותן, מתריע, מאיים או פונה אליהן חגיגית בפניות מפניות שונות. מדובר באותן ישויות ביבליות או גבוהות שהוזכרו בהקשר של הרמה הלוקסיקלית: אלביון, מצרים, עמון, דמשק ובהכללה ערב. אלתרמן יימנע מדיבור על ועדות, על פקידים או על חוקים, אלא ימהר להמריא מהמציאות האפרפרה והיגעה אל הספרות של הקונסטרוקטים המטפיזיים המטה-היסטוריים. כשהרפרור יהיה ספציפי יותר יופיעו ישויות ארכאיות ייצוגיות כמו ביי ('לקראת נשק-ארצות-הברית' / אישוניו של ה'בי' ל'לוקים')³⁷ ופחה ('נכונים מפקדיה' / ש'כיריה הוכנו' / מ'שאת-לב פחותיה: ספין-ב'חזה' / ל'מדינת היהודים').³⁸

הישויות הרומנסיות-לאומיות החגיגיות הללו נעות או ניצבות על במת העולם השירי האלתרמני, נושאות דברן בלהט ומנופפות כלי נשק עתיקים. האביזורים המאכלסים את עולמו של השיר הנבואי האלתרמני (כמו גם את המטפורות הקונקרטיות שנועדו להמחישו) הם אביזורים סמליים טעונים ומזוקקים, אביזורים הקשורים לטקסים היסודיים ולצרכים האנושיים הבסיסיים מאז שחר ההיסטוריה ושהפכו מאז לארכיטיפים יונגיאניים קולקטיביים. בהם אפשר למצוא:

34 'בעשרים ותשעה ביוני' (שם, ג, עמ' 323).

35 'בפתחו של יום' (שם, ב, עמ' 29).

36 'נערה, כך דבריה-הימים מביטים, / לזכרך ולשמר את מראיך' ('נערה עבריה', שם, ד, עמ' 27).

37 'סואץ והתמורה בנור', שם, ה, עמ' 167.

38 'לבקר פלישה', שם, א, עמ' 140.

1. פריטי לבוש קדמוניים מקראיים: אזור ואדרת, כותנות בר.
2. אביזרים של פולחן, כפרה וקרבן: בגדי צחור לבנים, ארון עץ, מזבח, יין ונרות, מגש כסף, שופר, ערש צחורה, דגל, כד מים ולחם.
3. אביזרים בסיסיים של חיתוך, עריפה, ביתוק, שליטה, קרב ואדנות: חרב, סכין, גרדום, שוט, קלע, חץ.
4. כלים חקלאיים בסיסיים: מורג, מגל.
5. כלים מוזיקליים אמבלמטיים: נבל.
6. כלים בסיסיים של הלהטה, ריקוע וחישול אלים של מתכות: סדן, כור, פטיש, אש (אור).
7. החומרים הבסיסיים המרכיבים את התרבות החומרית האנושית: ברזל, פלדה (או פלד), בדיל, עופרת, זהב, חרס, שיד, חומר ולבנה, לוחות אבן שעליהם נכתבת ההיסטוריה.
8. אביזרים בסיסיים של נעילה, סיגור ומצור: שער, בריח, סד, כבלים, רשת, תיל, שלשלת, סוללה.
9. סמלים מיתולוגיים של סטיגמטה, הטבעת חותם: תג על המצח, צלקת אש ודם, עיגול של אש.
10. בעלי כנף מיתולוגיים: עורב ועיט, יונה ופרס.

4. הרמה המרחבית

המרחב שבו מתרחשת הפעולה או המהווה רקע לדברים וחלל התהודה שלהם הוא מרחב אלמנטלי, מרחב הנבנה מיסודות פשוטים, ראשוניים, קדם-מדעיים וקדם-רציונליים, המשקפים את האבחנות המרחביות הבסיסיות ביותר. זהו מרחב הנשען על טופוגרפיה בסיסית של ארץ וים, הר ומישור, גיא ורכסים, וגאוגרפיה אלמנטרית של ערים ודרכים, מדבר וארץ נושבת, נגב וכרמל, תל ופרח, בתים מטים לנפול ופרוצי גג, בקתות (המרחב המיתי של העיירה המועלה באוב), כפרים, שווקים, כיכרות, שדות, ניר, קמה, חולות. זהו מרחב מיתי שמעליו מתנשאים רקיעים מאירים, נוגה ומאדים, כוכבים אין-ספור ואור חמה – הנוכחיות הפלנטריות העתיקות המלוות את העולם משחר קדמותו. זהו מרחב נחוש שבו הרוח שורקת קרועה לאחר שנבעלה/נאנסה על ידי היסוד האנושי-צבאי החודר והכובש³⁹ ושבו הירח בוער כדמעה אדירה של זהב ושל חג,⁴⁰ מרחב המואר בתאורה הדרמתית של זהב ושל אש, של שמים מואדמים ושל ליל צלמוות סהור.

39 'בִּאֲרֵץ סִינַי', שם, עמ' 152.

40 'לילו של אליהו הנביא', שם, עמ' 137.

5. הרמה הטמפורלית

השיר הנבואי האלתרמני נמסר מעמדה נישאת המאפשרת לדובר להקיף במבטו את ההיסטוריה הלאומית כולה ולראותה כמהלך התפתחותי קוהרנטי, עצום בממדיו. הדובר מזהה את קווי ההתפתחות במהלך ההיסטורי הזה, מאתר את הטרגיות והגדולה המאפיינים אותם ורוחם את האנרגיה והעצמה הטמונים בהם לצרכיו הרטוריים. החתירה לעבר מאגרי הזיכרון העמוקים ביותר, השורשיים ביותר, המכוננים של האומה סוחפת את אלתרמן לעמדה א-היסטורית שמשמעותה היסטוריוזציה של המיתוס (או, בפרספקטיבה הפוכה, מיתיוזציה של ההיסטוריה). המיתוס הדתי מנוכס על ידי אלתרמן, מולבש מדים כביכול ומגויס אל המערכה הלאומית החילונית. כך למשל מעמד הר סיני, המעמד המכונן של הדת/האומה היהודית, מנוכס על ידי אלתרמן על מנת להצדיק את פלישת צה"ל אל תוך מצרים במלחמת 1948 ואת מערכת סיני בשנת 1956; ודמותו הפולקלוריסטית של אליהו הנביא מגויסת על ידיו על מנת להעטות מעטה של הילה חגיגית, נשגבת ורגשנית על ליל סדר ביחידה צבאית, ובהשאלה על כל התבנית הלאומית-חילונית-צבאית אליה נוצק הפלג הציוני-ישראלי ביהדות המודרנית. תפיסת הזמן של השיר הנבואי האלתרמני היא אם כן תפיסה א-היסטורית, סינכרונית ומיתית המאפשרת לדובר לרכז תחת ידו את כל המשאבים הרוחניים שנצברו על ידי האומה.

יותר אולי מכל אספקט אחר, הנבואיות של השיר הנבואי האלתרמני באה לידי ביטוי ביכולתו לחדור אל מעבר למעבה הזמן, להסיר את הלוט כביכול מעל מסתרי העתיד ולהביט אל מראה פני המציאות המסתתרת מאחוריו. 'לֹא סִמֵּן לִי נְאוֹת מִרְחֹק', אומר אלתרמן על השלום הנכסף בין בני שם, 'נִעְלָם הוּא. אֵין שְׂכִיל וְשַׁעַל. / אֲכַל הוּא הֶחֱרוֹת כְּמוֹ חֶק / לֵעֵין כָּל וְכִמּוֹ גָּזַר עַל שַׁעַר';⁴¹ 'דְּבוֹת יִרְאָה הֶקְרֵב, אֲךָ לֹא יִרְאָה / אֵת הָאִמָּה הַזֹּאת עַל גְּחוּנָה!'; הוא מזהיר את אויביו בשיר אחר,⁴² ומנבא ש'אֵת לְבוֹ שֶׁל הַפָּרֶס [מדינות ערב] תִּרְטֹשׁ הַיּוֹנָה [האומה הישראלית הרכה] הַנּוֹלֶדֶת הַיּוֹם!'.⁴³ חציית המסך האטים המסתיר את העתיד מעיני הבשר היא אקט שחוזר שוב ושוב בשיר הנבואי האלתרמני.

אלתרמן אם כן לא רק צולל אל באר הזמן העמוקה עד שרגליו נוגעות בקרקעיתה הלאומית המיתית (מעמד הר סיני), אלא שהוא גם ממריא לגבהים על-אנושיים, גובהי עיט, מה שמאפשר לו הסתכלות אל מרחבי הזמן של העתיד. היכולת לחדור במבט אל העתיד היא, כמובן, אחת היכולות המהותיות ביותר של הנבואה, אם לא המהותית ביותר. הדובר בשיר האלתרמני (כאמור הוא יכול להיות האומה, או נציג שלה, או האל עצמו) ניחן בראייה על-טבעית (clairvoyance), ניצב בנקודת ראות שמעל הזמן המאפשרת לו לראות כביכול את ההיסטוריה כולה נפרשת מן העבר הקדום אל מרחבי העתיד. כושר הראייה העל-זמני אינו אלא הקרנה של הפתוס המוסרי שהמושור מפנים אותו בכל עצמיו,

41 'שְׁלוֹם בְּנֵי שָׁם', שם, ב, עמ' 12. ההדגשה במקור.

42 'בְּפִתְחוֹ שֶׁל יוֹם', שם, ב, עמ' 32.

43 'לְבָקֵר פְּלִישָׁה', שם, א, עמ' 140.

של נחישות מוסרית לזהות, הממוססת את מסך העתיד ולמעשה מתיכה את מחסומי המגבלות האפיסטמולוגיות האנושיות, הכולאות אותנו בתוך המבוכ האפל והבלתי נהיר של ההיסטוריה, ופורצת אל המטה-היסטוריה.⁴⁴

בין העבר לעתיד מופיע ההווה. ההווה המוצג בשיר הנבואי האלתרמני הוא הווה קריטי, משברי. התהליך המתואר בשיר הנבואי האלתרמני הוא תהליך קטקליזמי של שבר היסטורי, של זעזוע אדיר, של מעבר מעידן לעידן, של היבקעות נצר חדש, ירוק, רענן, מלא תקווה וחיים, מתוך האד והחרבות של עולם שנהפך על פיו. המטפורה המרכזית אם כן שמשרתת את עיצוב ההווה הזה היא המטפורה של 'הסף' (או לעתים 'השער'). המטפורה הזאת חוזרת רבות בשיר הנבואי האלתרמני ('הם ראוך, נערה, ודעו אות-ליל, / כי הסף שעליו את נופלת / הוא אחד הספים של תולדות ישראל, / סף המות וסף התוחלת';⁴⁵ וכן 'אשרי ד ור שנפשו בכף, / והאיש הנופל בו כרות – / גופו נהפך לסף / אל היום הנושא חרות'⁴⁶). השיר הנבואי המהדהד ביותר של אלתרמן נקרא 'על הסף'⁴⁷ (פורסם ב-10.10.1947). זהו שיר שמרכז את כל פלטת האמצעים העומדת לשירותו של השיר הנבואי האלתרמני לכדי מגבש רטורי, צלילי וריתמי מרוכז כיהלום, הרוטט כולו ברטט של שיכרון לאומי אקסטטי:

על הסף

בימי המאבק באו"ם על ההחלטה המדינית

מחשבת השמועות, מעמעים הרעמים,
מעצרת עמים, מצעקה על ימים,
מכרזות הפנוי האנגלי הנשקל,
מנבואות ליום-תהו באפס ממשל,
מרמזי המזרח המאותת איומיו,
מצלצול כבלי-עם בקצוי מערב,
מחזיו ומאפל – טורפי החושים,
מספקות נושנים ופחדים חדשים,
מכל אלה גם יחד, דרוך וחתור,
בעקשות עורון, בלי הסוג וחזור,
בלי עמוד, בין ליל-נגה וליל-מאדים
מבקיעה,
מבקיעה,
עצמאות היהודים!

44 ראו: לאור, 'שירי "הטור השביעי"', עמ' 191-193.

45 'נערה עבריה', הטור השביעי, ד, עמ' 27.

46 'מלחמת העם', שם, ד, עמ' 128.

47 שם, א, עמ' 125.

לו יחוש זאת העם עד קצוי התפוצות!
לו יקום גלוי-עינים,
סומר, צופן סוד!
זהו ליל שבועות בתוך תהו-ימיו!
זהו לילה שבו יקרעו לו שמיו!
יקרעו מול ידיו השלוחות לקרעם...
ואחת נפתחים השמים על עם.

לא נלא, אין זה שיר על תשועה-כמו-נס
שתפל ממרום או מועד-על-כס,
לא, כי דרך ימי נפתולים ומסה
על שכמנו אותה עוד בפרך נשא...
אך קובע הרגע הזה הסומא,
בו פונות העינים אל שמי האמה,
ורצונו, רצונו העור של העם,
מתקמר, מתנשא, ומבקיע וקם,
קם אחד ויחיד, יחיד חפץ וקו,
וגלוי לעצמו,
וגלוי ליריבו!
והופך לגורל שנלחץ אל קירו
ונשרו וכוחיו ונותר עקרו!

זה היסוד והתנאי! לא בכל יממה
נקרעים השמים על ראש האמה.
ואבוי לו לעם המביט בם ישן
ואשריו אם נתפס בם בזרוע ונשן!
כי אזי
כל מפריע – גם הוא כעוזר!
ואזי

כל גוזר – לטובה הוא גוזר!
רק נכון ונזכר! כי דרוך וחתור,
בעקשות ערוץ, בלי הסוג וחזור,
בלי עמד, באור-נגה ואור מאדים,
בפתחינו עולה
עצמאות היהודים!⁴⁸

48 ראו ניתוח רטורי של השיר אצל לאור, 'שירי "הטור השביעי"', עמ' 200-202. ניתוחו של לאור, העושה שימוש במונחים אחרים מאלה הננקטים במאמר זה (אין הוא מזכיר למשל את האנאפורה

מעמקי האופל של השואה, מעמקי הכאב וההלם, כשהפראזות הברזיליות עתירות ההשראה של צ'רצ'יל מהדהדות בראשו, צומח השיר הנבואי האלתרמני. זהו שיר כאב, זהו שיר נחמה, זהו שיר אקסטזה, זהו שיר מלחמה. זהו שיר קצה. זהו שיר סף הרוטט בתנודות החרירות, בנופים הררתיים, בענני האש והשחור של יום אחרית ובזעקות צירי לידה ודם שפיר ושלילה. 'יש', אומר אלתרמן בשיר מאוחר יחסית, 'נושאים תובעני דבר-אש ודבר גפרית ודמע'.⁴⁹ זהו משפט מסגיר. אלתרמן סולד בכל ישותו מהעמדה הגרנדוזית של המשורר העוטה על עצמו את גלימת הנביא ומשוכנע שכל מילה היוצאת מפיו טבועה בחותם ההשראה האלוהית. בחלק הארי של שירתו העיתונאית-פוליטית היה אלתרמן אמון על האירוניה, הסאטירה, הספקנות, הסרקזם וההומור ההיתולי הקל. אלא שאל מול נושאים מסוימים נהדפו אלה אחור לבלי הותר שריד. הבמה פונתה כליל למודוס אחר, לטונליות אחרת, קודרת, נשגבת, חוגגת, אקסטטית. ברחוב, בבית, בבית הקפה קלט אלתרמן את האותות. כמצבר רב כוח הוא עיבד אותם בתוכו ויצר טורי שיר שבתוכם נכלאה אנרגיה אדירה. כשהאנרגיה הזאת הגיעה לעיני הקוראים, או יותר נכון לנפשותיהם, נוצר חשמל. זהו החשמל שהפך את האיש אלתרמן, ביסודו של דבר איש מסוגר ואפל, שבתוכו מבעבע עולם רגשי מסובך, סוער ואלים, למשורר האהוב של התקופה. זהו החשמל שהפך אותו למשורר לאומי.

והגמינציו), הוא ניתוח רגיש, הקשוב לאלמנטים הצליליים והריתמיים הדקים ביותר השותפים במלאכת המרכבה של השיר, כמו למשל החריזה הצמודה הננקטת בו (בניגוד לחריזה מסורגת), הפיצול הצורלי הנוהג בטוריו (דהיינו הפאזזה המופיעה באמצעו של טור שירי) ומידת החפיפה הגבוהה המתקיימת בו (במיוחד בבית הראשון) בין גבולות היחידה הלקסיקלית (המילה או שתי מילים צמודות) ובין גבולות היחידה המטרית (הרגל המשקלית), מה שיוצר אפקט מוזיקלי גווילי, חותך, דרמטי, מסיבי מאוד ומהדהד.

49 'הפילהרמוניה והתרבות', הטור השביעי, ג, עמ' 392.

הומור, אלימות והתנגדות קריאטיבית בסדרת הטלוויזיה עבודה ערבית

שירי גורן

בערב יום העצמאות ה־65 למדינת ישראל סיפר היוצר הישראלי-פלסטיני סייד קשוע בטור שלו בעיתון הארץ על פתו המתבגרת שבמהלך נסיעה שגרתית מבית הספר הביתה הציעה לו לקנות דגל ישראל לאוטו. קשוע, שהניח כי ההתרסה כוונה אליו, שאל אותה אם היא רצינית.

‘לגמרי’ היא ענתה, ‘זו גם המדינה שלנו – לא?’.
‘את יודעת איך המדינה הזאת קמה בכלל, יש לך מושג?’.
‘כן’, היא ענתה באותו חיוך, ‘למה, זו הבעיה של המדינה שלא הסכמתם לתכנית החלוקה?’.
‘הציונית הקטנה השאירה אותי עם פה פעור. [...] “אתם, היא אומרת לי” [...] ועוד משתמשת בתרגיל של תכנית החלוקה. היא עוד מעט תתחיל להאמין שאנחנו היינו רבים מול מעטים’.

קשוע המבוהל הטיל על בתו עונש – לצפות בסרט דוקומנטרי של אל-ג'זירה על הנכבה ובסרט חמש מצלמות שבורות ונסע לקחת את בנו לשיעור מנדולינה. ‘לפחות הוא יצא עם מודעות לאומית’, הוא אמר לאשתו בטלפון בעודו שומע את הצלילים האותנטיים של כלי המיתר המזרח-תיכוני. הוא סיים את השיחה והאזין למנגינה שבנו ניגן במנדולינה. אלו היו הצלילים של ההמנון הלאומי – התקווה.¹

* מאמר זה מבוסס על פרק מתוך ספר בכתובה, *Creative Resistance: Literary and Cultural Interventions in the Israeli Palestinian Conflict*. הספר עוסק בהשפעות של אלימות, ובייחוד האלימות של המצב המדיני-ביטחוני, על מרחבים פרטיים – בתים, משפחות ויחסים בין-אישיים – בספרות ובתרבות הישראלית של השנים האחרונות. אני מודה לעמית אשכנזי שהפנה את תשומת לבי לפרק של עבודה ערבית מיד לאחר שידורו, וליעל פלדמן, לחנן חבר, לבתיה שמעוני ולזיו איזנברג על הערותיהם המועילות. תודה גם לקרן המחקר לחברי סגל ע"ש A. Whitney Griswold באוניברסיטת ייל.

1 סייד קשוע, ‘הבת רוצה דגל על האוטו, הבן מנגן “התקווה” במנדולינה’, הארץ, 11.4.2013. <http://www.haaretz.co.il/magazine/sayed/premium-1.1991707>

מדור יום העצמאות של קשוע בעיתון מדבר פחות על ילדיו הממשיים של היוצר ויותר על האבסורד שבמצבו הקיומי ובסטטוס החברתי המוענק לו כערבי או פלסטיני-ישראלי.² כמו במקרים רבים אחרים בכתיבה ובאמנות של קשוע, האנקדוטה היום-יומית הזאת מאפשרת הצבת מראה בלתי נראית אל מול הקוראים והצופים היהודים-ישראלים. האירוניה של הרטוריקה השאולה ('הציונית הקטנה', 'רבים מול מעטים'), חציית הגבולות שבחילופי התפקידים וערכוב הדיכוטומיות, הזהויות והמיקומים החברתיים – ישראלי-פלסטיני, יהודי-ערבי, הורה-בת, גאווה לאומית מול הסעות לחוגים – כל אלו יוצרים מרחב מבלבל אך טרנספורמטיבי שכורך זעם ויצירתיות. המרחב החלופי הזה מסמל, במילותיה של האנתרופולוגית וחוקרת התרבות נדג'ה אל-עלי, 'ספירה של תרבות שמבעים חדשים יוצרים בה את תפיסותינו ומאפשרים שינוי'.³ טורו של קשוע בהארץ 'הבת רוצה דגל על האוטו, הבן מנגן "התקווה" במנדולינה' יוצר בקרב הקוראים רגעים של התבוננות עצמית, הטלת ספק ובחינה מחודשת וביקורתית של מוסכמות חברתיות. זו התנגדות קריאטיבית שמאפשרת יצירה של מרחב פורה לערעור על הסדר החברתי הקיים.

קשוע, שנולד ב-1975, החל לפרסם כתבות וטורים בעיתון כל העיר הירושלמי במחצית השנייה של שנות התשעים. הוא פרסם שלושה רומנים, ערבים ורקדים (2002), ויהי בוקר (2004) וגוף שני יחיד (2010) וכמה סיפורים קצרים. בשנים האחרונות הוא כותב טור אישי פופולרי במוסף הארץ והוא גם היוצר והכותב הראשי של הדרמה הקומית המצליחה עבודה ערבית, קומדיית מצבים טלוויזיונית העוסקת ביחסי ערבים-יהודים בישראל ומשודרת בערוץ השני מאז 2007.⁴ סגנון הכתיבה של קשוע, המפרסם אך ורק בעברית, נגיש מאוד לישראלים. תכניו מאתגרים, ספריו הם רבי מכר, טוריו נקראים שוב ושוב וסדרת הטלוויזיה שלו נחשבת פופולרית מאוד. אף על פי כן, תקופה ארוכה יחסית היה המחקר על יצירתו דל וזעום. רק לאחרונה, ובמיוחד מאז שנת 2010, החלו להתפרסם מאמרים העוסקים בכתיבתו, רובם באנגלית.⁵ הכתיבה של חוקרות וחוקרים אלו, שעוסקת

2 מטבע הדברים, עצם הבחירה במונח 'פלסטיני-ישראלי' או במקבילו 'ערבי-ישראלי' נושאת בחובה אמירה פוליטית. מאמר זה ישתמש בשני המושגים על מנת לאפיין ולהדגיש את השבר הזהותי שחוזה המיעוט הערבי/פלסטיני בישראל. לדיון במגוון המשמעויות הפוליטיות של המונחים ולהכרעה מעט שונה באשר לשימוש בהם ראו: Gil Hochberg, 'To Be or Not to Be an Israeli Arab: Sayed Kashua and the Prospect of Minority Speech-Acts', *Comparative Literature*, 62, 1 (2010), pp. 68-88, note 5, p. 70

3 Nadjé Al-Ali, 'Gendering Rage: Protest, Cultural Productions, and the Making of New Men and Women in the Middle East', Keynote Lecture, Gender and Activism in the Middle East, Journal of Middle East Women's Studies, 2013 Distinguished Lecture and Research Workshop, Yale University, 19.4.2013. <http://www.youtube.com/watch?v=0u73jLZ26p8> באתר

4 עבודה ערבית, שידורי קשת, ערוץ 2. כותב: סייד קשוע. יוצרים: סייד קשוע, דני פארן, רוני ניניו, שי קפון. במאי העונה הראשונה: רוני ניניו; במאי העונות השנייה, השלישית והרביעית: שי קפון.

5 לקריאה נוספת ראו: Hochberg (above note 2); Naomi B. Sokoloff, 'Jewish Characters? Stereotype and Identity in Fiction from Israel by Aharon Appelfeld and Sayed Kashua',

בעיקר ביצירות הספרות, מייצרת מסגרת שיח פרודוקטיבית שמאפשרת להתחיל ולדון בחשיבות היצירה של קשוע בספרות ובתרבות הישראלית ובפוטנציאל הגלום בכתיבתו לעיצוב מחדש של דפוסים בזהות ובזיכרון הישראליים.

מאמר זה מציע קריאה פרשנית לפרק השמיני בעונה השנייה של עבודה ערבית, שכותרתו 'זיכרון'.⁶ הפרק מתבונן, בביקורתיות ובהומור, בפתולוגיה החברתית של 'המצב הישראלי' ובאלימות המוטמעת בו, זו של העבר וזו של ההווה. כמו האנקדוטה מהעיתון, אך תוך כדי שימוש מורכב ברטוריקה נרטיבית וויזואלית (חזותית), הפרק מאמץ את המטפורה של חילופי תפקידים, כדי לאתגר את מה שחוקרת התרבות החזותית אריאלה אזולאי מכנה 'החלוקה הבסיסית, או הפשטנית, של ההיסטוריה היהודית-ישראלית והפלסטינית לשני נרטיבים נפרדים'. אזולאי מבקרת את ההבניה הממסדית של שני הנרטיבים המכוננים, שני סיפורי העל – זה של מלחמת העצמאות וזה של הנכבה, האסון הפלסטיני של 1948 – כסיפורים שמשמרים את ההפרדה המוחלטת ואת הפער העמוק בין שני הצדדים.⁷ אלו נרטיבים בלעדיים, אקסקלוסיביים, שאינם מסוגלים להכיל זה את זה או אפילו להתקיים במקביל.⁸ עם זה, קשוע ויוצרי עבודה ערבית מציגים ניסיון מעניין ומשכנע לגשר בדיוק על הפער הזה. מתוך קריאה בוחנת (close reading) של הדקות האחרונות של הפרק

in: Susan A. Glenn and Naomi B. Sokoloff, (eds.), *Boundaries of Jewish Identity*, University of Washington Press, Seattle, WA 2010, pp. 43-63; Karen Grumberg, 'The No-Man's-Land of the Israeli Palestinian: Sayed Kashua', *Place and Ideology in Contemporary Hebrew Literature*, Syracuse University Press, Syracuse, NY 2011, pp. 123-157; Batya Shimony, 'Shaping Israeli-Arab Identity in Hebrew Words – The Case of Sayed Kashua', *Israel Studies*, 18, 1 (Spring 2013), pp. 146-169; Michael Keren, 'The Quest for Identity in Sayed Kashua's Let It Be Morning', *Israel Studies*, 19, 1 (Spring 2014), pp. 126-144; יאיר עדיאל, 'על פואטיקה ופוליטיקה של גישות ללשון: קריאה בטורים מאת סייד קשוע', *תאוריה וביקורת*, 34 (אביב 2009), עמ' 41-11; עדיה מנדלסון-מעוז וליאת שטייר-לבני, 'היברידיות בטלוויזיה הישראלית: עבודה ערבית, הסיטקום הערבי-ישראלי הראשון', *מסגרות מדיה: כתב עת ישראלי לתקשורת*, 6 (2011), עמ' 31-59.

6 שמו של הפרק תורגם באנגלית ל-Memorial Day, כלומר 'יום הזיכרון', וזו בחירה שמחמיצה את מנעד האפשרויות הרחב שהמילה 'זיכרון' מאפשרת בעברית. עבודה ערבית, 'זיכרון' (עונה 2, פרק 8), *mako* מבית קשת, 25:39, <http://www.mako.co.il/mako-vod-keshet/Arabic-work>.

7 Ariella Azoulay, 'Potential History: Thinking through Violence', *Critical Inquiry*, 39, 3 (Spring 2013), pp. 548-574.

8 זהו, אגב, אחד ההסברים לקושי העצום ולסירוב המתמשך של ראשי מערכת החינוך הישראלית להכניס את נושא הנכבה לתכנית הלימודים בהיסטוריה או באזרחות. ראו למשל: אור קשתי, 'מי מפחד מהנכבה', *הארץ*, 27.4.2013. למחקר השוואתי של ספרי לימוד ישראליים בהיסטוריה מקום המדינה ועד שנת 2000 ראו: Elie Podeh, 'History and Memory in the Israeli Educational System: The Portrayal of the Arab-Israeli Conflict in History Textbooks (1948-2000)', *History & Memory*, 12, 1 (Spring-Summer 2000), pp. 65-100.

יראה המאמר כיצד יוצרי הסדרה משתמשים ב'אנר הפופולרי של הסיטקום, קומדיית-מצבים (situation comedy), כדי להסוות ולרכך את ההצעה התרבותית שהם מעלים. זו הצעה לחשיבה אחרת על הזיכרון הקולקטיבי הישראלי, חשיבה המאפשרת יצירת נרטיב נועז וקונסטרוקטיבי, כזה שלוקח בחשבון גם את הסיפור היהודי וגם את זה הפלסטיני. בהסתמך על פרקטיקות הפרשנות שמציעים אל-עלי ואחרים, המאמר יראה כיצד הפרק הטלוויזיוני משמש דוגמה למוצר תרבותי שבאמצעות התנגדות קריאטיבית, לא אלימה, יוצר 'זירה של השראה' (arena of inspiration) המאפשרת מתיחת גבולות, ערעור על נורמות חברתיות, וביקורת על התרבות הפוליטית הקיימת.⁹ כך, בין שהתכוונו לכך יוצרי הסדרה ובין שלא, עבודה ערבית יוצרת מרחב לחשיבה אלטרנטיבית על דוגמות חברתיות ומאפשרת את צמיחתו של שיח פרודוקטיבי ומשמעותי של תרבות מעורבת פוליטית.¹⁰ כמו שמה המתריס עבודה ערבית, שמכיל בתוכו כמה אפשרויות פרשניות – כולל המשמעות הלא נכונה פוליטית של עבודה באיכות נמוכה – הדרמה הקומית משתקת סטראוטיפים וחותרת תחתם בו זמנית. היא עוקבת אחרי חיי היום-יום של אמג'ד עליאן, עיתונאי ערבי-ישראלי המתגורר עם משפחתו בירושלים, ואחרי סביבתו הקרובה: המקומון הירושלמי שבו הוא עובד, הוריו המתגוררים במזרח העיר, מעבר משפחתו לשכונה היהודית (בתחילת העונה השנייה) ושכניו החדשים לבניין. דיאלוגים בערבית בין הדמויות הלא יהודיות הם חלק אינטגרלי מעבודה ערבית והיא נחשבת לסדרה הישראלית הראשונה ששירדה ערבית בשעות צפיית השיא.¹¹ בשלוש העונות הראשונות שלה בשידורי קשת שודרה הסדרה בין השעות 22:45-22:15 – זמן שנחשב חלק מרצועת צפיית השיא (19:00-23:00).¹² הפרק 'זיכרון' שהמאמר עוסק בו שודר ב-11 בספטמבר 2010, בשעה 21:55. שיעורי הצפייה בו עמדו על כ-17 אחוזים, כ-450,000 צופים במשקי בית יהודיים,

9 Al-Ali (above note 3)

10 לדיון תאורטי במושג 'ספרות מעורבת' ולקריאה משווה בין גישותיהם של גיאורג לוקאץ', ברטולד ברכט, ז'אן-פול סארטר ותאודור אדורנו לנושא ראו: אמיר בנבגי, 'מהי ספרות פוליטית? אדורנו והאסתטיקה המרקסיסטית, הקדמה למסה "מעורבות"', מכאן, ט (אביב תשס"ח), עמ' 216-234. מודל המעורבות שאני דנה בו מתבסס על פרשנות טקסטואלית וויזואלית של מוצרי תרבות (cultural production), כפי שמציעים חוקרי תרבות כגון מיטשל, אל-עלי (לעיל הערה 3) ואזולאי (לעיל הערה 7). ראו במיוחד את ספרו של מיטשל, W. J. T. Mitchell, *What Do Pictures Want*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2005. לדיון אקטואלי שמיטשל מציע בו פרשנות פוליטית ותרבותית לתמונות ודימויים מכיבוש וול סטריט וגל המחאות בעולם הערבי ובמיוחד במצרים ראו: Idem, 'Image, Space, Revolution: The Arts of Occupation', *Critical Inquiry*, 39, 1 (Autumn 2012), pp. 8-32.

11 במאמר אקדמי ראשון על הסדרה, מנדלסון-מעוז ושטייר-לבני מתחקות אחרי הגנאלוגיה של ייצוג הערבי בטלוויזיה הישראלית, כדי לבסס את האבחנה שעבודה ערבית היא אכן ראשונה מסוגה ברצועת השידור הזאת. ראו במיוחד: מנדלסון-מעוז ושטייר-לבני (לעיל הערה 5), עמ' 34-37.

12 שעת ההתחלה הממוצעת של פרקי העונה השנייה היתה 22:20.

וכ-29,000 צופים נוספים שאינם יהודים.¹³ כמו כן, מרגע עלייתו של הפרק לאתר האינטרנט של הזכיינית בספטמבר 2010 ועד תחילת יולי 2013 הוא זכה ל-61,518 צפיות. כלומר, יותר מחצי מיליון צופים במדינה שאוכלוסייתה מנתה בשנת 2010 מעט פחות משמונה מיליון תושבים.¹⁴ הביקורת היהודית-ישראלית קיבלה את הסדרה באהדה רבה והיא זכתה בפרס הסדרה הקומית הטובה ביותר מטעם האקדמיה הישראלית לקולנוע וטלוויזיה על העונות השנייה והשלישית שלה.¹⁵ עם זה, הציבור הערבי בישראל רואה את הסדרה באופן קונטרוברסלי וקשוע מואשם לעתים בבגידה בקהילתו ובשיתוף פעולה עם הממסד היהודי-ציוני.¹⁶ בין שהביקורת חיובית בין שהיא שלילית, הנתונים האלה משמעותיים הן משום שהם מכמתים את הפופולריות של הסדרה ומבססים את קיומו של שיח עיתונאי בעניינה, והן, ואולי בעיקר, מפני שהם מצביעים על מספר רב של ישראלים שנחשפו לנרטיב של קשוע ולהצעה התרבותית העולה ממנו.¹⁷

אמג'ד ומשפחתו הם מוסלמים, אבל בכל העונות שלה הסדרה עוקבת אחרי לוח השנה היהודי. רבים מהפרקים עוסקים בחגים או במועדים של המדינה, כאלה שרק האוכלוסייה היהודית חוגגת (למשל פורים, פסח, יום הזיכרון ויום העצמאות). המועדים האלה מסמנים, כמובן, רגעים סמליים שמדגישים ומעצימים את המתחים היום-יומיים בין הרוב היהודי למיעוט הערבי בישראל. מבחינת הצופים הישראלים-יהודים, שבסופו של דבר

- 13 מספר זה קרוב למוצע הצפייה של צופים לא יהודים בעונה השנייה כולה, שעמד על כ-30 אלף צופים לפרק.
- 14 הנתונים התקבלו בתכתובות דואר אלקטרוני מגלי וילף-רביב, מנהלת מחלקת התקשורת והדוברות בשידורי קשת, וגלית חזקיה הרשקוביץ ממחלקת התקשורת והדוברות בשידורי קשת, 8.7.2013, 10.7.2013.
- 15 ב-2011 זכתה הסדרה גם בפרס התסריט לסייד קשוע ופרס השחקנית הטובה ביותר לקלרה חורי, וב-2012 היא זכתה בכל חמש הקטגוריות שהיתה מועמדת בהן: הסדרה הקומית הטובה ביותר, פרס התסריט לסייד קשוע, פרס השחקנית הטובה ביותר לקלרה חורי, פרס השחקן הטוב ביותר לנורמן עיסא ופרס הבימוי לשי קפון.
- 16 לסקירת הביקורת בעברית וניתוח קצר של הסיבות להתקבלותה הפושרת של הסדרה בביקורת הערבית ראו: מנדלסון-מעוז ושטייר-לבני (לעיל הערה 5), עמ' 40-41. ראו גם: ראעיד זועבי, 'הערבים נגד עבודה ערבית', עכבר העיר, 20.12.2007; יעל גאוני, 'רק 33% מהצופים הערביים חושבים שייצוגם בתכנית "עבודה ערבית" הוגן', גלובס, 14.1.2008. לביקורת ספציפית על הפרק 'זיכרון' של העיתונאי הדרוזי ומי ששימש מנהל חטיבת החדשות של הטלוויזיה הישראלית רפיק חלבי ראו: רפיק חלבי, 'נכבה לייט', mako, 12.9.201.
- http://mako.co.il/video-blogs-rafik-halabi/Article-e0fa10cb7550b21006.htm
- 17 חוקרת הקולנוע והטלוויזיה מירי טלמון טוענת שבשנים האחרונות דרמות טלוויזיה העוסקות במשפחה הישראלית, ובהן מרחק נגיעה, מעורב ירושלמי וסרונים הן אתרים סימבוליים למשאים ומתנים על זהות, ומשמשות במה לניסיונות להגדיר מחדש את הישראליות או להרחיב את ההגדרה. ראו: Miri Talmon, 'A Touch Away from Cultural Others: Negotiating Israeli Jewish Identity on Television', *Shofar*, 31, 2 (2013), pp. 55-72.

אליהם מכוונת הסדרה, יש ממד מרתק, כמעט אנתרופולוגי, בהתבוננות ברגעים האלה מפרספקטיבה של מיעוט. ברובד אחד יש הזרה, אבל במישור אחר הסדרה, כמו הטורים של קשוע בעיתון, היא אפקטיבית מאוד בתיאור אי-הנוחות והתחושה האל-ביתית שמתלוות להשתתפות הכפויה בחגים של אחרים.

'אל-ביתי' הוא התרגום העברי החדש והמדויק של רות גינצבורג למושג הפרוידיאני *unheimliche*, שפרויד מגדירו תחושת זרות השורה בתוך האינטימי עצמו, תחושת צמרמורת ואי-נוחות שעולה במפגש עם הביתי שהוא בה-בעת מסתורי וכמוס, מאיים ומפתה.¹⁸ חוקר התרבות הומי באבא הרחיב את המונח של פרויד, שלרוב מתורגם כאנגלית ל-*uncanny*, ובמקומו טבע את הביטוי *unhomely*. *unhomeliness*, או אי-ביתיות לפי באבא, היא סיטואציה של חוסר נוחות, זרות ואי-נעימות הנחוות ברגע מסוים כשנחצים גבולות או מופרת סימטריה שהתקיימה עד אז. רגע כזה יכול להיווצר למשל כאשר יש התנגשות בין מה שחבוי לבין מה שגלוי לעין, כאשר ספירה ציבורית חודרת אל ספירה ביתית ומתערבבת בה, או כאשר הבדלים בין-תרבותיים באים לידי ביטוי.¹⁹ אף שאפשר לקרוא את החוויה האל-ביתית כמצב שמאפיין את היחיד בעולם המודרני, נראה שהמונח הזה מתאים במיוחד לתיאור סיטואציה המאפיינת קבוצות מיעוט במדינות לאום, כאשר הסובייקטים חווים את עצמם כחסרי טריטוריה או מקום משלהם. התחושה הזאת אינה נוצרת משום שהם חסרי בית אלא משום שהבתים עצמם, הן הבית הפרטי והן הספירה הציבורית, וכמטפורה הבית הלאומי, נחווים כבלתי נעימים, מנוכרים, או לא נוחים. דוגמה לא ישראלית אפשר לראות ביחס היהודי האמביוולנטי לחג המולד כפי שהוא נחוג בספירה הציבורית בצפון אמריקה וברבות ממדינות אירופה. עם זה, התחושה האל-ביתית מתעצמת כאשר מדובר בחגים חילוניים אקסקלוסיביים, שהמדינה עצמה יצרה.

דוגמה מובהקת לחוויה אל-ביתית נמצאת בפרק 'זיכרון' של עבודה ערבית. הקונפליקטים שהדמויות בסדרה מתמודדות אתם מוחצנים ומוחרפים בפרק הזה על רקע שני טקסים לאומיים. האחד מקומי, טקס יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל בבית הספר היהודי של מאיה, בתו בת העשר של אמג'ד. האירוע השני, לאומי, פרפורמטיבי וסימבולי אף יותר מהטקס בבית הספר, הוא טקס הדלקת המשואות בהר הרצל, האירוע הממלכתי שמסמל את המעבר מאירועי יום הזיכרון לחגיגות יום העצמאות. קו עלילה אחד בפרק מתאר את מאיה שרוצה לשיר בטקס יום הזיכרון בבית הספר הירושלמי שלה. הילדה לא מודעת לנכבה ולנרטיב הפלסטיני, בין השאר, כאמור, משום שהנושא לא נכלל בתכנית הלימודים של בתי הספר הממלכתיים במדינת ישראל. מאיה חברה במקהלת בית הספר ולא מבינה מדוע המורה האחראית לא הזמינה אותה לחזרה. המורה מתחמקת, אבל בסופו של דבר מאפשרת לה לשיר בטקס כל עוד הוריה ייתנו את הסכמתם לכך. האם בושרה

18 זיגמונד פרויד, האלכית: מבחר כתבים, ח, (תרגום רות גינצבורג; ערך מדעית יצחק בנימיני), רסלינג, תל אביב 2012.

19 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, New York & London 1994

אוסרת עליה להשתתף. היא אומרת למאיה: 'זה יום לאומי של יהודים, לנו אין קשר לזה'. כלפי אמג'ד בושרה חריפה הרבה יותר והיא מטיחה בו: 'אני רוצה שהילדה שלי תלמד במקום שבו היא לא תשכח מאיפה היא באה'.

אריאלה אזולאי טוענת בספרה אלימות מכוננת, 1947–1950: גנאולוגיה חזותית של משטר והפיכת האסון ל'אסון מנקודת מבטם' כי המכניזם שיצר את הדיכוי והאלימות שבין שני הנרטיבים הלאומיים הוא גם זה שיצר את ההפרדה המעשית בין יהודים לערבים:

המושג [נכבה] שנכנס לשפה העברית מאוחר יחסית, נתן כותרת לסיפור 'שלהם', אף על פי שהיה שם מרגע שנוצר הסיפור 'שלנו'. שני סיפורים אלה האחוזים זה בזה כשני סיפורים נפרדים, מקבילים ומתחרים אף הם תוצר של אותם מנגנוני מדינה יהודיים שפעלו באופן שיטתי כדי לייצר את קו החלוקה בין יהודים לערבים ולקבוע אותו כמציאות אובייקטיבית שאין עליה עוררין. הקו הזה הבנה גם את סיפור האלימות שליוותה את הקמת המדינה כסיפור של מלחמה בין שני צדדים שחלקו אותו חבל ארץ ונדרו להיפרד.²⁰

אותו קו חלוקה לאומי עומד גם בבסיס המשבר השני שהפרק עוסק בו, והוא סיפור ההתאהבות הטרנסג'נרטיבי של חברו היהודי של אמג'ד, מאיר, וחברתה הפלסטינית-ישראלית של בושרה, אמאל. זהו קונפליקט המלווה את סיפור המסגרת של העונה השנייה ובאופן רחב יותר את הסדרה כולה. דמותו של מאיר מוצגת בפרק כגרסה מוקצנת ומעט מגוחכת של הנרטיב הציוני של המדינה. כך למשל, במקום אחד הוא אומר לאמאל 'עוד פעם הנכבה? תגידי, אני אשם שהפסדתם? די הפסדתם נגמר'. ובמקום אחר: 'לא מעניין אותי הנכבה ולא מעניין אותי 48'. לא פחות סטראוטיפית – כמקובל ב'אנר של קומדיית המצבים – אך מעוררת מעט יותר אמפתיה, היא דמותה של אמאל, עורכת דין פמיניסטית, פלסטינית-ישראלית, שלוחמת למען זכויות מיעוטים. היא מסבירה למאיר: 'לא מתאים לי להיות עם יהודי, ימני, חייל, זבל. במיוחד לא יומיים לפני הנכבה'. על אף האמירה השנויה במחלוקת מעניין לציין שנשים ערביות בדרך כלל מוצגות בסדרה באופן אוהד, שלם ומשכנע הרבה יותר מנשים יהודיות ומגברים בכלל, יהודים וערבים.

כמו בפרקי הסדרה האחרים, הדמות הראשית מוצאת את עצמה בין הפטיש לסדן בניסיונות עקרים לשאת חן בעיני אחרים. הסיפור המרכזי בפרק, שמחריף את שני הקונפליקטים הקודמים, קשור כאמור בטקס הדלקת המשואות. אמג'ד מנסה להוכיח לאישתו שהוא פלסטיני גאה – אף שלכל הסובבים אותו ברור שהוא אינו מתגאה כלל בזהותו הפלסטינית – ומסכים בטעות להשתתף בטקס המרכזי בהר הרצל. אמג'ד חושב שהוא מוזמן לקחת חלק בטקס המחאה האלטרנטיבי, טקס אמיתי המתקיים מדי שנה מול בית הנשיא במקביל לטקס הרשמי ומדגיש את אי-השוויון בחברה הישראלית. אמג'ד

20 אריאלה אזולאי, אלימות מכוננת, 1947–1950: גנאולוגיה חזותית של משטר והפיכת האסון ל'אסון מנקודת מבטם', רסלינג, תל אביב 2009, עמ' 11.

מאשר בשמחה את השתתפותו, וכשהוא מבין את הטעות מאוחר מדי לסגת. התאוריה של הסיטקום מדברת על כך שבכל אחד מהפרקים מוצגים סיטואציה או מגוון מצבים המפרים את הסטטוס קוו, והציפייה הנרטיבית היא למצוא פתרון שישב את הסדר על כנו.²¹ על אף המוסכמה העלילתית הזאת, לצופים מוכן שאפילו מבחינת אמג'ד, שמוצג גם בפרק הזה כמי שהוא לחלוטין חסר חוט שדרה – לאומי, מגדרי, מקצועי או הורי – ההשתתפות באירוע הרשמי בהרצא אינה מתקבלת על הדעת. כדי לפתור את הסיבוך הנרטיבי נדרש אפוא פתרון מסוג אחר לגמרי.

חוקרת הספרות בתיה שמעוני מנתחת את הדמויות האוטוביוגרפיות של קשוע ברומן האחרון שלו גוף שני יחיד ובסיפור הקצר והמבריק 'הרצל נעלם בחצות' כמייצגות אפשרות של קיום יהודי-ערבי. זהו קיום המתרחש במרחב שנוצר על ידי התרבות הישראלית ההגמונית אשר רואה בזהויות יהודי וערבי זהויות מנוגדות. שמעוני מציעה לקרוא את הזהות היהודית-ערבית בכתיבה הספרותית של קשוע על רקע המודל התרבותי המתאגר של ערבים-יהודים שמציעים סופרים מזרחיים בני הדור השלישי להגירה, כמו אלמוג בקר. לטענתה של שמעוני, קשוע מייצג בכתיבתו מעין בבואה או תמונת מראה מוקצנת של המודל הזה, כדי להרגיש את הסיטואציה חסרת המוצא של הפלסטינים הישראלים.²² אבל גם אם אנחנו מחילים את ההצעה התרבותית המעניינת הזאת על זהותו המעורערת והפרגמנטרית של אמג'ד, אין בכך פתרון מספק לדילמת המשואות שהוא עומד מולה. נוסף על חיוזוק דימויו כמשתף פעולה עם ההגמוניה הציונית, לפי הרטוריקה של הפרק תפגע בו הדלקת משואה גם פגיעה אישית וגם פגיעה סמלית. פגיעה אישית ביחסיו עם אשתו וחבריו, ופגיעה סמלית בגבריותו ובמעמדו בתוך הבית ובמשפחה המורחבת. אם אמג'ד יחליט שלא להשתתף בטקס הוא צפוי לחוות הן פגיעה מקצועית והן פגיעה כלכלית בעצם

21 לקריאה נוספת על ז'אנר קומדיית המצבים ומאפייניו ראו: Janet Staiger, *Blockbuster TV: Must-See Sitcoms in the Network Era*, NYU Press, New York 2000; Mary M. Dalton and Laura R. Linder, *The Sitcom Reader: America Viewed and Skewed*, State University of New York Press, Albany, NY 2005. מעניין במיוחד לחשוב על עבודה ערבית על רקע הדיון האקדמי בסדרה הקומית הכל נשאר במשפחה (*All in the Family*) שהופקה ושודרה בארצות הברית בשנות השבעים. הכול נשאר במשפחה נחשבת סדרה ששברה מוסכמות באשר לאופן הייצוג של נושאים חברתיים ופוליטיים – ובהם גזענות, זכויות נשים, הומוסקסואליות, אונס, הפלות, סרטן השד – נושאים שעד אז לא נחשבו מתאימים לקומדיה. אני מודה לסוז'טה מורטי, ראש התכנית ללימודי מגדר, מיניות ופמיניזם באוניברסיטת מידלברי על הערתה המועילה בעניין. לקריאה נוספת על הכל נשאר במשפחה ראו למשל: Kirsten Marthe Lentz, 'Quality versus Relevance: Feminism, Race, and the Politics of the Sign in 1970s Television', *Camera Obscura*, 43, 15, 1 (2000), pp. 44-93; Sujata Moorti, *The Color of Rape: Gender and Race in Television's Public Sphere*, State University of New York Press, Albany, NY 2001; Jason Mittell, *Genre and Television: From Cop Shows to Cartoons in American Culture*, Routledge, New York & London 2004.

22 שמעוני (לעיל הערה 5), עמ' 150-153.

יכולתו לפרנס את משפחתו, שכן העורך שלו מאיים לפטר אותו אם שם העיתון שהוא עובד בו לא יזכר בטקס.

כך מציבה הדרמה הקומית הן את מאיה והן את אמג'ד במצב בלתי אפשרי, ולפיו הם מוכרחים ב־זמנית גם להשתתף בטקסים הרשמיים וגם אינם יכולים להשתתף בהם. במובן הרחב יותר, הפרדוקס הזה מסמל את מצבם הקיומי הבסיסי של הפלסטינים אזרחי ישראל, שנדרשים לתפקד בתוך דיכטומיה לאומית בלתי אפשרית. מלבד הפרת הסטטוס קוו, מאפיין מרכזי אחר של קומדיית המצבים הוא יצירת סיטואציות מוגזמות של הראליה. כאן, במידה רבה, המציאות הישראלית מספקת בעצמה את ההיפרבולה, ועם זה מנדלסון־מעוז ושטייר־לבני מדגישות, כמו בניתוח של שמעוני, כי הסדרה מרבה ליצור סיטואציות מוקצנות של המציאות הפועלת על מנת לפרק אותה, כלומר להסביר באמצעות תמות אבסורדיות את מצבו הלא הגיוני של הערבי בחברה הישראלית.²³

הפתרונות שהסדרה מציעה לכל הדילמות האלה כרוכים בחילופי תפקידים ויזואליים וקונצפטואליים שבהקשר הישראלי עדיין נחשבים חתרניים מאוד. המשבר של מאיה נפתר בידי שתי נשים: סבתה ואמה. האם מגלה שמאיה מערערת על סמכותה ומתעתדת להשתתף בטקס הזיכרון הבית־ספרי, אבל מחליטה להבליג. זוהתה הלאומית, ההורית והמקצועית של בושרה מגובשת ויציבה הרבה יותר מזו של אמג'ד, ודמותה בסדרה, כמו דמות אשתו של קשוע בטורים שלו בעיתון, מוצגת כמודל של התנהגות ראויה. בושרה עומדת על שלה בעקביות אך היא גם פרגמטית, רגישה וגמישה מספיק כדי להבין את הצורך לוותר במקרים שמחיר העמידה על העקרונות גבוה ממחיר הוויתור עליהם. לפיכך, לאחר שהיא מוצאת את חולצת הטקס הלבנה בתיק של מאיה ובכך חושפת את כוונתה להשתתף בטקס למחרת היום, בושרה מחליטה שלא לומר מאומה ולאפשר לבתה להמשיך בתכניתה. האישה השנייה שסוללת דרך אפשרית לפתרון היא אימו של אמג'ד.

התבוננות בשתי הנשים האלה ובדרכי הפעולה שלהן, ובאופן רחב יותר בחינת הקונפליקטים שמעלה הסדרה ודרכי פתרונם, חושפות אמירה סמויה באשר לפוטנציאל הטמון בפתרונות הנשיים. קשוע ממקם את הדמויות הנשיות המרכזיות שלו (רק אלו הערביות, דרך אגב) בעמדות המאפשרות לתווך בדרכים יצירתיות משברים העולים הן בסדרה והן בטור השבועי שלו, העוקב אחר המציאות הישראלית היום־יומית. כך, קשוע מציג הן את הנשים בחייו והן את הנשים בחייו של אמג'ד כבעלות יכולת ממשית להעלות פתרונות יצירתיים וקונסטרוקטיביים גם למשברי היום־יום וגם למשברים הלאומיים. אלו אלטרנטיבות חשובות, בעיקר על רקע הסטגנציה המאפיינת את השיח הלאומי, הגברי־כוחני, המוצג שוב ושוב הן בסדרה והן בטורים בעיתון כחסר תוחלת.

מאיה זוכה, כאמור, לשיר את הסולו שלה בטקס הבית־ספרי אבל זאת רק לאחר שסבתה פורסת לפניו את סיפור ילדותה. הסבתא מראה לנכדה תמונות שמתעדות את ההיסטוריה הפלסטינית בארץ ישראל/פלסטין שלפני 1948. בניגוד לפרדיגמה שמכתיבה בחירה בין

23 מנדלסון־מעוז ושטייר־לבני (לעיל הערה 5), עמ' 48.

מלחמת העצמאות לבין הנכבה, הסיפור שמספרת אום אמג'ד למאיה מורכב מתמונות באלבום משפחתי והוא נפתח בתמונה שלה כילדה קטנה. אלו לא תמונות שמתעדות את האלימות של אירועי 1947-1948 אלא תמונות מזמנים שקדמו לאלימות הזאת. הפרק מראה תיעוד חזותי של איכרים פלסטינים מעבדים את השדות ומטעי הזיתים, של ילדים צוחקים ושל הכפר שהסבתא נולדה וגדלה בו. כלומר, המהלך הסיפורי שלה מקדים את שני הנרטיבים האקסקלוסיביים, ובמקום להתמקד באלימות של הסיפורים הלאומיים היא מספרת סיפור אישי על משפחתה, על ילדותה ועל הבית שהיה להם. זה אינו נרטיב שמתכחש לאלימות של מלחמת העצמאות והנכבה, או לאירועים אלימים בשנים שקדמו להם, אלא כזה שמתמקד הן בחיי היום-יום ובשגרה שהיו לפני האלימות הזאת והן במחשבות על מה שהיה יכול להיות.²⁴

כך, רק לאחר הטבלתה הסמלית של מאיה בהיסטוריה הפלסטינית של השנים שקדמו לנכבה, הענקת הידע על מה שהיה בזמן שלפני יצירתו של הנרטיב שמאיה לומדת



אום אמג'ד (סלווה נקארה) מספרת לנכדתה על ילדותה באמצעות אלבום תמונות באדיבות שידורי קשת

24 השאלה 'מה יכול היה להיות' מלווה את ספרה של אזולאי אלימות מכוננת לכל אורכו (לעיל הערה 20). בהקשר רחב יותר, דיונים בשאלות של היסטוריה אלטרנטיבית נפוצים מאוד בשנים האחרונות בספרות היהודית אמריקנית, למשל בספריהם של ג'ונתן ספרן פויר, הכול מואר [2002], פיליפ רות', הקנוניה נגד אמריקה [2004] ומייקל שייבון, איגוד השוטרים היידיים [2007]. בספרות הישראלית אפשר להזכיר את הרומנים של נאווה סמל, ישראל [2005], אסף גברון, הדרומניה [2008] ואשכול נבו, נולד [2011].

בבית הספר, היא יכולה לקחת חלק פעיל בטקס היהודי. ואכן, מאיה משתתפת בטקס הזיכרון הבית-ספרי מעמדה של כוח, כלומר של בעלות על ידע ומתוך ניסיון ליצור אינטרפרטציה משלה של התפקיד שניתן לה בטקס. זו פרשנות שבאה לידי ביטוי קודם כול בהשמעת הקול שלה עם המבטא הערבי הקל, כשהיא שרה את המילים הקנוניות של 'שיר הרעות' שכתב חיים גורי בשנת 1948 והלחין סשה ארגוב. השיר מובא במלואו, כאמור בקולה של מאיה, בשלוש הדקות האחרונות של הפרק. על רקע השירה נחשפים הצופים למספר התרחשויות שנמסרות בטכניקה של עריכה מקבילה, המאפשרת מעבר קדימה ואחורה בזמן. הקרנתן של הסצנות האלה במקביל או סמוך זו לזו מובילה לפתרון הקונפליקטים שבפרק ולהשבת הסדר על כנו. אך כפי שנראה, השימוש בעריכה המקבילה מאפשר הרבה יותר מזה.

מאיה שרה את הסולו שלה בטקס הזיכרון לחללי מערכות ישראל בבית הספר, כשעל רקע השירה מוצגים לצופים בבית צילומי הפלסטינים מאלבום התמונות של הסבתא. מילותיו של השיר נהיות כך למסמנות של מסמנים שונים מאוד מאלה שהצופים היהודים-ישראלים מורגלים בהם, כאשר במקום תמונות של חיילים ולוחמים יהודים מוצגות על רקע השיר תמונות של ילדים וילדות, נשים וגברים פלסטינים.

עַל הַנֶּגֶב יוֹרֵד לַיִל הַסֵּתֶר

וּמִצִּית כּוֹכְבִים חָרָשׁ חָרָשׁ

עַת הָרוּחַ עוֹבֵר עַל הַסֶּף

עֲנִינִים מְהַלְכִים עַל הַדֶּרֶךְ.

כָּכָר שָׁנָה. לֹא הֶרְגָּשְׁנוּ פְּמֶעַט

אֵיךְ עָבְרוּ הַזְמָנִים בְּשָׁדוּתֵינוּ.

כָּכָר שָׁנָה, וְנֹתַרְנוּ מְעַט

מֶה רַבִּים שְׁאִינָם כָּכָר בִּינֵינוּ.

קולה של מאיה השרה בעברית במבטא ערבי קל על רקע התמונות המשפחתיות מארץ ישראל/פלסטין שלפני 1948 חותר תחת מושג הזיכרון היהודי-ישראלי, ולמעשה מערער לחלוטין את הרעיון הישראלי של זיכרון והנצחה לאומיים. על רקע 'שיר הרעות', שמסמל את ההקרבה היהודית במלחמות ישראל, הסינמטוגרפיה המורכבת של הסצנה והעריכה המקבילה מנכיחות את התמונות הפלסטיניות. השורה 'כבר שנה לא הרגשנו כמעט איך עברו הזמנים בשדותינו' מעלה תמונות של עובדות ועובדי אדמה פלסטינים המעבדים שדות ומטעי זיתים. כחלק מהתפאורה שהוקמה לכבוד הטקס נמצאת על הקיר שמאחורי מאיה המילה 'ונזכור'. כמו בהצגת השיר כולו גם המילה הזאת מציעה אפשרות רחבה וכוללת הרבה יותר מהצירוף המקובל 'זכור עם ישראל'. כך, מילות הפזמון הצברי הידוע 'אך נזכור את כולם, את יפי הבלורית והתואר' מקבלות רובד נוסף של משמעות: כולם, לפי קשוע ועבודה ערבית, הם גם היהודים וגם הפלסטינים, נשים וגברים, ילדים ומבוגרים.



מאיה (פאטמה יחיא) שרה בטקס הזיכרון בבית הספר. מאחוריה המילה 'ונזכור'
באדיבות שידורי קשת

הסיפור שאום אמג'ד מספרת למאיה, המופיע בפרק בדיוק לפני תחילתו של 'שיר הרעות', משתמש בנוסחת הפתיחה הערבית המסורתית, 'קאן יה מה קאן'. משמעותו המילולית של הצירוף היא 'היה או לא היה' אבל המשפט מתפקד בערבית כ'היה היה' (once upon a time). אפשר לקרוא את השימוש בפתיחה הספרותית הזאת בכמה דרכים שמתפקדות במקביל: מצד אחד הנוסח הזה משרה על הסצנה כולה נופך של סיפור אגדה – היה או לא היה, אלמנט שמרכך את המסר החתרני. הפתיחה הסיפורית גם מנכיחה את הממד הנרטיבי של ההיסטוריה ומדגישה את המסר שיש יותר מסיפור אחד. מצד שני, אפשר גם לחשוב על הנוסח המסורתי כסממן של ownership, תביעת בעלות ולקחת אחריות על ההיסטוריה המקומית הישראלית – זו היהודית וזו הפלסטינית – ועל האלימות הכרוכה בה. זו אלימות שנוכחת בכמה רבדים: באירועים ההיסטוריים עצמם, במנגנוני המדינה, כגון טקס יום הזיכרון בבית הספר וטקס הדלקת המשואות, שהם מנגנונים הפועלים לשעתק את הסיפור היהודי ולהשתיק את זה הפלסטיני, ולבסוף, בבחירות היום-יומיות הדורשות שוב ושוב מהפלסטינים הישראלים (וגם מהיהודים הישראלים) להכריע בין שני סיפורי העל, הציוני-יהודי או הפלסטיני. אריאלה אזולאי כותבת כי:

במרחב הציבורי בישראל, [...] אסונם של הפלסטינים היה יום חג, החג לציון הקמת מדינת ישראל. [...] החג היה שיאו של הנרטיב 'שלנו', ומה שהיה 'אסון מנקודת מבטם' לא היה אלא חלק מהסיפור 'שלהם' תוצאה של טעות, החמצה וחולשה שלהם

או הפקרתם על ידי מדינות ערב. במשך עשרות שנים נותר האסון הפלסטיני 'אסון מנקודת מבטם' ומעמדו לא היה אלא המשך האסון.²⁵

אם פרויקט הארכיון הוויזואלי של אריאלה אזולאי מתחקה אחרי תהליכי הבנייתם של הנרטיב היהודי-ישראלי והנרטיב הערבי-פלסטיני כדי לערער אותם ולהראות שבאחד הרגעים המשמעותיים ביותר בהיסטוריה של הסכסוך היו גם אפשרויות אחרות לבד מפיצול והפרדה, הפרויקט של קשוע משתמש בקומדיה כדי לאתר ולבחון נקודות מפגש פרודוקטיביות בין הנרטיבים המתחרים ובתוך כך להציע אפשרות תרבותית המכילה אלמנטים מתוך שניהם. למעשה, אני רוצה לטעון שקשוע מציע כאן אנטי-דיסקורס נעזר המהווה מודל חדש וכולל להמשגה מחודשת של הזיכרון הקולקטיבי הישראלי.

חשוב להדגיש שעל אף המסגרת ההומוריסטית של קומדיית המצבים, המהלך הזה נעשה ברצינות ובלי להקטין, להגחיק או לבטל את המסרים המקוריים של 'שיר הרעות'. גם הכתיבה של הפרק וגם הבחירות הוויזואליות שנעשו הן בבימוי והן בעריכה מכבדות מאוד את טקס הזיכרון עצמו ואת 'שיר הרעות' ומשמעותיו. זו מחווה שהיא כמעט נדירה במציאות התרבותית הישראלית שבה השיר הזה, בשל השימוש הנרחב שנעשה בו בכל שנות המדינה, היה כבר כמעט לקלישאה. בהקשר הזה אפשר להזכיר ש'שיר הרעות' ידוע בתור השיר שראש הממשלה המנוח יצחק רבין אהב במיוחד ומחווה לנתן הזה מצויה בשם בית הספר של מאיה, 'יצחק רבין', שמופיע על רקע שירתה של מאיה את השורות 'מה רבים שאינם כבר בינינו'.

האזכור העקיף של יצחק רבין משמש גם מעין אזהרה מרומזת מפני אלימות הנובעת מהיעדרה של סובלנות ומדיכוי של פלורליזם, ואפשרות אחרת מופיעה מיד, שוב בדמותה של מאיה, הנכנסת לבית הספר בדרכה להופיע בטקס, לא כמי שמסומנת כשונה או אחרת, אלא כתלמידה שוות זכויות. כלומר, השומר בכניסה מזהה אותה ולא מבקש לבדוק את תיקה. זיהויה של מאיה כשייכת לבית הספר היהודי הוא אלמנט משמעותי מאוד מבחינת אביה הצופה ממכוניתו בכניסתה לבית הספר. הסדרה מציגה את אמג'ד כמי שחלומו הגדול הוא לזכות באותן הזכויות שמקבלים יהודים-ישראלים, בין שזה מתבטא בזרם מים חזק במקלחת, בחינוך טוב לילדים, או בחברות במועדון שחייה שכונתי. לבד מהניסיונות לערער על המציאות המעמדית בישראל שבה הפלסטינים הישראלים הם אזרחים מדרגה שנייה, אמג'ד מתאמץ גם שלא להיות מסומן כל הזמן כשונה. ברגע הזה הוא מצליח, באמצעות בתו, לחוות פעם אחת את התחושה הזאת של להיות 'בלתי מסומן'. זהו רובד נוסף התורם למסר החריק והמאתגר שנושאים 'שיר הרעות' והפרק כולו.



מאיה נכנסת לבית הספר ע"ש יצחק רבין, בדרכה להופיע בטקס באדיבות שידורי קשת

המסר המציע אפשרות אחרת להבנת הזיכרון הקולקטיבי הישראלי מוסווה ומרוכך על ידי הנרטיב הקומי המופיע שוב, עדיין על רקע השיר, בדרך שנפתר קונפליקט המשוואות של אמג'ד. הקומדיה פותרת את הדילמה של אמג'ד באמצעות מאיר, חברו היהודי-מזרחי, שמתחזה לאמג'ד ומדליק משואה במקומו. בדומה לאום אמג'ד שמתווכת – אולי מבלי דעת – את השתתפותה של מאיה בטקס בבית הספר באמצעות חשיפתה לסיפור הפלסטיני, גם כאן מי שמסייע במציאת פתרון יצירתי למשבר ותיקון המצב המעוות הוא אבו-אמג'ד, שכמו אשתו מוסיף לדור הראשון של הערבים הישראלים.

מאיר מדליק משואה בשם האהבה. זו אינה האהבה למדינת ישראל, שעליה התבקש והתקשה אמג'ד להצהיר, אלא אהבה לאמאל – אישה שאינה מוכנה להיות אתו דווקא בשל זהותו הלאומית. מאיר לא מתקשה להתחזות לאמג'ד בשל המראה המזרחי-תיכוני המשותף לשניהם, באמצעות פאסינג (passing) או התחזות הפוכה, השונה מניסיונותיו השכיחים של אמג'ד בכל הסדרה להיראות כיהודי.²⁶ כאן, מאיר היהודי הוא זה שמציג את עצמו ומתקבל או 'עובר' כאמג'ד עליאן הערבי-ישראלי, וכמו בסצנה הקודמת גם כאן יש אמירה סמויה בזכות הדו-קיום. בניגוד לרצינות היחסית שמאפיינת את השימוש ב'שיר הרעות', חילופי התפקידים והזהויות בטקס הדלקת המשואות מזכירים הרבה יותר את הז'אנר של קומדיית המצבים שאחד ממאפייניה הבולטים הוא, כאמור, הפרת הסטוס-קוו

26 פרק הפתיחה של העונה השלישית בסדרה מספק כר נרחב לדיון ביקורתי בנושא של פאסינג/התחזות כאשר אמג'ד משתתף בתכנית הראליטי הפופולרית האח הגדול, שם הוא מתחזה ליהודי אשכנזי ויוצר לעצמו גנאלוגיה חלוצית-ציונית.



מאיר (מריאנו אידלמן) מנצל את טקס המשואות להעברת מסר אישי לאמאל באדיבות שידורי קשת

במהלך כל פרק. הפתרון של חילופי התפקידים בין אמג'ד למאיר אכן משמש להשבת הסדר על כנו בסיום הפרק. הסצנה כולה קלילה מקודמתה, משום שהנאום של מאיר, הנמשך הרבה יותר מהזמן הקצוב, מלווה במאבק משעשע על המיקרופון. החייל שניצב ליד מדליק המשואה מנסה לקחת ממנו את המיקרופון ואילו מאיר מתעקש ומצליח לסיים את דבריו.

גם מאיה וגם מאיר, העומדים במרכז הסיטואציות הטקסיות, מתגלים כבעלי יכולת ופוטנציאל ליצירת פאוס חברתי ותרבותי ולו לרגעים ספורים. בספרה *Humoring Resistance* דיאנה נייבילסקי כותבת כי השימוש בהומור מאפשר הפרה של קיבעונות חברתיים ובחינה מחודשת של מוסדות תרבותיים מפרספקטיבות לא שגרתיות. האפקט שההומור יוצר גורם לשינוי ציפיות באשר לסיטואציה הנדונה, ושינוי כזה מוביל לבחינה מחודשת של עמדות תרבותיות והנחות אפיסטמולוגיות. פרקטיקות כאלה מאפשרות יצירה של התנגדות, טרנסגרסיות וחתרנות ומה שנייבילסקי מכנה *uncivil disobedience* – אי-ציות לא מנומס או לא נאות.²⁷ מאיר, כפי שנראה, משתמש שימוש מושכל ויעיל בקונצנזוס הממלכתי ומפעיל הן את פרקטיקות ההתנהגות הראויות והן את השיח האופייני לטקס הדלקת המשואות כדי לחתור תחת מוסכמה חברתית אחרת. הפרפורמטיביות של הסיטואציה והשימוש בהומור מסווים כאן את אי-הציות הלא נאות ואת ההתנגדות הקריאטיבית אשר נוכחים בסצנה כולה.

Dianna C. Niebylski, *Humoring Resistance*, State University of New York Press, 27 Albany, NY 2004, pp. 2-7

האמביוולנטיות הסמנטית בהצהרתו של מאיר, המלווה את הדלקת המשואה, מאפשרת לקהלים שונים לפענח משמעויות שונות בטקסט. הפער בין מה ששומעים אלו שלכאורה צופים בטקס ובין מה שמבינים ויודעים הצופים בסדרה יוצר אפקט קומי. זהו פער יעיל מבחינה אסטרטגית-נרטיבית ועשיר מאוד רטורית:

אני אמג'ד עליאן בנם של אום ואבו אמג'ד עליאן, כתב בעיתון כל ירושלים, מתכבד להדליק משואה זו לתפארת האהבה. אני מקווה שאת רואה את זה ומקשיבה אהובתי, מולדתי, ארצי. אני אוהב אותך. אני מתנצל אם פגעתי בך. אני יודע שזה קשה, אבל את כמו בית בשבילי. בדיוק כמו שאני אהיה בשבילך. ואני מוכן לעשות הכל בשביל הבית שלנו. לא מעניין אותי באיזו שפה את מדברת ולא מעניין אותי באיזו שפה את חולמת. אני רוצה לחיות אתך. ואני יודע שביחד אנחנו נתגבר על כל הקשיים. לא מעניין אותי דת ולא לאום ולא מלחמות ולא היסטוריה. את מעניינת אותי. את ורק את. ואני לא אוותר עליך לעולם. לתפארת המדינה שאנחנו חיים בה ביחד.²⁸

ההצהרה של מאיר על אהבה שהיא לא אהבת מולדת מיועדת, כאמור, לקהל יעד של אישה אחת. זו יושבת בבית לצד בן זוגה הרשמי, ג'מיל, וצופה בטקס. הצפייה בטקס כשלעצמה היא היפרבולה ואלמנט נרטיבי שלא מתקבל על הדעת – כפי שמדגישה בוסרה בהקשר מעט אחר בפרק 'זה לא טקס שלנו, לנו אין חלק בזה' – אבל הצופים מקבלים את זה כאלמנט הכרחי בדרך לפתרון ולסוף הטוב שמציעה הקומדיה. בן הזוג של אמאל, בניגוד למאיר, הוא לחלוטין תקין פוליטית, אך אינו הולם משום בחינה אחרת. ג'מיל הפלסטיני-ישראלי הוא רכז הפעילות של יום הנכבה, אבל כמו שמנדלסון-מעוז ושטייר-לבני מציינות, נאמנותו הפוליטית אינה מאפשרת לו לנהל מערכת יחסים משמעותית עם אמאל כי את הרומן האמיתי הוא מנהל עם הטרגדיה הפלסטינית.²⁹ מאיר מייצג בדיוק את הצד השני של הספקטרום, הוא עיוור לחלוטין לנרטיב הפלסטיני ולפוליטיקה הישראלית המתכחשת אליו. כך למשל, אחד הניסיונות של מאיר לשוחח עם אמאל נקטע בפתאומיות כשנשמעת צפירה ומאיר, אוטומטית ובלי לחשוב, עובר לעמידת דום. עם זה, ובניגוד מוחלט לג'מיל, הוא משוכנע באהבתו לאמאל ונחוש לממש אותה.

כאמור, השימוש בהומור יוצר מרחב להתנהגות לא נאותה. טקס המשואות הוא חגיגה לאומית-יהודית שבמהותה לא לוקחת בחשבון את הסובייקטיביות הערבית הישראלית. חתרנות המעשה של מאיר לא מסתיימת רק בהתחזות לאמג'ד ובהפרת סט כללי ההתנהגות הנאותים לטקסים לאומיים, אלא ובעיקר בכך שהוא משתמש בשפת הטקס כדי להעביר

28 עבודה ערבית, 'זיכרון' (לעיל הערה 6), 23:22-24:36.

29 הבחירה של יוצרי הסדרה ללהק את השחקן המוכר יוסף (ג') סוויד לתפקיד של ג'מיל יוצרת רובר נוסף של מורכבות חוץ-טקסטואלית מעניינת, שמקצת מהצופים ודאי היו ערים לה. סוויד הפלסטיני-ישראלי נשוי ליהודייה-ישראלית (המחזאית והבימאית יעל רונן) וגילומו את תפקיד בן הזוג חסר הרגישות, שלמעשה דוחף בהתנהגותו את אמאל לזרועותיו של מאיר, יוצר פער אירוני שמתפקד בעצמו כאי-ציות בלתי נאות, כפי שהגדירה נייבילסקי.

מסר שמעורר הבנה, דו־קיום ואהבה החוצה גבולות אתניים ולאומיים. למעשה, המסר של מאיר מעורר נישואי תערוכת, הנחשבים בציבוריות הישראלית טרנסגרסיה חברתית, כמעט טאבו, בדיוק בשל ההפרדה המתמשכת בין יהודים וערבים ברוב תחומי החיים.³⁰ ההומור של קומדיית המצבים, שבא לידי ביטוי במאבק על המיקרופון, מרכז ומעדר את המסר הזה, אבל בסופו של דבר הטקסט מייצר רגע שמתעלה על הייררכיות אתניות ומגדריות. נוסף על היותו ניסיון להפר את כללי הטקס הוא גם ניסיון לערער על מהותו של הטקס, על מה שהוא מסמל – היותה של ישראל מדינת כל אזרחיה היהודים. הרגע הזה מייצר אפקט מידי ומטריד שמאפשר, כפי שציינתי קודם, הצבת מראה בלתי נראית אל מול הצופים היהודים-ישראלים והעלאת שאלות, הן בדבר המחירים שתובעת ההפרדה היהודית ערבית והן באשר למידת נחיצותו של הטאבו החברתי נגד נישואי תערוכת בחייהם של ישראלים במאה ה-21. הצופים היהודים-ישראלים המשתעשעים מתעוזה של מאיר מוצאים את עצמם מעוררים אותו ומקווים שהוא יצליח, כלומר, שאמאל תיענה לחיזוריו. זו מניפולציה אפקטיבית המופעלת על ציבור שעל פי רוב אינו סובלני כלפי מה שעומד מאחורי האפשרות של יצירת קשר רומנטי בין השניים. בכך מציב הפרק מודל אפשרי של מתיחת גבולות ונורמות ופריצת מוסכמות.

עם זה חשוב לציין כי האפשרות של פריצת המוסכמות במישור אחד – חציית גבולות אתניים ולאומיים – מוטמעת היטב בנורמות וקונוונציות חברתיות אחרות שדווקא נותרות על כנן, במקרה הזה הטרנסקסואליות וחלוקת תפקידים מגדרית. כך, הגבר משמש הדמות האקטיבית ביצירת הקשר, הוא שמחזר אחרי האשה, הוא שמפעיל את המחווה הגרנדיזית, ואילו תפקיד האשה בנרטיב הזה הוא פסיבי, לשבת בבית ולצפות בו.³¹ הפרק גם מציג ביקורת רחבה יותר אשר רלוונטית לשני הצדדים בסכסוך. לטענת הנרטיב של הפרק, העיסוק האובססיבי בנושא הלאומי גורם הן ליהודים הישראלים והן לערבים הישראלים – כאן בדמותו של ג'מיל – להחמיץ את מה שקורה בתוך הבית הפרטי. אם ג'מיל היה עוסק מעט פחות בארגון יום אירועי הנכבה ומקדיש לבת זוגו מעט יותר תשומת לב המנותקת מהסיפור הלאומי, ייתכן מאוד שהוא לא היה מאבד אותה.

30 כעשרה אחוזים מכלל הזוגות הנישאים בישראל הם זוגות מעורבים, כלומר יהודים המתחתנים עם לא יהודים או עם מי שאינם מוגדרים יהודים על פי ההלכה, אך מספר הזוגות המעורבים שאחד מבני הזוג יהודי והאחר ערבי קטן בהרבה. טקס נישואיהם של בני הזוג מורל מלכה ומחמוד מנסור באוגוסט 2014 הוא דוגמה מובהקת לחוסר הסובלנות הישראלי. מלכה, יהודייה ישראלית, נאלצה להתאסלם על מנת שתוכל להינשא חוקית לבן זוגה המוסלמי. החתונה, שהתקיימה בשלהי מבצע 'צוק איתן', זכתה לסיקור נרחב בתקשורת, בין היתר על רקע הפגנת מחאה קולנית שהתקיימה בסמוך לאירוע. סקר עמדות שערך עיתון הארץ באותו שבוע גילה כי 75 אחוזים מהיהודים בישראל מתנגדים לנישואים בין יהודים לערבים. שיעור המתנגדים בקרב הציבור הערבי עמד על 65 אחוזים. <http://www.haaretz.co.il/news/education/premium-1.2412809>

31 פרק הפתיחה של העונה הרביעית ששודר לראשונה ביולי 2013 מציג הומאז' לסצנה הזאת כשמאיר, שכעת כבר נשוי לאמאל, נזרק מהבית ומדבר אליה דרך הטלוויזיה, הפעם כמתחזה לפעיל במאבק החברתי של מחאת האוהלים.

מעניין לראות איך דווקא האירועים הלאומיים שבהם המדינה היהודית משעתקת את הנרטיב של עצמה הם מרחבים יעילים מבחינתו של קשוע לערעור על הסדר החברתי. קשוע משתמש בדיוק ברגעים שעבורו, כפלסטיני ישראלי, הם מאוד לא נוחים, אל-ביתיים, כדי להדגיש את ההדרה של הערבים הישראלים וכדי להביע ביקורת על החברה הישראלית ומנהגיה. זו אינה תופעה חדשה בכתיבתו. כבר באחד הטקסטים הספרותיים המוקדמים שלו, סיפור קצר בשם 'זיוה', שפורסם ב-1999 בקובץ אוטוטו, הגיבור של קשוע מעביר את יום הזיכרון לבדו בדירתו השכורה בשכונה יהודית בירושלים, בסיועם של הרבה אלכוהול וסיגריות: 'השקט שאחרי הצפירה מחריש את אוזני, וקולה של סבתא שלי, שמספר לי על מותם של בעלה ובנה הבכור בקרבות על הכפר טירה במלחמת '48 מזרז את זרימת האלכוהול בעורקי. סבתא סיפרה את הסיפור שלה בכל הזדמנות שהיתה לה, ותמיד פתחה במשפט: זה היה בעונת הסברסים. שניהם מתו באותו שבוע'.³² כמו בפרק 'זיכרון', הסיפור הקצר הכתוב בגוף ראשון בסגנון המזכיר מאוד את טוריו הסאטיריים של קשוע במוסף הארץ עשור לאחר מכן, מנסה למצוא דרך ליישב בין שני הנרטיבים המתחרים. הדגש מושם על הצורך ועמו חוסר היכולת של הדמות המרכזית, ערבי-ישראלי הכותב בכל העיר, להכיל בו-זמנית את שני הנרטיבים. אלו שני הצדדים של אותו הסיפור, הניצחון והתבוסה, התקומה היהודית והקרבות על טירה, ששיא המאבק ביניהם מתגלם בדיוק בימים הטעונים האלה: יום הזיכרון ויום העצמאות. האל-ביתיות כאן באה לידי ביטוי בחדירתה של הספירה הציבורית לדירה הירושלמית הפרטית, ובהתעקשותו של הגיבור להעביר את יום הזיכרון דווקא במרחב הנחוה כבלתי נעים, מנוכר ולא נוח.³³ הפואנטה של הסיפור, שהתחרות בין הנרטיבים עומדת בבסיסו, עוקבת אחרי הצלחתו של הדובר לעשות סקס עם זיוה היהודייה תוך כדי מופע הזיקוקים שמסיים את טקס הדלקת המשואות בהר הרצל, בלי שיגמור לפניה:

את המלחמה הזאת אני אנצח, חשבתי לעצמי, וניסיתי להסיח את דעתי מגופה הענוג של זיוה. אני חייב לנצח, אני חייב להרוויח עוד זמן, אסור להפסיד, לא היום. אני מנסה להיזכר בסבתא שלי ובעונת הסברסים. קולה של סבתא מתערבב בקולות הזיקוקים ובאנקותיה של זיוה. עוד, עוד. עוד. בום, בום. אבא שלך היה בן חודש כשאביו מת. בום. יותר חזק. הוא קיבל כדור בראש. בום. ממש מול העיניים שלי. אהה... דוד שלך. בום. מת שבוע אחריו. עוד... עוד. הוא מת מפגז... בום... תמשיך... לקח לי יום שלם לאסוף... בום... אהה... את ראשו וחזהו... עוד קצת... בסוף קברנו. זיוה גומרת בצעקה חזקה. אני מתנשף מעליה בדממה, הזיקוקים ממשיכים. היא מפנה את ראשה ובוהה שוב בשמים דרך דלת המרפסת. אני מסתכל עליה, עדיין בתוכה. אני נושם עמוק, חזי מתנפח. סבתא מאושרת.³⁴

32 סיד קשוע, 'זיוה', בתוך: אסף גברון (עורך), אוטוטו, זמורה ביתן, הד ארצי, תל אביב 1999, עמ' 71-67. אני מודה למימי חסקין שהזכירה לי את הסיפור ואת הקובץ.

33 Bhabha, *The Location of Culture*, pp. 13-26

34 קשוע, 'זיוה', עמ' 71-70.

'זיוה' מעלה שאלות על טיבו של הזיכרון הציבורי, על מה שראוי לזכור וכיצד, ועל דרך ההצגה של הזיכרון. המאבק בין הנרטיבים מסמל התמודדות על זהותו של הגיבור ומלחמה על תפיסתו העצמית. כיבוש הגוף הנשי היהודי אינו משקף את ניצחונו של נרטיב לאומי אחד על פני נרטיב לאומי אחר אלא להפך, הוא מראה הצלחה, ארעית וטנטטיבית, ליישב בין שני הסיפורים.

סצנה דומה ושונה נוכחת גם ברומן של קשוע גוף שני יחיד. שם, עורך הדין חסר השם מנסה נואשות להביא את אישתו לסיפוק מיני ולאחר שלל כישלונות הוא מעלה בדמיונו בזמן המשגל את הלוויית סבו, בהיותו בן שמונה: 'הוא נזכר בקול החבטה שהגופה השמיעה והבין שהביא את אישתו לאורגזמה בפעם הראשונה. היא שרטה את גבו בציפורניה והעתירה עליו נשיקות חמות, והוא עמד שם מעל הקבר וידע שלא ישוב להיות הילד שהיה'.³⁵ בתיה שמעוני קוראת את הסצנה הזאת מתוך פרספקטיבה הטוענת כי המגע עם החברה היהודית מוביל לסירוס הרמויות הערביות. אף שעורך הדין אינו אימפוטנט לגמרי, אפילו לו ברור שיכולתו המינית לוקה בחסר. לטענתה, המזיגה הגרוטסקית של לוויית הסב בעבר ויחסי המין בהווה מצביעה על קשר ביניהם. הסב מסמל את הוויראליות של בני הדור הקודם, ומותו מעיד על מותה של הפוטנטיות הזאת ועל צמיחתה של אי-האונות. כך, על מנת לספק את אישתו ולהוכיח את גבריותו עורך הדין חייב להעלות בזיכרונו את הסב המת. זהו זיכרון המשמר, כאמור, את האונות האבודה של הזהות הגברית הערבית.³⁶ כפי שמשמע מגוף שני יחיד אפשר לקרוא את טקס המשואות הנחוה ברקע הסיפור 'זיוה' כטקס מסרס. עם זה, ובניגוד לסיפור הקצר, לא נמסרות ברומן נסיבות מותו של הסב והדיכטומיה הלאומית מודגשת פחות: האישה היא אישתו החוקית של עורך הדין והיא ערבייה, שלא כמו בסיפור 'זיוה' שבו יחסי המין הם מזדמנים וחוצים גבולות לאומיים. הגיבור של קשוע ב'זיוה' נמצא מחוץ לקונסנזוס הלאומי, וההתנסות שלו באירועי הזיכרון היא מאוד אישית ואמוציונלית. כפי שכתבה חוקרת הספרות ברברה מאן בהקשר של סיפור אחר בקובץ אוטוטו, גם הסיפור הזה מייצר טקס זיכרון אישי ואינטימי המתריס נגד הזיכרון הלאומי, הן היהודי והן הערבי-פלסטיני. טקס המעבר בין יום הזיכרון ליום העצמאות משמש תפאורת רקע לסיפור המתאר מאמץ נחוש ולא הרואי לשמר אפשרות של ביטוי אינדיבידואלי בתוך המרחב הציבורי-לאומי.³⁷

גם בפרק הטלוויזיוני וגם בסיפור הקצר השימוש של קשוע בטקס הממלכתי של הדלקת המשואות אכן יוצר הגחכה של הטקס והפומפוזיות שלו, אך בשני מוצרי התרבות האלה, כמו במקרה של 'שיר הרעות', קשוע עושה זאת בלי לבטל לחלוטין את החשיבות

35 סייד קשוע, גוף שני יחיד, כתר, ירושלים 2010, עמ' 48.

36 שמעוני (לעיל הערה 5), עמ' 159.

37 ראו את הקריאה שמציעה מאן לסיפור הקצר והמינורי 'רבין מת' מאת אתגר קרת המופיע גם הוא בקובץ אוטוטו. Barbara E. Mann, *A Place in History: Modernism Tel Aviv and the Creation of a Jewish Urban Space*, Stanford UP, Palo Alto, CA 2006, pp. 242-243.

התרבותית של המוסד הלאומי הזה. סאגת הדלקת המשואות מסתיימת, אם כן, בהצלחה כפולה: אמג'ד אינו משתתף בטקס בגופו ובכך נמנע מתשלום המחירים הסמליים הגבוהים הכרוכים בשיתוף פעולה פומבי עם הנרטיב של המדינה. שמו ואולי חשוב מכך שם העיתון שבו הוא עובד עדיין מוזכר בטקס וכך אין לעורך העיתון עילה לפטרו. מבחינת מאיר, הסיוע לאמג'ד הוא הרווח המשני בלבד. ההשתתפות בטקס מאפשרת לו להעביר מסר לאהובתו באמצעות מחווה גרנדיוזית שמשכנעת אותה ברצינות כוונותיו.

עם זה, יוצרי הפרק 'זיכרון' בחרו שלא לסיים את הנרטיב שלהם בטקס הדלקת המשואות, אלא לשוב להצעה התרבותית למצוא נקודות ורגעים של מפגש בין הנרטיבים המתחרים. זהו ניסיון לאתר דרכים להרחבת המנעד של הזיכרון הקולקטיבי הישראלי כך שיכיל גם סיפורים וזיכרונות פלסטיניים. 'שיר הרעות' בקולה של מאיה משמש, כאמור, מסגרת מוזיקלית וויזואלית לדקות האחרונות של הפרק, ולאחר הדלקת המשואה התמונה חוזרת אליה. הפרק מסתיים בארבע השורות האחרונות, המוכרות, של הפזמון החוזר של השיר:

כי רעות שפזאת לעולם
לא תתן את לבנו לשכח.
אהבה מקדשת בדם
את תשובי בינינו לפרח.

מאיה שרה את התיבות המוזיקליות האלה ללא ליווי אינסטרומנטלי. המצלמה מתמקדת רק בפניה, פני ילדה צעירה, ללא איפור או מימיקות מצועצעות.



תמונות הסיום של הפרק, באדיבות שידורי קשת

צילום התקריב של הפנים והקול העירום מליווי מוזיקלי מחזיר את הצופים לפוטנציאל המערער שיש בהצעה התרבותית שמועלית על ידי מאיה ולהתנגדות הקריאטיבית שמובעת דרך השירה שלה. זו עוד אחת מהדרכים שבאמצעותן עבודה ערבית מייצרת מרחב אלטרנטיבי לעשייה פוליטית ומאפשרת יצירת שיח פרודוקטיבי ומשמעותי של תרבות מעורבת פוליטית.

בה בעת הקול הילדותי של מאיה מדגיש גם את התמימות והנאיביות שיש בהצעה התרבותית הזאת ומאפשר, כפי שקשוע מרבה לעשות גם בכתירתו הספרותית וגם בזו העיתונאית, שלא לקחת ברצינות רבה מדי את הביקורת שהטקסטים שלו מביעים. טענתי היא שהאסטרטגיה הזאת, המשמשת רובד נוסף של אי-ציות, מטעה. כמו השימוש בהומור ובז'אנר של הקומדיה, ההתייחסות הלא רצינית של הטקסט המודע לעצמו משמשת שכבת הסוואה והגנה מפני הניסיון לסווג את כתיבתו של קשוע כביקורתית או חתרנית. הממד האירוני, המודע לעצמו, מבטיח את האפשרות לטעון בכל עת כי ההומור פשוט לא הובן כראוי. אפשר לראות בכך את אחד ההסברים לפרק הזמן הממושך שנדרש למחקר הספרותי והתרבותי הישראלי להתחיל להתייחס אל קשוע כאל יוצר שכתירתו מאפשרת הן ערעור על המציאות הפוליטית והחברתית הקיימת והן חשיבה יצירתית ובונה באשר לעיצובה מחדש.

השתלבות הספרות העברית המתורגמת באמריקה: השלב הטרנס-ציוני

עמרי אשר

מבוא

המחשבה הציונית ייעדה תפקיד מרכזי לספרות העברית בתחייתו התרבותית והלאומית של העם, תחילה במרכזים היהודיים במזרח אירופה, במחצית השנייה של המאה ה-19, ולאחר מכן ביישוב היהודי בארץ (שביט 1982, ברלוביץ 1996 ואחרים). הספרות העברית, כספרויות של תרבויות לאומיות אחרות בראשית דרכן, היתה אחת הדרכים החשובות שבהן יוצגה זהותה של ההווה הלאומית המתגבשת. שאלות יסוד במחשבה הציונית לובנו בכתבי העת הספרותיים, ויצירתם של הסופרים והמשוררים בני הזמן נתפסה כאחד הביטויים העמוקים לשינוי המתחולל בחיי העם (גרץ 1988).

באותם עשורים התגבש בארצות הברית מה שנדמה כקהל יעד טבעי לספרות עברית בתרגום לאנגלית. הגירתם של כשניים וחצי מיליון יהודים ממזרח אירופה לאמריקה בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 יצרה מרכזים יהודיים בניו יורק ובערים גדולות נוספות בחוף המזרחי, כמו גם במדינות המערב התיכון והחוף המערבי (Simon 1997: 3-4). שורשיהם של מרכזים אלה היו זהים לאלה של היישוב היהודי בפלשתינה: העיירות והחיים היהודיים במזרח אירופה. הרוב המכריע של המהגרים החדשים דיברו יידיש, אך בני הדור השני השתלבו בחיים ובתרבות האמריקניים ולמדו אנגלית, וזו הפכה עד מהרה לשפתם הראשונה.

נושאי הספרות העברית שיקפו בעיות יסוד בהווה היהודית המשתנה של אותן שנים, ולפיכך יכלו לדבר אל לבו של קהל הקוראים היהודי באמריקה. מוסדות ציוניים בארץ ישראל ובאמריקה ביקשו לקרב את הציבור היהודי-אמריקני אל הרעיון הציוני ואל היישוב בארץ בדרכים שונות (Cohen 2003, Raider 1998). ראו גם עדותו האישית של ארלוזורוב (1934). שאלת התרגום או אי-התרגום של הספרות העברית באמריקה בשנים אלה מעידה על ייצוגה של המציאות הארץ-ישראלית בשיח הספרותי (היהודי-אמריקני ובשדה הספרותי האמריקני בכלל). מחקר התרגום בעשורים האחרונים הראה שהמעבר של ספרות מתרבות המקור לתרבות יעד אינו כפוף רק לשיקולים ספרותיים. התרגום הוא

נקודת מפגש בין תרבויות, וככזה הוא משמש אתר למשא ומתן על רעיונות: לא זו בלבד שהתרגום הספרותי אינו אוטונומי ונקי מאידאולוגיה, אלא שהוא פרקטיקה אידאולוגית מעצם הגדרתו (Venuti 1995). ההקשר התרבותי-אידאולוגי הוא מרכזי לתהליכי התרגום, לעיצוב צורתם של תוצרי התרגום ולתיווכם לקורא. אם כן, אפשר לראות בתרגום הספרות העברית באמריקה נקודת מבט מעניינת על המגע בין התרבות היהודית המתפתחת בארץ ישראל לבין התרבות היהודית-אמריקנית.

למרות המחקר הנרחב על היחסים בין יהדות אמריקה לישראל, ונקודות הממשק התרבותיות השונות בין שני המרכזים היהודיים הגדולים הללו, ביטויים של גורמים תלויי אידאולוגיה בתרגום הספרות העברית באמריקה כמעט ולא נחקר. מחקרים קודמים על תרגום ספרות עברית לאנגלית התרכזו בהיבטים סגנוניים, תמטיים או לשוניים בתרגום שירה או פרוזה (Aberbach 1987, Alter 1994, Aphek and Tobin 1983, Cutter 1987, Zellermyer 1990, Dagut 1978, Tobin 1997, Yudkin 1995, Coffin 1987) ואחרים. פדגוגיים בלימודי ספרות עברית מתורגמת לאנגלית (Yudkin 1995, Coffin 1987) ובסוגיות הנוגעות ללימוד עברית וספרות עברית באוניברסיטאות ובבתי הספר באמריקה (Morahg 1993, Glinert 1993, Feldman 1995) ועוד). כמו כן התפרסמו רשימות אישיות של מתרגמים כהלל הלקין וג'פרי גרין על תרגומיהם לעגנון ואפלפלד, ורשימה של חנה בלוך על התלבטויותיה בתרגום יסודות מחאתיים בשירת דליה רביקוביץ' (Bloch 1993). אלן מינץ כתב על תרגום הספרות העברית באמריקה ועל התקבלותה בשנות השבעים והשמונים (Mintz 2001), ויובל עמית מיפה את הגורמים המוסדיים המעורבים בהוצאתה לאור ובהפצתה של ספרות עברית מתורגמת בארצות הברית (עמית 2008). מחקרו של עמית יישם פרספקטיבה סוציולוגית והתרכז בסוכני התרגום לאנגלית ומוסדותיהם. הוא תיאר בפירוט את מפת מרחבי הייצור בתחום התרגום, ובמאמר זה אני מסתייע במסד הנתונים שהוא בנה. אשר לספרות המחקר על השיח היהודי-אמריקני בעשורים הראשונים של המאה ה-20 על היישוב בארץ, זו התרכזת בעיקר בתפיסתם של היישוב והציונות בממסד הפוליטי, הדתי והעיתונאי ביהדות אמריקה. כך, למשל, חוקרים תיארו את האופן שבו עיקרי הציונות עברו 'אמריקניזציה' בחשיבה היהודית-אמריקנית (Halpern 1979, שיף 2000, מנור 2006, Segev 2006), ואף נדחו בידי גורמים ממסדיים בולטים, בעיקר ביהדות הרפורמית (שיף 2001, Kolsky 1992 ואחרים).

במאמר זה אני מתמקד בשדה התרגום הספרותי במחצית הראשונה של המאה ה-20, ובוחן את מאפייני ההשתלבות של הספרות העברית המתורגמת באמריקה. אני מתרכז בתחום הפרוזה, ונוגע בסוגות כתיבה אחרות, כגון שירה או ספרות עיון, במידה שיש בהתייחסות אליהן כדי לשפוך אור על מעמדה של הפרוזה בתנועת התרגומים הכללית, ועל הפונקציה שמילאה אצל קהל הקוראים אשר לו יועדה. יצירות וקטעי יצירות שהופיעו בעיתונים או בכתבי עת ולא התפרסמו בצורת ספר שייכים לתחום נפרד של דיון ואינם חלק מקורפוס המחקר כאן.

המסגרת הרעיונית של המאמר היא מחקר סוציולוגי של התרגום הספרותי. כדברי מיכאלה וולף, התרגום והתהליכים הכרוכים בו משוקעים בהקשרים חברתיים ותרבותיים,

המקנים לתוצרי התרגום את משמעותם. הסוכנים המעורבים בתרגום משקפים הקשרים חברתיים ותרבותיים אלה ובה בעת משתתפים בייצורם. וולף מתייחסת לסוכנים אלה כאל מושאי המחקר המרכזיים של מחקר סוציולוגי של תרגום (Wolf 2007: 4). במאמר זה אני מתייחס לפועלם תלוי האידאולוגיה של סוכני תרבות בשדה הספרותי: מוציאים לאור, עורכים, מתרגמים ומבקרי ספרות. אני מבקש לתאר את המגמות המרכזיות בתרגומה ובהשתלבותה של הספרות העברית באמריקה בעשורים הראשונים של המאה ה-20, ולהתוות את דיוקנה שהתעצב בשנים אלה בשדה הספרותי האמריקני.

היקף התרגום מעברית באמריקה

כדי להבין את התרגום הספרותי מעברית במחצית הראשונה של המאה ה-20, ראוי להתייחס קודם להיקף התרגום בעשורים המאוחרים יותר של המאה, בפרט מסוף שנות השישים ואילך. בעשורים מאוחרים אלה היה מעמדה של הספרות העברית המודרנית חריג למדי בין ספרויות הלאום המתורגמות שראו אור באמריקה. על פי נתונים שנאספו במסגרת הפרויקט Index Translationum של אונסק"ו, ארצות הברית היא הגדולה ביבואניות של ספרות עברית בתרגום (הנתונים לא מתייחסים רק לספרות המסווגת כ־fiction). אשר למיקומה היחסי של העברית בין כל השפות המתורגמות לאנגלית בארצות הברית, מדורגת העברית במקום השישי, אחרי חמש השפות האירופיות המרכזיות (צרפתית, גרמנית, ספרדית, רוסית, איטלקית, בסדר הזה), ולפני שאר השפות האירופיות ושפות מרכזיות כמו ערבית, יפנית וסינית. לפי האינדקס, עד 2008 תורגמו מעברית לאנגלית במהלך השנים 2,339 ספרים (UNESCO 2014). הנתונים האלה אינם מדויקים לחלוטין ואף פתוחים ליותר מפרשנות אחת (השוו לנתונים אצל Cohen 2007, וראו למשל ביקורתו של יוהן היילברון על הבעייתיות שבהגדרות השונות לספר במדינות השונות: Heilbron 1999: 433; בת' לווי אף קובעת כי הנתונים לגבי ארצות הברית מאבדים מאמינותם סביב 1980, ראו Luey 2001: 42). אך גם אם נתייחס לדיוקם בעירבון מוגבל, הנתונים מדגימים היטב את מעמדה הלא פרופורציוני של העברית בעשורים האחרונים כשפה וספרות מתורגמת באמריקה ביחס לשיעור קוראי העברית בעולם ולמעמד הסיפורת העברית בין ספרויות הלאום השונות. בשוק הספרותי האמריקני, הסגור מסורתית לפני תרגום של ספרויות ושפות זרות (Gruesz 2004: 88-89), נוכחותה של הספרות העברית זה כמה עשורים בולטת למדי. חוקר הספרות רוברט אלטר אף הרחיק לכת וקבע בתחילת שנות התשעים כי

הנוכחות שקנתה לה הספרות העברית בתרגום לאנגלית בשני העשורים האחרונים הוא אחד מסיפורי ההצלחה הספרותיים הגדולים בזמננו [...] בשנות השמונים, ספרות זו הפכה לספרות הזרה הבולטת ביותר בארצות הברית אחרי הספרות מאמריקה הלטינית (Alter 1991: 5).

דבריו של אלטר אינם נשענים על נתונים סטטיסטיים, וייתכן שהם אף מונעים במידת מה ממשאלת לבו של אלטר, אך הם מעידים על המעמד המיוחד שהספרות העברית רכשה בשדה הספרותי האמריקני מסוף שנות השישים.

חוקרים אחדים (עמית 2008, Shaked 1993, Alter 1991, Mintz 2001) התייחסו למקום שתופסת הספרות העברית בין הספרויות הזרות המתפרסמות בתרגום באמריקה, ולהיקף התרגום הנרחב יחסית מעברית, והציעו הסברים שונים לכך. כל הכותבים העריכו כי הקהל היהודי שביקש לצרוך את הספרות הזו מילא כאן תפקיד משמעותי. חלקם אף ייחסו משקל ליהודים הרבים המחזיקים בעמדות מפתח בתחומי המו"לות, הספרות והעיתונות. נוכל למצוא חיזוק להנחות אלה גם בשיח הספרותי. רשימות ביקורת על יצירות מתורגמות מעברית שהתפרסמו בעיתונים האמריקניים המרכזיים, והקדמות של עורכי אנתולוגיות מתורגמות מעברית שראו אור באמריקה, הבליטו את היבטיה היהודיים של הספרות העברית על חשבון היבטים אחרים, יצרו הקשר יהודי ליצירות המתורגמות ואף הציגו הקשר זה באור חיובי (אשר 2014א: 139-143, 202-209).

קיומה של קהילה יהודית מרכזית ומשפיעה בתרבות היעד היא אכן עובדה רבת חשיבות בכל הנוגע לתרגום ספרות עברית, וראוי לקשור בין מרכזיותה של הספרות העברית המתורגמת בשדה הספרותי האמריקני ובין קהל קוראיה היהודים באמריקה. אלא שהצמיחה הדרמטית במספר התרגומים מעברית באמריקה ובעדויות להתקבלותה של הספרות העברית בשיח הספרותי החלה רק לאחר קום המדינה. בתחילת המאה ה-20 כבר היתה באמריקה חברה יהודית גדולה ותוססת שיצרה וצרכה תוכני תרבות יהודיים, ועם זאת מתחילת המאה ועד סוף שנות השלושים נדפסו באמריקה ספרים מתורגמים מעטים מאוד באופן יחסי לעשורים מאוחרים יותר.¹ משנת 1900 עד שנת 1919 יצאו

1 הנתונים המובאים להלן מבוססים על המאגר הביבליוגרפי אצל עמית 2008 (עמ' 192-196 ו-221-291 מתוך השוואה לתרשים מס' 10 בעמ' 64). המאגר של עמית כולל רשימה ביבליוגרפית של היצירות העבריות שתורגמו לאנגלית, לרבות שם המתרגם וההוצאה, שנת ההוצאה ומקום ההוצאה. זהו המאגר המקיף ביותר שבנמצא והוא שואב ממאגרי מידע משלימים: קטלוגים של ספריות, מפעלים ביבליוגרפיים ומקורות משלימים כגון הקטלוג של רשת אמזון. אף שאינו חסר פגמים, אין ביבליוגרפיה על הספרות המתורגמת מעברית לאנגלית שיכולה להתחרות במאגר זה. להסבר מלא על המקורות השונים לבסיס הנתונים, יתרונותיהם ומגבלותיהם, והסיבות לכך שהרשימה אינה יכולה להיות ממצה, ראו עמית 2008, 12-14. הנתונים שאני מציג כאן שונים מאלה שניתח עמית בתרשימים בעבודתו, משום שאני מתעניין בהיבטים אידאולוגיים של התרגום הספרותי בארצות הברית. לכן, בניגוד לעמית לא התייחסתי לתרגומים לאנגלית שהתפרסמו ב(ארץ) ישראל או באנגליה. תרגומים אלה לא הופצו באמריקה באותו אופן שהופצו היצירות שפרסמו המוציאים לאור האמריקנים, לא זכו להתייחסות בעיתונים ולא היו נגישים לקהל הקוראים האמריקני באותה מידה כמו היצירות שהתפרסמו באמריקה. בחישובים המתייחסים לעשורים לאחר קום המדינה, סיכמתי את מספר התרגומים שיצאו לאור בסוגי ההוצאות האמריקניות השונות לפי עמית 2008, 64 (פרטיות, יהודיות וציוניות) מבלי להתייחס להוצאות אנגליות או ישראליות; לאחר מכן ספרתי את הכותרים שפרסמו הוצאות אקדמיות אמריקניות בלבד, לפי הרשימה הביבליוגרפית בעמ' 221-291, והוספתי את המספר הזה לסכום לעיל. כדי לחשב את המספר הכולל של תרגומים

לאור בארצות הברית תשעה תרגומים מעברית לאנגלית – אחד בלוס אנג'לס, שלושה בפילדלפיה והשאר בניו יורק; משנת 1920 עד שנת 1929 יצאו לאור שמונה תרגומים נוספים, כולם בניו יורק. בשנות השלושים יצאו לאור עוד 19 תרגומים (אני מחשב את חמש חוברות שירי הילדים שיצאו לאור ב-1938, כל אחת בת פחות משמונה עמודים ותחת אותו המוציא לאור, כאנתולוגיה אחת) – ארבעה בפילדלפיה, שלושה בבוסטון, שניים בסינסינטי, והשאר בניו יורק.²

משנות הארבעים ואילך השתנתה התמונה בהדרגה. ב-12 השנים שבין 1936 ל-1947 יצאו לאור באמריקה 30 ספרים בתרגום מעברית (מהם שש אנתולוגיות), וב-12 השנים הבאות, בין 1948 ל-1959, יצאו לאור 37 ספרים בתרגום (מהם 12 אנתולוגיות), אך בעשר השנים שבין 1960 ל-1969 כבר התפרסמו 84 ספרים (מהם 17 אנתולוגיות), ובעשר השנים שבין 1970 ל-1979 התפרסמו 162 ספרים (מהם 26 אנתולוגיות). אם כך, מספר התרגומים שיצאו לאור באמריקה בעשור הראשון למדינת ישראל היה גדול יותר מן העשור הקודם. עם זאת, רק בעשורים השני והשלישי היתה הקפיצה המשמעותית ביותר במספר התרגומים שהתפרסמו שם – בתוך שני עשורים, מספר הספרים המתורגמים בשנה גדל ביותר מ-400 אחוזים. במאמר מוסגר ראוי להעיר כי בעוד מספר הספרים המתורגמים מדי עשור באמריקה ריבע את עצמו, הגידול בתרגומים מעברית לאנגלית בישראל ובאנגליה היה מתון למדי. השינוי הדרמטי בהיקף התרגום מעברית לאנגלית היה ייחודי לאמריקה. לשם המחשת השינוי בכמות התרגומים: ב-40 השנים שבין 1900 ל-1939 יצאו לאור באמריקה 36 תרגומים, בעוד בעשור 1970-1979 יצאו לאור באמריקה 147 תרגומים מעברית – בערך פי ארבעה בפרק זמן קצר פי ארבעה. השוואה מועילה נוספת היא בין מספר האנתולוגיות שהתפרסמו בשנים 1930-1939 למספר האנתולוגיות שהתפרסמו בשנים 1970-1979: בשנות השלושים יצאו לאור שבע אנתולוגיות, מהן רק אחת של יצירות פרוזה, ובשנות השבעים יצאו לאור 25 אנתולוגיות, רובן פרוזה. אנתולוגיות לאומיות מתורגמות נתפסות בשיח הספרותי כמספקות מפתח וגישה אל ספרות ותרבות המקור (Liu 2006). הופעתן משמשת אפוא מדד מועיל נוסף לעניין שמעוררת ספרות המקור בתרבות היעד.

הוספתי, לפי רשימת האנתולוגיות המופיעה אצל עמית בנפרד, את מספר האנתולוגיות שיצאו לאור באמריקה בשנים אלה, בלי להתייחס לאנתולוגיות בארצות אחרות. לכן המספרים שלי אינם זהים למספרים של עמית.

2 היה כנראה עניין מועט יחסית של דוברי האנגלית בתחילת המאה גם במחזאות העברית המתפתחת: המוציא לאור התל אביבי Moadim הוציא קטלוג באנגלית ב-1939-1940 ובו מחזות עבריים שתורגמו והוצגו בארץ במטרה לעניין בהם תאטראות זרים (Nathan 1939). מבין 12 המחזות, שבעה תורגמו לגרמנית, ארבעה לידיש ורק שלושה לאנגלית. נראה שהקהל היהודי-אמריקני נתפס כמי שעשוי להתעניין בהעלאת ההצגות לא יותר מן הקהל הגרמני, אף על פי שהיה גדול ממנו בהרבה (וזאת בהנחה המחמירה שהתרגומים לידיש היו מכוונים לא ליהודי מזרח אירופה אלא ליהודי אמריקה, ולתאטרון היידי שם, שכבר עמד בשקיעתו בשנים אלה. אם לא כן, התמונה חדה עוד יותר: שלושה תרגומים לאנגלית, בהשוואה לשבעה לגרמנית).

בהתאמה להיקף התרגום המצומצם של סיפורת עברית, גם הביקורות עליה בעיתונות האמריקנית המרכזית היו ספורות – שש בלבד עד סוף שנות הארבעים.³ פרט לאלה התפרסמו כמה רשימות נוספות על ספר עיון מתורגם מעברית, על כמה קובצי שירה ועל ספר מחקר על הספרות העברית. כמו כן נדפסו ידיעות על הרצאות, על פטירות של סופרים חשובים וכדומה. לשם השוואה, בין השנים 1950–1953 התפרסמו שש ביקורות על יצירות פרוזה עבריות בעיתונים האמריקניים המרכזיים, מספר שווה למספר הביקורות שהופיעו במחצית הראשונה של המאה. גם הידיעות הכלליות על ספרות עברית בתחילת שנות החמישים השתוו לסך הכולל של ידיעות כאלה במחצית הראשונה של המאה. הגידול בהתייחסות הביקורתית לסיפורת העברית בעיתונים האמריקניים המרכזיים נמשך בעשורים הבאים כמעט עד מצב של 'יחס מועדף' כלפיה במוספי הספרות החשובים (Mintz 2001: 37).

כיצד נסביר את מיעוט התרגומים מעברית במחצית הראשונה של המאה בהשוואה לריבוי התרגומים במחצית השנייה? מדוע בעשורים הראשונים מעמדה של הספרות העברית המתורגמת באמריקה רחוק כל כך ממעמדה משנות השישים ואילך? כיצד ייתכן שבהקדמה לרומן הכנסת כלה לעגנון, שראה אור באמריקה בתרגום ב-1937, נאלץ המתרגם ישראל מאיר לאסק (Lask) לכתוב באפולוגטיות כי 'בהופעת הספר יש כדי להפתיע את קורא האנגלית שאולי אינו מודע כלל לעובדה שקיימת ספרות עברית מודרנית' (לאור 1998: 289).

לא נוכל לתלות זאת בכך שהתרגומים לא יועדו לקהל יהודי בשלב זה וכווננו לקהל יהודי רק במחצית השנייה של המאה, שכן תנועת התרגומים בעשורים המוקדמים של המאה ה-20 התנהלה ב'צינורות' יהודיים מובהקים ויועדה בראש ובראשונה לקהל קוראים יהודי – כנראה אף יותר מאשר בעשורים המאוחרים יותר. בעוד במחצית השנייה של המאה ה-20 אנו רואים עלייה עקיבה בשיעור היחסי של התרגומים מעברית היוצאים לאור בהוצאות מסחריות כלליות, וירידה בשיעור היחסי של התרגומים מעברית היוצאים לאור בהוצאות יהודיות או ציוניות (עמית 2008: 64, תרשימים 10 ו-11; אשר 2014א: 62–64), בעשורים הראשונים של המאה כמעט כל ההוצאות שפרסמו ספרות עברית מתורגמת היו בבעלות משפחות יהודיות או הוצאות יהודיות מוסדיות (דוגמת The Jewish Publication Society of America), שפרסמו בעיקר למען יהודים. גם העורכים והמתרגמים היו כמעט כולם יהודים, והכתבים המתורגמים עסקו בנושאים יהודיים מובהקים. נוסף על כך, רבים מן המבקרים שכתבו על היצירות בעיתונים ובכתבי העת הספרותיים היו יהודים. כלומר, ההנחה כי הקורא היהודי-אמריקני הוא הקורא הטבעי של היצירות המתורגמות מעברית רווחה גם בשיח הביקורתי.

3 אני מתבסס כאן על הארכיון האלקטרוני Proquest Historical Newspapers, מאגר מידע המקיף למעלה מ-25 מיליון דפים ומתמחה בעיתונות האמריקנית המוקדמת. רשימת העיתונים האמריקניים שהארכיון מפנה אליהם מפורטת בו (Proquest Historical Newspapers, 2014). מספר הביקורות יורד משש לארבע בלבד אם איננו מחשיבים את התרגום של אנשי שקלוב של זלמן שניאור כתרגום מעברית אלא כתרגום מידיש.

גם לא נוכל לתלות את ההבדל הדרמטי בהיקף התרגום בשינוי דמוגרפי ביהדות אמריקה. בניגוד לצמיחה העצומה במספר התרגומים בין שנות הארבעים לשנות השבעים (400 אחוזים), מספרם של יהודי אמריקה לא עלה בצורה כה דרמטית בעשורים אלה – מכ-4.8 מיליון לכ-5.9 מיליון, כלומר פי 1.2 בלבד, בשעה שאוכלוסיית ארצות הברית צמחה פי כ-1.7 (Goldstein 1971: 11). ברור אפוא שהשינויים בגודלה של האוכלוסייה היהודית באמריקה אינם הסבר מספק לצמיחה בהיקף התרגום מעברית או להיקפו המצומצם יחסית במחצית הראשונה של המאה. נדמה שההסבר, או לכל הפחות ההסבר העיקרי, לא מצוי גם בשינויים בהיקף פעילותה של המו"לות היהודית באמריקה. ג'ונתן סרנה מצביע על צמיחה כללית של המו"לות היהודית-אמריקנית בעשורים שמסוף המאה ה-19 ועד אמצע המאה ה-20, ואף מייחס לה מניעים חברתיים ואידאולוגיים לא פחות מאשר מניעים ספרותיים או מסחריים גרדא, שהיו עשויים לכאורה לעודד דווקא תרגום ספרותי מעברית: לחשל מרכז חדש של תרבות יהודית ולאחד את הקהילה היהודית-אמריקנית סביב 'תרבות כתובה משותפת' (Sarna 2009: 377).

נדמה שהתשובה מצויה במקום אחר. מאפייניה של תנועת התרגומים הם פונקציה של היחסים החברתיים בין 'קבוצות לשון', והתמורות בתנועה זו מבטאות את השינויים ביחסים בין הקבוצות (Heilbron 1999: 430). כמו כן מאפיינים אלה נקבעים בעיקרם בתרבות היעד, שהערכים השליטים בה מתווים במידה רבה את השתלבותה של הספרות המתורגמת (Tourey 1995). לפיכך ראוי לחפש את ההבדלים באופני השתלבותה של הספרות המתורגמת מעברית בשדה הספרותי האמריקני בין שתי המחציות במאה ה-20 במגמות ערכיות ואידאולוגיות בתרבות היעד. ואמנם, השינוי בהיקף התרגום משקף את השינוי ביחסה של יהדות אמריקה לישראל ולרעיון הציוני. בהכללה, יחסה של יהדות אמריקה לציונות ול(ארץ) ישראל לא היה ציוני בעיקרו, והעניין ביישוב היהודי בארץ ישראל לא היה רב בעשורים הראשונים של המאה. עד שנות השלושים, אפילו עד שנות השלושים המאוחרות, היו עדיין גופים במסד היהודי-אמריקני שלא חרגו הרבה מהעמדה הרשמית שהביע, למשל, 'איחוד הקהילות העבריות האמריקניות' (Union of American Hebrew Congregations) אחרי הקונגרס הציוני הראשון בבזל, שהציג התנגדות נחרצת לציונות המדינית. בשנים אלה, כדברי אירווינג האו, רוב יהודי אמריקה לא תמכו בציונות, כל פלג מסיבותיו הוא.

יהודים אורתודוקסים רבים התייחסו לציונות כ'נטולת תורה' (Torah-less), ניסיון כפירה להוריד את הציפייה למשיח מן הנשגב אל היום-יום [...] הרבנים הרפורמים יצאו בהכרזה רשמית כי הם 'מתנגדים נחרצות לציונות המדינית', והוסיפו במשפט מטלטל: 'אמריקה היא ציון שלנו'. היהודים הסוציאליסטים התייחסו לציונות כמתחרה טורדני, כאשליה בורגנית העלולה להסיט ממסלולם את ההמונים הנאבקים על שחרורם. היידישיסטים רתחו על הזלזול הציוני הגורף בחוויית הגלות (Howe 1976: 207).

כמובן, היו גם יוצאי דופן. מוסדות כגון קק"ל, קרן היסוד וארגוני ציונות סוציאליסטית היו פעילים בשנים אלה באמריקה, אספו תרומות ליישוב היהודי ועודדו תמיכה בו, ובעיתון יהודי חשוב כפארווערטס התגבשה בשנות העשרים עמדה אוהדת לציונות (Raider 1998, מנור 2006). היו גם אישי ציבור אמריקנים, כמו המשוררת היהודייה אמה לזרוס כבר בסוף המאה ה-19, ושופט בית המשפט העליון היהודי לואי דמביץ ברנדייס משנות העשרה של המאה ה-20 ואילך, שפעלו להרחבת מעגל התומכים בציונות באמריקה. עם זאת, עד שנות השלושים נטתה הציונות של ברנדייס ושל רוב המנהיגות הציונית באמריקה לפילנתרופיה פרגמטית ותועלתנית על חשבון מחויבות לאידאולוגיה הציונית ולערכיה (Shapiro 1971). עיקרי הציונות עברו 'אמריקניזציה' בחשיבה היהודית-אמריקנית, הן במסד הפוליטי והדתי והן בחוגים האינטלקטואליים (Halpern 1979, Meyer 1983, שיף 2000). הפרשנות לכתביו של הרצל, למשל, התאימה את הגותו למציאות האמריקנית בדרכים שביקשו להקנות לגיימיזציה לחיים היהודיים בארצות הברית (Segev 2006). ככלל, הציונות הרוחנית בנוסח אחד העם הועדפה על פני הציונות המדינית, שכללה מרכיבים של 'שלילת הגלות'. קל היה יותר ליהודי אמריקה להזדהות עם תפיסה של הציונות שלא פסלה את זכותם לחיים רוחניים מלאים מחוץ לארץ ישראל. אך גם כך היסודות הציוניים לא היו מרכזיים בחברה היהודית-אמריקנית, בוודאי בהשוואה לעשורים שאחרי מלחמת העולם השנייה. הרוב המכריע לא היה כרוך אחר ההתיישבות היהודית בישראל, ואישים רבים בעילית האינטלקטואלית ובמסד הפוליטי והדתי, בעיקר ביהדות הרפורמית, הגדולה בקהילות היהודיות באמריקה, היו עוינים לה (שיף 2001, Kolsky 1992 ואחרים).

אנו מוצאים עדויות להלך רוח 'טרנס-ציוני' גם במוסדות האקדמיים. קורסי לימוד של הלשון העברית באוניברסיטאות האמריקניות התעלמו עד שנות השלושים המאוחרות מתחיית העברית בארץ ישראל, ולימדו רבדים עתיקים של העברית ולא עברית מודרנית. הם קשרו בין העברית לבין העם היהודי ותולדותיו – שלא כמו במאות קודמות שבהן לימודי העברית באמריקה היו חלק ממחקר תאולוגי פרוטסטנטי או מחקר פילולוגי של שפות שמיות – אך התמקדו בטקסטים ובאירועים מתקופות קדומות. בשנים אלה לא היו באוניברסיטאות כמעט פרופסורים לספרות עברית חדשה, או קורסי לימוד שכללו יצירות מן הספרות העברית החדשה (Band 1993, Wechsler and Ritterband 1983). ספר המחקר המקיף הראשון כנראה באנגלית על תחיית השפה והספרות העברית המודרנית, *Hebrew Reborn*, שיצא לאור בניו יורק ב-1930 בידי חוקר היהדות והמומחה לשירת ימי הביניים שלום שפיגל, הוא דוגמה מעניינת לכך. אף על פי ששפיגל עצמו החזיק בעמדה 'ערכנית' יותר מעמיתיו, וראה את שיא הספרות העברית המודרנית בספרות דור התחייה ובסופרי ומשוררי העליות הראשונות, הקשורים בהתעוררות הלאומית, הוא הודה במפורש כי בחר להתרכז בספרו בסופרי ההשכלה משום שאלה נתפסו כחשובים יותר במסד הלימודי והמחקרי באמריקה:

לעתים, הכתיבה לקהל רחב חייבה אותי להציג את ההשקפה הרווחת, הגם שאני כבר אימצתי עמדות אחרות. בייחוד נכון הדבר לחלקו הראשון של הספר, שבו נדמה לי

שהתפתחותה האמתית של היצירה העברית מתרחקת מתנועת ההשכלה, המקובלת על הכול כראש החנית של הספרות העברית המודרנית (Spiegel 1930: VII).

דברים אלה ממחישים את כוחו של השיח הספרותי-אקדמי ואת השפעתו על דרכי ייצוגה של הספרות העברית ועל אופן מסירתה לקורא האמריקני גם כאשר החוקר, מחבר הספר עצמו, חולק במפורש על המגמות המרכזיות בשיח. לשם השוואה, לא זו בלבד שבעשורים האחרונים מוצעים קורסים מגוונים בספרות עברית מודרנית בחוגים ללימודי ישראל ויהדות באוניברסיטאות רבות ברחבי ארצות הברית, אלא שחלק משמעותי מתרגומי הספרות היפה, בעיקר משנות השמונים ואילך, יצאו לאור בהוצאות אוניברסיטאיות (ראו עמית 2008: 64, תרשים 10).

התנגדות הממסד האינטלקטואלי היהודי לציונות בעשורים הראשונים של המאה התבטאה גם בספרות היהודית המקומית שנכתבה באנגלית (Guttmann 1971: 108). כך, למשל, היחס לסופר יהודי-אמריקני כמאייר לויין הושפע ישירות מן העמדות הציוניות שהובעו בכתביו. קשיי התקבלות בשנות השלושים, שבהן רווחו בממסד הספרותי היהודי-אמריקני תפיסות אנטי-לאומיות של שמאל, נבעו במידה לא מבוטלת מכך שהיה ציוני מוצהר (Furman 1997: 21-25). אנתולוגיות של ספרות יהודית שהתפרסמו באמריקה בשנים אלה שיקפו גם הן הסתייגות מסוימת מן הרעיון הציוני, או לכל הפחות מן הציונות המדינית. עורך אנתולוגיות חשוב משנות השלושים כליאו ו' שוורץ הקדים הוגים כג'ורג' שטיינר והרולד בלום בכך שתיאר את הספרות היהודית כמולדתו (homeland) האמתית של העם היהודי, ולא את פלשתינה או ארץ ישראל (Shere 2005: 38-39). ואף על פי שבאותן שנים ראו אור גם כותרים יוצאי דופן, כגון שני ספרי עיון אוהדים על ההתיישבות הציונית בארץ ישראל מ-1929 מאת המחברים האמריקנים הורס קלן היהודי וג'ון היינס הולמס הלא יהודי, הרי שכדברי הרב ועורך כתב העת *Tikkun* מייקל לרנר על עשורים אלה, בהקדמתו לאנתולוגיה של ביקורת תרבות יהודית, 'להיות ציוני פירושו לא היה להימנות עם הממסד היהודי-אמריקני' (Lerner 1992: XXIV, ההדגשה במקור).

נקודת ייחוס מועילה נוספת היא פריחתה של התרבות היידית, שהתבססה על חומרי חיים וערכים שונים מאלה הקשורים בציונות, בחברה היהודית-אמריקנית בת הזמן. הספרות, העיתונות והתאטרון היידיים באמריקה, בייחוד בניו יורק – שעמדו בסימן אסימילציה באמריקה ונוסטלגיה לשטעטל – היו המסד התרבותי העיקרי של יהודי אמריקה בעשורים הראשונים של המאה. הם יצרו הווי יידי שענה על צורכיהם הבידוריים והאינטלקטואליים של המהגרים היהודים וסיפק להם מסגרת חברתית סגורה למדי (Howe and Libo 1979). נדמה שהווי זה לא הותיר מקום של ממש לספרות העברית: נושאי העיקריים של הספרות היידית הגבוהה והנמוכה, החיים האורבניים החדשים באמריקה והחיים הישנים בעיירות במזרח אירופה, נגעו לקוראים המקומיים יותר מאשר ספרות המעוגנת ברובה בחיי היישוב בארץ ישראל. הפער התרבותי הזה התבטא ביחס האדיש למדי של יהודי אמריקה לתנועה Tarbut Ivrit שפרחה קצרות בימי מלחמת העולם הראשונה (כאשר כמה ממנהיגי היישוב העברי עברו זמנית לניו יורק) ופרסמה כמה כתבי עת בעברית, אך לא קנתה

לה אוהדים רבים ובשנים אחרי מלחמת העולם הראשונה הלכה ונעלמה מהנוף התרבותי (Mintz 1993). מעמדם השולי של הסופרים היהודים-אמריקנים שכתבו בעברית בשנים אלה והיעדרו של קהל קוראים ליצירתם נבעו, בין היתר, מההיבטים הלאומיים והציוניים בכתיבתם (Weingrad 2011). כתבי עת אמריקניים בעלי אוריינטציה ציונית כגון התורן והדואר, ובעיקר מקלט, פרסמו בשנים אלה סיפורת עברית בשפת המקור, לרבות יצירות של סופרים מארץ ישראל ואירופה (Mintz 1993: 46, 48). דפי הדרור, מקלט והדואר אף היו הזירה לפולמוס סוער למדי בין סופרים ארץ-ישראלים כיעקב רבינוביץ' ו"ח ברנר וסופרים ועורכים החיים באמריקה כראובן בריינין, הלל בבלי ואחרים על אופייה ועל עתידה של הספרות העברית הנכתבת על אדמת אמריקה (Spicehandler 1993: 75-77). אלא שקבוצת הקוראים שצרכה את כתבי העת הללו ואת היצירות העבריות שהתפרסמו בהם היתה קטנה ואליטיסטית, ולא שיקפה את המגמות העיקריות ביהדות אמריקה. לשם השוואה, תפוצתו של היומון היידי הסוציאליסטי פארווערטס הגיעה בשיאה ל-500,000 עותקים, בעוד תפוצתו של העיתון העברי המרכזי התורן (שכועון שהפך לירחון) הגיעה בשיאה ל-13,000 (Mintz 1993: 36).

הדבר התבטא גם במיעוט התרגומים מעברית לידידי באמריקה בעשורים אלה. בעוד שקיימות ביבליוגרפיות לתרגומי ספרות מידידי לעברית, לאנגלית, לרוסית, לפולנית ולאוקראינית, ולתרגומי ספרות מאנגלית ומפולנית לידידי, אין בנמצא ביבליוגרפיה של תרגומים מעברית לידידי (שונמי 1975: 235-236). עדות נוספת בהקשר זה היא ההבדל בתולדות תרגומי לידידי של רומן כמו אהבת ציון מאת אברהם מאפו באמריקה ובאירופה. אהבת ציון תורגם/עובד לידידי ארבע פעמים בין 1874 ל-1924 בוורשה ובלבוב, אך לא ראה אור בתרגום לידידי בצורת ספר בארצות הברית. הרומן הופיע בהמשכים בעיתון היומי די ווארְהַייט בניו יורק בראשית 1918 (ורסס 1989: 45-46; ורסס 1996: 232). אנו מוצאים מקרה דומה אצל סופרי דור התחייה י"ח ברנר וא"י גנסי. 'בינו לבינו' מאת ברנר הופיע בידידי בוורשה ב-1908 (בקון 1986: 11), ו'אצל' מאת גנסי יצא לאור בידידי בוורשה ב-1925 (גנסי 1925), אך נראה שאף אחד מן הנוסחים היידיים לסיפורים הללו לא התפרסם בארצות הברית. בסוף המאה ה-19 הופיעו תרגומים אחדים שנעשו באמריקה לספרות משכילית (כגון הרומן עיט צבוע מאת אברהם מאפו על הווי יהדות ליטא ורוסיה, שראה אור בהמשכים בשבועון דער פּאָלקסֶאָדוואָקאַט בין 1890 ל-1892), ואולם לא מצאתי תרגומים לידידי מהפרוזה העברית המודרנית שהופיעו בצורת ספר באמריקה עד קובץ הסיפורים של י"ח ברנר בתרגומו של שלמה גרודזנסקי ב-1941. מאמרו של מבקר ספרות היידידי יודל מארק, שסקר ב-1949 את הכתבים העבריים השונים שהופיעו בתרגום יידי בעשורים קודמים, התייחס לתרגומי התנ"ך, התלמוד, המשנה, שירת ימי הביניים ועוד. ואולם התרגום מפרוזה עברית מודרנית זכה אצלו לשתי שורות בלבד המתייחסות לתרגום ברנר, לצד נגיעה קצרה בתרגום ברל כצנלסון, שהופיעו בביטאונה היידי של תנועת פועלי ציון באמריקה אידישער קעמפער (Mark 1949). כן הופיעו קובץ שירים של ביאליק (1935), אנתולוגיה של שירה עברית מודרנית (1942) וקובץ כתבים של ביאליק

(1946) בתרגומיו של המשורר היידי ישראל יעקב שוורץ, ואנתולוגיה נוספת של שירה עברית מודרנית בתרגומו של מרדכי יפה (1948).

לאחר קום המדינה החלה ישראל לתפוס מקום מרכזי יותר באתוס היהודי-אמריקני. כבר במלחמת העולם השנייה, ובייחוד אחרי שהתבררו מוראות השואה, התחיל הרוב המכריע של יהודי ארצות הברית להאמין בנחיצותה של ישראל להמשך קיומו של העם היהודי, ולתמוך ברעיון הציוני – תמיכה שאף מצאה ביטוי כלכלי ופוליטי (Cohen and Liebman 2009, Wertheimer 2000). בשנים אלה ניכרה ביהדות ארצות הברית חזרה לדת ולחיי קהילה בעלי מאפיינים יהודיים, כתגובת נגד לריחוק מסוים מהדת של הדור הקודם וכחלק מהמגמה הדתית הכללית בשנים שלאחר המלחמה בארצות הברית, והצורך בחיי קהילה בשל אופי החיים בפרברים (Glazer 1989 [1957]: 106-114). אלה עודדו, בין היתר, התקרבות מסוימת לישראל ולציונות. שיאו של השלב הציוני היה אחרי מלחמת ששת הימים. בחודשים שלפני המלחמה ובשנים שבאו אחריה, רוב יהודי אמריקה קיבלו את צדקתה של ישראל והתייצבו מאחורי מדיניותה ללא פקפוק (Hertzberg 1979: 210-220). בספרו על יהדות העולם והמדיניות הישראלית פסק צ'רלס ליבמן כי ישראל לא רק חשובה ליהודי ארצות הברית, אלא גם משמשת מרכיב בסיסי בזהותם היהודית (Liebman 1977). ארתור הרצברג תיאר את ישראל כמי שהפכה לדת החדשה של יהודי ארצות הברית אחרי מלחמת ששת הימים (Hertzberg 1979: 220-227). גורם מרכזי נוסף בשלב הציוני של יהדות זו היה השיח האתני בארצות הברית, שנהוג לתארו מאמצע שנות השישים עד אמצע שנות השבעים. שיח זה עודד את הקבוצות האתניות בחברה האמריקנית 'להיזכר בשורשים' וליצור לעצמן זהות נפרדת, קהילתית, כדרך לביטוי עצמי (Fishman 1985: 489). גם המגמה המיליטנטית בחברה האפרו-אמריקנית בשנים אלה, שהרחיקה יהודים רבים מהמשך מעורבות בתנועה לזכויות האזרח, מילאה תפקיד בחיזוק הזהות האתנית המתבדלת של יהדות ארצות הברית על חשבון הזהות הליברלית ה'אוניברסלית' (Zeit 2000: 253). בשל גורמים אלה, ובעוד יהדות ארצות הברית מתגייסת לתמוך בישראל לנוכח האיומים המדיניים והצבאיים בעשור זה, הפכה ישראל לאחד ממרכיבי הזהות המרכזיים של יהדות אמריקה, אם לא המרכזי שבהם (Medding 1987: 35-39). יש חוקרים המציעים לראות בשנים שמשנות השמונים ואילך פרק חדש ביחסם של יהודי אמריקה לישראל, שבמהלכו החלו המחויבות והזהירות האופייניות לעשורים הראשונים לאחר קום המדינה להיסדק באופן חלקי (Rosenthal 2001), ועם זאת אין עוררין על ההבדל המובהק ביחסה של יהדות אמריקה אל (ארץ) ישראל במחצית הראשונה לבין זה שבמחצית השנייה של המאה ה-20. יש גם מי שתופסים את ביטויי הביקורת של יהודים-אמריקנים על ישראל בעשורים האחרונים כעדות ל'התקדמות' ול'העמקה' ביחסים (Furman 1997: 11-12).

נראה אפוא שההבדל האידאולוגי המכריע בקרב יהדות אמריקה בין שתי המחציות של המאה ה-20 היה גורם מרכזי במיעוט התרגומים מעברית במחצית הראשונה של המאה בהשוואה לתרגומים הרבים במחצית השנייה של המאה. הערכים השליטים בשדה הספרותי בתרבות היעד, כפי שהראה מחקר התרגום בעשורים האחרונים (Tourey 1995, Venuti 1995), קבעו את מאפייני השתלבותה וקליטתה של הספרות המתורגמת.

היעדרה של ארץ ישראל מן היצירות המתורגמות

יצירות הפרוזה המעטות בעברית שתורגמו ויצאו לאור באמריקה, לפחות עד סוף שנות השלושים, לא שיקפו את הקננון העברי המתגבש. קוראים יהודים-אמריקנים רבים ביקשו, כך נדמה, 'סיפורים שיחזירו אותם אל עולם ילדותם האבוד, יזינו את הנוסטלגיה המהגרית הטיפוסית שלהם' (מירון 1999: 336), ומרבית היצירות שנבחרו לתרגום ענו על הצורך הזה. יצירות מתורגמות אלה לא היטיבו לייצג את יחסה של הספרות העברית הנכתבת בארץ לעיירה היהודית של העולם הישן. בעוד רבים מן המחברים היידיים באמריקה התרפקו על זכרה של העיירה, בספרות העברית

נמשך מאבק קבוע עם העבר, מתוך מגמה מובהקת של דחייתו, שלילתו וראייתו כמקור כל התכונות הרעות שצריך להיפטר מהן בארץ ישראל. [...] מעטים היו הסופרים שהמשיכו לכתוב [על העיירה] בארץ ישראל מתוך התרפקות, ואלה שנזקקו להווי שלה, לא נתקבלו סיפוריהם בעין יפה (גוברין 1998: 475).

שניים מן המאפיינים המרכזיים של הספרות שנכתבה בארץ, המבחינים אותה במובהק מן הספרות הנכתבת באמריקה הן מבחינה תמטית והן מבחינה אידאולוגית, היו 'שלילת הגולה והינתקות ממנה' ו'הז'אנר הארץ-ישראלי': סיפורי הווי מחיי הפועלים, השומרים, המושבות, היהודים הספרדים, הערבים' (שם: 476). ואמנם, בעיני האידאולוגים של התרבות והספרות העברית, שביקשו לייצג את הקוטב ההפוך לספרות ה'שונד' היידית, הספרות שנכתבה בידיש נתפסה כ'גילוי אימננטי' 'שלילי' של התרבות העממית בידיש, המכוונת להמוני העם, שעה שהספרות העברית היא ספרות בעלת יעוד לאומי-תרבותי ומכוונת על כן לעילית התרבותית' (שביט 1984: 304). למחקר נוסף על ההבדלים הערכיים-תרבותיים בין הסיפורת העברית ליידית בשנים אלה, ראו למשל שביט 1986 ובן-ארי 2006).

בסיפורת של המחברים העבריים בני הארץ בשנים אלה, אנו מוצאים ביטוי לגלוריפיקציה של החלוצים ומעשיהם לצד תיאורים ראליסטיים ופסימיים יותר של מציאות החיים בארץ, או במונחיו המכווננים של י"ח ברנר, הן יסודות ז'אנריים והן יסודות אנטי-ז'אנריים. גרשון שקד חילק בעקבות ברנר את הסופרים בני הזמן לפי שתי מסורות אלה, והראה כיצד הן מצאו ביטוי בולט – בעיקר המסורת הז'אנרית – גם בסיפורת שנות העשרים והשלושים (שקד 1983). לפי טענתו המעודנת יותר של אבנר הולצמן, 'המאבק בין הממד הז'אנרי לממד האנטי-ז'אנרי התנהל בנפשו של כל אחד מן הסופרים יותר מאשר בין שתי קבוצות סופרים יריבות' (הולצמן 2006: 178).

אלא שהקורא ה(יהודי)-אמריקני לא יכול היה כמעט לפגוש באותן שנים סיפורת עברית ארץ-ישראלית כזו. סיפורת זו לא תורגמה כמעט כלל בארצות הברית בעשורים הראשונים של המאה ה-20, ושרה התרגום לא נתן ביטוי של ממש לא לממד הז'אנרי ולא לממד האנטי-ז'אנרי. יצירות הפרוזה שראו אור בתרגום לאנגלית בשנים אלה ככותר נפרד נכתבו בידי אברהם מאפו, יהודה שטיינברג, זלמן שניאור, ש"י עגנון וחיים נחמן ביאליק. אף אחת

מהן לא התייחסה למציאות הארץ-ישראלית בת הזמן. נוסף על כך יצאה לאור אנתולוגיה אחת שהוקדשה ליצירות פרוזה מתורגמות מעברית, אשר התרכזה בעולם העיירה היהודית או בהגות על יופיו של הטבע.⁴

היוצר הראשון בעברית שספר באורך מלא שלו תורגם לאנגלית היה המשכיל בן תקופת התחייה יהודה שטיינברג (1863–1908). יצירותיו שתורגמו ויצאו לאור באמריקה במחצית הראשונה של המאה היו הנובלה *In Those Days* (Steinberg 1915), קובץ הסיפורים והמשלים *The Breakfast of the Birds and Other Stories* (Steinberg 1917, 1941, 1947), והאסופה *Selections from the Works of Judah Steinberg* (Steinberg 1937). הראשונים בפילדלפיה בהוצאת Jewish Publication Society of America, האחרון בקליבלנד בהוצאת Bureau of Jewish Education. שטיינברג היה נטוע בהוויה המשכילית והושפע מלשונו וסגנונו של מנדלי מוכר ספרים, אך יצירתו נתפסת כמשתייכת לפרק הביניים שבין תקופת ההשכלה לתקופת התחייה (Peleg 2005: 26). מרבית סיפוריו תיארו את החיים בשטעטל היהודי במזרח אירופה. בני זמנו של שטיינברג, כיעקב פיכמן, מצאו בסיפוריו 'רמזי-דמויות של כל "גיבורי" העיירה: את הגביר הקמצן ואת ראש הקהל, האוכל את צאן-מרעיתו, את עם-הארץ המחווה דעה ואת השוטר הנוגש ואת המלווה בריבית – איש לא נעדר' (מצוטט אצל שטיינברג 1906: 2). היבט זה עשוי היה לדבר אל לבם של הקוראים היהודים-אמריקנים. היבט נוסף בסיפוריו ובמעשיותיו שיכול היה לגעת בקורא היהודי-אמריקני היה צביונם הדתי, הלא לאומי. פן דתי זה מבחין אותם מסיפורים ומעשיות בעלי תבנית דומה שנכתבו בספרות העברית בשנים מאוחרות יותר. יעל זרובבל מתארת את האופן שבו מעשיות מאוחרות יותר בעברית, שהופיעו בספרי לימוד ובמקראות לחגים בארץ בשנות הארבעים והחמישים ונשאו אופי ציוני, התבססו על סיפורים מתקופת ההשכלה והתחייה דוגמת סיפוריו של שטיינברג. אלא שהסיפורים והמעשיות המוקדמים נבדלו מן המעשיות הציוניות בכך שייצרו גיבורים דתיים ולא גיבורים לאומיים (Zerubavel 2005: 127). ספרו השני של שטיינברג שתורגם ופורסם באמריקה, הנובלה בימים ההם, רחוק עוד יותר מלבטא לאומיות יהודית. דוד אברבך הביא נובלה זו, המתארת את גיוסו של בחור יהודי לצבא הרוסי היוצא להילחם במלחמת קרים, כדוגמה המייצגת דווקא פטריוטיות של יהודים רוסים ברוסיה. גיבור הנובלה מצטער על הסכם השלום ה'משפיל' שנכפה על רוסיה בסוף המלחמה, ואומר שהוא עצמו לא היה חותם עליו (Averbach 2013: 160). לשם השוואה, שתי יצירות בולטות אחרות

4 יובל עמית טוען כי הנושא היהודי בספרות העברית המתורגמת לאנגלית פינה את מקומו בשנות השלושים לנושאים ציוניים וארץ-ישראליים, אולם הוא לא מתייחס רק לתרגום באמריקה אלא גם באנגליה ובארץ ישראל (עמית 2008: 16). יתרה מזאת, עמית אינו מפריד בין ספרות העיון והתיעוד שהתפרסמה בהוצאות של ארגונים ציוניים, ליצירות פרוזה שהתפרסמו בהוצאות מסחריות ויהודיות. כאשר מתמקדים ביצירות פרוזה, מתברר שהנושאים היהודיים היו דומיננטיים בשדה האמריקני משנות העשרה של המאה ה-20 לפחות עד סוף שנות השלושים ואפילו עד אמצע שנות הארבעים.

של שטיינברג, הנובלות ויהי בשפוט השופטים ורם ורמות, מבטאות רגישות לסוגיות לאומיות-תרבותיות, אלא שהן לא הופיעו בתרגום באמריקה. נוכלות אלה יוצרות קישור בין ההיסטוריה היהודית העתיקה לשורשים האתניים של העם. הן עושות שימוש בסיפורים פסבדו-תנ"כיים כדי לפרש מושגים מודרניים כלידיקות וחזרה לטבע, וכל זאת בתוך הקשר של 'אומה ארץ-ישראלית עתידית מדומיינת' (Peleg 2005: 26). דמויות הנשים בוהי בשפוט השופטים כורכות יחד רומנטיקה אתנוגרפית ולאומיות יהודית, ודמויות הנאהבים ברם ורמות מוצגות כאבות הקדמונים של דור חדש של יהודים, שזיקתם לתרבות הישנה טומנת בחובה הבטחה לעתיד דגול (ibid.: 27-28). אך שתי הנובלות המעט חריגות האלה של שטיינברג, הקושרות לאומיות יהודית עם אדמת ארץ ישראל, כאמור לא ראו אור בתרגום באמריקה.

בדומה לכתבי שטיינברג, יצירתו בפרוזה של הסופר העברי והידי החשוב זלמן שניאור (1887-1959) שואבת את עיקר חומריה מעולם העיירה היהודית. שניאור קרא את סיפוריו של שטיינברג כשהיה נער, והתיידד עמו בבגרותו. בזיכרונותיו הוא כתב על שטיינברג באהדה, והזכיר בחמלה את 'אותה הסבלנות היהודית-גלותית [ש]נקפאה על פני הפנים הללו' (שניאור 1958: 297). שניאור עצמו חי רוב ימיו באירופה ובאמריקה ועבר לישראל כדי להשתקע בה רק בשנות השישים לחייו. הוא לא השתתף באופן פעיל במפעל ההתיישבות בעשוריו המכריעים, ואת ספריו המרכזיים והפופולריים ביותר הוא חיבר בידיש: אנשי שקלוב ופנדרי הגיבור. בשנות השלושים עיבר שניאור את הרומנים האלה מחדש בעברית, וב-1936 יצאו לאור בתרגום לאנגלית שני כרכיו הראשונים של פנדרי הגיבור (Noah Pandre) בניו יורק, בהוצאת Lee Furman. הרומן, שבו מתאר שניאור בנוסטלגיה, על סמך זיכרונות ילדותו, את העיירה היהודית שקלוב ברוסיה הלבנה, עוסק בקצב נח פנדרי ובחייו הקטנים בקרב שאר תושבי העיירה החלכאים – עגלונים, טבחים, בנאים וכיוצא באלה. בסוף הרומן נח עוזב את העיירה ויוצא עם אשתו לא לפלשתינה אלא לאמריקה, בתקווה לחיים טובים יותר. פתרון לא ציוני זה בולט בשונותו לא רק על רקע הסיפורת שנכתבה בשנים אלה בארץ, אלא גם על רקע כמה מיצירות דור התחייה שעסקו בשאלת הרעיון הציוני מאירופה, ואשר לא תורגמו לאנגלית במחצית הראשונה של המאה, כנובלה המפורסמת לאן? של פיירברג. לדברי דן מירון, שניאור היה מרוחק תמיד 'מארץ ישראל ומן המפעל הציוני שהתפתח בה' ולא נתן ביטוי 'לדרמת ההגשמה הציונית' (מירון 1999: 324). מירון אף ייחס את ירידת קרנו של שניאור בארץ בשנות העשרים והשלושים לכך שלא התיישב בה ולא השתתף באופן פעיל במפעל החלוצי (שם: 325).

ראוי להקדיש הערה לתרגומו של הרומן לאנגלית. לפי המאגר הביבליוגרפי של עמית, התרגום החלקי מ-1936 והמלא מ-1945 נעשו מעברית (עמית 2008: 193-194). גם הביבליוגרפיה של יוחאי גואל, המבחינה בין תרגומיו לאנגלית של שניאור מידיש ומעברית, מתייחסת ל-Noah Pandre (1936) Shneiur ל-Song of the Dnieper (1945) Shneiur כתרגומים מעברית (Goell 1968: 77). עם זאת, השפה שממנה תורגם הרומן לא מוזכרת בגוף הספר, והמתרגם, ג'וזף לפטוויץ', ידוע בעיקר כמתרגם מידיש.

כך או כך, הרומן מייטיב לייצג את שדה התרגום מעברית בשנים אלה, בהיעדר התייחסות למפעל הציוני ולפולשתניה ובנוסטלגיה האירונית אך מלאת החמלה ליהדות הגלותית של עולם העיירה.⁵

שתי רשימות הביקורת על הרומן שהתפרסמו בניו יורק טיימס התייחסו גם הן באהדה לאפשרות ההגירה לאמריקה, ולא הזכירו כי אי פעם עמדה בפני יהודי אירופה אופציה אחרת – בהתאמה לתוכני הרומן. ברשימה 'The People of Sklov' מ-30 בספטמבר 1945, תיאר לורנס לי את פתרונו הלא ציוני של הרומן, שבו נח פנדר, הדמות הראשית, מהגר לאמריקה, כצעד שעושה נח 'לעבר החירות והתקווה להשיג צדק רב יותר' (Lee 1945: 122). ברשימתו של אורביל פרסקוט 'Books of the Times' על הרומן מ-19 בספטמבר 1945, הוא ציין בהערכה כי זלמן שניאור עצמו נמלט מהגסטפו ב-1941 והגיע לניו יורק, וכי הוא מתחיל להשתלב בחיים האמריקניים, 'וכבר מחזיק בידו לראשונה אישור על קבלת האזרחות' (Prescott 1945: 23). בהתאם לתוכני הרומן ולפתרונו, גם קוראי הרשימות העיתונאיות הסוקרות את הרומן אינם נתקלים בחלופה הציונית, באפשרות של חיים יהודיים בארץ ישראל.

גם יצירתו של ש"י עגנון (1887–1970) שנבחרה לתרגום בשנים אלה בארצות הברית אינה מבטאת יסודות לאומיים או ציוניים. בניגוד לשניאור, עגנון כבר כתב בשנים אלה סיפורים בעלי נופך לאומי-ציוני או המעוגנים בהווי היישוב. 'יצירתו הקיפה הן את ההווי היהודי במזרח אירופה ובגרמניה והן את החיים בארץ ישראל. עד סוף שנות השלושים כללה יצירתו הארץ-ישראלית בעיקר סיפורים קצרים, אלגוריות פוליטיות קצרות, וכן את הנובלה החסידי-הציונית בלבב ימים, על מסעם של 'הראשונים לעזוב את ביתם

5 התיווך מידיש לאנגלית באמריקה שייך לתחום דיון נפרד משה התרגום מעברית לאנגלית. על פי רוב לא השתתפו בו אותם 'שחקנים' והוא לא כיוון לאותו קהל יעד. בכל זאת אגע קצרות בתיווך תכנים יהודיים-לאומיים באותם עשורים במעבר מידיש לאנגלית, כמתואר אצל חוקרת ספרות היידיש רות וייז. וייז התייחסה לתרגום לאנגלית של הרומן משפחת מושקאט מאת יצחק בשביס זינגר, ולשיח הספרותי שהתגבש באמריקה על פנים מסוימים ביצירתם של הסופר אברהם כהאן והמשורר מוריס רוזנפלד. היא הביאה את היוצרים האלה כדוגמה לכך שלא כל המחברים היידיים באמריקה ביטאו התנגדות ללאומיות יהודית במחצית הראשונה של המאה, ואולם הראתה כיצד יסודות של לאומיות או דתיות יהודית שהופיעו אצל זינגר, כהאן ורוזנפלד במקור היידי עומעמו או הושמטו בתיווך לקורא האנגלית אם בתרגום או בשיח הספרותי עליהם (Wisse 2013: 3-9). וייז הציעה כי בתיווך של הספרות היידי לאנגלית הוצנעו תכנים לאומיים מן הקורא האמריקני (הלא יהודי) כדי להיטיב עם התקבלות היוצרים בשדה הספרותי הן אידאולוגית והן מסחרית. אף שיתכן ששיקולים דומים מילאו תפקיד בתיווך הספרות העברית באמריקה, הם כנראה היו משניים בהשוואה למרכזיות בתיווך מידיש לאנגלית. לאומיות יהודית ארץ-ישראלית של מחברים מארץ ישראל מן הסתם מגלמת, מבחינת השדה האמריקני, איום קטן יותר (אם בכלל) בהשוואה ללאומיות יהודית מתבדלת על אדמת אמריקה או לביטוי לאומיות יהודית מצד מחברים יהודים היושבים באמריקה. אם היה לחשש מתגובה אנטגוניסטית של השדה הספרותי האמריקני (הלא יהודי) לביטוי לאומיות יהודיים תפקיד כלשהו בהשתלבות הסיפורת העברית המתורגמת באמריקה, זה כנראה לא היה תפקיד מרכזי.

ואת כל אשר להם בשל דבקותם ברעיון קדושתה של ארץ-ישראל, ומתוך הכרה שהעלייה לארץ שקולה כנגד כל המצוות' (לאור 1998: 262; לאור מראה כי קבלתה האוהדת של הנובלה בשיח הביקורתי בארץ היתה כרוכה בהדגשת יסודותיה הציוניים). אלא שבשנים אלה בחרו לתרגם ולהוציא לאור מיצירותיו של עגנון רק את הכנסת כלה, שתורגם ל-*The Bridal Canopy* בהוצאת Doubleday ב-1937. רומן זה מתאר את מסעו של רבי יודיל חסיד בין העיירות והקהילות היהודיות בגליציה בתחילת המאה ה-19 במטרה לאסוף כסף כדי שיוכל לשדך את בנותיו. הרומן נתפס כ'אפוס בהא הידיעה' של החיים היהודיים בעולם הישן ושל תרבות השטעטל לפני קריסתה (Hochman 1970: 72), והשיקול בבחירה בו לתרגום היה 'להציג את עגנון בפני קוראי האנגלית [...] ביחודו האמנותי והתמאטי ה'יהודי' (מירון 1996: 29). אך היות ש'הגיון זה לא התאים כלל למושגיו ולציפיותיו של קהל הקוראים היהודי (וגם הלא יהודי) בארצות דוברות האנגלית [...] תרגום הכנסת כלה לאנגלית היה לא רק כישלון מו"לי חרוץ אלא כמעט קטסטרופה מבחינת הפצת המוניטין של הסופר בעולם דובר האנגלית' (שם, שם). אכן, תרגומים לאנגלית של עגנון לא ראו אור בצורת ספר במשך כמעט שלושה עשורים אחר כך, והשערתו של מירון, כי תרגומה היוצא דופן של הנובלה בעלת הצביון הציוני בלבב ימים ב-1948 היה קשור ל'ימי ההתלהבות של הציבור היהודי האמריקני מ'המאבק', מן העלייה הבלתי לגאלית לארץ, וממלחמת העצמאות' (מירון 1996: 29), נראית סבירה מאוד, ומתיישבת היטב עם המגמה האידאולוגית בתרגום הסיפורת העברית באמריקה בעשור שלאחר קום המדינה (אשר 2014א: 72-115).

בסקירת הרומן בניו יורק טיימס בפברואר 1937, ניצל המבקר, הרולד שטראוס, את הבמה שניתנה לו כדי לקדם הייררכיה ברורה בין הספרות העברית לספרות היידית:

ספרות יידיש התפתחה באורח ספונטני, ותולדותיה המפוארות הגיעו לשיא בסופרים רבי עצמה ומתוחכמים מבחינה אמנותית כישראל יהושע זינגר ושלום אש. לעומתה, הספרות העברית טופחה באופן מלאכותי כבת-לוויה לציונות, ואף שהיא מתברכת בשני משוררים ליריים משובחים, ביאליק וטשרניחובסקי, מצבה עודו פרימיטיבי, והיא לוקה בחוסר תחכום אמנותי כ'רומן הוורד' ו'מות ארתור' (Strauss 1937: 86).

שטראוס לא הרחיב מעבר לזה ולא הביא תמיכה בטענה זו, הקושרת את מצבה ה'לא-מפותח' של הספרות העברית לצמיחתה כ'בת-לוויה' לציונות. הוא כתב ביקורות ספרותיות לא מעטות בניו יורק טיימס, אך פרט לזו אף אחת מהן לא היתה על ספר עברי מתורגם. הוא כתב גם כמה טורי דעה, אך לא התייחס בהם לציונות ולפלשתינה. מכאן אפשר להעריך את יחסו לציונות או לפחות שלא מצא בה עניין מיוחד. דבריו לא רק מבטאים התנגדות מסוימת לספרות העברית, אלא גם משקפים את ההעדפה הברורה של הספרות והתרבות היידית, שרווחה בחברה היהודית-אמריקנית בת הזמן – העדפה ששטראוס כנראה ביקש להאשרה ולחזקה. במקום אחר ברשימה תיאר שטראוס את הכנסת כלה כספר פולקלור על החיים היהודיים באירופה במאה ה-19, הפסול כיצירת אמנות בעיקר בגלל מבנהו ה'לא-מאורגן':

זהו מכרה זהב לחוקרי פולקלור. [...] הכנסת כלה הוא רומן כה עשיר, שסטודנט קפדן יוכל לשחזר מדפיו את כל עולמם של יהודי גליציה בשנת 1800. ועם זאת כיצירת ספרות הוא פרימיטיבי, מגושם, ולעתים קרובות קשה לקריאה. נדמה שאין מנוס מלומר, שהחממה שבה צמחה הספרות העברית המודרנית תמשיך וודאי להשאיר עוד זמן מה את חותם המלאכותיות אפילו בספרים כה עשירים וצבעוניים כהכנסת כלה. שהרי כיצד עלינו לכנות "רומן" שנכתב במאה ה-20 אך נוצק בתבניות של המאה ה-16, אם לא מלאכותי? (ibid.).

לדירדו של שטראוס, הרומן של עגנון מייצג לרעה את הספרות העברית כולה. אלא שהמחקר רואה במבנהו ובסגנונו של הכנסת כלה מהלך ספרותי משוכלל ומחושב, 'פרודיה חתרנית המבקשת להרוס את [ז'אנר] הרומן' (מירון 1996: 263). גם בביקורת הארץ-ישראלית של שנות השלושים הכנסת כלה נחשב כבר לאחת היצירות החשובות של עגנון, והמעניינות בספרות העברית של המחצית הראשונה של המאה (לאור 1998: 254-255). אך הביקורת של שטראוס, המחמיצה את הסובטיליות של הפואטיקה העגנונית, העדיפה לקדם את הרעיון כי הספרות העברית היא ספרות נחותה, ודאי נחותה בהרבה מן הספרות היידית. שטראוס, שכקורא אנגלית לא יכול היה להיתקל למשל בהישגיהם של סופרי דור התחייה, מסר בביקורתו מידע חלקי ומוטעה לקורא העיתון (היהודי-אמריקני ובכך חזק כנראה את התפיסה הכללית על הספרות העברית לעומת הספרות היידית. פרסומת קצרה מאותה שנה בניו יורק טיימס, המודיעה על יציאתו לאור של ספרו של עגנון, מסייעת לנו להבין את שוליותה של הספרות העברית בשדה הספרותי (היהודי-אמריקני). המודעה רואה צורך לציין כי 'עגנון כותב לא בידיש מודרנית אלא בעברית, השפה שבה נכתבו במקור ספרי התנ"ך' (The New York Times, 7.3.1937, p. 107). מפרסם המודעה שיער שהקוראים יניחו, אם לא יצוין אחרת, כי סופר יהודי בהכרח כותב בידיש ולא בעברית, ואולי אף ביקש לקדם את מכירותיו באמצעות הפרט האקזוטי הזה. בפרסומת מהדהדים דבריו של המתרגם י"מ לאסק בפתח הרומן, כי הופעתו של הספר עשויה להפתיע את קורא האנגלית, שאולי אינו מודע כלל לעובדה שקיימת ספרות עברית מודרנית.

נוסף על שטיינברג, שניאור ועגנון, יוצר מרכזי נוסף שתורגם באמריקה בעשורים אלה היה ח"נ ביאליק (1873-1934). ביאליק, שהיה עוד בחייו למשורר הלאומי, כתב את רוב שיריו וסיפוריו ביושבו ברוסיה ובפולין, והתעטף בשתיקתו המפורסמת כמה שנים לפני בואו לארץ ישראל, ומאז ועד מותו, בתל אביב. הוא היה היוצר העברי המתורגם ביותר לאנגלית בעשורים אלה: משנות העשרים עד אמצע שנות הארבעים יצאו לאור באמריקה שלושה קובצי שירה שלו, מבחר אגדות תלמודיות שערך, ספר פזמונים לילדים, וכן קובץ מעשיות יהודיות וקובץ סיפורים קצרים. מיצירתו של ביאליק בפרוזה תורגמו לאנגלית ויצאו לאור באמריקה הקבצים לילדים ולנוער *And it Came to Pass: Legends and Stories about King David and King Solomon* בהוצאת Hebrew Publishing Company ב-1938, *Knight of Onions and Knight of Garlic* ב-1939 באותה הוצאה, הקובץ *Aftergrowth* בהוצאת The *and Other Stories*, המאגד כמה מסיפורי הקצרים החשובים, באותה שנה בהוצאת

Jewish Publication Society of America, ומהדורה נוספת שלו ב-1944. חומרי המציאות המזינים את הסיפורים של ביאליק בקובץ זה – 'ספיה', 'החצוצרה נתביישה' ו'יום שיש הקצר' – נטועים, כמרבית סיפוריו הקצרים, בכפר ובעיירה היהודיים בתחום המושב. על רקע היחס לעיירה היהודית בסיפורת העברית בת הזמן, שהתאפיין בדרך כלל בדחייתה (גוברין 1998), היחס בסיפוריו של ביאליק לקיום היהודי בגלות הרוסית היה מלא חמלה, ואף מורכב למדי. דבריה הבאים של זיוה שמיר על הסיפור 'החצוצרה נתביישה' רלוונטיים במידה רבה גם לשני הסיפורים האחרים בקובץ המתורגם:

היהודי הגלותי, הרוחני והארצי כאחד, מוצג כאן על יופיו ועל כיעורו [...] הקורא המתבולל למחצה לשליש ולרביע שיקרא את הסיפור בקובץ הרוסי ייזכר בגעגועים בהווי ובמנהגים, במועדים ובמאכלי החגים של 'בית אבא', והסיפור עשוי אף להביאו אל 'דרך תשובה'. לעומתו, הקורא ש'מבית', שאינו זקוק למנת הנוסטלגיה הזו, יבחין שסיפור זה אינו מוקיע אמנם את כל המומים והמדווים לעין שמש, אך גם הרטייה, שהוא פורש עליהם באהבה ובחמלה, אינה מסוגלת להסתירם כליל (שמיר 1998: 113-114).

ההנחה שיהודי אמריקה ביקשו בשנים אלה סיפורים אשר 'יזינו את הנוסטלגיה המהגרית הטיפוסית שלהם, אך גם יצדיקו את מפעלם – נטישת העיירה הפרובינציאלית, החנוקה מבחינה כלכלית וחברתית' (מירון 1999: 336), מוצאת כאן אישוש. נוסף על דברים אלה אפשר ללמוד לא מעט גם מן היחס לסיפוריו של ביאליק בשדה המו"לות. כפי שמתברר, צביונם האידאולוגי של הסיפורים מילא תפקיד מכריע בהחלטתה של ההוצאה לפרסם את הספר. ההוצאה היהודית-אמריקנית המוסדית The Jewish Publication Society of America, שפרסמה את הקובץ, יוצאת דופן בין יתר ההוצאות שפרסמו תרגומים מעברית בעשורים אלה בכך שנשמרו פרוטוקולים המתעדים את שיקוליה המו"ליים. מפרוטוקולים אלה אנו למדים כי פרסומם של ספרים בעלי אוריינטציה ציונית עורר מחלוקת בקרב עורכי ההוצאה עד אמצע שנות הארבעים (Sarna 1989: 194-195). ההוצאה התערבה למשל בקביעת הרכב השירים בקובץ של ג'סי סמפטר, יהודייה-אמריקנית ציונית שעלתה לארץ ישראל וחיה ועבדה בה, שראה אור ב-1937 (השירים בקובץ זה נכתבו באנגלית; שיריה האחרים נכתבו בעברית). אחד מעורכי ההוצאה, סולומון סוליס-כהן, שהתנגד בשנים אלה לציונות, התנה את קבלת הקובץ בכך שתיתן לו זכות בחירה של השירים. סוליס-כהן בחר להשמיט מהקובץ שירים שעסקו ביישוב הארץ ובציונות (ibid.: 192). בקובץ הסיפורים של ביאליק, לעומת זאת, לא היה צורך להתערב. הגורמים הלא ציוניים בוועד המנהלים של ההוצאה שמחו להדפיס את הסיפורים, אשר היו, בעיניהם, 'חפים מפוליטיקה' (ibid.: 193).

הכתבים של שטיינברג, שניאור, עגנון וביאליק שנבחרו לתרגום בעשורים אלה אינם מתייחסים לחיי היישוב בארץ ואינם מבטאים יסודות לאומיים. זאת בניגוד למרבית הסיפורת העברית בת הזמן, שהיתה נטועה בהווי הארץ-ישראלי או השתמשה במציאות

העולם הישן כחומר גלם לדיון בגיבוש הזהות הלאומית – ואשר לא נבחרה לתרגום. גם הרשימות הספורות בעיתונות האמריקנית המרכזית על הסיפורת המתורגמת התייחסו, בהתאם להיבטים המרכזיים ביצירות הנסקרות, בעיקר לפנים 'דתיים' או 'אתניים' ביהדות (ראו אשר 2014א: 39-48). גם צרכניו של השיח הביקורתי, אם כך, לא יכלו לקבל תמונה מייצגת של הספרות העברית בת הזמן.

בין הסיפורת העברית שנבחרה לתרגום באמריקה בשנים אלה, מקרה חריג לכאורה הוא תרגומו לאנגלית של הרומן אהבת ציון לאברהם מאפו (1808-1867). אהבת ציון נחשב לרומן הראשון בשפה העברית, ומאפו, מן המחברים הבולטים בתקופת ההשכלה, נתפס מאוחר יותר כאחד ממבשריה של התנועה הציונית. הרומן נכתב בעברית מקראית, ומתאר את ארץ ישראל בימי המלך חזקיהו והנביא ישעיהו מתוך ראייה לאומית רומנטית. הרומן מילא 'תפקיד מרכזי בהתעוררות הלבבות ובחידוש הקשר עם ארץ ישראל' (גוברין 1998: 95), ומנהיגים בתנועה הציונית כדוד בן-גוריון ציינו את השפעתו הרבה עליהם (אוחנה 2003: 26). ההתייחסות לרומן בביקורת העברית בעשורים הראשונים של המאה ה-20 אף הדגישה את תפקידו בטיפוח התודעה הציונית. במאמר על הרומן מסוף שנות העשרים כתב משה קליינמן כי 'מאפו היה הראשון בין החוזים המודרניים של אומתנו, שהשיג את סוד מהותה של אומתנו ואת האחדות המוחלטת שבין האומה, הלשון והארץ' (קליינמן 1928: 60). אהבת ציון, שתורגם לאנגלית בשם *The Shepherd Prince* ופורסם בניו יורק ב-1922, נדמה אפוא במבט ראשון כיוצא דופן בתנועת התרגומים מעברית בשנים אלה.

אלא שנסיבות תרגומו והוצאתו לאור, כמו גם התקבלות הביקורתית, עולים בקנה אחד עם מגמת השתלבותה של הספרות העברית המתורגמת באמריקה בשנים אלה בכך שנעדרים מהם כל יסודות לאומיים או ציוניים. ראשית, המתרגם האמריקני היה כומר בשם בנג'מין שפירו, יהודי שהמיר את דתו והקים בברוקלין מיסיון מיוחד להמרת יהודים. שנית, שפירו היה צריך להוציא לאור את התרגום בהוצאה עצמית, ואף להפיצו בעצמו, עובדה הקשורה בוודאי בביוגרפיה הייחודית שלו, השערורייתית למדי בקנה המידה של החברה היהודית-אמריקנית בת הזמן. אין לפסול גם את האפשרות שתכניו הלאומיים של הרומן הרחיקו ממנו מוציאים לאור יהודים אחדים, כפי שקרה באותן שנים במקרים דומים בהוצאה כמו *The Jewish Publication Society of America* (Sarna 1989: 88-89). שלישי, רשימת הביקורת (האנונימית) 'Historical Romance of the Days of Isaiah' שהתפרסמה על הרומן ב-1 באפריל 1923 בניו יורק טיימס (p. BR16) התעלמה מתכניו הלאומיים של הרומן, ולא כללה אזכור לתנועה הציונית או ליישוב היהודי בפלשתינה, בניגוד גמור לביקורת העברית על הרומן בשנים אלה. למעשה, המילה 'ציונות' לא הופיעה ברשימה ולו פעם אחת, והמבקר קבע כי מאפו נחשב לאבי הרומן 'היהודי' – לא העברי או הציוני. המבקר אף ראה בספר הוכחה לדבקתו של מאפו בדת היהודית משום שהרומן נכתב על רקע הפוגרומים והרדיפות ברוסיה הצארית. הימשכותו של מאפו לציון, המתבטאת בכתיבתו, נתפסה כעדות לתעצומות האמונה שלו: 'נשמת היהודי המסור לאמונתו מוצגת כאן ללא כסות' (ibid. p. BR19). אלא שהרדיפות האנטישמיות שהמבקר מתייחס אליהן

היו קטליזטור להתעוררות הלאומית, לא הדתית, של תנועת 'חיבת ציון'. המבקר נמנע גם מלהתייחס לאקטואליות של התכנים הלאומיים היהודיים ברומן אותן שנים. לשם השוואה, בפתח מהדורה חדשה של הרומן בעברית ב־1918 נכתב כי 'המאורעות היותר אחרונים בעולמנו העברי; התקווה החדשה והחזקה לשוב אל ציון החדשה ולייסד שם את ביתנו [...] הגדילו והרימו כיום את ערכו של הסיפור הראשון בשפה העברית' (מצוטט אצל ורסס 1989: 30). בניגוד גמור לכך תיאר המבקר בניו יורק טיימס את התרגום כבעל פוטנציאל לפנות ליהודים ונוצרים כאחד, לקרב לבבות בין הדתות ולשאת מסר אוניברסלי: 'המתרגם עצמו הוא עברי־נוצרי, ופרי עמלו, שנולד משקדנות ואהבה, מעיד על נאמנותו העמוקה לנביאי דת אבותיו. הישגו זה מותיר אפוא חותם כפול, היכן שחותם כפול כזה עשוי לתרום לאחדות בין האזרחים. כישרונו ולמדנותו של מחבר עברי דגול זה יעשירו את רוחם של צעירים ומבוגרים כאחד הן בבתי הכנסת והן בכנסיות' (ibid.).

המבקר מבטא כאן את תפיסת היהדות הרפורמית בת הזמן, אשר ביקשה להתרחק מלאומיות עברית ולהשתלב בחברה האמריקנית כקהילה דתית, בכך שהוא מתייחס ליהדות פחות כלאום ויותר כדת – מעין תמונת מראה לדת הנוצרית (ראו Sarna 2004: 84-89; Raphael 1988: 24-25, על שורשיה הרעיוניים של היהדות הרפורמית). כמובן, יהדות כזו אינה רלוונטית לתנועה הציונית, החילונית פוליטית, ששאבה מן הרומן של מאפו תכנים לאומיים. התעלמות המבקר מן התנועה הציונית עומדת בניגוד בולט להתלהבות שהביע מימי המלכים והנביאים העבריים המובאים ברומן. התעלמות זו ניכרת גם במשפט החותם את הביקורת, שהציב את הציוויליזציה המערבית במרכז וקרא בעדשה מערבית את הרומן ואת המזרח המוצג בו: 'קשר האהבים [ברומן] הוא קשר האהבים הנצחי של ספר רות ושל שיר השירים לשלמה. תכליתו היא בית ומשפחה. במהלך הקריאה, אנו מבינים מדוע התרבות המערבית קמה ובלבה זיכרונות כה מוחשיים מן המזרח' (ibid.).

בעיני מחבר הביקורת, המזרח הוא העבר הרחוק ומקור לזיכרונות בלבד – לא ההווה של היישוב היהודי הניעור בפלשתינה שאחרי הצהרת בלפור, למשל, או יעדו של מוקדי הלאומיות היהודית בארץ ישראל ובמזרח אירופה. הקורא ה(יהודי־)אמריקני של הביקורת קיבל אפוא תיאור אחר לגמרי של משמעויותיו וערכיו של אהבת ציון מזה של קוראים ציוניים בני הזמן.

אנתולוגיה ספרותית והתערבויות בתרגום כאבן בוחן

נוסף על הרומנים וקובצי הסיפורים שנדונו לעיל הופיעה באמריקה בעשורים אלה אנתולוגיה אחת של סיפורת מתורגמת מעברית, הראויה לדיון נפרד. מדובר ב־*Echoes of the Jewish Soul: Gleanings from Modern Hebrew Literature* (הדים מהנשמה היהודית: ליקוטים מהספרות העברית המודרנית), בעריכת ג'וזף קופר לוין ובהוצאת Bloch היהודית, שראתה אור בניו יורק ב־1931. אנתולוגיה זו היתה חריגה בנוף הכללי של השלב הטרנס־ציוני ביהדות אמריקה: עד אחרי קום המדינה לא התפרסמה באמריקה

אנתולוגיה נוספת שיוחדה רק ליצירות פרוזה מתורגמות מעברית.⁶ אנתולוגיה זו היא גם הכותר היחיד המתורגם מעברית בעשורים אלה, פרט לקובץ הפופולרי אגדה והלכה בעריכת ביאליק, שראה אור בהוצאה היהודית Bloch. הוצאת Bloch נקטה גישה מסחרית מובהקת בבכירותיה המו"ליות, בשונה מהאידאל ה'חינוכי' של The Jewish Publication Society, שביקשה להשפיע על התרבות היהודית-אמריקנית. שתי הוצאות אלה מסמלות שני זרמים הפוכים במו"לות היהודית-אמריקנית בת הזמן (Sarna 2009: 387). נוכל אפוא להניח כי עורך האנתולוגיה ניסה לקלוע לטעמו של הקורא היהודי-אמריקני בבכירותיו. חשוב מזה עבורנו הוא שאנתולוגיות מתורגמות ממלאות תפקיד מרכזי בייצוגה של ספרות זרה בתרבות היעד. אנתולוגיות מעצבות את הדימוי של ספרות ותרבות המקור עבור הקורא המקומי באמצעות היצירות שנבחרו להיכלל באנתולוגיה (ואלה שלא), והקדמת העורך והערותיו, המציעות ליצירות באנתולוגיה הקשר חוץ-ספרותי ופרשנות אפשרית (Watts 2005, Barnaby 2002, אשר 2014ב ואחרים). חשיבותה של האנתולוגיה נעוצה אפוא בכך שהיא כנראה עיצבה אצל קוראיה במידה רבה את דיוקנה של הספרות העברית בת הזמן.

כבר בעמוד ההקדמה הפגין מתרגם האנתולוגיה ועורכה, ג'וזף קופר לוין, חוסר התמצאות במגמות האחרונות בספרות העברית המודרנית, או בחר להתעלם מהן, בכותבו כי 'הקובץ הזה יוכיח לקורא, כך אני מקווה, שהספרות העברית בת הזמן האחרון מייצגת שחרור אינטלקטואלי וראי ומוחלט מההגות והלמדנות הרבנית המסורתית' (Levine 1931, preface). בתחילת שנות השלושים השתחררה הספרות העברית זה כבר ממסורת הכתיבה הרבנית, והתיאור הזה של לוין משקף תפיסה ארכאית של הספרות העברית בת הזמן. לוין הציג תמונה לא מייצגת של הספרות העברית המודרנית גם בהמשך: 'סופרים עבריים בני הזמן האחרון לא העניקו ברובם מקום מרכזי לסגנון הספרותי; הם היו חוקרי תלמוד ותאולוגים. בכתביהם הם ניסו לבטא מה הם מרגישים וחושבים על החיים היהודיים' (שם). לוין התעלם כאן, בין היתר, מניסיונותיהם המודרניסטיים של סופרים כמו ברנר, גנסין או עגנון ואולי אף לא הכיר אותם. התעלמות זו התבטאה גם בבחירת היצירות: קטעי הסיפורת או ההגות הכלולים באנתולוגיה הם משל יעקב פייכמן, מקס נורדאו, א"ד גורדון, מנדלי מו"ס, בן אביגדור, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ' (אז"ר) ואחד העם. הספרות העברית המרכזית של העשורים הראשונים של המאה ה-20 לא זכתה כמעט להתייחסות באנתולוגיה, ואף אחד מהסיפורים אינו מתאר את חוויית ההתיישבות בארץ ישראל, אף שבתחילת שנות השלושים המחברים העבריים החשובים כבר פרסמו

6 בשנות השלושים יצאו לאור באמריקה כמה אנתולוגיות של ספרות יהודית. אף שכמה מהן כללו תרגומים לא מעטים משפות שונות, הוקצה בהן מקום משני לסיפורת העברית החדשה המעוגנת בארץ ישראל, אם בכלל. להוציא אנתולוגיה אחת, שהוקצה בה שער לספרות מ'פלשתינה' כמו ליתר המרכזים היהודיים בעולם, ורוב הסיפורים המתורגמים בה מעברית הם בעלי אוריינטציה ציונית, האנתולוגיות היהודיות בנות הזמן משקפות במידה רבה את המגמה השלטת בשדה התרגום מעברית באמריקה (לדיון באנתולוגיות אלה, ראו אשר 2014א: 29-32).

סיפורים כאלה. יש באנתולוגיה סיפור אחד בעל אוריינטציה ציונית ברורה, אך לזין הכניס בתרגום שינויים כדי לעמעם אוריינטציה זו.

התעלמותו של לזין מיצירות המתארות את ההתיישבות הציונית בולטת על רקע ההתייחסות הרומנטית לעבודת האדמה וליופיו של הטבע המופיעה ברבים מן הסיפורים וקטעי ההגות באנתולוגיה. באף אחד מן הקטעים של יעקב פייכמן, מקס נורדאו, אז"ר, ומנדלי מוכר ספרים, עבודת הכפיים או יופיו של הטבע אינם קשורים לאדמת ארץ ישראל. ההתעוררות הרוחנית המתוארת בהם אינה בגדר קריאה לפעולה אידאולוגית פוליטית, כמו רבות מן היצירות הז'אנריות בספרות העברית שנכתבו בשנים אלה בארץ ישראל.

קטעי פרוזה אחרים באנתולוגיה מתארים את החיים ב'עולם הישן'. סיפוריו של אז"ר מתארים באמפטיה שתי דמויות שטעטליות 'צדיקות': סבתו, העובדת את אלוהים 'במעשים ולא במילים', וסנדלר המעניק צדקה למרות עוניו. הקטעים, שנוסחם כנוסח מעשיות מן הספרות הרבנית, מצטרפים למגמה הלא מודרניסטית באנתולוגיה. הסיפורים הקודרים יותר באנתולוגיה, של בן אביגדור ומיכה יוסף ברדיצ'בסקי, מתארים את ייסורייהם של יהודים נרדפים, אך מעוגנים בתקופות מוקדמות יותר ואינם מתייחסים לתקופת היישוב. אף שעמדו לבחירתו של העורך סיפורים אקטואליים המתארים התנגשויות בארץ בין יהודים לערבים, הוא בחר להישאר במסגרת יהודית-אירופית של המאות הקודמות.

בקטע החותם את האנתולוגיה, 'The Wailing Wall' מאת אחד העם, הלקוח מהמסה 'אמת בארץ ישראל', הוגה הדעות מודאג יותר – כמצופה ממייסד הציונות הרוחנית – מתחיתם הרוחנית של היהודים כעם מאשר מיישום הפתרון הפוליטי: יישובה המידי של ארץ ישראל והפיכתה לישות יהודית מדינית. עמדה א־טריטוריאלית זו יכולה לדבר ללבם של מרבית יהודי אמריקה יותר מאשר עמדות ציוניות הרצליאניות. הציונות הרוחנית היתה במובנים רבים נוחה יותר לעיכול מאשר הציונות המדינית בזרם המרכזי ביהדות אמריקה, משום שהדגישה היבטים רוחניים ביהדות, ולא 'דרשה' לעלות לארץ לאלתר. אחד העם, ההוגה הציוני המוערך ביותר באליטה האינטלקטואלית והפוליטית היהודית-אמריקנית, השפיע על מנהיגים יהודים-אמריקנים חשובים כגון מרדכי קפלן, ברנרד פלסנטל, סטפן וייז, יהודה לאון מאגנס, דיוויד נוימרק ואחרים (Meyer 1983).

סיפורו של אז"ר גורדון, 'The Dream' ('החלום ופתרונו'), בולט בחריגותו בכך שהוא הסיפור הציוני הפוליטי היחיד באנתולוגיה, שאף נוקט עמדה של שלילת הגלות. המספר, בן דמותו של גורדון, פונה אל הקורא בגוף שני ומתאר לו חלום שחלם על ארץ ישראל. בתחילת החלום, ארץ ישראל 'עזובה ושוממה ונתונה בידי זרים [...] היא אמי ואני בנה [...] ואני מרגיש את החורבן'. בהמשך, גורדון

מתנער בחזקה, בכל כוחי, ומנער מעלי ומקרבי את החיים ההם. ואני מתחיל הכל מחדש, הכל מחדש. מן האלף-בית אני מתחיל את החיים, אינני משנה, אינני מתקן, כי אם עושה הכל מחדש. והדבר הראשון, הפותח בראשונה את לבי לחיים, אשר ידעתי כמוהם, היא העבודה.

סופו של הקטע הוא תחייתה של ארץ ישראל הודות להתעוררות אחיו ואחיותיו של גורדון, הנשמעים לקריאתו: 'אתם תחיו את חיי ישראל, והחיים יהיו כמעין המתגבר וכנחל שוטף, והלכו הלוך והתחדש, הלוך והתגבר, הלוך ושוטף הלאה, הלאה, הלאה'. לזין, המתרגם, השמיט מטקסט המקור יסודות שוללי גלות שעשויים היו לעורר התנגדות בקוראיה היהודים-אמריקנים של האנתולוגיה. המשפטים שהושמטו מודגשים:

גם נפשי שוממה כמוה, כי גם בה חלו ידי זרים להחריבה ולהשחיתה. ואני מרגיש את החורבן, ואני רואה את החרבות בכל בתי נפשי, בכל רמ"ח איברי ושס"ה גידי. ובת-קול יוצאת מן החרבות ואומרת: 'בן-אדם! התבונן בחרבות האלה, והתבונן עוד, ואל תעלים מהן עין. וידעת, והוספת בינה על אשר אתה יודע, כי החורבן הוא חורבן נפשך, והמשחית הוא המשחית אשר בחיך, אשר חיית בארצות זרים ואשר דבקו בך עד כה. זכור זאת, כי לגורלך אתה עומד בזאת! והיה כי תוסיף להתבונן ולהתעמק, וראית, כי מתחת לחרבות עוד גחלת יתומה לוחשת, אשר ניצלה במסתרים מרוח החיים ההם, ורוח הארץ נושבת בה להחיותה. והיה כי תעזוב פְּלָה את החיים ההם, אשר יצרו אחרים, כאשר עזבת את ארצם ובאת לברוא לך פה חיים חדשים, חיים שלך – ושבה הגחלת וחיתה, ושבה והיתה לשלהבתיה, ושבת אתה וחיית, ושבו עִמְךָ וארצך וחיו (גורדון 1982: 175-176).

My soul was as devastated as that of my land, for strange hands had also disturbed, debased and corrupted it. And I sense her destruction and I perceive her ruin in every chamber of my soul, in every organ of my body (Levine 1931: 23).

לזין השמיט כאן משפטים התוקפים את יהודי הגולה ומאשימים אותם הן בחורבנה של הארץ והן בחורבן נפשם. בטקסט המקור אין אפשרות לחיים רוחניים מלאים בארץ שאינה ארץ ישראל, וגורדון פונה אל יהודי התפוצות ודורש מהם לעלות לארץ. בתרגום, הקטע של א"ד גורדון נוח יותר לעיכול לקורא היהודי-אמריקני, בין שהוא תומך פסיבי בציונות, מתנגד לה או דוגל בציונות של תחייה תרבותית-רוחנית של העם היהודי, ולא דווקא מדינית אשר מחייבת התיישבות בפלשתינה. יתרה מזאת, התערבותו בתרגום הופכת את הקטע של גורדון למופשט יותר. ארץ ישראל יכולה להתפרש בו, בייחוד לאור הסיפורים האחרים באנתולוגיה, כמעט כדימוי ולא כמציאות פיזית. עמדתו הטריטוריאלית של גורדון מתקרבת אפוא בעקבות השינוי בתרגום לציונות רוחנית על פי משנתו של אחד העם. לא מצאתי מניפולציות בתכנים ציוניים כמו זו של לזין בתרגומים נוספים, לא באנתולוגיה זו ולא בכותרים אחרים. מלכתחילה היו מעט מאוד יסודות ציוניים להתערב בהם בסיפורת שנבחרה לתרגום בשנים אלה. מצאתי התערבויות מעטות מסוגים אחרים, והן עלו בקנה אחד עם התערבותו של לזין: עידנו מאפיינים שליליים של דמויות יהודיות גלותיות או ריככו התייחסות להיבטים טעונים בזהות היהודית בת הזמן. כך,

למשל, המתרגם י"מ לאסק התערב בתרגום סיפורו של ביאליק 'יום שישי הקצר', בקובץ *Aftergrowth and Other Stories* ('ספיה וסיפורים אחרים'), כדי להציג לקורא תיאור ביקורתי פחות של רב יהודי. ההתערבות המעידת של לאסק מיושמת בתיאורו של הרב ליפא, הנושא במקור מאפיינים גלותיים מובהקים. המילים הרלוונטיות מצוינות בפזמון אותיות: 'אין אפוא שום חֲדוּשׁ בדבר, אם הרב ר' ליפא, שיחיה, יהודי חלוש ופחדן מטבעו, התחיל להתחכם לנגד יום הששי הקצר מבעוד שחר' (ביאליק 1951: קעט). So it is in no way remarkable that the rabbi, Reb Lippe, long life to him, who was a gentle sort of Jew and timorous by nature, began to take steps against the short Friday long before daylight (Bialik 1939a: 191).

לאסק תרגם 'חלוש ופחדן', הנושאים קונוטציות שליליות למדי, בצירופים מרוככים שאפשר לתרגמם כ'עדין' ו'ביישן'. הרב, שהוצג באור מלעיג למדי במשפט זה בטקסט המקור, מוצג בחמלה רבה יותר בתרגום. ייתכן שלאסק ביקש לשפץ את דמות היהודי הגלותי, המשתקפת ברבי ליפא, עבור קוראיו ה(יהודים-)אמריקנים שהעדיפו לראות את העבר בגולה 'באור רחום וחנון' (גוברין 1998: 474).

ההתערבות נוספת אנו מוצאים בתרגום לסיפור 'שלשה שאכלו' מאת דוד פרישמן, הכלול באנתולוגיית הספרות היהודית *The Jewish Caravan* (האורחה היהודית) מ-1935. שמו של המתרגם לא נמסר, אך ייתכן שזהו שוב לאסק, המוזכר כמי שתרגם סיפורים אחרים מעברית באנתולוגיה זו. ההתערבות בתרגום ממתנת הצגה של הקרע בעיירה היהודית בין יהודים משכילים חילונים לבין יהודים מאמינים. בסיפור מתוארת תפילת יום הכיפורים בבית הכנסת, שבה הרב מתיר למתפללים, החולים והגוועים ברעב, לאכול, והם, גם המבוגרים שבהם, פורצים בכבי ומסרבים לצאת מבית הכנסת לאכול. בסופו של דבר הם נכנעים ואוכלים. הדבר עולה להם במאמץ עילאי, והמספר מתאר אותם כגיבורים. ואמנם, לסופו של הסיפור בנוסח המתורגם יש אופי הרואי: Heroes they were. Who can measure the struggle that must have torn their hearts? Who can weigh their pain and suffering? [...] and the congregation ate — ate and wept... (Schwartz 1935: 302). אך בטקסט המקור מופיעה, לאחר המשפט הזה, הפסקה הבאה, שהושמטה במלואה בתרגום:

עוד שלשה שאכלו.

בשעה ההיא, אשר ראתה עיני בית־הכנסת את המראה הגדול והנורא ההוא, והנה שלשה אנשים יושבים באחד הבתים אשר אל מול פני בית־הכנסת ואוכלים גם המה. שלשת האנשים ההם הם ה'משכילים' אשר בעיר, משכילים לתיאבון, משכילים להכעיס, הלא הם: המוכסן, המשגיח והמורה. חלון החדר פתוח לרוחה, למען אשר יראה כל רואה, ועל השלחן עומד סיר הַתָּה הרותח וכוסות יין־אדם ומעדנים, והם יושבים שלשתם ובידיהם קלפי הקרטים ומצחקים בצחוק פְּרָפְרָנִס ושוחקים מרגע לרגע בקול גדול ושותים ואוכלים, אכן רואות עינינו גם בזה שלשה שאכלו. הגם שלשה אלה מן הגבורים? (פרישמן 1892: 21-22).

הקטע הזה אינו מופיע בתרגום, ובלעדיו הסיפור מקבל אופי פשוט יותר, החסר את היסוד האמביוולנטי החרף למדי של טקסט המקור. התרגום משמיט את התיאור הביקורתי של פרישמן ליהודים המשכילים חסרי האמונה, שלא זו בלבד שאינם מקיימים את מצוות הצום ביום כיפור, אלא גם משחקים קלפים ואוכלים ושותים בחלון פתוח לרווחה ו'שוחקים מרגע לרגע בקול גדול'. ייתכן שהמתרגם ראה לנגד עיניו את קוראיו היהודים בעלי הזיקה לדת, וביקש להימנע מסוגיה טעונה כמו חילול יום כיפור.

התערבויות תלויות אידאולוגיה בתרגום יצירות סיפורת עברית מעברית לאנגלית בעשורים אלה היו בסך הכול מעטות למדי. לא נוכל להסיק מהן על נורמות תרגום שליטות בתרגום מעברית באותן שנים או אפילו על התנהגות עקיבה של מתרגם בודד. אולם ההתערבויות מעידות לכל הפחות על מחשבה שהושקעה בתיווכן של יצירות אחדות לקורא ה(יהודי-)אמריקני, שהתבטאה בריכוך תכנים העשויים להיתפס כ'פוגעניים'.

הוצאות ציוניות מוסדיות ותרגום ספרות תיעוד ציונית

פן נוסף בתרגום מעברית באמריקה בשנים אלה נוגע לספרות התיעוד המגויסת של ארגונים ציוניים וההוצאות הקשורות אליהם, שעיקר פעולתם היה מתחילת שנות השלושים עד אמצע שנות הארבעים (עמית 2008: 197). אגע קצרות בספרות תיעוד זו, המציעה נקודת ייחוס מועילה לסיפורת העברית המתורגמת בשנים אלה. מטרתן של ההוצאות הציוניות המוסדיות לא היתה מסחרית או ספרותית אלא אידאולוגית. הן לא פנו לשוק הרחב של קוראי ספרות, אלא ביקשו להביא תיאור אוהד של ההתיישבות בארץ לקהל ציוני אמריקני. הן לא תרגמו פרוזה אלא ספרות עיון מגויסת.⁷ פרסומיהן מציגים תמונת תשליל מובהקת של יצירות הסיפורת שנבחרו לתרגום בהוצאות המסחריות והיהודיות באותן שנים.

גישתן המגויסת של ההוצאות המוסדיות התבטאה הן בתרגומם והוצאתם של כותרים של מחברים יחידים והן בתרגומן והוצאתן של חוברות המאגדות פזמונים ושירי עם. בין הכותרים המתורגמים מעברית שיצאו לאור באמריקה בשנות השלושים אנו מוצאים ספרי תיעוד וקובצי זיכרונות העוסקים בחוויה ההתיישבותית בארץ ישראל, כגון: *The Plough Woman: Records of the Pioneer Women of Palestine* ('דברי פועלות', Katznelson-Shazar 1932), *The Village of Ezekiel* ('כפר יחזקאל', Kushnir 1933) ואחרים. כמה מהספרים עוסקים בדמויות מרכזיות ביישוב היהודי, או במנהיגי הציונות,

7 סיפורים חריגים אחדים הופיעו בתרגום בביטאונים ובכתבי עת כגון *Youth and Nation* של השומר הצעיר, *The Maccabean* של ארגון ציוני אמריקה, *Furrows* של תנועת הנוער הציונית הסוציאליסטית, ואחרים. ואולם כתבי עת אלה נועדו לקהל קוראים מצומצם בעל זיהוי ציוני (לרשימה מלאה של כתבי העת שהופיעו בהם תרגומי סיפורת מעברית לאנגלית בשנים אלה, ראו Goell 1968: 109-110).

A.D. Gordon, Two Biographical Sketches ('א"ד גורדון, שתי סקיצות ביוגרפיות', Menahem Ussishkin, his Life and Work, (Aaronovitch and Dayan 1930) אוסישקין: תולדותיו ומפעל חייו', Klausner 1942). אנתולוגיה שהתפרסמה לרגל עשור לפעילותו של כתב העת *Jewish Frontier* (חזית יהודית) של תנועת פועלי ציון כללה מבחר מאמרים פובליציסטיים שמקצתם תורגמו מעברית (Jewish Frontier Association 1945). תרגומים נוספים שייכים לתחום ספרות הילדים והנוער: *Jacob the Soldier* ('החייל יעקב', Smilansky 1944), שמשה סמילנסקי עיבד לילדים ממשפחת האדמה, *The Young Samson of Galilee* ('שמשון הצעיר מהגליל', Smoli 1944) ו-*A Legend of the Galilee* ('אגדה מהגליל', Smoli 1946) של אליעזר שמאלי. לא במפתיע ספרים אלה, שלא יועדו מלכתחילה לקהל הרחב, לא זכו לסקירות בכתבי עת או בעיתונות האמריקנית המרכזית. ההתעלמות מהם בשיח העיתונאי היתה מוחלטת כמעט. הספר היחיד שהתפרסמה עליו רשימת ביקורת בעיתונות המרכזית היה *The Plough Woman* של רחל כנצלסון-שזר, אולם הוא מוכיח את המגמה הכללית בהיותו הספר היחיד שיצא לאור לא בהוצאה ציונית מוסדית אלא בהוצאה המסחרית N.L. Brown. פרסום הספר בהוצאה זו מעיד על קהל היעד של הספר, והוא שקבע את היחס אליו בשדה הספרותי המקומי.

מתחילת שנות השלושים, ובייחוד בסוף שנות השלושים ותחילת שנות הארבעים, יצאו לאור באמריקה גם חוברות של שירי עם ציוניים שתורגמו והופצו בידי מוסדות ציוניים. אורכן של החוברות לרוב לא עלה על עמודים ספורים והן לא כללו יצירות סיפורת אלא פזמונים ושירים: *Dances of Palestine: Horas* ('דיקודים מפלשתינה', Nathan 1938c), *The Builders* ('הבונים', Nathan 1938b), *Bring the Bricks* ('הבו לבנים', Nathan 1938a), *Young Judea Songster: A Salute to the State of Israel* ('השירון ליהודי הצעיר: הצדעה למדינת ישראל', New England Zionist Youth Commission 1947). מטרתן של חוברות השירים לא היתה שונה ממטרתה של ספרות התיעוד המגויסת ונוכל לראות גם באלה וגם באלה, במונחיו של עמית, חלק ממאמץ ה'יצוא' הציוני (ראו עמית 2008: 6-9). שוליותן של חוברות אלה בשדה הספרותי מתבטאת בכך שהסקירה המקיפה הראשונה כנראה לספרות עברית בתרגום לאנגלית, שהופיעה בכרך השמיני של *Jewish Book Annual*, אינה מזכירה כלל את קיומן (Galpert 1949).

מעניין להשוות את החוברות האלה, וספרות התיעוד שהזכרתי לעיל, לקובץ של מעשיות ארץ-ישראליות שפרסמה ההוצאה The Jewish Publication Society of America בתחילת שנות השלושים. ב-1932 החליטה ההוצאה לתרגם ולהוציא לאור את קובץ המעשיות העבריות והערביות על ארץ ישראל שכינס וערך ההיסטוריון זאב וילנאי, ולקרוא לו באנגלית *Legends of Palestine* ('מעשיות פלשתינה'). בניגוד להוצאות הציוניות המוסדיות, עורכיה של הוצאה יהודית-אמריקנית זו ביקשו ספר שלא ייתפס כתומך בציונות המדינית, ולכן בחרו קובץ מעשיות ולא ספר המתאר התרחשויות אקטואליות, ואף הוסיפו לו הקדמה המדגישה את אופיו הלא-פוליטי. מטרתם היתה 'להימנע משאלות שנויות במחלוקת הקשורות בציונות המדינית', ולמצוא ספר שיהיה

כתוב 'מנקודת מבט נייטרלית שגם ציונים וגם לא ציונים יוכלו לאמצה' (Sarna 1989: 169-170).

סיכום

סוכניה של הספרות העברית המתורגמת באמריקה, ככל סוכנים של תרגום ספרותי, הם 'סובייקטים מובנים חברתית ומבנים חברתית', או *socially constructed and constructing subjects* (Wolf 2007: 3). ככאלה הם לא רק משקפים את הלך הרוח בתרבות היעד בעשורים הנדונים, אלא משתתפים גם בכינונו. כאן נעוצה הרלוונטיות הסוציולוגית והאידאולוגית של התרגום הספרותי. תהליך התיווך של סיפורת עברית לקורא האמריקני, הנסתר ברובו מן העין, הוא חלק מן ההקשר התרבותי והאידאולוגי הרחב של מערכת היחסים בין שני המרכזים היהודיים בארץ ישראל ובאמריקה.

במאמר זה ביקשתי להראות כי היצירות העבריות שנבחרו לתרגום בשנים אלה באמריקה לא היו נטועות במציאות הארץ-ישראלית, ועל כן הציגו לפני הקורא ה(יהודי-) אמריקני תמונה לא מייצגת של הסיפורת העברית בת הזמן. היעדר זה של סממנים לאומיים או ארץ-ישראליים לא היה מוחלט, כמובן. היו סיפורים אחדים באנתולוגיות יהודיות שחרגו מן הזרם המרכזי וביטאו ערכים ציוניים. תרגומי שירה וסיפורים קצרים שהופיעו בכתבי עת, שאינם נדונים במאמר זה, אף הם לא צייתו תמיד לעקרונות שרווחו בשדה התרגום. מובן שגם לא ביקשתי לטעון כי השיח הספרותי מייצג בצורה מושלמת את השיח הציבורי או את הלך הרוח בקהילה היהודית-אמריקנית. עם זאת, הממצאים העולים משדה התרגום מציגים מגמה ברורה למדי. בעשורים הראשונים של המאה ה-20 לא יצאו לאור כמעט תרגומים של סיפורת עברית על קורות היישוב בארץ ישראל ועל תחייתו התרבותית והלאומית. התרגומים היחידים מעברית שעסקו ביישוב בארץ היו ספרי תיעוד ציוניים של הוצאות מוסדיות ציוניות, שלא פנו לקהל הרחב של קוראי פרוזה אלא לקהל מצומצם המגויס למטרה הציונית. לעומת הוצאות מוסדיות אלה, המוציאים לאור המסחריים והמוציאים לאור היהודיים, שכיוונו לקהל רחב יותר, בחרו לתרגם יצירות סיפורת המעוגנות בשטעטל של מזרח אירופה. בעוד בארץ כתיבה על נושאים 'גלתיים' עמדה בשולי השדה הספרותי, ובדרך כלל נדחתה על ידי קובעי הטעם, היצירות המתורגמות באמריקה היו קרובות ברוחן לתרבות ולספרות היידית, הדומיננטיות ביהדות אמריקה בשנים אלה. יסודות ביקורתיים על הגלות ביצירות המתורגמות, אם היו כאלה, לעתים עומעמו בדרכם לקורא ה(יהודי-)אמריקני, אם בידי המתרגמים ואם בידי המבקרים שסקרו את היצירות בעיתונים.

השינוי ההדרגתי בהלך הרוח ביהדות אמריקה כלפי ישראל בא בד בבד עם שינוי בשדה התרגום מעברית, ומאפייני השתלבותה של הספרות העברית באמריקה השתנו במידה ניכרת בעשורים שלאחר קום המדינה. בשנות החמישים, השישים והשבעים, היתה המגמה ציונית יותר בבחירת היצירות לתרגום מעברית, בהקדמות העורכים לאנתולוגיות, בסקירת

היצירות בעיתונים ובהתערבויות המתרגמים בתרגום היצירות (אשר 2014א). מגמה מאוחרת זו מחדדת את מאפייני המפגש המוקדם בין הספרות העברית המודרנית לבין העולם ה(יהודי-)אמריקני. כפי שהראיתי כאן, הספרות העברית המודרנית, שהיתה קשורה בטבורה להתערורות הלאומית, נמסרה לקורא ה(יהודי-)אמריקני באופן שטטש כמה ממאפייניה המובהקים ביותר. ב־*Annual Jewish Book* של 1949, הרב וחוקר הספרות העברית מוריס גלפרט סקר בשיטתיות את הסיפורת העברית שהיתה נגישה אז באנגלית, ויצא בהכרזה כי 'לקרוא את הרומנים העבריים פירושו לחלוק את התקוות, המורכבויות, השאיפות והדילמות של הנשמה היהודית בת זמננו' (Galpert 1949: 72). אלא ש'נשמה' זו, כך מתברר, התגלגלה בווריאציה לאומית הרבה פחות, וארץ-ישראלית הרבה פחות, במעברה לשדה הספרותי האמריקני.

רשימת מקורות

ספרות עברית מקורית

- ביאליק, חיים נחמן, 1951. סיפורים, דביר, תל אביב.
גורדון, אהרן דוד, 1982. מבחר כתבים, הספריה הציונית, ירושלים.
מאפו, אברהם, 1952 [1853]. אהבת ציון, דביר, תל אביב.
עגנון, שמואל יוסף, 1998 [1931]. הכנסת כלה, שוקן, ירושלים.
פרישמן, דוד, 1892. אותיות פורחות: סיפורים, יצירות וציורים חדשים, בן אביגדור, ורשה.
שטיינברג, יהודה, 1906. בימים ההם: סיפורו של זקן, הוצאת מוריה, קרקוב.
שניאור, זלמן, 1999 [1944]. אנשי שקלוב, דביר, תל אביב.

תרגומים

- גנסיין, א"נ, 1925. אפרים מרגולית ('אצל') (פון העברעאיש: י' מייזיל), ווילנער פארלאג פון ב.א. קלעצקין, ווארשע.
Aaronovitch, Joseph and Shmuel Dayan, 1930. *A.D. Gordon: Two Biographical Sketches* (trans. Isidore J. Lapson), New York: Zionist Labor Party 'Hitachduth' of America.
Agnon, Shmuel Joseph, 1937. *The Bridal Canopy* (trans. I. M. Lask), Doubleday, Doran, New York.
Bialik, Hayyim Nahman, 1938. *And it Came to Pass: Legends and Stories about King David and King Solomon* (trans. Herbert Danby), Hebrew Publishing Company, New York.
Idem, 1939a. *Aftergrowth and Other Stories* (trans. I. M. Lask), The Jewish Publication Society of America, Philadelphia.

- Idem, 1939b. *Knight of Onions and Knight of Garlic* (trans. Herbert Danby), Hebrew Publishing Company, New York.
- Idem, 1944. *Aftergrowth and Other Stories* (trans. I. M. Lask), The Jewish Publication Society of America, Philadelphia.
- Jewish Frontier Association (eds.), 1945. *Jewish Frontier Anthology, 1934-1944*, Jewish Frontier Association, New York.
- Katznelson-Shazar, Rachel, 1932. *The Plough Woman: Records of the Pioneer Women of Palestine* (trans. Samuel Maurice), N.L. Brown, New York.
- Klausner, Joseph, 1942. *Menahem Ussishkin, his Life and Work* (trans. I. M. Lask), Scopus Publications, New York.
- Kushnir, Shimon, 1933. *The Village of Ezekiel* (trans. Frances Burncw and Ruth Goldstein), League for Labor in Palestine, Boston.
- Levine, Joseph Cooper, 1931. *Echoes of the Jewish Soul: Gleanings from Modern Hebrew Literature* (trans. Joseph Cooper Levine), Bloch Publishing Company, New York.
- Mapu, Abraham, 1922. *The Shepherd Prince* (trans. Benjamin Shapiro), The translator, New York.
- Nathan, Hans, 1938a. *Bring the Bricks* (trans. Harry Herzl Fein), Hechalutz Organization of America and Masada, Youth Zionist organization Of America, New York.
- Idem, 1938b. *The Builders* (trans. Harry Herzl Fein), Hechalutz Organization and Masada, Youth Zionist organization Of America, New York.
- Idem, 1938c. *Dances of Palestine: Horas* (trans. Harry Herzl Fein), Hechalutz Organization and Masada, Youth Zionist Organization of America, New York.
- New England Zionist Youth Commission, 1947. *Young Judaea Songster: A Salute to the State of Israel*, New England Zionist Youth Commission, Boston.
- Schwartz, Leo W., 1935. *The Jewish Caravan: Great Stories of Twenty-five Centuries*, Farrar & Rinehart, New York.
- Shneiur, Zalman, 1936. *Noah Pandre* (trans. Joseph Leftwich), Lee Furman Inc., New York.
- Idem, 1945. *Song of the Dnieper* (trans. Joseph Leftwich), Roy Publishers, New York.
- Smilansky, Moshe, 1944. *Jacob the Soldier* (trans. Thelma Mozeson), Jewish Children Book Club, New York.
- Smoli, Eliezer, 1944. *The Young Samson of Galilee*, Jewish Children Book Club, New York.
- Idem, 1946. *A Legend of the Galil*, Jewish Children Book Club, New York.

- Spiegel, Shalom, 1930. *Hebrew Reborn*, The Macmillan Company, New York.
- Steinberg, Judah, 1915. *In Those Days: The Story of an Old Man* (trans. George Jeshurun), The Jewish Publication Society of America, Philadelphia.
- Steinberg, Yehuda, 1917. *The Breakfast of the Birds and Other Stories* (trans. Emily Solis-Cohen), The Jewish Publication Society of America, Philadelphia.
- Idem, 1937. *Selections from the Works of Judah Steinberg*, Bureau of Jewish Education, Ohio.
- Idem, 1941. *The Breakfast of the Birds and Other Stories* (trans. Emily Solis-Cohen), The Jewish Publication Society of America, Philadelphia.
- Idem, 1947. *The Breakfast of the Birds and Other Stories* (trans. Emily Solis-Cohen), The Jewish Publication Society of America, Philadelphia.
- Vilnay, Zev, 1932. *Legends of Palestine*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia.

סקירות בעיתונים

- Lee, Lawrence, 1945. 'The People of Sklov', *The New York Times*, September 30, 1945, p. 122.
- Prescott, Orville, 1945. 'Books of the Times', *The New York Times*, September 19, 1945, p. 23 [Shneier's *Song of the Dnieper*].
- Strauss, Harold, 1937. 'In Old Galicia', *The New York Times*, February 21, 1937, p. 86 [Agnon's *The Bridal Canopy*].

סקירות אנונימיות

- 'Judah Steinberg's Stories', *The New York Times*, May 17, 1918, p. 77 [Steinberg's *The Breakfast of the Birds and Other Stories*].
- 'A Historical Romance of the Days of Isaiah', *The New York Times*, April 1, 1923, p. BR16 [Mapu's *The Shepherd Prince*].

ספרות מחקר

- אוחנה, דוד, 2003. משיחיות וממלכתיות: בן-גוריון והאינטלקטואלים בין חזון מדיני לתאולוגיה פוליטית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע.
- ארלוזורוב, חיים, 1934. 'הציונות האמריקנית', בתוך: הנ"ל, כתבי חיים ארלוזורוב, א. י. שטיבל, תל אביב, עמ' 147-167.
- אשר, עמרי, 2014א. 'היבטים אידאולוגיים בתרגום של ספרות עברית לאנגלית והשתלבותה בשיח הספרותי ה(יהודי-)אמריקני', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.

הנ"ל, 2014ב. 'עורך אנתולוגיה ספרותית כשגריר ישראל באמריקה: אהוד בן-עזר והצגת הערבי בספרות העברית לקורא האמריקני', דפים למחקר בספרות, 19, עמ' 172-186.

בן-ארי, ניצה, 2006. דיכוי הארוטיקה: צנזורה וצנזורה-עצמית בספרות העברית 1930-1980, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב.

בקון, יצחק, 1986. ברנר וגנסין כסופרים דו לשוניים, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון.

ברלוביץ, יפה, 1996. להמציא ארץ, להמציא עם: תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העלייה הראשונה, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.

גוברין, נורית, 1998. כתיבת הארץ: ארצות וערים על מפת הספרות העברית, כרמל, ירושלים.

גרין, נורית, 1988. ספרות ואידיאלוגיה בארץ-ישראל בשנות השלושים, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב.

הולצמן, אבנר, 2006. אהבות ציון: פנים בספרות העברית החדשה, כרמל, ירושלים.

ורסס, שמואל, 1989. התרגומים לידיש של אהבת ציון לאברהם מאפו, אקדמון, ירושלים.

הנ"ל, 1996. 'התרגומים לידיש של עיט צבוע לאברהם מאפו', בתוך: הנ"ל, מלשון אל לשון: יצירות וגלגוליהן בספרותנו, מאגנס, ירושלים, עמ' 323-357.

לאור, דן, 1998. חיי עגנון, שוקן, ירושלים.

מירון, דן, 1996. הסתכלות ברבנכר: על 'הכנסת כלה' מאת ש"י עגנון וסביביה, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.

מירון, דן, 1999. 'אחרית דבר', בתוך: זלמן שניאור, אנשי שקלוב, דביר, תל אביב.

מנור, אהוד, 2006. "הם כמו הבונד": תמיכת פארווערטס בציונות משנות העשרים, עיונים בתקומת ישראל, 16, עמ' 499-531.

עמית, יובל, 2008. 'ייצוא של תרבות ישראלית: פעולתם של מוסדות רשמיים בתרגום ספרות מעברית לאנגלית', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.

קליינמן, משה, 1928. דמויות וקומות: רשימות לתולדות והתפתחות הספרות העברית החדשה, דפוס וולטר, פאריס.

שביט, זהר, 1982. החיים הספרותיים בארץ ישראל 1910-1933, המכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר והקיבוץ המאוחד, תל אביב.

שביט, יעקב, 1984. 'לעניין המעבר מספרות "שונד" בידיש לספרות "שונד" בעברית', תרביץ, נג, ב, עמ' 304-306.

שביט, יעקב, 1986. 'וארשה/תל אביב - יידיש ועברית; בין ספרות המון לחברת המון', הספרות, 4-3 (35-36), עמ' 201-210.

שונמי, שלמה, 1975. מפתח המפתחות: ביבליוגרפיה של ביבליוגרפיות כל-ישראליות, מאגנס, ירושלים.

שיף, עופר, 2000. 'מבט אחר על האמריקניזציה של הציונות', עיונים בתקומת ישראל, 10, עמ' 180-206.

הנ"ל, 2001. יהודים משתלבים: אוניברסליזם רפורמי אמריקני מול ציונות, אנטישמיות ושואה, עם עובד, תל אביב.

שמיר, זיוה, 1998. באין עלילה: סיפורי ביאליק במעגלותיהם, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.

שניאור, זלמן, 1958. ח.ג. ביאליק ובני דורו, דביר, תל אביב, עמ' 290-303.
שקר, גרשון, 1983. *הסיפורת העברית 1880-1980*, ב, הוצאת הקיבוץ המאוחד והוצאת כתר, תל אביב.

- Aberbach, David, 1987. 'Hebrew Poetry in Translation', in: Leon I. Yudkin (ed.), *Modern Hebrew Literature in English Translation: Papers, Selected Syllabi and Bibliographies*, M. Wiener, New York, pp. 65-76.
- Alter, Robert, 1991. 'The Rise and the Rise in the United-States', *Modern Hebrew Literature*, 7, pp. 5-7.
- Idem, 1994. 'The Untranslatable Amichai: Yehuda Amichai at 70', *Modern Hebrew Literature*, 13, pp. 28-29.
- Aphek, Edna and Yishai Tobin, 1983. 'The Means is the Message: On the Intranslatability of a Hebrew Text', *Meta: Journal des Traducteurs*, 28, pp. 57-69.
- Averbach, David, 2013. *The European Jews, Patriotism and the Liberal State 1789-1939: A Study of Literature and Social Psychology*, Routledge, New York.
- Band, Arnold J., 1993. 'From Sacred Tongue to Foreign Language: Hebrew in the American University', in: Alan Mintz (ed.), *Hebrew in America: Perspectives and Prospects*, Wayne State University press, Detroit, MI, pp. 171-186.
- Barnaby, Paul, 2002. 'Scotland Anthologized: Images of Contemporary Scottish Identity in Translation Anthologies of Scottish Poetry', *Scottish Studies Review*, 3, 1, pp. 86-99.
- Bloch, Chana, 1993. 'The Politics of Translation: Amichai and Rabikovitch in English', in: Richard Siegel and Tamar Sofer (eds.), *The Writer in the Jewish Community: An Israeli-North American Dialogue*, pp. 130-139.
- Coffin, Edna Amir, 1987. 'How to Deal with Translation: Textual and Pedagogical Considerations', in: Leon I. Yudkin (ed.), *Modern Hebrew Literature in English Translation: Papers, Selected Syllabi and Bibliographies*, M. Wiener Pub., New York, pp. 27-52.
- Cohen, Naomi W., 2003. *The Americanization of Zionism, 1897-1948*, Brandeis University Press/University Press of New England, Hanover, NH.
- Cohen, Nilli, 2007. 'Translations of Hebrew Literature', *Encyclopedia Judaica, 2nd edition*, Macmillan Reference USA in Association with the Keter Pub. House, Detroit, pp. 727-728.
- Cohen, Stephen M. and Charles Liebman, 2000. 'Israel and American Jewry in the Twenty-First Century: A Search for New Relationships', in: Allon Gal and Alfred Gottschalk (ed.), *Beyond Survival and Philanthropy: American Jewry and Israel*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, pp. 3-24.

- Cutter, William, 1987. 'Rendering Galicia for America: On Hillel Halkin's Translation of *Sipur Pashut*', *Prooftexts*, 7, pp. 73-88.
- Dagut, Menachem, 1978. *Hebrew-English Translation: A Linguistic Analysis of some Semantic Problems*, University of Haifa, Haifa.
- Feldman, Yael S., 1995. 'Contemporary Hebrew Literature on the American Campus', in: Moshe Davis (ed.), *Teaching Jewish Civilization: A Global Approach to Higher Education*, New York University Press, New York, pp. 86-95.
- Fishman, Joshua et al (eds.), 1985. *The Rise and Fall of the Ethnic Revival: Perspectives on Language and Ethnicity*, Mouton, New York.
- Furman, Andrew, 1997. *Israel through the Jewish-American Imagination: A Survey of Jewish-American Literature on Israel 1928-1995*, State University of New York Press, Albany, NY.
- Galpert, Maurice T., 1949. 'Modern Hebrew Literature in English Translation', *Jewish Book Annual*, 8, pp. 68-76.
- Glazer, Nathan, 1989 [1957]. *American Judaism*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Glinert, Lewis H., 1993. 'Hebrew from Symbol to Substance', in: Alan Mintz (ed.), *Hebrew in America: Perspectives and Prospects*, Wayne State University Press, Detroit, pp. 227-250.
- Goell, Yohai, 1968. *Bibliography of Modern Hebrew Literature in English Translation*, Israel Universities Press, Jerusalem.
- Goldstein, Sidney, 1971. 'American Jewry, 1970: A Demographic Profile', *American Jewish Yearbook*, American Jewish Committee, Philadelphia, pp. 3-128.
- Gruesz, Kirsten Silva, 2004. 'Translation: A Key(word) into the Language of America(nists)', *American Literary History*, 16, 1, pp. 85-92.
- Guttmann, Allen, 1971. *The Jewish Writer in America: Assimilation and the Crisis of Identity*, Oxford Publishing Press, New York.
- Halpern, Ben, 1979. 'The Americanization of Zionism, 1880-1930', *American Jewish History*, 69, pp. 15-33.
- Heilbron, Johan, 1999. 'Towards a Sociology of Translation: Book Translation as a Cultural World-System', *European Journal of Social Theory*, 2, pp. 429-444.
- Hertzberg, Arthur, 1979. *Being Jewish in America: The Modern Experience*, Schocken Books, New York.
- Hochman, Baruch, 1970. *The Fiction of S.Y. Agnon*, Cornell University Press, Ithaca, NY.

- Howe, Irving, 1976. *World of Our Fathers: The Journey of the East European Jews to America and the Life They Found and Made*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- Idem and Kenneth Libo, 1979. *How We Lived: A Documentary History of Immigrant Jews in America, 1880-1930*, R. Marek, New York.
- Kolsky, Thomas, 1992. *Jews Against Zionism: The American Council for Judaism, 1942-1948*, Temple University Press, Philadelphia.
- Lerner, Michael, 1992. 'The Editor: A Personal Note', *Tikkun: An Anthology*, Tikkun Books, Oakland, CA, pp. XXIX-XXXIII.
- Liebman, Charles, 1977. *Pressure without Sanctions: The Influence of World Jewry on Israeli Policy*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford.
- Liu, Kenneth S. H., 2006. 'Translation and Cultural Exportation: A Case Study of Huang Chunming's Short Stories', in: Theo Hermans (ed.), *Translating Others II*, St Jerome Publishing, Manchester, pp. 493-510.
- Luey, Beth, 2001. 'Translation and the Internationalization of Culture', *Publishing Research Quarterly*, 16, 4, pp. 41-49.
- Mark, Yudel, 1949. 'The Return to Traditional Sources: On Translations from Hebrew to Yiddish' (in Yiddish), *Jewish Book Annual*, 7, pp. 73-82 (Yiddish Section).
- Medding, Peter Y., 1987. 'Segmented Ethnicity and the New Jewish Politics', *Studies in Contemporary Judaism: An Annual*, 3, pp. 26-48.
- Meyer, Michael A., 1983. 'American Reform Judaism and Zionism: Early Efforts at Ideological Rapprochement', *Journal of Israeli History*, 4, 1, pp. 49-64.
- Mintz, Alan (ed.), 1993. *Hebrew in America: Perspectives and Prospects*, Wayne State University Press, Detroit, MI.
- Idem, 2001. *Translating Israel: Contemporary Hebrew Literature and its Reception in America*, Syracuse University Press, New York.
- Morahg, Gilead, 1993. 'Language is Not Enough', in: Alan Mintz (ed.), *Hebrew in America: Perspectives and Prospects*, Wayne State University Press, Detroit, MI, pp. 187-208.
- Nathan, Hans, 1939. *Palestinian Plays: A Catalogue for 1939/40*, Moadim, Play Publishing House, Tel Aviv.
- Peleg, Yaron, 2005. *Orientalism and the Hebrew Imagination*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Proquest Historical Newspapers, 2014. <http://www.proquest.com/en-US/catalogs/databases/detail/pq-hist-news.shtml> (retrieved 13.6.2014).
- Raider, Mark A., 1998. *The Emergence of American Zionism*, New York University Press, New York.

- Raphael, Mark Lee, 1988. *Profiles in American Judaism: The Reform, Conservative, Orthodox, and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective*, Harper & Row, San Francisco.
- Rosenthal, Steven, 2001. *Irreconcilable Differences? The Waning of the American Jewish Love-affair with Israel*, Brandeis University Press, Hanover, NH.
- Sarna, Jonathan D., 1989. *The Americanization of Jewish Culture: A Centennial History of the Jewish Publication Society*, The Jewish Publication Society, Philadelphia.
- Idem, 2004. *American Judaism: A History*, Yale University Press, New Haven.
- Idem, 2009. 'Two Ambitious Goals: Jewish Publishing in the United States', in: Carl F. Kaestle and Janice A. Radway (eds.), *A History of the Book in America*. V. 4, *Print in Motion: The Expansion of Publishing and Reading in the United States 1880-1940*, Published in association with the American Antiquarian by the University of North Carolina Press, Chapel Hill, pp. 376-391.
- Segev, Zohar, 2006. 'European Zionism in the United States: The Americanization of Herzl's Doctrine by American Zionist Leaders – Case Studies', *Modern Judaism*, 26, 3, pp. 274-291.
- Shaked, Gershon, 1993. 'Judaism in Translation: Thoughts on the Alexandria Hypothesis', in: Alan Mintz (ed.), *Hebrew in America: Perspectives and Prospects*, Wayne State University Press, Detroit, pp. 277-295.
- Shapiro, Yonathan, 1971. *Leadership of the American Zionist Organization, 1897-1930*, University of Illinois Press, Chicago.
- Shere, Jeremy, 2005. 'Collective Portraits: The Anthological Imagination of Leo W. Schwarz', *Shofar*, 23, pp. 25-47.
- Simon, Rita James, 1997. *In the Golden Land: A Century of Russian and Soviet Jewish Immigration in America*, Praeger, New York.
- Spicehandler, Ezra, 1993. 'Amerika'iyut in American Hebrew Literature', in: Alan Mintz (ed.), *Hebrew in America: Perspectives and Prospects*, Wayne State University Press, Detroit, MI, pp. 68-104.
- Tobin, Yishai, 1997. 'Matching Verbal and Nonverbal Communication in a Holocaust Memoir and its Translation', in: Fernando Poyatos (ed.), *Nonverbal Communication and Translation: New Perspectives and Challenges in Literature, Interpretation and the Media*, J. Benjamins, Amsterdam, Philadelphia, pp. 163-184.
- Toury, Gideon, 1995. *Descriptive Translation Studies and Beyond*, John Benjamins, Philadelphia.

- UNESCO, 2014. Index Translationum, <http://databases.unesco.org/xtrans/stat/xTransStat.a?VL1=C&top=10&s1=Heb&lg=0> (retrieved 11.6.2014).
- Venuti, Lawrence, 1995. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, Routledge, London and New York.
- Watts, Richard, 2005. *Packaging Post/coloniality: The Manufacture of Literary Identity in the Francophone World*, Lexington Books, Lanham, MD.
- Wechsler, Harold S. and Paul Ritterband, 1983. 'Jewish Learning in American Universities: The Literature of a Field', *Modern Judaism*, 3, 3, pp. 253-289.
- Weingrad, Michael, 2011. *American Hebrew Literature: Writing Jewish National Identity in the United States*, Syracuse University Press, New York.
- Wertheimer, Jack, 2009. 'American Jews and Israel: A 60 Year Perspective', *American Jewish Yearbook*, pp. 3-82.
- Wisse, Ruth R., 2013. 'Ups and Downs of Yiddish in America', in: Edward E. Shapiro (ed.), *Yiddish in America: Essays on Yiddish Culture in the Golden Land*, University of Scranton Press, Scarnton, PA, pp. 1-21.
- Wolf, Michaela, 2007. 'Introduction: The Emergence of a Sociology of Translation', in: Idem and Alexandra Fukari (eds.), *Constructing a Sociology of Translation*, J. Benjamins, Amsterdam, Philadelphia, pp. 1-36.
- Yudkin, Leon I., 1995. 'Modern Hebrew Literature in English Translation', in: Moshe Davis (ed.), *Teaching Jewish Civilization: A Global Approach to Higher Education*, New York University Press, New York, pp. 142-147.
- Zeitz, Joshua Michael, 2000. "'If I Am Not for Myself...': The American Jewish Establishment in the Aftermath of the Six Day War", *American Jewish History*, 88, 2, pp. 253-286.
- Zellermayer, Michal, 1990. 'Shifting along the Oral/Literate Continuum: The Case of the Translated Text', *Poetics*, 19, pp. 341-357.
- Zerubavel, Yael, 2005. 'Transhistorical Encounters in the Land of Israel: On Symbolic Bridges, National Memory, and the Literary Imagination', *Jewish Social Studies*, 11, 3, pp. 115-140.

פלשתינים בשנות המנדט

'המבצר' שקרס:

המאבק להחייאת נמל יפו, 1936-1947

תמיר גורן

הקדמה

שנות המרד הערבי ידועות בהיסטוריוגרפיה של תקופת המנדט כמפנה המבטא את תחילת ההידרדרות שפקדה את החברה הפלסטינית וניכרה במשבר כלכלי חריף. לעומת ערים אחרות היתה פגיעתה של יפו החמורה ביותר. ההרעה המתמשכת במצבה הכלכלי של יפו, שהתאפיינה כמרכז כלכלי בולט ומשגשג, החלה בתקופה זו ובאה לידי ביטוי בולט במיוחד במצבו של הנמל, בהיותו סמן מובהק למצבה הכלכלי של העיר. איבוד קרנה של יפו כמרכז כלכלי ומסחרי השתקף בהתנוונות שאחזה בנמל. היתה לכך השפעה מורלית חזקה על הציבור הערבי והיא חרגה מגבולות העיר, שכן נמל יפו, סמלה של העיר ומורשתה, נחשב לסמל לאומי ולאחת מאבני היסוד של הכלכלה הערבית הפלסטינית. לבד מהיותו חיוני כלכלית ראה בו הצד הערבי גם מקור לגאווה לאומית הן ברמה המקומית והן ברמה הכלל-ארצית. בהיותו עורק ראשי בכלכלתה של יפו ורכיב מרכזי בכלכלתה של פלסטין. הוא זכה, ולא בכדי, לכינוי 'המבצר הלאומי'.

ההידרדרות שהנמל נקלע אליה למן שנת 1936 ואילך הולידה מאבק עיקש להשבתו לימי תפארתו. ככל שחלפו השנים צבר המאבק תאוצה והיה לאחד הנושאים המרכזיים על סדר היום של המנהיגות הערבית המקומית והוועד הערבי העליון. הקמתו של נמל תל אביב באותה העת רק החריפה את ממדי המאבק, שכן הם ראו בו קריאת תיגר על הנמל הערבי, והחמרת מצבו של נמל יפו הביאה את המנהיגות הערבית לנהל קרב מאסף על מעמדו ויוקרתו. כה חמור היה המצב שהעיתונות הערבית, שעקבה אחר הנעשה בנמל

1 לעיתונות הפלסטינית היתה השפעה רבה על דעת הקהל הערבית והיא ניכרה בייחוד בתחום היחסים עם השלטונות והיישוב היהודי. זו נהגה לנקוט עמדה בענייני השעה ולהבליט מדי פעם בפעם את תמיכתה באחת מהמפלגות הפוליטיות. העיתונים כולם הקפידו להפגין הזדהות ותמיכה מלאה במאבק ביהודים ועידוד למען השגת יעדיה של התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית. יפו שימשה מרכז של העיתונות הערבית ויצאו בה לאור כמה מהעיתונים החשובים, כמו פלסטין ואל-

בעניין רב, העדיפה להציג לציבור לעתים מצג שווא, ולו כדי להימנע מלעורר דמורליזציה בקרבו.¹

המאמר מבקש לתאר ולבחון את הפעולות שנקטו גופי המנהיגות הערבית היפואית והוועד הערבי העליון למן פרוץ מאורעות 1936 ועד המלחמה שהחלה ב-1947 כדי להחיות את הנמל ולהשיב לו את מעמדו. במרכז הדיון תעמוד בחינת המאבק שהתפתח סביב סוגיה זו, תוצאותיו והשפעותיו, כדי לנסות ולזרוע אור על אחד הנושאים המרכזיים והגורליים שהעסיק את המנהיגות הערבית עד סוף תקופת המנדט ולא נידון עד כה לעומק.²

רקע: נמל יפו ערב מאורעות 1936

יפו, שצמחה מיישוב קטן בתחילת המאה ה-19, היתה בשלהי התקופה העות'מאנית לעיר השנייה בגודלה ובחשיבותה אחרי ירושלים.³ תקופת המנדט היטיבה עם העיר. בשנות העשרים התאפיינה יפו בצמיחה עירונית וכלכלית. היא היתה למרכז הכובד של השלטון הבריטי וממנה ניהלו המושלים את ענייני המחוז. העיר גדלה והתפתחה בהתמדה, וההתפתחות בתחום המוניציפלי היתה חלק בלתי נפרד מהשגשוג שאפיין אותה. מתחילת שנות השלושים ועד מחצית העשור ניחנה העיר בהתפתחות אורבנית מרשימה, שכמוה טרם ידעה. יפו היתה למרכז כלכלי והובילה בתנועת המסחר; הפעילות המסחרית בה היתה

דפאע (ההגנה). על מאפייניה של העיתונות הערבית הפלסטינית והתפתחותה ראו: מוצטפא כבאא, עיתונות בעין הסערה: העיתונות הפלסטינית כמכשיר לעיצוב דעת קהל, 1929–1939, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2004.

2 על מקורות החולשה החברתיים והכלכליים של הקהילה הפוליטית הערבית הפלסטינית בתקופת המנדט ראו בהרחבה: אברהם סלע, 'חברה ומוסדות בקרב ערביי פלסטין בתקופת המנדט: תמורה, היעדר ניעות וקריסה', בתוך: אבי בראלי ונחום קרלינסקי (עורכים), כלכלה וחברה בימי המנדט 1918–1948, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, קריית שדה בוקר 2003, עמ' 291–347. המחקר על נמל יפו בתקופת המנדט הבריטי התרכז עד כה בעיקר בהיבטים טכניים ותפעוליים של הנמל. ראו: שמואל אביצור, נמל יפו: בגאותו ובשקיעתו, מלוא, תל אביב 1972, עמ' 132–169. בהתפתחויות שחלו כנמל בתקופת המנדט הערבי ביחסים בין הערכים ליהודים ובין נמל יפו לנמל תל אביב מיעט המחקר לעסוק. ראו: יהושע פורת, ממחומות למרידה: התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית 1929–1939, עם עובד, תל אביב 1978, עמ' 209–210. תקופה זו בתולדות יפו נבחנה לרוב מתוך התרזות כמהלכי השלטון הבריטי בעיר ובהשפעתם על תושביה. ראו: יגאל אייל, האינתיפאדה הראשונה: דיכוי המרד הערבי על ידי הצבא הבריטי בארץ ישראל 1936–1939, מערכות, תל אביב 1989. השפעותיה של ההירדרדות שפקדה את הנמל בשנות הארבעים על הציבור הערבי לא זכו עד כה לבחינה כלל.

3 על התפתחותה של העיר במאה ה-19 ועד לכיבוש הבריטי ראו: רות קרק, יפו: צמיחתה של עיר, 1799–1917, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1985.

ענפה ומגוונות, העורף החקלאי שלה היה הגדול ביותר בארץ וכלל את רוב מטעי ההדרים, והתפתחותו של היישוב היהודי בקרבתה ובייחוד גידולה המהיר של תל אביב השפיעו מאוד על צמיחתה הכלכלית של יפו, והיא הגיעה לשיא באמצע שנות השלושים.⁴ מפאת מעמדה כעיר המסחר הערבית החשובה ביותר ובירת התרבות הערבית, היא נתפסה כמרכז החיים הערביים בארץ וכמקור לגאווה והשראה בעיני תושביה הערבים ובקרב ערביי הארץ בכלל.⁵

יותר מכול סימל הנמל את תנופת הפיתוח שאפיינה את העיר משהתנועה בו צברה תאוצה משנה לשנה. נמל יפו, שתקופה ארוכה היה הנמל הראשי של הארץ, העניק לעיר יתרון בפיתוח יזמות מסחריות וכלכליות. רוב היבוא והיצוא עבר דרכו, וכך גם תנועת הנוסעים. חשיבות כלכלית רבה מאוד בשגשוגו של הנמל היתה לעלייה היהודית דרכו.⁶ יהודים מעטים מאוד, כמה עשרות בלבד, עברו בדרך כלל בנמל והועסקו בעבודות הסבלות בלבד. בסוף שנת 1935 עבדו בו 1,682 אנשים: 92 יהודים ו-1,590 ערבים. רוב העובדים הערבים הועסקו בסבלות. השאר היו ספנים (450) שהפעילו את סירות הנוסעים והמשא. כ-200 סירות משא נמצאו בנמל והיו רכושם הפרטי של כמה עשרות ספנים, שהתאחדו בסיוע הממשלה לקואופרטיב מנוהל בידי חמישה 'ראשים'.⁷ עובדי הנמל הערבים, שהיו רוב מוחלט בכל ענפי התעסוקה, ראו בפועלים היהודים אלמנט זר ושולי, שכן הנמל על שלל העבודות שבו נצטייר כמקום עבודה מרכזי וטבעי של ערביי יפו וסביבתה. כל עוד היו פועלי הנמל היהודים קומץ קטן הם לא שימשו גורם מאיים על תעסוקת הערבים. עם זה, החשדנות כלפי היהודים היתה לעניין שבשגרה.

עקב הצמיחה בנמל וכדי להבטיח את מעמדה הכלכלי של העיר החליטה ממשלת המנדט לשפרו ולהתאימו להיקף התנועה שגדלה בהתמדה. העבודות החלו להתבצע בסוף שנות העשרים ונמשכו בשלבים עד אמצע שנות השלושים.⁸ בד בבד פעלו עסקני תל אביב כדי לממש את השאיפה משכבר הימים להשיג היתר לבנות נמל בתל אביב, אך נתקלו בהתנגדותה של ממשלת המנדט.⁹ שתי יזמות הועלו בנידון כדי להסיר את שאיפתה זו

4 שמואל טולקובסקי, תולדות יפו, אריאל, ירושלים 2001, עמ' 151-152; The Anglo Palestine Bank Limited, *Short Statistical Survey of Palestine*, Typ. Shoshani, Tel Aviv 1938, p. 8

5 עיסא חנא מלכ, ד'כריאת אל-עאילאת אל-יאפיה בין אל-מאדי ואל-חאדר, ד.מ. ד.ן, ירושלים 1996, עמ' 2; ג'דאי פחרי, יאפא: ערוס אל-בחר, הוצאה עצמית, ירושלים 2004, עמ' 3.

6 על הגידול בתנועת הסחורות בנמל עד אמצע שנות השלושים ראו: טולקובסקי, תולדות יפו, עמ' 149; David Horowitz and Rita Hinden, *Economic Survey of Palestine*, Economic Research Institute of the Jewish Agency for Palestine, Tel Aviv 1938, p. 141.

7 בר כוכבא מאירוביץ, איש מחלקת העבודה של הסוכנות היהודית, ליצחק גרינבוים, מנהל מחלקת העבודה של הסוכנות היהודית, 15 בדצמבר 1935, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ) S9/1102.

8 שמואל אביצור, 'נמל יפו', קרדום, 15 (1981), עמ' 12; נתן שור, 'יפו בתקופת המנדט הבריטי', אריאל, 197-198 (2011), עמ' 61-62.

9 על הפעולות להקמת נמל בתל אביב שננקטו עד 1936 ראו: שמעון שטרן, 'נמל תל-אביב – אפיוורה בתולדות היישוב', קתדרה, 25 (1982), עמ' 115-116.



נמל יפו – צילום מהאוויר, 1937
צילום: זולטן קלוגר, לשכת העיתונות הממשלתית

של תל אביב, שתיהן פרי הסכמה בין עיריית יפו לעיריית תל אביב והן זכו לתמיכתה של ממשלת המנדט: (1) הקמת נמל משותף ליפו ולתל אביב בגבול שבין שתי הערים במקום שיהיה נוח לשימוש; (2) סלילת כביש רחב לאורך שפת הים כדי לאפשר חיבור ישיר וקצר של תל אביב עם נמל יפו. אלא ששתי היזמות האלה נותרו על הנייר בלבד ולא צלחו לכלל מעשה, וכך נותרה שאיפתה של תל אביב על כנה.¹⁰ ככל שהתקדמו עבודות השיפורים בנמל התגבשה בקרב השלטונות הדעה שלא יהיה בהן די כדי לענות על הדרוש. באמצע שנות השלושים החלה ממשלת המנדט להכין תכנית לבניית נמל יפו אם השיפורים לא יענו על הציפיות. על רקע העבודה שרבתה אז בנמל עשה הצד היהודי ניסיונות להגדיל את מספר היהודים בין פועלי הנמל. מהלך זה, שנתקל בהתנגדותם של עובדי הנמל הערבים, יצר בין הצדדים מתח שהלך והחריף והביא את הצד היהודי לפנות לשלטונות בבקשה להגביר את הביטחון בנמל. ב־19 באפריל 1936 החלו מעשי האלימות ביפו. אלו סימנו תקופה חדשה בתולדותיה בפרט ובקורותיה של הארץ בכלל. ביפו הוכרזה שביתה ערבית כללית על פי החלטתו של הוועד הערבי העליון בראשותו של המופתי חאג' אמין אל־חוסייני, שהורה לקיים שביתה ערבית בארץ כולה. כמו בערי הארץ האחרות

10 שם, עמ' 116; תזכיר מאת עיריית תל אביב, פברואר 1928, ארכיון עיריית תל אביב (להלן: אעת"א) 23/115.

הוקמה ביפו ועדה לאומית כדי לפקח על השביתה ולסייע לשובתים. הוועדה כללה שורה של נכבדים מקומיים ובראשה עמד עומר אל-ביטאר, עסקן פוליטי בולט בציבור היפוואי. בין נכבדי הוועדה היה חסן אבר-שלח, אחד מראשי הספנים הערבים.¹¹

השביתה הנמל והשפעותיה

בבוקר 19 באפריל נמצאו בנמל יפו כמה עשרות יהודים. לקראת השעה 10:00 הורגש בסביבתו מתח רב כמו בעיר כולה. באותה שעה החלו היהודים לעזוב את מקום עבודתם בנמל. מתוך כוונה להיחלץ מהנמל פנו היהודים לתוך סמטה שהיתה אמורה להובילם לבית הממשלה. אלא שהדרך הזאת נחסמה בפניהם בידי ערבים שהחלו לידות בהם אבנים. בלית ברירה הם נסוגו לתוך הנמל והתרכזו ליד משרדו של פופ (Pope), מנהל הנמל. הם דרשו ממנו לספק להם הגנה ולהחזירם לתל אביב. פופ סבר כי עדיף לחלצם דרך הים וכך הורה. ספינת מנוע נהוגה בידי ספן ערבי החזירה את מקצתם לתל אביב, ואילו הנותרים הוחזרו לתל אביב תחת משמר בריטי מאחר שלא ניתן להעבירם דרך הים. פופ ועוזריו זכו מיד לאחר מכן לשבח והערכה של הניצולים, שדאגו להדגיש שאלמלא חילוץם היתה עלולה להיות תוצאה טרגית לאירוע.¹²

בעלי הסירות והספנים הערבים נרתעו תחילה מלהצטרף לשביתה שהכריז הוועד הערבי העליון. בתום משא ומתן בינם ובין הוועדה הלאומית היפוואית ניאותו מקצת מהספנים לשבות. ב-23 באפריל הכריז עיתון אל-דפאע בשמחה כי 'ראשי הספנים החליטו לשבות יחד עם העם'.¹³ משעה זו הושבת נמל יפו לחלוטין והיה נתון לשמירתם של כוחות הצבא. בעת שביקר הנציב העליון ארתור ווקופ (Wauchope) בבית עיריית תל אביב, בצהרי 21 באפריל, נדרש ראש העירייה ישראל רוקח לסגירת נמל יפו. הוא דרש שתתאפשר הוצאה חופשית של הסחורות המאוחסנות במחסני הנמל ופריקת סחורותיהן של האניות הבאות לנמל. לשכת המסחר תל אביב ויפו דרשה להשיב את הנמל לפעולה סדירה וכן להכניס אליו עובדים יהודים בכל המקצועות הנדרשים לתפקוד הנמל. נוסף על כך היא שבה וציינה את הצורך המידי לפתוח נמל בתל אביב כדי לאפשר פריקה וטעינה של אניות.¹⁴ השביתה הנמל נתנה את אותותיה מיד בקרב ציבור הסוחרים היהודים ונותני השירותים למיניהם. אמנם בקרב הסוחרים הודגש הצורך לחדש את העבודה בנמל יפו, אך גורמים

11 על הרקע לפרוץ המאורעות ביפו ראו: יובל ארנון-אוחנה, חרב מבית: המאבק הפנימי בתנועה הלאומית הפלסטינית, הדר, תל אביב 1989, עמ' 251-253. על הרכב הוועדה הלאומית ביפו ושמות חבריה ראו: דוח מודיעין של ה'הגנה', 1936, הארכיון לתולדות ה'הגנה' (להלן: את"ה) 105/304.

12 הארץ, 19, 21, 22, 30 באפריל 1936.

13 דוח מאת אהרן חיים כהן, 25 בנובמבר 1936, את"ה 105/281.

14 לשכת המסחר תל אביב ויפו אל הנציב העליון, 24 באפריל 1936, את"ה 31/2872.

אחרים שאפו לנצל את המצב הקיים ושבו והעלו את הדרישה להקים נמל בתל אביב. דרישה זו עלתה בכינוס של ראשי מוסדות היישוב, בסוף חודש אפריל, והוחלט גם להימנע מכל שימוש בנמל יפו ולהשתמש בנמל חיפה בלבד. בעקבות ישיבה זו הוקם 'ועד תל אביב לנמל ותחבורה' (להלן: ועד נמל תל אביב), והוטל עליו ליישם את ההחלטות ולהכין בד בבד תכנית לבניית מזח בתל אביב.¹⁵

השלטון הבריטי לא ראה בתכנית לבניית המזח תכנית רלוונטית. הנציב העליון דרש לפתוח את נמל יפו ולהשיבו לפעולה תקינה. הבטחתו ב-25 באפריל שהנמל ייפתח בתוך יומיים לא התממשה, והוא הודיע שאין באפשרותו לפתוח את הנמל בשל החשש להתפרצות מהומות. אך הימנעותה של השביתה והלחץ הכבד שהפעיל הצד היהודי על הנציב העליון פוגגו את הסתייגותו מבניית המזח והובילו לבסוף למתן ההיתר המיוחל.¹⁶ ב-15 במאי הודיע הנציב לסוכנות היהודית על הסכמתו לפתיחת חוף תל אביב עבור אניות משא, וניתן רישיון זמני להקמת מזח ארעי. עד מהרה הוקמו המזח והמתקנים הנלווים והובאו לחוף תל אביב סירות שניקנו בסוריה ובמצרים.

כל אותה העת שבת נמל יפו לחלוטין. מחוץ לנמל עגנו כמה ספינות שביקשו לפרוק סחורה, אך לא ניתן להן לעשות זאת. לקראת סוף חודש אפריל התכנסו ראשי הספנים והסבלים לאספה יחד עם כמה מעסקניה הבולטים של העיר. הוחלט להמשיך את השביתה בנמל 'עד הסוף', והודעה ברוח זו נמסרה לוועד הערבי העליון.¹⁷ עיתון פלסטין שעקב בדאגה רבה אחר הוצאת הסחורות של היהודים מהנמל הביע תקווה שאף על פי כן יוסיפו הסבלים הערבים לשבות. העיתון הזהיר כי אם ימשיכו להגיע לנמל פועלים יהודים לצורך שחרור הסחורות והובלתן יביא הדבר לעימותים בלתי נמנעים. כמו כן הוא דיווח על רצונם של היהודים לחזור לנמל יפו ולחזק את כוחם שם, והדגיש שנמל יפו יישאר לערבים.¹⁸ אין תמה שהשביתה בנמל יפו, שהמנהיגות הערבית ראתה בה רכיב מרכזי וחיוני להצלחת השביתה הכללית, זכתה לתשומת לב רבה בתגובותיו של הוועד הערבי העליון. ספני יפו תוארו כמי שהולכים בראש המחנה ומקריבים את עצמם למען האומה הערבית כולה.¹⁹ אלא שכבר בשלב הזה החלו להופיע סימני פגיעה בספנים הערבים. לנוכח המצוקה שהתגלתה בקרבם פעלו ראשי הספנים להקציב סכום כסף לפועלים השובתים. בקרב השובתים החלה להישמע הדרישה לעבודה. כמה עשרות מתוכם אף פנו לוועד השביתה היפואי בדרישה לסדר להם פרנסה.²⁰ בכרוז שהופץ ביפו מטעם קבוצת סוחרים אנונימיים, שלא היססו

15 פרטוקול הישיבה המשותפת של באי כוח המוסדות, 26 באפריל 1936, אעת"א 31/754.

16 דוד בן-גוריון לדוב הוז, 13 במאי 1936, אצ"מ S25/977; הנהלת הסוכנות היהודית לנציב העליון, 14 במאי 1936, את"ה 41/27.

17 הארץ, 27 באפריל 1936; דאר היום, 28 באפריל 1936; הבקר, 28 באפריל 1936.

18 פלסטין, 24, 28, 29 באפריל, 5, 7 במאי 1936; הארץ, 7 במאי 1936 (ציטוט של כתבה בעיתון פלסטין).

19 'ידיעות הלשכה הערבית', דיווח מאת אהרן חיים כהן, 7 במאי 1936, את"ה 41/28.

20 אהרן חיים כהן למשה שרתוק ויצחק בן-צבי, 4 במאי 1936, אצ"מ S25/3815; הארץ, 8 במאי 1936 (ציטוט של כתבה בעיתון אל-דפאע).

להורות שעל אף השביתה מקצתם ממשיכים לקיים קשרי מסחר עם תל אביב והמושבות הסמוכות, הוזהרו היפואים לבל יולכו שולל אחרי מנהיגי השביתה. הם ראו בשביתה בנמל סכנה גדולה הצפונה לערבים.²¹

השמועה על בואה הצפוי של אניית משא מיוגוסלביה עמוסה אלף טון מלט לתל אביב כבר פשטה ביפו עוד לפני הגעתה, ועוררה התרגשות רבה בקרב הספנים. בבוקר 18 במאי נתקלו סמוך לנמל יפו המוני ספנים שביקשו לדון במצב החדש שנוצר לנוכח הקמת מזח בתל אביב. רבים מהם דרשו לפנות לתל אביב ולהודיע כי הספנים מוכנים לשוב מיד לעבודה בנמל. אחרים התנגדו בתוקף ודרשו לנקוט מעשה ולהרוס את המזח שבנו היהודים. בין הצדדים התפתח ויכוח סוער. לבסוף הוחלט לשלוח קבוצה של ספנים לצפות ולדווח על המתרחש סביב המזח, ולפי זה לקבוע את המשך הצעדים. פלסטין היה סבור כי במצב הקיים יתקשו בתל אביב לפרוק את האנייה וכי סחורה רבה צפויה להתקלקל.²² משלחת של ספנים נפגשה עם מושל המחוז והודיעה לו שהספנים השובתים מוכנים לשוב לעבודה בנמל, בתנאי שתיתן להם הגנה מפני דורשי השביתה. הם סברו כי אם לא תחודש העבודה בנמל יביא הדבר לחורבנה של יפו. עם בוקר היום שלמחרת נראתה האנייה חולפת על פני יפו בדרכה לתל אביב. בהודעה רשמית שפרסמה הממשלה באותו היום נמסר:

אנייה שעברה על פני יפו כדי לפרוק את מטענה בתל אביב גרמה הבקר התרגשות בין הספנים הערבים. כמה מהם חתרו בסירות מוטור אחר האנייה למוצא הירקון וניסו לעלות בה אבל סירת המשטרה מנעה אותם מעשות זאת. משמר מזוין הועמד באנייה שהחלה לפרק את מטענה בפיקוחם של פקיד המכס ושוטרים בריטים.²³

ב-19 במאי התאספו הספנים הערבים בנמל יפו וביקשו לצפות באנייה שעגנה מול חוף תל אביב. עד כה הצליח ועד השביתה להכניע את אלו מהספנים שרצו להפר שביתה ולשוב לעבודה, ואף יצא בהבטחה כי עבודת הפריקה לא תיעשה בתל אביב.²⁴ הצבא תגבר את נוכחותו ביפו לנוכח המתח שפשט בעיר. העיתונות הערבית תיארה את פריקת האנייה כצעד בלתי יאמן שנקטה הממשלה, שכן הן הספנים והן הציבור הערבי לא האמינו שהממשלה תסמוך את ידה על ניסיון מעין זה. היא אף הביעה פליאה כיצד נכנע הנציב לרצונם של היהודים במתן רישיון להקים נמל במרחק של קילומטרים אחדים מנמל יפו. עם זה הופץ כי כישלונם של הנמל היהודי צפוי ולממשלה לא תצמח כל תועלת מהחלטתה. הודגש כי הערבים לא יוותרו על נמל יפו שהוא נמל של הערבים וישאר כזה.²⁵

21 כרוז מאת קבוצת סוחרים ערבים, 1936, את"ה 8/41.

22 הארץ, 18 במאי 1936 (ציטוט של כתבה בעיתון פלסטין).

23 הודעה רשמית מס' 58/36, 19 במאי 1936, ארכיון המדינה (להלן: א"מ) 2/566/7.

24 הארץ, 19 במאי 1936; הבקר, 19, 20 במאי 1936.

25 ידיעות מהעיתונות הערבית, מאי 1936, את"ה 37/99/6; הארץ, 20 במאי 1936 (ציטוט של כתבה בעיתון אל-לוא).

משעה שהחלה פריקת האנייה סערו הרוחות בקרב ספני יפו. הם יצאו בקריאות נגד הממשלה והיהודים. אחר כך כינסו אספה גדולה בהשתתפותם של חברי ועדת השביתה, עסקני ציבור, סוחרים וקהל רב. הדיון יחד כולו לפריקת הסחורות בתל אביב. במהלכו הושמעו נאומים חוצבים נגד הממשלה, והוחלט לדרוש ממנה להרחיק לאלתר את האנייה מחוף תל אביב ולהפסיק כל עבודה בחוף. הודעה ברוח זו נמסרה למושל המחוז. בדעת המתאספים היה לצאת להפגנות נגד השלטונות אם דרישתם לא תיענה.²⁶ עיריית יפו ראתה בפריקת הסחורות צעד מצער שנקטה הממשלה. בעצומה שנשלחה מטעם ועד השביתה לנציב העליון הובהר כי הצעד שנקטה הממשלה נתפס כהתגרות ביפו ובספניה. הודגש כי פריקת האנייה בתל אביב יצרה תקדים מסוכן שיש בו כדי לאיים על חיי הכלכליים של יפו ועל האינטרסים המסחריים של נמלה. מנסחי העצומה הטעימו כי העם הערבי כולו ניצב לימין הספנים ועובדי הנמל וכי השביתה תימשך עד שיושגו כל הדרישות.²⁷ גם הוועד הערבי העליון דאג לפרסם את מחאתו. המופתי חאג' אמין אל-חוסייני, ראש הוועד הערבי העליון, מחה באוזני הנציב על פריקת הסחורות בתל אביב: ‘המצב חמור’ דאג לומר לו. בו בזמן רבתה החגיגה בתל אביב לרגל פריקת האנייה. מאמצי תל אביב כוונו מעתה להקמת מזח קבוע ולבניית נמל לכל דבר. אלא שעל קיום שאיפות אלו העיבה מעתה כוונת הנציב העליון לחדש את פתיחתו של נמל יפו ולהשיב לשם את היהודים. מאחר שסבר מלכתחילה כי הקמת נמל בתל אביב עתידה להיתקל בבעיות רבות, הוא תמך בשילוב היהודים בנמל יפו. בפגישותיו עם אנשי הסוכנות היהודית הבהיר כי ביטחונם של היהודים יובטח וכי בכוונתו לשלבם בעבודת הנמל דרך קבע. יתרה מזו, הוא ביקש להדגיש כי אם יסרבו היהודים להצעתו לא יוכל להתחייב על מועד העסקתם של יהודים, אם בכלל, בנמל יפו. הנציב היה מוטרד מאוד מעונת ההדרים הקרבה, שכן אף שהביא בחשבון את מספר תיבות הפרי שיהיה אפשר לשלוח מחוף תל אביב, לא היה בכך כדי לספק מענה במצב הקיים לכמות הצפויה להישלח. אולם הצד היהודי הבהיר לנציב כי אין בכוונתו לשלוח יהודים לנמל יפו. ביסוד גישה זו נטען כי כל עוד לא יהיה אפשר להבטיח ליהודים עמדת קבע בנמל לא תחזיק עבודתם מעמד, והם ייחשבו אויבים לספנים הערבים. הודגש שהיהודים אינם מתכוונים להחרים את נמל יפו, אך בשל המציאות הקיימת אין הם יכולים להשתמש בו. עם זה הוטעם כי תל אביב לא תתנגד אם יוחלט ביום מן הימים להקים נמל משותף לתל אביב ויפו שישרת את האינטרסים של שני הצדדים.²⁸

כוונת השלטונות לפתוח את נמל יפו עוררה דאגה רבה בקרב חברי הוועד של נמל תל אביב. לשכת המסחר תל אביב ויפו נקראה למנוע מהסוחרים היהודים לחזור ליפו

26 הארץ, 20 במאי 1936; דאר היום, 20 במאי 1936.

27 ידיעות מהעיתונות הערבית, מאי 1936, את"ה 37/99/6.

28 פרטוקול ריאיון של משה שרתוק ודוד בן-גוריון עם הנציב העליון, 9 ביולי 1936, את"ה 80/153/1; דיווח מאת משה שרתוק, ‘יומן המחלקה המדינית’, 13 ביולי 1936, את"ה 80/153/9; ריאיון של משה שרתוק עם הנציב העליון, 22 ביולי 1936, את"ה 80/153/1.

ולהשתמש בנמלה. הובא בחשבון שיהיו אניות שיעדיפו לפרוק את מטענן עבור תל אביב דווקא ביפו כל עוד לא הוכר חוף תל אביב כנמל לכל דבר. גם מחירי הפריקה הזולים יותר ביפו היו בעוכריו. בעקבות ישיבה שקיימה לשכת המסחר בנידון התקבלה החלטה חד-משמעית לדרוש מהסוחרים היהודים שלא לשוב לנמל יפו. במהלך חודש ספטמבר תכפה פעילותו של ועד נמל תל אביב לנוכח פתיחתו הקרבה של נמל יפו. תחת הכותרת 'הישוב היהודים לנמל יפו?' הובא בעיתון הפועל הצעיר קו המדיניות שהסתמן:

א. למנוע מהיהודים לשוב ליפו. ב. למנוע מהממשלה מלהכריח אותנו בעקיפין לשוב לשם [...] ואנו יש לנו רשות מלאה לומר, שבנמל יפו הערבים רואים עצמם כבעלי הנמל ופוגעים ביהודים וזו סכנה. אך על שותפות אנו מוכנים לדון, אם הערבים יציעו זאת (קואופרציה עם הערבים מקובלת, כל עוד שנינו שווים). לשום תנאים אחרים אנו לא חייבים להסכים לממשלה.²⁹

משה שרתוק, ראש המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית, כבר העלה בעבר לפני הנציב העליון את עניין הקואופרציה. שרתוק סבר כי כניסתם של יהודים לעבודה בנמל יפו תיתכן אך ורק אם תיווצר קואופרציה עם העובדים הערבים. סביר להניח ששרתוק ידע שהסיכויים לכך קלושים, ועל כן העלה את האפשרות הזאת לפני הנציב כדי להוכיח לו שאין בכוונתם של היהודים להחרים את נמל יפו וכי לא סגרו את הדלת בפניו. אכן עניין הקואופרציה לא היה רלוונטי כלל במצב הקיים. כך עולה מדיווח של בר כוכבא מאירוביץ, מנהל ועדת הים של הסוכנות היהודית, למשה שרתוק על פגישה שהתקיימה בינו לפופ בתחילת חודש אוקטובר. על רקע פתיחתו הקרבה של נמל יפו ביקש מאירוביץ לדעת ממנהל הנמל אם קיימת האפשרות להכניס פועלים יהודים. תשובתו של פופ לא הותירה מקום לספק. קבלת הסכמה של הספנים הערבים להכניס פועלים יהודים לעבודה אתם הצטיירה כקלושה. מאירוביץ סבר כי דווקא כעת ניתנה בידי השלטונות ההזדמנות לסייע ליצירתו של קואופרטיב של יהודים וערבים בנמל יפו, שיקל על הממשלה להיחלץ מהסבך הנוכחי. אולם לדעתו של פופ לא היה זה הזמן המתאים למשא ומתן עם הערבים בשאלה הזאת. הוא טען שהעיסוק בכך יצטרך ככל הנראה להידחות עד לאחר סיום עונת ההדרים.³⁰ באותו החודש, עם סיום השביתה הערבית וקריאתו של הנציב העליון לציבור לשוב לעבודה, התחדשה העבודה בנמל יפו.

ועד נמל תל אביב שהתכנס ב-12 באוקטובר לדון בעמדת הצד היהודי לרגל פתיחת הנמל, החליט פה אחד כי אין ליישוב היהודי כל אפשרות וצורך לשוב לנמל יפו, וברור זו נדרש לפעול. סוגיה זו תפסה חלק מהותי בנאומו של דוד בן-גוריון, יושב ראש הסוכנות היהודית, במושב הוועד הפועל הציוני המצומצם שהתכנס אז בירושלים. בן-גוריון עמד על חשיבות הים ועל תפקידו בהגשמת המפעל הציוני. באשר לנמל, גם בן-גוריון לא שלל

29 הפועל הצעיר, 29 בספטמבר 1936.

30 בר כוכבא מאירוביץ למשה שרתוק, 6 באוקטובר 1936, אצ"מ S11/36.

קואופרציה בין יהודים לערבים אם תתאפשר. ההתנתקות מנמל יפו הצטיירה בעיניו כצעד בלתי נמנע המחייב את היהודים לעצמאות חופית משלהם.³¹

ב־15 באוקטובר התכנסה לשכת המסחר תל אביב ויפו לאספה כללית מיוחדת שיוחדה ל'שאלת נמל יפו'. את הישיבה פתח נשיא הלשכה בנאום מקיף להצדקת הקמתו של נמל תל אביב ולהבהרה כי אין באפשרות היהודים לשוב לנמל יפו.³² באותו החודש החלו בתל אביב בבניין ב־הכה למעגן סירות לשם משלוח הדירים, ומשלוח ראשון יצא כבר אז.

בימים הראשונים שלאחר חנוכת המזח בתל אביב והגעת האניות הראשונות ניסו ערבים שבאו מיפו דרך הים לחבל בעבודת הנמל. ניסיונות אלו לרוב לא צלחו בשל הצעדים שנקטו השלטונות. בנמל יפו, שקודם לכן שקק פעילות, נדמה התנועה לגמרי. עולים יהודים ותיירים חדלו לפקוד את הנמל. בה בעת החלו ספני יפו להעביר את סירותיהם מנמל יפו לנמלים אחרים מתוך כוונה להעסיקן שם. בין הספנים היו שהתנגדו להמשך השביתה אך לא העזו לבטא זאת בפומבי. הוועד הערבי העליון דאג להעביר סכום כסף לידי הספנים לאחר שהם אותתו זה מכבר על מצבם המידרדר. אף שלא כל הספנים הערבים תמכו בשביתה דאג פלסטין להציג את עמדת הספנים חד־משמעית כמי שמצדדים בשביתה ומתכוונים להוסיף ולשבות עד להשגת היעדים.³³

מחאת הספנים הערבים

הספנים קיבלו את ההחלטה של הוועד הערבי העליון להפסיק את השביתה באנחת רווחה, והם החלו מיד לטפל בסירותיהם ולהכשירן לעבודה. הם קיבלו את האניות הבודדות שהגיעו אז לנמל בשמחה רבה, אלא שעד מהרה התברר שהיקף העבודה בנמל אינו כתמול שלשום והעבודה בו מעטה. בקרב הספנים עלו טענות שהיהודים מחרימים את נמל יפו ומונעים בעד האניות מלעגון בו. 'היהודים מנסים לחסל את נמל יפו', צוין בכותרת זועקת בעיתון פלסטין. אצבע מאשימה הופנתה כלפי הממשלה כמי שמשתפת פעולה עם היהודים למימוש המהלך הזה. באמצע חודש אוקטובר נפגשה משלחת של ספנים עם חאג' אמין אל־חוסייני כדי להביע באוזניו מחאה על גודל ההפסד שנגרם להם בשל השביתה והקמת נמל תל אביב.³⁴ הם קראו לשלטונות לסגור את נמל תל אביב, ולחלופין, אם לא ייסגר, להגביל את כמות הסחורות שתעבור דרכו. בד בבד הם פעלו כדי לפגוע בו, בעיקר על ידי ניסיונות שכוונו למנוע מאניות לעגון בתל אביב.³⁵ העיתונות הערבית

31 פרוטוקול המושב של הוועד הפועל הציוני המצומצם, 13-14 באוקטובר 1936, ארכיון תנועת העבודה (להלן: אה"ע) IV104/49/1/39.

32 פרוטוקול אסיפה כללית יוצאת מהכלל בשאלת נמל יפו, 15 באוקטובר 1936, אעת"א 31/2865.

33 פלסטין, 7 במאי, 14 ביוני, 28 באוגוסט 1936; הארץ, 19 ביוני 1936.

34 הארץ, 16 באוקטובר 1936; פלסטין, 23, 24 באוקטובר 1936.

35 דבר, 19, 21 באוקטובר 1936; הארץ, 21 באוקטובר 1936; דאר היום, 1 בנובמבר 1936.

נזעקה לנוכח מצבם של הספנים בפרט ושל נמל יפו בכלל. פלסטין גרס שמדובר ב'שאלה לאומית' מן המעלה הראשונה ודרש להביאה לפני ועדת החקירה המלכותית ועדת פיל (Peel), שמונתה לחקור את הסיבות לפרוץ מעשי האיבה. ספני יפו תוארו כמי שהקריבו את עצמם למען החובה הלאומית בנסיבות קשות ובסופו של דבר מצאו את עצמם חבולים לגמרי. לנוכח המצב הקיים וכדי להבטיח את עתיד הנמל קרא העיתון לתמוך בספנים ודרש מהסוחרים הערבים להזמין סחורות אך ורק דרך נמל יפו. עיתון אל-דפאע הציע לעורר תעמולה רחבה בין חברות הספנות באירופה כדי להדגיש את יתרונות נמלם על נמל תל אביב. די לנו בפעולות נקמה והתמרמרות. דברים אלה אינם מביאים אותנו אל המטרה. יש לעשות מעשים ממשיים, טען העיתון.³⁶ בכתבה אחרת ביקש העיתון לפייס את הספנים ולהרגיעם מפני העתיד. הכתבה כולה שזורה דברי שבח והלל לספנים 'על שהלכו בראש האומה בהכרזת השביתה'. העיתון קרא לתמוך בספנים ולשמור על נמל יפו, 'המבצר הלאומי' כדבריו.³⁷ הקריאות לתמיכה בספנים ולהשבת כבודו האבוד של נמל יפו תכפו ככל שחלפו הימים מאז הסתיימה השביתה. הנמל תואר כמי שגורלו הושם על כף המאזניים. הוועדה הלאומית ביפו פרסמה כרוז אל הסוחרים הערבים במחוז הדרום ובעבר הירדן הקורא להם לשלוח את סחורותיהם דרך נמל יפו. הובהר כי יהיה בכך כדי להחיות את התנועה בנמל. נוסף על פירוט מעלותיו של הנמל הודגשה ייחודיותו כנמל ותיק ויחיד המשמש את מחוז הדרום. כרוז ברוח דומה הופץ מטעם ועד השביתה ביפו. זה פנה אל כל הסוחרים הערבים מצפון הארץ ועד דרומה לפעול ולהחזיר את התנועה לנמל יפו בכך שישלחו את סחורותיהם דרכו.³⁸ הספנים הוצגו מעתה כ'קרבת השביתה'. עיריית יפו שהביעה תמיכה מוחלטת בספנים יצאה נגד החלטת הממשלה לפתוח נמל בתל אביב. נטען כי נמל יפו הוא 'הנמל הרשמי' ולא נמל תל אביב.³⁹ בפנייתו לממשלה דרש חאג' אמין אל-חוסייני להחזיר את היהודים לנמל יפו והתריע שאילולא כן 'יחרב הנמל ותחרב העיר'. בתגובה לפנייה זו ביקשה הממשלה לדעת אם המופתי יהיה מוכן להבטיח שלא תפרוץ שביתה חדרה בנמל לאחר שישוּבו אליו היהודים. אל-חוסייני השיב בחיוב. הוא היה מודע היטב לגורל האסון שפקד את נמל יפו. בפגישותיו עם הספנים הערבים הובהר לו כי במצב הקיים עתידו של הנמל לוט בערפל והוא אף עלול להיחרב כליל. המופתי הוזהר כי אם לא יינקטו צעדים מידיים להשיב את המסחר היהודי ליפו יהיה הנמל צפוי לחורבן.⁴⁰ על רקע פתיחתו מחדש של הנמל וכוונת השלטונות להחזיר את העבודה בו לסדרה הונח כי הממשלה תסייע בכל הנדרש לשקמו. כך, למשל, נודע שיש בכוונת הממשלה להעלות

36 הארץ, 16, 22 באוקטובר 1936 (ציטוט של כתבות בעיתון פלסטין); ידיעות מהעיתונות הערבית, 29 בנובמבר 1936, את"ה 105/43 (ציטוט מעיתון אל-דפאע).

37 הבקר, 22 באוקטובר 1936 (ציטוט של כתבה בעיתון אל-דפאע).

38 דבר, 22 באוקטובר 1936 (ציטוט של כרוז של הוועדה הלאומית); הארץ, 22 באוקטובר 1936 (ציטוט של כרוז של ועד השביתה ביפו).

39 אל-דפאע, 1 בנובמבר 1936.

40 הבקר, 9 בנובמבר 1936; דאר היום, 18 בנובמבר 1936.

את התעריף להובלת הסחורות ברכבת כדי להטות את המטענים דווקא דרך נמל יפו. בצד הערבי תלו אופטימיות רבה בניסיונות הממשלה להביא לחידוש התכנית שהועלתה בעבר לסלילת כביש רחב לאורך הים כדי שישמש חיבור בטוח של תל אביב לנמל יפו. באמצעות סלילת הציר הזה קיוו השלטונות להחזיר את היהודים לנמל יפו.⁴¹ עד תחילת חודש נובמבר נמשכה הבטלה בנמל. ספינות מעטות בלבד פקדו את הנמל. קטטות נפוצו בין הספנים על חלוקת עבודה. בעיתון הבקר צוין בסוף חודש אוקטובר תחת הכותרת 'השממה בנמל יפו' כי

בנמל יפו שורר השממון כמקודם, למרות עונת הפרי נשארו מרבית המחסנים ריקים לגמרי, ועבודה כמעט שאינה מצויה בכל שטח הנמל. חלק מהספנים עבר לחיפה, ומספר גדול של ספנים עבר לעבוד בנמל עזה הקטן. ספנים רבים עוסקים בדיוג ומקוים למכור את תוצרתם בתל אביב.⁴²

לנוכח מצבו של הנמל היה הדיג לנחלת רבים אלא שגם בתעסוקה זו נתקלו מקצת הדייגים בקשיים. שנים נהגו דייגים ערבים מיפו לדוג בשטח שמדרום לירקון, אך מאז אפריל ועד אוקטובר 1936 נפסק הדיג באזור הזה. עם סיומה של השביתה חודש הדיג שם ונוספו עוד דייגים. אלא שמאז החלה בניית המזח בתל אביב לא יכלו עוד סירות של דייגים ערבים לשייט בחופשיות בסביבה זו. השלטונות קבעו אזור אסור לדיג בסביבת המזח בשל שיקול ביטחוני מובהק, כדי להפחית את החיכוך בין הדייגים הערבים ליהודים.⁴³

למן אמצע אוקטובר ועד סוף החודש עגנו ביפו 20 אניות ונפרקו מהן 2,609 טון של סחורות. בחודש נובמבר גדל פי שניים ויותר מספר האניות שפקדו את הנמל – 44 אניות. כמות הסחורות שנפרקה הגיעה לכדי 10,557 טון.⁴⁴ גם בתנועת היצוא ניכרה התאוששות. פרדסני יפו והסוחרים בפרי הדר שהיו מוטרדים מאוד מהתמשכות השביתה, והביעו חשש כבר מהכיליון הצפוי לעונת ההדרים, התארגנו במהרה להכנת המשלוחים הראשונים של הפרי. ספני יפו קראו לסוחרים הערבים לשלוח את הפרי אך ורק דרך נמל יפו, ואכן למן אמצע חודש נובמבר גדלה בהתמדה כמות הפרי שנשלחה דרך הנמל. פלסטין תיאר את התחדשות העבודה בנמל כחזרה לימי עברו המפואר. הבקר תיאר את רוממות הרוח שאחזה בספנים הערבים תחת הכותרת 'נמל יפו חוגג':

הבוקר שוררת בנמל יפו חגיגות רבה. שתי אניות באו להטעין פרי הדר שהוא המשלוח הגדול ביותר מאז התחלת העונה. האניות התקשטו בדגליהם וההטענה התחילה מתוך

41 הנציב העליון לנשיא לשכת המסחר תל אביב ויפו, 26 בספטמבר 1936, אצ"מ S25/2558; הבקר, 9 בנובמבר 1936; הארץ, 1 בדצמבר 1936.

42 הבקר, 30 באוקטובר 1936.

43 על גישת השלטונות כפרשה זו ראו בהרחבה תכתובת ענפה של מחלקת החקלאות והדיג, א"מ 28/1953/4.

44 בר כוכבא מאירוביץ לאליעזר קפלן, 13 בדצמבר 1936, אצ"מ S11/36.

נאומים נלהבים של ראשי הספנים הערבים שחרפו וגרפו את היהודים אשר עזבו את נמל יפו וציינו שלמרות הכל יימשך קיומו של נמל יפו לתפארת העיר.⁴⁵

על פי המצוין בכתבה זו הועסקו בנמל 150 עובדים: 100 חוראנים ועוד 50 אחרים, ככל הנראה מקומיים. כבר בעיצומה של העבודה ניכרו בקרב העובדים חששות מפני הצפוי לנמל עם סיום העונה.

שנת 1936 הסתיימה בכי רע בהשוואה להיקף התנועה בנמל ב-1935. תנועת היבוא והיצוא הצטמצמה ב-51 אחוזים: 574,343 טון (יבוא ויצוא) ב-1935 לעומת 280,290 טון (יבוא ויצוא) ב-1936.⁴⁶ בהשוואה לארבעת החודשים הראשונים של 1936 חלה ירידה תלולה בהיקף היבוא והיצוא בשלושת החודשים האחרונים של השנה והוא הסתכם ב-72,000 טון בלבד. לעומת זאת ניכר גידול מתמיד בהיקף פעילותו של נמל תל אביב. למן חודש מאי ועד דצמבר הסתכמה כמות הסחורות שעברו דרכו ב-29,368 טון.⁴⁷ בסוף 1936 כבר היה נמל תל אביב ערוך למשלוח הדירים, והעניק לשם כך תנאים טכניים זהים לאלה שהתקיימו בנמל יפו.⁴⁸

במלאות שנה לייסודו של נמל תל אביב פרסמה הנהלת הנמל סקירה מפורטת על פעילותו. אשר ליצוא פרי הדר צוינה העובדה כי עם הקמתו של נמל סירות משוכלל נשלחו דרכו עד סוף עונת ההדרים כ-400,000 תיבות פרי. הוערך כי בעונת ההדרים הבאה יהיה אפשר לשלוח שני מיליון עד שני מיליון וחצי תיבות פרי הדר.⁴⁹

על פתיחתו של נמל תל אביב העיבה שיבתם של מקצת הסוחרים היהודים לנמל יפו. הפעולות שננקטו כדי למנוע זאת וגם כדי לוודא שהמסחר היהודי לא ישוב עוד לנמל יפו לא צלחו על נקלה. העדפתו של נמל יפו נבעה לרוב משיקולים כלכליים גרידא, שכן ההוצאות על פריקת סחורות בתל אביב היו גבוהות יותר מאשר בנמל יפו. על כן היו סוחרים יהודים שדרשו כי סחורותיהם יישלחו דווקא דרך נמל יפו, אף שנאסר עליהם להעביר כל סחורה דרך הנמל הזה. כדי להסתיר זאת נהגו מקצתם להשתמש בשמות של ערבים. פלסטין דיווח על סוחרים יהודים שייבאו סחורות דרך נמל יפו והותקפו לאחר מכן בידי יהודים.⁵⁰ אלא שלא רק סוחרים מתל אביב שבו להשתמש בנמל יפו. רוב הסוחרים היהודים שהשתמשו בו בהיותו הנמל המועדף עליהם, לעומת נמל תל אביב, היו מירושלים.⁵¹

45 הבקר, 19 בנובמבר 1936; פלסטין, 22 בנובמבר 1936. לנתונים על היקף היצוא של פרי הדר דרך נמל יפו ראו: הארץ, 16, 29 בנובמבר, 4 בדצמבר 1936.

46 הרצאת הוועדה המלכותית לפלשתינה (א"י), ירושלים 1937, עמ' 121.

47 Horowitz and Hinden, *Economic Survey of Palestine*, p. 142; הבקר, 16 בפברואר 1937.

48 הארץ, 17 בינואר 1937.

49 דוח מאת משרדי הנהלת הנמל, 'שנה לקיום נמל תל-אביב: מספרים ועובדות', 19 במאי 1937, אה"ע IV208/1/2907.

50 פלסטין, 6 בנובמבר, 24, 30 בדצמבר 1936, 10 באפריל 1937.

51 הארץ, 27 בדצמבר 1937.

הניסיונות להחייאת הנמל

על רקע בואה של ועדת פיל בסוף שנת 1936 נרתם הצד הערבי כדי לתקוף בחריפות את נמל תל אביב ואת הממשלה כאחד. כבר בתחילת 1937 תיאר הצד הערבי את נמל יפו כנתון בבעיה קשה. עיתון מראת אל-שרק ביקש לפקוח את עיני הציבור ולהראות כי נמל תל אביב עתיד להכריע את נמל יפו. תחת הכותרת 'נמל תל אביב' נכתבו בין השאר הדברים האלה:

ההיזק הגדול ביותר שהערבים נפגעו בו הוא נמל יפו, וכי הרווח הגדול ביותר שהשיגו היהודים הוא נמל ת"א. וכך יוצאים היהודים אחרי כל מהומות הפורצות בארץ ברווחים גדולים והערבים בנזקים שאין להעריכם. אין זה נמל עלוב [כך כונה נמל תל אביב בעיתונות הערבית] לא עברה עדיין שנה ליסודו ואף על פי כן הוא עשה פעולות עצומות – אם אנו רוצים להודות בעובדות ולא לשגות בדמיונות. הנמל העלוב הזה עמד בפני הגלים הגועשים והצליח לפרוק ולטעון סחורות וביניהם לשלוח פרי הדר [...] אין נמל ת"א עלוב כפי שמכנים אותו העיתונים, אלא ילד שלא הגיע עדיין לשנתו, ואם עכשיו הוא כך, מה יהיה לכשיגדל ויהיה לבחור? אחר גמר עונת פרי ההדר יתגבר ביפו המשבר הכלכלי, שרק ה' יודע מה יהיו תוצאותיו. צריך שנדע היכן מקום הכאב למען נוכל למצוא את הרפואה. ואם נוסיף לשגות בדמיונות לא נגיע לשום דבר שיש בו מן הטוב והמועיל.⁵²

קברניטי אניות שפקדו את חופי הארץ עמדו על ההידרדרות בנמל יפו ולא היססו להביע את תמיכתם בצפי לעתיד המזהיר שנשקף לנמל תל אביב. כך, למשל, קברניט של אניית סחר יוונית גדולה התבטא בביטחון רב באמרו כי נמל יפו לא יוכל להינצל מהכילין שנגזר עליו בשעה שלנמל תל אביב צפוי עתיד מבטיח.⁵³ העיתונות הערבית ראתה בהקמתו של נמל תל אביב קנוניה שנוצקה בין ממשלת המנדט ליהודים כדי להמית את נמל יפו. נטען כי הממשלה הביעה תמיכה מוצהרת בנמל תל אביב ובד בבד חתרה להביא להתרוששותו של נמל יפו. אל-דפאע קרא להתייחס לבעיה הזאת כאל עניין לאומי כללי, שאלמלא כן יסתיים העניין הזה בתבוסה לערבים. הוא גרס כי על המאבק להיות מכוון להריסתו של נמל תל אביב ובכך ייפרע העוול שנגרם ליפו.⁵⁴

ספני יפו דבקו בעמדתם ודרשו לסגור את נמל תל אביב. בתחילת פברואר 1937 נפגשה משלחת מטעמם עם מושל המחוז. היא דרשה להביא לסגירתו של נמל תל אביב לאלתר ועמדה על הנזק שנגרם למתפרנסים מנמל יפו. בתשובתו הבהיר המושל כי העניין נמצא

52 דבר, 15 בפברואר 1937 (ציטוט מכתבה בעיתון מראת אל-שרק).

53 הבקר, 13 בינואר 1937.

54 רבות מהכתבות הופיעו בעיתון פלסטין וצוטטו בעיתונות העברית. ראו: הארץ, 26 בינואר, 25 במרס, 22 באפריל, 23 ביוני 1937; הבקר, 17 במרס 1937.



המבנה הדרומי של נמל יפו – טעינת הדרים על הסירות, 1936
ארכיון המדינה

בעיון אצל הנציב והוא טרם סיים לבחון את הנושא. באל-דפאע נמסר כי הרקע לפגישה זו נוצר בעקבות הכרזת היהודים על כוונתם לשלוח דרך נמל תל אביב שלושה מיליון תיבות פרי הדר, וכן הצהרתם לפעול לטיפול בנוסעים ולשנע סחורות. בהקשר לפגישה של הספנים עם מושל המחוז הרגיש פלסטין כי אין עוד לשתוק בשאלה הזאת וכי נמל יפו הוא נמל חיוני. העיתון ציין במפורש כי הממשלה מבקשת להחריב את נמל יפו, שכן אין להבין את ההיגיון בהקמתו של נמל חדש במרחק כה קצר מנמל יפו עתיד היום.⁵⁵ הוא דרש מהממשלה לחדש את פריקת הסחורות הכבדות בנמל יפו כצעד ראשון לתיקון המצב. כמו כן הציע לקבוע בנמל יפו אזור חופשי מיוחד לטובת עבר הירדן כדוגמת האזור החופשי שנקבע לעיראק בנמל חיפה. אל-דפאע הביע אופטימיות שהמצב בנמל יפו עתיד להשתנות לטובה. באחת מכתבותיו נאמר:

מה גדול ההפרש עתה בין אותו הנמל הרועש שהיה רב תנועה והומה אנשים ובין השקט השורר בו עכשיו, כל זה למען המולדת והספנים אינם מתחרטים! אך השקט השורר בנמל הוא זמני. לנמל יפו יחזרו בקרוב ימיו הסואנים. אולם מחובת כל ערבי

55 הארץ, 2 בפברואר 1937 (ציטוט של כתבות בעיתונים אל-דפאע ופלסטין).

וביחוד הסוחרים והחברות לשמור על מבצר נאה זה. אנו כואבים על זה שסוחרים ערבים מזמינים את סחורותיהם דרך נמל חיפה.⁵⁶

באמצע חודש פברואר כונסה ביפו אספה גדולה כדי לגבש דרכי פעולה לתמיכה בנמל יפו ולסיוע לספנים. בפגישה השתתפו סוחרים, נכבדים, ספנים ונציגות של הוועד הערבי העליון. הנואמים העלו על נס את תרומתם של ספני יפו לשבייתה הערבית. הובהר כי ‘אילו לא שבייתם של ספני יפו ושיתוק התנועה בנמל לא היתה מצליחה השביתה בכל הארץ’. האספה הסתיימה לאחר שהתקבלו ההחלטות האלה: (1) לחייב את כל הסוחרים הערבים לנהל את עסקיהם דרך נמל יפו בלבד; (2) לדרוש מסוכני האניות למלא אחר דרישותיהם של הסוחרים הערבים לפרוק את סחורותיהם בנמל יפו; (3) לפנות להנהלת מסילות הברזל לקביעת דמי ההובלה של סחורות לפי מספר הקילומטרים; (4) לפנות ללשכת המסחר בעזה, ירושלים ויפו שינהלו תעמולה בקרב הסוחרים למען פריקת סחורותיהם בנמל יפו.⁵⁷ זה כמה חודשים פעל הוועד הערבי העליון אצל השלטונות כדי שיסייעו לנמל יפו. כמה משיבותיו הוקדשו במיוחד לטיפול בכך. נציג מטעמו מונה לרכז את הפעולות ולשמש איש קשר לענייני הנמל. הוא יצא במהלך חודש פברואר, מלווה במשלחת של ספנים, לשכם, ירושלים ועזה כדי לשכנע את הסוחרים הערבים להשתמש בנמל יפו בלבד. הדרישה התקבלה בהתלהבות בכל אחת משלוש הערים, והסוחרים הביעו הסכמה להשתמש אך ורק בנמל יפו.⁵⁸ שליט עבר הירדן האמיר עבדאללה, שעמד להפליג בחודש מאי ללונדון כדי להשתתף בחגיגות הכתרתו של המלך ג'ורג' השישי, התבקש מטעם כמה מוסדות ערביים להפליג מנמל יפו ולא מנמל חיפה, כדי לעודד את ספני יפו. אף על פי כן היה מצבם של הספנים בכי רע והידרדר מיום ליום. בחודש מרס התכנסו הספנים ובעלי הסירות לאספה, ובסופה החליטו לשלוח כתב מחאה לכל הגופים הרלוונטיים נגד הקיפוח של נמל יפו. הממשלה נקראה להציל את הספנים ומשפחותיהם מחרפת רעב. בחודש יוני נפגשה משלחת מטעם הספנים עם הנציב העליון. הספנים תיארו לפניו את המתרחש והבהירו שאם יימשך המצב הנוכחי עלול הנמל להיקלע לתוצאות קשות. פלסטין, שדיווח על הפגישה הזאת, הוסיף להפנות ביקורת נוקבת כלפי הממשלה, שכן:

בו בזמן שהעיתונות הערבית מטפלת בשאלה והמוסדות הלאומיים מוחים והספנים צועקים – מוסיפה הממשלה לאמץ כל דבר, הממית את הנמל הערבי. היא אישרה בנין שלושה מחסנים חדשים בחוף תל אביב ויסוד חברה יהודית לתעשיית סירות, הקטינה את דמי ההובלה במסלות ברזל בין תל אביב והמושבות והרשתה לאניות לפרוק בנמל תל אביב כמה סחורות, שמתחילה היתה פריקתם אסורה שם.⁵⁹

56 הארץ, 13 במאי 1937 (ציטוט של כתבה בעיתון אל-דפאע). בשנת 1934 הטילה הממשלה איסור על פריקת סחורות כבדות בנמל יפו עקב מחסור בשטחי אחסון ומאז נותר איסור זה בתוקפו.

57 הארץ, 15 בפברואר 1937; הבקר, 15 בפברואר 1937 (ציטוט מכתבה בעיתון אל-לוא).

58 הבקר, 16, 21 בפברואר 1937.

59 שם, 23 ביוני 1937 (ציטוט מכתבה בעיתון פלסטין).

העיתון טען כי עובדות אלו מוכיחות חד-משמעית כי בכונת הממשלה לרושש את נמל יפו. זרקורי העיתונות הערבית הופנו אז לחוברת שפרסמה הסוכנות היהודית על נמלי יפו ותל אביב ונשלחה לעסקני ציבור ערבים רבים. החוברת, שיצאה לאור כחלק מחומר ההסברה של הסוכנות היהודית ונכתבה בשפה הערבית, נועדה להסביר מדוע הוקם נמל תל אביב, וכללה דברים שהביעו בכתב ובעל פה ראשי המוסדות היהודיים בעצם ימי המאורעות ומיד אחריהם. בין השאר מכילה החוברת קטע ממכתב ששלח משה שרתוק לאחד ממכירי הערבים בתחילת השביתה הערבית, עוד לפני הקמתו של נמל תל אביב, ובו הוא עמד על תוצאותיה השליליות של השביתה בקרב הציבור הערבי. שרתוק ניסה להסביר את חומרת השביתה הערבית והשפעותיה השליליות על תושבי יפו בעיקר מהבחינה הכלכלית וכינה אותה 'מדיניות ההתאבדות הכלכלית'. החוברת ביקשה להדגיש כי הקמתו של נמל תל אביב לא באה כדי לפגוע בפרנסת נמל יפו. זאת ועוד, צוין כי יש מקום להרחיב את הפעילות על ידי שיתוף פעולה בין שני הנמלים מתוך הבטחה שווינות של הזכויות. בעיתונות הערבית נטען כי פרסום החוברת בא להטעות את הציבור הערבי.⁶⁰ אפשר להניח כי העיתוי לפרסומה לא היה מקרי כלל. באותו הזמן פורסם הדוח של ועדת פיל, ובו גם חוות דעתה בענייני נמל תל אביב ונמל יפו. משעה שבאה הוועדה לארץ והחלה את עבודתה פעלו הצד היהודי והערבי להשפיע עליה לקדם אחד משני הנמלים, כל אחד מהם על פי האינטרסים שלו שהיו מנוגדים זה לזה. בתזכיר מפורט שחיברה עיריית תל אביב עבור ועדת החקירה יוחד פרק 11 לנמל תל אביב. עיקרו הוקדש לביסוס דרישותיה של תל אביב לנמל עצמאי. הובהר כי נוסף על הצורך הנובע מהיותו של נמל יפו נתון למרותם של ספנים ערבים העושים בו כרצונם, קיים גם צורך כלכלי בנמל מיוחד לתל אביב. הוסבר כי נמל יפו אינו עונה על דרישות החקלאות של דרום הארץ ולא על הדרישות של מרכזי התעשייה שנוצרו בסביבות תל אביב וירושלים. כמו כן הובהר כי בעיית היצוא של פרי הדר לא תיפתר ללא נמל נוסף, וצוין כי לכן 'המסחר בדרומה של הארץ זקוק לנמל מורחב'.⁶¹ בעדותו לפני ועדת החקירה נשאל ישראל רוקח בין השאר על האפשרות לבנייתו של נמל עמוק מים שישמש הן את תל אביב והן את יפו. רוקח, שהיה מעורה היטב בהצעה זו, סבר כי מתוך רצון טוב אפשר לממש את האפשרות הזאת ולבנות נמל משותף ליפו ולתל אביב, אך בתנאי עיקרי אחד – שהכניסה הצפונית לנמל תימצא בתחומי תל אביב ושחלק מהנמל יימצא בשטח תל אביב, כדי שלא יהיה הכרח להגיע לנמל תל אביב דרך יפו לנוכח ניסיון העבר. רוקח הוסיף וטען, כי אם לא יהיה ניתן להקים את הנמל המשותף מסיבות טכניות תעדיף תל אביב נמל מיוחד בתחומה.⁶² האפשרות שוועדת החקירה תמליץ

60 נשראת אל-וכאלה אל-יהודיה, קדית מינאי יאפא ותל אביב (פרשת נמלי יפו ותל אביב), אל-קדם 1937. וכן: ידיעות עיריית תל אביב, 1-2 (1937-1938), עמ' 21; ידיעות מהעיתונות הערבית, 24 ביולי 1937, את"ה 105/47.

61 עיריית תל אביב לוועדת החקירה המלכותית, 30 בדצמבר 1936, אצ"מ S25/4648.

62 פרוטוקול העדות של רוקח לפני ועדת החקירה, 5 בינואר 1937, אה"ע IV104/49/1/41.

על הקמת נמל משותף קיבלה אז תהודה בעיתונות הערבית. זו ראתה בכך מניע מובהק של היהודים לפתח את הנמל שברשותם ולהרחיק מעצמם כל אפשרות שיינזקו עקב שביתה ערבית שתפרוץ בנמל.⁶³ בתזכיר שהגיש הוועד הערבי העליון לוועדת החקירה לא עלתה כלל האפשרות של הקמת נמל משותף. מחברי התזכיר ביקשו להתריע כי אם לא תיסוג הממשלה ממתן הרישיון לבניית נמל תל אביב יהיה בכך כדי לסכך את מדיניות הממשלה בענייני הארץ עוד יותר. צוין כי מתן הרישיון הוא פגיעה בזכויותיהם של הערבים והובאו לכך שישה נימוקים: (1) נמל יפו הוא נמל עתיק ובעל אופי מיוחד ולפיכך כל ניסיון להקטין את השיבותו בהקמתו של נמל חדש בקרבתו ייחשב פגיעה בזכויות הערבים; (2) נמל יהודי יאפשר ליהודים להבריח נשק ועולים, ולכך לא יסכימו הערבים; (3) הקמת נמל חדש בקרבת נמל יפו תפגע במתפרנסים מנמל יפו ותעורר בעיה חדשה נוסף על הבעיות הקיימות; (4) הקמת נמל תל אביב היא רכיב בתכנית הייחוד של הארץ, ולכך לא יסכימו הערבים; (5) הקמתו של נמל תל אביב תביא להכפלת מספר הפקידים ובשל כך יוכבד נטל המסים על הציבור, וזאת נוסף על הסכומים הגדולים שהוצאו לשיפורים בנמל יפו; (6) הקמת נמל תל אביב משקפת אינטרס פוליטי של הממשלה, התואם את רצון היהודים ומוכיח שהממשלה מבקשת להתגרות בערבים ולהקטין את מקורות פרנסתם מנכסים שתמיד היו ברשותם.⁶⁴

ועדת החקירה סברה שהפתרון הטוב ביותר ליפו ולתל אביב כרוך בהצעה הקיימת לבניין נמל עמוק מים נוסף. היא הבהירה חד-משמעית שלא יהיה רצוי כלל לאפשר לנמל תל אביב להרחיב את היקף הפריקה והטעינה המתקיימות בו מחשש להיותו של 'חוף תל אביב לנמל חשוב המנותק לגמרי מיפו'. לדעתה, אם יוחלט לבנות נמל נוסף יש להקימו בנקודת הציבור שבין יפו ותל אביב במרחק שווה משתיהן ובכך לאפשר גישה חופשית ונוחה לתושבי שתי הערים. צוין כי הממשלה בוחנת זה מכבר את ההצעה לבנות נמל עמוק מים נוסף עבור מרכז הארץ ודרומה. בהקשר לכך נאמר כי 'אם בסופו של דבר יחליטו לבנות נמל כזה, יהיו היהודים רוצים כי יבנה בתל-אביב לשם הרחבת נמל הסירות החדש שלהם. אין ספק כי זה ימיט שואה על פריחתה של יפו, וכדי שלא לעשות עול לערבים לא יכלה הממשלה להסכים להצעה כזאת'. הובהר כי הפתרון שהוועדה מציעה מקובל על ראש עיריית תל אביב. הוא 'הודה בפנינו כי הוא יקדם בברכה פשרה כזאת', צוין. היה ותכנית החלוקה תצא לפועל, הוועדה הציעה שהנמל שייבנה יהיה נתון לפיקוחה של מועצה משותפת שיהיו חברים בה נציגים של המדינה היהודית ושל המדינה הערבית.⁶⁵ בעוד דוח הוועדה נותר בגדר המלצה בלבד נמשכה ההידרדרות בנמל יפו. עוד לפני שהסתיימה עונת ההדרים יצאו הספנים בקול זעקה מרה מפני הצפוי להם בסיום העונה.

63 הארץ, 10 בנובמבר 1936 (ציטוט של כתבה בעיתון פלסטין); דבר, 10 בנובמבר 1936 (ציטוט של כתבה בעיתון פלסטין).

64 הארץ, 18 בינואר 1937. את התזכיר מסר לוועדה המלכותית אלפרד רוק, עסקן יפואי וחבר בוועד הערבי העליון, והוא צוטט במלואו בעיתונות הערבית. עיתון הארץ הביא תרגום של התזכיר.

65 הרצאת הוועדה המלכותית לפלשתינה (א"י), ירושלים 1937, עמ' 121-122, 282.

הם הזהירו בגלוי כי אם לא תינתן להם עבודה בגמר העונה יאלצו לשרוד את עשירי יפו. באספה שקיימו בחודש פברואר הרגישו את חובתה של המנהיגות לספק להם עבודה, ואיימו כי אם לאו לא ישרור שקט בעיר. כמה עסקני ציבור שנכחו באספה הציעו לראשי הספנים לארגן העסקה בדיג עבור אלו שלא תימצא להם עבודה אחרת. ההצעה הזאת עוררה מורת רוח, שכן הספנים ביקשו להבטיח את פרנסתם כבעבר.⁶⁶ ספני יפו המשיכו בניסיונותיהם להשפיע על מושל המחוז להתערב אצל חברות האניות כדי שיעגנו בנמל יפו, אך המושל קבע, למגינת לבם, שאין זה מתפקידם של השלטונות.

עונת יצוא ההדרים של 1937 הסתיימה בכי רע. 1,225,562 תיבות פרי הדר בלבד נשלחו דרך נמל יפו, ואילו יותר ממיליון תיבות פרי הדר נשלחו דרך נמל תל אביב.⁶⁷ כצפוי, משנסתיימה עונת ההדרים נתמעטה העבודה בנמל עוד יותר. קבוצה של ספני יפו פנתה לרשויות שיסייעו לה לעסוק בדיג בעונת הקיץ. רבים מבעלי הסירות פעלו למצוא עבודה לסירותיהם בנמל פורט סעיד שבמצרים אך נתקלו שם בקשיים רבים. חומרת השעה הביאה את בעלי הסירות להחלטה לנכות בהדרגה מהתשלום לספנים את סכומי התמיכות שניתנו להם בימי השביטה. ניסיון של ראשי הספנים להקים חברה גדולה לדיג לא צלח.⁶⁸ באפריל 1937 ניתנה לספנים האפשרות לפגוש את הנציב העליון בעת ביקורו ביפו. משהזדמן לנמל פנתה אליו קבוצת ספנים ודרשה את סיוע הממשלה בהחייאת הנמל. הנציב התעניין במצב וביקש לדעת על היקף העבודה בנמל בתקופה זו. פלסטין החל לדווח על סוחרים ערבים המזמינים את סחורותיהם דרך נמל תל אביב.

יש להצטער על זה שקצת מהסוחרים הערבים התחילו להזמין את סחורותיהם דרך נמל ת"א ובאים לנמל זה כדי להוציא את הסחורות. ויתר על כן: סוחרים ערבים רבים מזמינים את סחורותיהם באמצעות החברה היהודית 'עתיד'. חברה זו נתונה במצוקה והסוחרים הערבים מצילים אותה מבלי התחשב עם חובתם הלאומית.⁶⁹

בחודשים יולי וספטמבר 1937 עלה נמל תל אביב על נמל יפו בכמות הסחורות שנפרקו דרכו: 27,791 טון לעומת 24,901 טון בהתאמה.⁷⁰ בחודשים אוגוסט ואוקטובר עלתה תל אביב על יפו אבסולוטית בכמות הסחורות שיצאו ונכנסו דרך הנמל: 10,300 טון לעומת 9,500 טון בהתאמה בחודש אוגוסט; 13,800 טון לעומת 13,000 טון בהתאמה בחודש אוקטובר. בסך הכול הסתכמה תנועת היצוא והיבוא בנמל יפו בשנת 1937 ב־290,300 טון. בהשוואה לשנת 1936 חל גידול זעיר, שעמד על ארבעה אחוזים בלבד. בתל אביב הגיעה

66 הבקר, 18, 22 בפברואר 1937.

67 *The Palestine Post*, January 2, 1939; הארץ, 23 באפריל 1938.

68 הבקר, 4 באפריל, 10 ביוני 1937; דיווח מאת אהרן חיים כהן, 26 באפריל 1937, אה"ע IV104/49/1/55.

69 הארץ, 29 ביוני 1937 (ציטוט של כתבה בעיתון פלסטין).

70 דבר, 18 באוקטובר 1937.

כמות היצוא והיבוא לכדי 124,200 טון. משמע, בהשוואה להיקף היצוא והיבוא בשנת 1936 גדלה תנועת השינוע ב־1937 ב־323 אחוזים.⁷¹

המאבק על הנוסעים היהודים

על מכלול הבעיות שהעיקו על נמל יפו בשנת 1937 נוספה בעיה חדשה שהחלה להדאיג מאוד את הספנים – הכוונה להוריד נוסעים בנמל תל אביב, היתה לאיום של ממש על נמל יפו. מאז אפריל 1936 פסקה תנועת נוסעים יהודים בנמל יפו למשך שנה ויותר. אניות נוסעים חדלו לפקוד את נמל יפו. בקיץ 1937 נראו בנמל יפו לראשונה נוסעים יהודים באים ויוצאים. יחסית לימים עברו מדובר בתנועה דלה מאוד. היהודים שבאו היו לרוב תיירים בטיול מאורגן, ולאחר שהסתיים ביקורם בארץ הפליגו אל היעד הבא. ספני יפו קיבלו את התיירים בשמחה רבה. באחת הפעמים תואר הדבר בעיתון הבקר: ‘הספנים הערבים לא האמינו למראה עיניהם ולאחר שהיהודים ירדו בסירותיהם פרצו בקריאות שמחה וצהלה. רבים ראו בזה סימן לנכונותם של היהודים להשתמש בנמל יפו.’⁷² מניינם של היהודים שיצאו דרך נמל יפו היה קטן עוד יותר. בחודש אוגוסט יצאה הקבוצה הראשונה שמנתה 18 נוסעים יהודים בלבד. התחדשות תנועת הנוסעים היהודים בנמל יפו וכן של תיירים בכלל נטעה אופטימיות רבה בקרב ספני יפו. אין תמה שהספנים ראו במהלך שביקשה אז תל אביב לממש, קרי הורדת נוסעים בתחומה, גזר דין המתה לנמל יפו. תזכיר שנשלח מטעם הספנים לנציב העליון התריע מפני מתן רישיון להורדת נוסעים בתל אביב. הספנים קראו לוועד הערבי העליון להשפיע על השלטונות לפעול להורדתם של הנוסעים היהודים ביפו בלבד ולא בתל אביב או בחיפה.⁷³

בפברואר 1938 הכריז הנציב העליון על פתיחתו של נמל תל אביב לתנועת נוסעים. המונים באו לצפות בטקס החגיגי שהתקיים בנמל. זה היה אירוע מכונן מבחינה לאומית והוא לווה בהתרגשות רבה. השימוש בכינוי ‘שער ציון’ – כך קראו היהודים לעיר יפו עשרות שנים – הועתק משעה זו לתל אביב, שקיוותה להיות מבואה ליהודי הגולה. ישראל רוקח תיאר שלב זה של פתיחת הנמל לנוסעים כסוף הפרק הראשון בהתפתחותו של נמל תל אביב. לדבריו, משלב זה נהיה נמל תל אביב שווה זכויות לנמל יפו.⁷⁴

71 Horowitz and Hinden, *Economic Survey of Palestine*, p. 142

72 הבקר, 3 באוגוסט 1937.

73 שם, 1 ביוני 1937; הארץ, 9 בספטמבר 1937 (ציטוט של כתבה בעיתון אל־דפאע); שם, 10 בספטמבר 1937; *The Palestine Post*, September 13, 1937.

74 כתב הנאום של ישראל רוקח בטקס חנוכת נמל הנוסעים, 22 בפברואר 1938, אה”ע IV208/1/357. על טקס חנוכת הנמל ראו: הארץ, 22 בפברואר 1938; דבר, 23 בפברואר 1938; הבקר, 23 בפברואר 1938.

פתיחת נמל תל אביב לתנועת נוסעים השפיעה קשה על ספני יפו. עוד קודם לכן נודע שבכוונתם לשבש את המהלך הזה. הם סברו כי בטרם הגעתן לתל אביב יעגנו אניות הנוסעים ביפו, או אז הם התכוונו לנצל את שהייתן ביפו כדי להוריד את מיטלטלי הנוסעים ובכך להכריח את הנוסעים לרדת אצלם.⁷⁵ בימים שלפני חנוכת נמל הנוסעים נשלח לנציב העליון תזכיר מטעם הספנים והעובדים בהורדת נוסעים בנמל יפו. בתזכיר, שציטט העיתון פלסטין, מחו הספנים על ההיתר שניתן לתל אביב והביעו צער על השתתפותו של הנציב בטקס החנוכה. הודגש כי צעד זה, באישורה של ממשלת המנדט, יהיה מכה ניצחת על קיומם. הובהר כי הפרנסה מהורדת נוסעים היתה מאז ומתמיד נחלתם של ספני יפו וכי אין להם פרנסה אחרת. הנציב נקרא להפגין את מצפונם ולסגת מהמהלך הזה, שכן חנוכת נמל נוסעים לא תרגיע את המצב, אלא להפך. פלסטין תיאר את ההכנות לקראת האירוע ואת הטקס בהרחבה: 'תל אביב מתכוננת בהתלהבות לרגל חנוכת תחנת הורדת נוסעים בנמל תל אביב בפעם הראשונה'. הודגש כי התנגדות הערבים לפתיחת נמל נוסף לנוסעים נובעת מההשפעות של צעד זה על פרנסתם של עובדי הנמל הערבים גם ביפו וגם בחיפה.⁷⁶

עם פתיחתו של נמל תל אביב לתנועת נוסעים נסוג הצד היהודי לחלוטין מההצעה לבנות נמל מים עמוקים משותף לתל אביב ויפו. כבר בטקס החנוכה היו שצינו את הצורך לסכל אפשרות זו ולהתרכז בפיתוח נמל תל אביב בלבד. משעה שהחלה ועדת החלוקה (ועדת וודהד – Woodhead) את עבודתה נדרשו עסקני היישוב לגבש דעה מוסכמת בשאלת הנמל המשותף. בשיקולי האינטרסים של הצד היהודי לא היתה עוד כל תוחלת במימוש הרעיון הזה, והובלט הצורך לפעול לפיתוחו של נמל תל אביב לנמל עמוק מים ברשות עצמו.⁷⁷ בהמלצותיה הסכימה ועדת החלוקה עם ועדת פיל כי רצוי ועדיף שנמל עמוק מים נוסף ייבנה כנמל משותף ליפו ולתל אביב ולא כנמל מיוחד בתל אביב. עם זה הובהר, כי בניית נמל מסוג זה תחייב הסכם בין המדינה היהודית למדינה הערבית. בהיעדר הסכם לא ייתכן למנוע מהמדינה היהודית לבנות נמל עמוק מים בתל אביב.⁷⁸

מאז נחנך נמל הנוסעים בתל אביב גדלה בו התנועה בהתמדה. בספטמבר 1938 דווח כי נמל תל אביב הולך ומרכז יותר מ-90 אחוזים מתנועת הנוסעים. בחודש אוגוסט בלבד עברו בו 3,350 נוסעים ועולים, ובסך הכול עברו בו בשנת 1938 16,438 נוסעים: 12,245 נכנסו ו-4,193 יצאו. נוסף על כך, רוב יבוא הסחורות המיועדות לתל אביב, ירושלים וסביבותיהן נפרק בנמל תל אביב. היקף היבוא והיצוא הסתכם באותה שנה ב-196,497 טון: 139,448 טון יבוא ו-57,049 טון יצוא. מספר תיבות פרי הדר שנשלחו הגיע ל-1,449,053.

75 לשכת העליה תל אביב למחלקת העליה של הסוכנות היהודית, 10 בדצמבר 1937, אצ"מ S11/40.

76 פלסטין, 13, 15, 23 בפברואר 1938; דבר, 15 בפברואר 1938 (ציטוט של כתבה בעיתון פלסטין); הבקר, 16 בפברואר 1938 (ציטוט של כתבה בעיתון פלסטין).

77 פרוטוקול ישיבת ועדת הנמלים, 9 ביוני 1938, אצ"מ S25/5134; ידיעות עירית תל אביב, 9, תל אביב 1937-1938, עמ' 215.

78 הרצאת ועדת החלוקה לפלשתינה (א"י), ירושלים 1938, עמ' 161.

בסך הכול עגנו באותה שנה בתל אביב 808 אניות.⁷⁹ לעומת ההתפתחות המואצת בנמל תל אביב נמשכה ההידרדרות בנמל יפו. בפניות אל מושל המחוז ואל הנציב העליון שבו ספני יפו והתריעו על מצבם הרע לנוכח התרחבות הפעילות בנמל תל אביב ועל הפגיעה בפרנסתם, ודרשו לסייע להם. על רקע נסיבות השעה דווח על ספנים ערבים שניאותו להעביר סחורה של יהודים שנפרקה בנמל יפו לתל אביב ללא תמורה כספית. הם גם הביעו נכונות להעביר נוסעים בסירותיהם מנמל יפו לנמל תל אביב כל עוד יעגנו האניות בנמל יפו.⁸⁰ בסוף 1938 היה מצבו של נמל יפו גרוע משהיה בשנה הקודמת. ביטוי מובהק לכך היה תנועת משלוחי הפרי: 'אוכלוסי יפו מדוכאים מפאת המצב הכלכלי בעקב משלוחי הפרי הקטנים דרך נמל יפו. עונת פרי ההדר היתה התקוה האחרונה של יפו', צוין בעיתון הבקר.⁸¹ הירידה התלולה שחלה בתנועת היצוא והיבוא ב-1938 משקפת היטב את המצב שאליו נקלע הנמל. בסך הכול הסתכמה תנועת השינוע ב-262,000 טונות: 113,000 טונות יבוא, ו-149,000 טונות יצוא.⁸² בהשוואה לשנת 1937 חלה ירידה של עשרה אחוזים בהיקף תנועת השינוע.

בשנת 1939 חלה החמרה נוספת במצבו של נמל יפו. 'ערכו ירד פלאים, המצב המסחרי – בשפל המדרגה', צוין בכרוז שהופץ ביפו במחאה על הנעשה בנמל. החלטת השלטונות להעביר מנמל יפו לנמל תל אביב מחסן וציוד טכני עוררה תרעומת קשה בקרב הספנים שראו בכך צעד נוסף בהפחתת ערכו של הנמל. המחסן המדובר, שנבנה לפני פרוץ המאורעות, נותר חסר שימוש מאז החלה השביתה הערבית. לנוכח התמעטות העבודה בקיץ 1939 הועברו רוב פקידי המכס לנמל חיפה וכמה מהפקידים הערבים שולבו בנמל תל אביב.

בחודש ספטמבר פנו ספני יפו למושל המחוז בתזכיר שנועד לבטא את מצבו הרע של הנמל ואת מיעוט העבודה בו. הם ביקשו סיוע והבהירו כי יסכימו לבצע כל עבודה שתוטל עליהם. באותו החודש נפגשה משלחת של ספנים עם מנהל מחלקת הדיג בדרישה לסייע לספני יפו מחוסרי העבודה לעסוק בדיג.⁸³ הנציב העליון הרולד מקמיקל (MacMichael), שהגיע לביקור ביפו ונפגש עם ראש העירייה ונכבדים ערבים, נקרא לסייע לנמל ולהביא לשיפורו. באל-דפאע נטען כי כדי להיחלץ מהמצוקה יש לרכז את המאמצים להשפיע על הסוחרים הערבים ולעודד אותם להשתמש בנמל יפו ולהעדיפו על נמל תל אביב ונמלים אחרים.⁸⁴

79 בר כוכבא מאירוביץ ליצחק גרינבוים, 4 בספטמבר 1938, אצ"מ S9/284/1; זאב וילנאי, מדינת תל-אביב [1941], אריאל, ירושלים 1941, עמ' 38.

80 הבקר, 24 במרס, 1 באפריל, 12 בספטמבר 1938; פלסטין, 3, 6, 8 באפריל 1938.

81 הבקר, 11 בדצמבר 1938.

82 ידיעות עירית תל אביב, תל אביב 1938-1939, עמ' 173.

83 ידיעות מהעיתונות הערבית, 10 בספטמבר 1939, את"ה 41/20; הבקר, 20 בספטמבר 1939.

84 פלסטין, 13 בספטמבר 1939; אל-דפאע, 20 בנובמבר 1939.

הנמל בתקופת מלחמת העולם השנייה

עוד טרם הספיק נמל יפו להתאושש מהמשבר שנקלע אליו בשנות המרד הערבי הידרדר מצבו עוד יותר עקב המלחמה שפרצה. בכינוס לשכות המסחר הערביות שהתקיים בתחילת שנת 1940 הועלה עניין נמל יפו ודווח על מצבו הקשה. ההחלטה שהתקבלה היתה כי יש לפעול בקרב הסוחרים כדי שיבואו לעזרת הנמל ויסייעו לקבל ולשלוח את הסחורות דרכו.⁸⁵ אלא שמאמצע שנת 1940, עם הצטרפותה של איטליה לצדה של גרמניה, נבלמה למעשה תובלה אזרחית חופשית בים התיכון. השלטונות החליטו לסגור את כל הנמלים, למעט נמל חיפה שנחשב לנמל מוגן. עקב החלטה זו חדלה כמעט לחלוטין התנועה בנמל יפו חוץ ממפרשיות חופים מעטות שהוסיפו לפקוד את הנמל. הפסקת תנועת הספנות ביפו הביאה לסגירת כל הסוכנויות של חברות האניות.⁸⁶ משלחת מטעם הספנים ובעלי הסירות בנמל יפו דרשה מהצבא לסייע לנמל ולפרוק בו את מטעניו. בקיץ 1940 דווח כי השלטונות הגבירו את הפיקוח על נמל יפו. הכניסה לנמל נאסרה והותנתה בקבלת רישיון מיוחד.⁸⁷ בסקירת מודיעין של 'ההגנה' דווח אז על נמל יפו כדלקמן:

אלה הערבים שעומדים בראש הספנות בנמל יפו מצטערים על מה שקרה בעבר וההפסד שנגרם לערבים בגלל המאורעות הנו גדול וכי יש למצוא את הדרך לשיתוף פעולה בין הערבים והיהודים (כלי תווך הממשלה) וישנה גם האפשרות לזה. הם רואים את נמל תל אביב כעובדא אשר לא יוכלו לבטל אותה, יש רק למצוא את הדרך לאחזר נמל זה עם נמל יפו. זה יהיה אפשרי אם יקבעו ויגבילו סוגי סחורות אשר יורשה לפרוק ולטעון אותן בכל נמל ונמל וכן יגבילו את כמויות פרי ההדר לטעינה בכל נמל ואז יכולים להיות גם העובדים בנמלים בני שתי העדות. בלי למצוא את הדרך לפעולה שיתופית יגרום המצב להורדת מחירים והתחרות אשר אינה לתועלת לשני הצדדים.⁸⁸

ביטוי נוסף להלך הרוח הזה הובא אז בעיתונות הערבית. כך, למשל, צוין:

כי עמדתה הכלכלית של יפו נותנת מקום למחשבה רבה. יפו היתה הנמל הגדול ביותר בארץ אולם המדיניות מצאה בשביתת 1936 אמצעי להרשות הקמת נמל תל אביב שנתן מכה נזיזת ליפו. המאורעות שקרו בארץ ביחד עם המלחמה שבאה אחריהם נתנו מכה קשה לתנועת העיר המסחרית ולעונת ההדרים. ויפו, שהיתה לפני עיר פורחת, קפאה על שמריה ונעשתה חסרת תנועה [...] עיר זו לקתה בנמלה ובהדרה

85 דבר, 5 בפברואר 1940.

86 פלסטין, 4 ביולי 1940; ידיעות אחרונות, 7 ביולי 1940.

87 הבקר, 23 ביוני, 8 ביולי 1940.

88 סקירת מודיעין של 'ההגנה', 22 ביולי 1940, את"ה 105/378.

[...] הערבים עשו שגיאות בימי המאורעות, הלקו את עצמם בידם וחזקו את עמדת אויביהם. סגירת הנמל בשנת 1936 גרמה לפתיחת נמל בתל אביב ולהפסד ההכנסה ביפו. השביתה הממושכת בימי המאורעות מסרה את כל העבודות לידי אויבינו, על ידה חזקנו את עמדתם הכלכלית והחלשנו את עמדתנו.⁸⁹

לעומת תקופת המרד הערבי קטנה מאוד תנועת המטענים שעברה בנמל בשנת 1940 והיא עמדה בסך הכול על 101,729 טונות (פריקה וטעינה).⁹⁰ ב-1941 התחדשה במידה מסוימת התנועה בנמל לאחר שהשלטונות החליטו להעביר את עבודות הפריקה מנמל חיפה, שהיה לנמל צבאי בלבד, לנמל יפו. את נמל יפו פקדו כמה אניות משא קטנות, שהביאו מטען שנועד ברובו עבור הצבא. כמו כן התחדשה תנועת הספנות לאורך קו החוף בין יפו לפורט סעיד על ידי אניות מפרש שנשאו בעיקר מצרכי מזון. עם זה, לעומת שנת 1940 הצטמצמה תנועת המטענים שעברה בנמל ב-1941 לכדי 26,612 טונות (פריקה וטעינה) בסך הכול.⁹¹ ב-1942 נרמה כמעט לחלוטין תנועת המטענים בנמל ועמדה על 5,199 טונות. ב-1943 נרשם גידול-מה בתנועת המטענים, שהתבטא ב-33,240 טון שעברו בנמל.⁹² הגידול התאפשר בשל חתימת חוזים עם משרד האספקה הבריטי וממשלת מצרים למשלוחי פרי הדר.

בשנים האלה, משנת 1941 ואילך היה היקף הסחורות שהוטענו קטן במידה ניכרת באופן קבוע בהשוואה להיקף הסחורות שנפרקו. משמע, ממדי היצוא דרך נמל יפו הצטמצמו לכדי שיעורים זעירים בהשוואה לעבר. בשנת 1944 אף היה המצב גרוע יותר מאשר ב-1943. תנועת המטענים בשנה זו הסתכמה ב-16,809 טונות (טעינה ופריקה) בסך הכול.⁹³ משמע, ירידה של כ-50 אחוזים לעומת השנה הקודמת.

למן חודש מרס 1944 החלו ראשי הספנים בנמל לפעול אצל השלטונות כדי להביא לפתיחת הנמל. במברק ששלחו למלך אנגליה תואר מצבם הקשה של עובדי הנמל והובעה הדרישה לפתוח לאלתר את הנמל ובכך להציל רבים מחרפת רעב.⁹⁴ בהתקרב עונת ההדרים הגבירו הספנים את לחצם על השלטונות. מושל המחוז נקרא לפעול לפתיחת הנמל ובכך להקל את האבטלה ולאפשר לשלוח את פרי ההדר. מאמציהם של הספנים לעורר תגובה ציבורית לחידוש התנועה בנמל הביאה להתערבותם של חוגי ציבור וחוגי מסחר ערביים, וכן של העיתונות הערבית, שנאחזו בדרישה זו והחלו להשמיע אותה בתוקף. לשכת המסחר

89 ידיעות מהעיתונות הערבית, 4 בספטמבר 1940, אה"ע IV250/27/5/156.

90 אביצור, נמל יפו, עמ' 175. לנתונים מפורטים על תנועת המטענים בנמל לפי חודשים ראו עיתון פלסטין משנת 1940.

91 סקירת מודיעין של 'ההגנה', 15 ביולי 1941, את"ה 105/200; אביצור, נמל יפו, עמ' 175.

92 שם.

93 שם.

94 פלסטין, 15 באפריל 1944.

95 שם, 18 באוקטובר 1944.

הערבית ביפו דרשה מהממשלה לפתוח את הנמל רשמית ולפרוק בו את מטעני הסחורות המיועדות לצורכי הממשלה. הלשכה עמדה על מספר מחוסרי העבודה עקב השבתת הנמל והתריעה מפני פגיעה בעונת ההדרים הקרבה. הסוחרים הערבים הציגו דרישה דומה וביקשו לפתוח את הנמל לפריקת מטענים. עיריית יפו פעלה להשפיע על מושל המחוז להביא לפתיחת הנמל.⁹⁶ העיתונים הערביים פלסטין ואל-דפאע יצאו במאמרים ראשיים ובהם קריאה לממשלה לפתוח את הנמל לאלתר. פלסטין עמד על ההשפעות של שיתוק הנמל בגלל המלחמה והדגיש את חשיבותו בחייה של העיר. עתה משעמדה המלחמה להסתיים, גרס העיתון, יש להחזיר את הנמל לתפוסת העבודה שהיתה קיימת בו, ובכך, הודגש, יהיה כדי להחזיר לעיר את מעמדה המסחרי שאפיין אותה בעבר.⁹⁷ העיתון היה סבור כי שימוש בנמל יפו במקום בנמל חיפה להעברת סחורות המיועדות לדרום הארץ היה חוסך לממשלה כסף רב, שכן הוסרו הגורמים המלחמתיים שאילצו את השלטונות להצטמצם בנמל חיפה.⁹⁸ אל-דפאע נדרש גם הוא להיבט הזה, ובאמצעות נתונים מפורטים ביקש להראות כי הממשלה מוציאה כסף רב לריק בהעדיפה להוסיף ולהשתמש בנמל חיפה.⁹⁹

לקראת סוף 1944 החלו השלטונות לבדוק אם אפשר להחזיר את נמל יפו לעבודה סדירה. מאחר שההחלטה בנדון התעכבה נשאר הנמל סגור גם בשנה זו ונמנעה פריקתן וטעינתן של אניות גדולות. פלסטין עמד על הנזק שנגרם לנמל בגלל המלחמה, ועל הפגיעה באחד מעורקי ההכנסה העיקריים של העיר. מצב הרוח בקרב עובדי הנמל תואר במושגים של ייאוש. בסוף אותה שנה פרסם אל-דפאע מאמר ובו ביקש להמחיש את גודל ההשפעות של המצב בנמל על יפו ועתידה.¹⁰⁰

פעולות לחיזוק הנמל

משעה שהסתיימה המלחמה תכף העיסוק בשאלת פתיחת הנמל. מצבו תואר בעיתונות הערבית בצבעים קודרים ובנעימה נוגה. במקצת התיאורים ננקטה לשון פסימית שגרסה כי העיר כבר הפסידה את הנמל שלה. אך עיקר תעמולתה של העיתונות כוון להשפיע על הממשלה לפתוח אותו במהרה. השאלה מתי יפתח לתנועת אניות היתה אז לאחר העניינים המרכזיים שהעסיקו את העיתונות הערבית ככל שחלפו החודשים מאז סיום המלחמה. תשומת הלב הופנתה גם לשאלה אימתי הוא ישובץ ויורחב. העיתונות תיארה

96 שם, 29 במרס, 6 באפריל, 4 ביוני, 6, 19, 23 בדצמבר 1944; ידיעות אחרונות, 5 באפריל 1944.

97 פלסטין, 2 במרס, 9 במאי 1944.

98 שם, 22 במרס 1944.

99 ידיעות מהעיתונות הערבית, 24 במרס 1944, אה"ע IV250/27/5/183.

100 פלסטין, 7 בדצמבר 1944; ידיעות מהעיתונות הערבית, 27 בדצמבר 1944, את"ה 105/276.

את הנמל כרכיב בעל ערך לאומי שיש להגן עליו ולשמרו. חשיבותו תוארה בראש ובראשונה כמקור תעסוקה לרבים מתושבי העיר, אך גם כמתחם בעל ערך כלכלי שיש לו חשיבות עליונה במאבק ביהודים ושאינן שני לו בארץ כולה. הנמל תואר כעמוד השדרה של הכלכלה הפלסטינית. התעמולה לפתיחתו לוותה בין השאר בדרישה להשיב לו את ממדי פעילותו כפי שאפיינו אותו בעבר.¹⁰¹ ראשי הספנים הערבים והסוחרים החלו לנקוט צעדים כדי להשפיע על השלטונות לפתוח את הנמל לתנועת אניות. במכתב לנציב העליון, ששלחה אגודת הספנים הערבים, צוין הצורך בכך לאלתר כדי להבטיח את פרנסת הספנים ומשפחותיהם. מושל המחוז וראש העירייה נקראו לסייע גם כן.¹⁰² ראשי הסוחרים הערבים הציגו לפני השלטונות את הנחיצות להשיב את הנמל לשגרה, וביקשו לכל הפחות להתיר להם להשתמש בו לצורכי יצוא ההדרים. פניות ובקשות בנידון נשלחו לנציב העליון גם מטעם מוסדות המנהיגות הערבית שראו חשיבות רבה בהפעלתו של הנמל מחדש. אך עיקר התעמולה לפתיחתו רוכזה בידי לשכת המסחר היפואית והעירייה. מטעם הלשכה הוקמה ועדה מיוחדת שנועדה לטפל בבעיות הנמל ובעיקר להביא לחידוש העבודה.¹⁰³

העירייה ראתה בכך עניין מן המעלה הראשונה. בפניותיו לשלטונות עמד יוסף הייכל, ראש העירייה, על מצבם הקשה של הספנים שכבר תקופה ארוכה פסקו לעבוד בנמל. הוא יזם הקמת ועדה בראשותו שהורכבה מנציגי הספנים והסוחרים. עד מהרה התאחדו שתי הוועדות, זו של לשכת המסחר וזו של העירייה, לשם פעולה משותפת לפתיחת הנמל.¹⁰⁴ אולם המהלכים כולם שכּוּנו לפתיחת הנמל נתקלו בסירוב של הממשלה. זו דאגה להבהיר כי מסיבות שאינן תלויות בה עדיין אין באפשרותה לפתוח את הנמל לעגינת אניות גדולות. עם זה נמסר כי משעה שהמצב יאפשר זאת תתחדש העבודה בנמל, וכי הממשלה מעוניינת בפתיחתו בהקדם. דבר ההודעה של הממשלה גרם לאכזבה רבה ולביקורת כלפיה, שניתן לה ביטוי עז בעיתונות הערבית.¹⁰⁵

מאז סיומה של המלחמה ניכרה תנועה מצומצמת של ספינות מפרש שפקדו את הנמל. זה היה בעיקרו שיט חופים. מקצת הספינות באו מחופי לבנון ומצרים. על אניות גדולות נאסר, כאמור, להגיע לנמל. על אף קביעת הממשלה נמשכו המאמצים בצד הערבי להשפיע עליה לפתוח את הנמל. ניסיונות השכנוע נעשו בדרכים שונות. כך, למשל, לקראת עונת החאג' הופנתה לממשלה הדרישה לאפשר לעולי הרגל לעבור דרך נמל יפו, ועל כן לפתוח

101 אל-צראט אל-מסתקים (דרך הישר), 10 בינואר 1945; ידיעות מהעיתונות הערבית, 1945, את"ה 105/56; שם, את"ה 105/295; שם, את"ה 105/296; שם, 14 בספטמבר 1945, את"ה 105/389; שם, 26 בספטמבר 1945, את"ה 105/389.

102 פלסטין, 20 במאי 1945; הבקר, 20 במאי 1945; הארץ, 24 במאי 1945.

103 ידיעות מהעיתונות הערבית, 28 ביוני, 9 ביולי 1945, את"ה 8/6; הבקר, 8 ביולי 1945 (ציטוט של ידיעה בעיתון אל-דפאע).

104 פלסטין, 17, 18 במאי, 21 ביוני, 12, 22 ביולי, 1945; אל-דפאע, 21 ביוני, 8, 22 ביולי 1945.

105 פלסטין, 28 בינואר, 10 ביולי 1945; הארץ, 29 בינואר 1945; הבקר, 2 ביולי 1945; משמר, 5 ביולי 1945.

אותו לספינות גדולות. האמיר עבדאללה שהגיע לביקור ביפו בקיץ 1945 התבקש לפעול למען הנמל. פנייה בנידון הופנתה גם לשר המושבות.

ככל שהתקרבה עונת ההדרים גברו החששות בצד הערבי פן תפסיד העיר את העונה. החששות עוד גברו בשל כוונת השלטונות לשלוח את חלק הארי של פרי ההדר דרך נמל חיפה, ואילו השאר יתחלק בין נמל יפו ונמל תל אביב. למן קיץ 1945 החלו להתפרסם בעיתונות הערבית ידיעות בדבר כוונתה של ממשלת המנדט לפתוח במהרה את הנמל לנוכח עונת יצוא ההדרים הקרבה. ייצוא פרי ההדר מנמל יפו במלוא היקפו, כפי שהיה בעבר, היה אינטרס מובהק של הצד הערבי, לאחר שנים ארוכות שהנמל היה סגור לאניות ויצוא ההדרים הושבת לחלוטין.

בצד הערבי היו מודעים היטב לפועלו של הצד היהודי לפתוח את נמל תל אביב. פתיחתו הצפויה הצטיירה כחידוש האיום על נמל יפו. פלסטין הזהיר מפני הסכנה הצפויה לנמל יפו אם ייפתח נמל תל אביב. העיתון תיאר את ההכנות שנעשות בתל אביב לפתוח את הנמל וקרא לערבים להשתמש בנמל יפו בלבד.¹⁰⁶ על רקע המצוקה ששררה בנמל יפו עולה כי באותה העת היו ערבים שהסתייעו בנמל תל אביב. כך, למשל, דווח על כמה עשרות סבלים ערבים מיפו שהועסקו בפריקת סחורות בנמל תל אביב.¹⁰⁷ המתיחות בין שני הנמלים הלכה וגברה לנוכח העובדה ששניהם עדיין לא חזרו לשגרה והיו נתונים למגבלה, וככל שחלפו החודשים והתקרבה עונת פרי ההדר, שהיתה אמורה להיפתח רשמית בחודש נובמבר. אחד הכתבים המצרים, שביקר בארץ, ביטא את התרשמותו בהגזמה יתרה: 'בין יפו, הנמל הוותיק ביותר של הים התיכון, ותל אביב, הנמל הצעיר ביותר, מתנהל מאבק קשה שאין דוגמתו בתולדות העמים'.¹⁰⁸

כמו בנמל יפו התעכבה גם פתיחתו של נמל תל אביב. כאמור, הוא נסגר ביוני 1940 ושבת כמעט לחלוטין כמה שנים. עם סיום המלחמה החלו להכשירו לפתיחה מחדש. בדבר ניתנה הדעת להתפתחותו העתידית. שתי מטרות הוצבו בקשר לכך, ולשתייהן היו עלולות להיות השפעות על נמל יפו: (1) הקמת נמל מים עמוקים. ביסוד דרישה זו, שכבר הועלתה בעבר, נטען כי במצב הקיים ומאחר ששאלת התפתחותו של נמל תל אביב קשורה במישרין לשאלת עתידה של העיר כמרכז כלכלי ותעשייתי של המחוז כולו, הדרך היחידה למלא את צורכי העיר בתחום הזה היא הקמתו של נמל גדול ורחב ידיים של מים עמוקים, שיאפשר עגינת אניות משא ונוסעים; (2) הפרדת נמל תל אביב מנמל יפו. ביסוד כוונה זו דובר על תכנית להפרדה רשמית בין גבולות נמל יפו ונמל תל אביב בעתיד. הוצע שגבולות נמל יפו יחפפו את הגבול העירוני הדרומי של תל אביב, בניגוד למצב הנוכחי שכל שטח שפת הים מדרום ועד תחנת רידינג בצפון נחשב כנכלל בנמל יפו. בהקשר

106 פלסטין, 16 במאי 1945.

107 ידיעות אחרונות, 24 במאי 1945; המשקיף, 6 ביוני 1945; הארץ, 15 ביוני 1945.

108 משמר, 12 בספטמבר 1945 (ציטוט של כתבה מעיתון מצרי).

לכך הובעה הדרישה שנמל תל אביב ייקרא רשמית נמל, ויהיה נמל עצמאי שיכיל את כל רצועת החוף של העיר.¹⁰⁹

בתחילת חודש אוקטובר בישרו השלטונות ליוסף הייכל כי לנמל יפו צפויות להגיע כמה אניות משא לקראת עונת ההדרים הקרבה. ב-11 באוקטובר הגיעה האנייה הראשונה – 'The Egyptain Prince'. זו היתה אניית המשא הראשונה שפקדה את נמל יפו מאז ינואר 1940. מדובר באניית משא גדולה שנהגה לפקוד את חופי הארץ לעתים תכופות לפני המלחמה. היא הגיעה מנמל ליסבון שבפורטוגל ועליה מטען של 3,500 טון עצים לתיבות פרי הדר עבור הפרדסנים הערבים. בואה סימל למעשה את חידוש העבודה בנמל. זה היה יום מיוחד לספנים ולעיר בכלל. לבאי האנייה הוכנה קבלת פנים חגיגית במיוחד בהשתתפותם של ראש העירייה ונכבדי העיר.¹¹⁰ למן בואה של ה-'Egyptain Prince' החלו לפקוד את נמל יפו אניות נוספות בהדרגה.

מאז חידוש תנועת האניות לנמל יפו הוגברו המאמצים להביא להפעלתו המלאה. מאחר שעדיין לא התקבל האישור הרשמי לפתיחתו מחדש ננקטו פעולות שונות שנועדו לחזק את הנמל משעה שייפתח. כך, למשל, יזמה לשכת המסחר היפואית התקשרויות עם חברות ספנות כדי לדרוש שאניותיהן יעגנו בנמל יפו. ממשלת עבר הירדן, לשכות המסחר בעבר הירדן ובארץ התבקשו לסייע להפנות את היצוא והיבוא דרך נמל יפו. לשכת המסחר הערבית בירושלים הפיצה קריאה לסוחרים לתמוך בנמל יפו בכל האמצעים ודרשה מהיבואנים להתעקש לייבא את סחורותיהם דרכו בלבד. מקרב גדולי היבואנים עלתה יזמה לייסד חברת ספנות ערבית שתפעיל אניות בין נמלי הים התיכון.¹¹¹

חידוש תנועת האניות בנמל יפו לאחר שנים ארוכות של ציפייה לרגע הזה הפיח בצד הערבי אופטימיות שהצטיירה כפתחה של תקופה חדשה ומבטיחה לנמל ולעיר. ההתלהבות שאחזה בציבור היפואי התבטאה בשאיפה להשיב לנמל את תהילתו מהעבר. השגת מטרה זו היתה תלויה מעתה במידה רבה בחלק שיתפוס הנמל ביצוא ההדרים. שכן, כאמור, עיקר יצוא ההדרים (יותר מ-50 אחוזים) נועד לעבור דרך נמל חיפה, ואילו השאר נועד להתחלק בין נמל יפו ונמל תל אביב. אף שנמל יפו היה ערוך ליצוא ההדרים הוא סבל באותה העת משתי מגרעות שהיו עלולות להשפיע על נפח הייצוא: (1) מחסור בשטחי אחסון. שכן רק חלק ממחסני הנמל היו פנויים באותה העת להחסנת הפרי; (2) מחסור בסירות. במהלך תקופת המלחמה פחת מספרן עד כרבע ממספרן הכללי לפנייה.

בסוף נובמבר, לראשונה לאחר המלחמה, התחדש יצוא ההדרים מנמל יפו. אל הנמל הגיעה האנייה הראשונה להעמסת פרי והעברתו לבריטניה.¹¹² באותו החודש חודשה

109 הארץ, 26 במאי 1945; הנהלת נמל תל-אביב לישראל רוקח, 13 ביולי 1945, אעת"א 4/2553; סקירה מאת ישראל רוקח, 'על בעיית הנמל בתל-אביב', 3 במרס 1946, אעת"א 4/2533.

110 דבר, 4 באוקטובר 1945; פלסטין, 5, 14 באוקטובר 1945; ידיעות אחרונות, 12 באוקטובר 1945.

111 פלסטין, 2, 3 באוקטובר 1945; ידיעות מהעיתונות הערבית, 4 באוקטובר 1945, את"ה 105/389.

112 פלסטין, 23, 24 בנובמבר 1945.

העבודה גם בנמל תל אביב ושוב נראו אניות בנמל. החשיבות שניתנה להבלטת התנועה בנמל יפו ניכרה היטב בדיווחים שהובאו בעיתונות הערבית. פלסטין, למשל, דאג לדרווח כמעט מדי יום על היקף התנועה בנמל והביא פרטים מלאים על מספר האניות שפקדו את הנמל, היקף הסחורות שנפרקו או הוטענו, סוגי הסחורות, יעדי היצוא וכו'. בחינת תנועת הסחורות שעברו דרך נמלי הארץ (חיפה, יפו, תל אביב) בשנת 1945 מורה כי זו היתה השנה הגרועה ביותר בהיקף הסחורות שעברו דרך נמל יפו, בלי להביא בחשבון את תקופת המלחמה. סך כל היבוא בשנת 1945 בנמלי חיפה, יפו ותל אביב היה 515,000 טונות. מזה: בחיפה 475,000 טונות (92.1 אחוזים), ביפו 24,000 טונות (4.8 אחוזים) ובתל אביב 16,000 טונות (3.1 אחוזים). היצוא באותה שנה עמד על 325,000 טונות בשלושת הנמלים. דרך חיפה 308,000 טונות (94.8 אחוזים), דרך יפו 11,000 טונות (3.4 אחוזים) ודרך תל אביב 6,000 טונות (1.8 אחוזים). תנועת הסחורות שעברה דרך נמל תל אביב בסך הכול היתה 62.9 אחוזים מהשינוע הכללי שעבר דרך נמל יפו בשנת 1945.¹¹³

השבתה של תנועת האניות לנמל סימנה מבחינת הצד הערבי את השלב הראשון לקראת השגת השלב הבא בחילוץ של הנמל מהמצב העגום שהוא נקלע אליו. חשיבותו של שלב זה היתה רבה שכן היה טמון בו עתיד הנמל. שתי מטרות הוצבו בנידון. הראשונה והמידית נועדה להרחיב את היקף העבודה בנמל, שהצטמצם מאוד לעומת ממדיו בעבר. בעיתונות הערבית פורסמו קריאות אל הציבור להעדיף את נמל יפו בלבד. כלפי השלטונות הובעה הדרישה לרכז את היבוא הערבי דרך נמל יפו. הצפיפות שנוצרה בנמל חיפה היתה עילה לדרוש את הפנייתן של אניות רבות יותר לנמל יפו.¹¹⁴ כדי להשיג מטרה זו הוקמה באפריל 1946 'הוועדה למען נמל יפו' בראשותו של יוסף הייכל. היא קיבלה על עצמה לנהל תעמולה להגברתה של תנועת האניות לנמל. לא בכדי העמיד הייכל את עצמו בראש הוועדה. כמי שראה חשיבות רבה בהחייאת מעמדה של העיר היה הנמל לדירי תנאי להצלחת תכנית הפיתוח כולה. בתזכירו לוועדת החקירה האנגלו-אמריקנית תופס הנמל מקום מרכזי וחשוב בהווה העירונית. יפו מוצגת כאחת מערי החוף הבולטות של הים התיכון, שנמלה נחשב נמל היצוא והיבוא הן לערי הארץ והן לארצות הערביות.¹¹⁵ המטרה השנייה נועדה להביא לפיתוח הנמל ותשתיותיו. לעניין זה, שכבר הועלה על הפרק פעמים אחדות בעבר, ניתנה כעת חשיבות רבה לנוכח הירידה שחלה במעמדו של הנמל והתחרות הצפויה עם נמל תל אביב.

113 אריה יורפת, התפתחותה של תל אביב-יפו כעיר מטרופוליטנית ב-25 שנות המדינה, עירית תל אביב-יפו, תל אביב (ללא תאריך), עמ' 83. הנתונים המובאים בספר נלקחו מספר היובל לציון עשור לנמל תל אביב, שיצא ב-1946.

114 ידיעות מהעיתונות הערבית, 27 במרס 1946, את"ה 105/297; פלסטין, 26 ביוני 1946; ידיעות מהעיתונות הערבית, 7 באוקטובר 1946, את"ה 105/298.

115 תזכיר מאת יוסף הייכל, 'עמדת הציונות כלפי יפו', 21 ביוני 1946, את"ה 105/183. על הקמת הוועדה למען נמל יפו ראו: ידיעות מהעיתונות הערבית, 10 באפריל 1946, את"ה 105/297.

משעה שחזרה תנועת האניות לנמל הובהר מטעם השלטונות כי אין בכוונת הממשלה לרונן כעת בפיתוח הנמל. עם זה הודגש כי הממשלה מעוניינת בהרחבת הנמל ותפעל לטובתו בעתיד. בביקור שערך אלן קנינגהם (Cunningham), הנציב העליון, ביפו בדצמבר 1945 ניצל הייכל את ההזדמנות כדי לקדם את פיתוח הנמל. בנאומו לפני הנציב עמד על תכניות הפיתוח של העיר, וביקש את עזרתו במיוחד להחייאת הנמל. הנציב הבטיח לסייע.¹¹⁶ אף שהשלטונות הבהירו כי אין בכוונתם לעסוק כעת בפיתוח הנמל, פעל הצד הערבי להציג תמונה אופטימית למדי על ההתפתחות הצפויה לנמל בעתיד הקרוב. כך, למשל, דווח כי תכנית השיקום שיזמה הממשלה לאחר המלחמה כוללת סעיף המורה כי נמל יפו עתיד להתפתח כנמל העיקרי למשלוח הדרים.¹¹⁷ משנודע כי עבר הירדן עתידה לזכות בקרוב בעצמאות התפרסמה ידיעה בפלסטין, ולפיה נמל יפו צפוי להרחבה כדי להכשירו לשמש נמל חופשי עבור עבר הירדן ועיראק.¹¹⁸ למעט הקמתה של ועדה מטעם השלטונות לחקירת הצפיפות בנמלי הארץ לא הוחל בעבודות פיתוח כלשהן. עם סיום עבודת הוועדה נמסר באל-דפאע כי היא מתכוונת להמליץ על הרחבת נמל יפו ושיפורו על ידי ייבוש חלק מהים בצדו הצפוני והדרומי.¹¹⁹

על אף הנימה האופטימית המצטיירת מהדיווחים שנמסרו בצד הערבי, בפועל חלחל חוסר הוודאות באשר לגורלו של הנמל עמוק יותר ככל שחלף הזמן. פתיחתו במקביל של נמל תל אביב נתפסה כאיום ממשי, מה גם שהוא שימש במידה מסוימת חלופה למבקשי עבודה מקרב מובטלי נמל יפו. כך, למשל, בסוף 1946 דווח על עשרות ספנים יפואים שהועסקו מדי פעם כסבלים בנמל תל אביב.¹²⁰ בדיווחים שנמסרו על ההתפתחות הצפויה לנמל יפו נכתב גם על הנעשה בנמל תל אביב. בעיקרו של דבר הודגש כי הרחבתו ופיתוחו של נמל יפו יקנו לו יתרון גדול על מתחרו מצפון, ונמל תל אביב יישאר נמל קטן שאינו כלול כלל בתכנית הפיתוח של הממשלה. ההצהרות שהצהירו פרנסי נמל תל אביב על התכניות להרחיב את כושרו של הנמל כך שיהיה עדיף מנמל יפו רק החרפו יותר את המתרחקות שהשתררה בין שני הנמלים.

עם בוא חורף 1946 ואתו עונת ההדרים החרף המאבק בין שני הנמלים. בעוד נמל יפו דרש לרכז דרכו את משלוחי ההדרים, פעלו פרנסי נמל תל אביב להרחיב את יצוא ההדרים מעירם. המתרחקות בין הנמלים גברה לנוכח העובדה שרוב פרי ההדר נועד להישלח

116 הבקר, 19 בדצמבר 1945; המשקיף, 19 בדצמבר 1945; דבר, 4 באוקטובר, 6 בדצמבר 1945.

117 המשקיף, 25 באוקטובר 1945.

118 ידיעות אחרונות, 11 בפברואר 1946 (ציטוט של ידיעה מעיתון פלסטין). וכן: המשקיף, 15 בפברואר 1946. פלסטין נקב בסכום של מיליון לא"י וחצי שהוקצבו להרחבת הנמל ופיתוחו. כל זאת, צוין, כדי שאניות גדולות יוכלו לעגון בו. ראו: ידיעות מהעיתונות הערבית, 14 בפברואר 1946, את"ה 105/389.

119 ידיעות אחרונות, 19 בספטמבר 1946; דבר, 20 בספטמבר 1946 (ציטוט של ידיעה מעיתון אל-דפאע, שצוטטה בעיתונים ידיעות אחרונות ודבר).

120 דוח מודיעין של 'ההגנה', 20 בנובמבר 1946, את"ה 105/106.

דרך נמלי יפו ותל אביב ולא דרך נמל חיפה, בשל החלטת השלטונות לצמצם את תנועת הרכבות עקב מעשי הטרור. בסוף 1946 היה סך כל היצוא שעבר דרך נמל יפו באותה שנה 28,136 טונות, והיבוא 154,525 טונות.¹²¹ לעומת שנת 1945 עלה היצוא ב-156 אחוזים, והיבוא ב-544 אחוזים.

בשנת 1946 אמנם ניכרה התאוששות מסוימת בנמל יפו, אך שנת 1947 לא בישרה טובות. 750 עובדים בסך הכול, פועלים וספנים, הועסקו בנמל בתחילת 1947. הספנים, 150 במספר, הפעילו 100 סירות, כמחצית מהכמות שהופעלה לפני המלחמה. המחסור בשטחי אחסון נשאר בעינו. כדי להגביר את תנועת היבוא פעלו ספני יפו כדי להשפיע על סוחרים יהודים להעדיף את נמל יפו מנמל תל אביב.¹²² עם סיום עונת ההדרים פחתה מאוד העבודה בנמל. בקרב הספנים התגבר הדכדוך ככל שהתקרב הקיץ. אין תמה שראשי אגודת הספנים נמנו עם הגופים שפעלו להרגעת הרוחות לאחר מעשי האיבה שהתרחשו בגבולות יפו-תל אביב באוגוסט 1947. לאלה, כמו לסוחרים, היה אינטרס מובהק שלא להחריף את המצב הכלכלי. במיוחד חששו פן תושפע עונת ההדרים הקרבה מהאירועים האחרונים. הארץ הסביר את הצעד שנקטו הספנים הערבים:

יש לציין במיוחד את הצטרפות 'אגודת ראשי הספנים' הערבים בנמל יפו אל הקוראים לשקט ולהרגעה. הם מביעים את השקפתם של כל העוסקים בענף פרי-ההדר (פרדסנים ופועלים) וכלל מעמד הסוחרים, שמעמדם נתערער מחמת המהומות הקודמות ומחמת השביתות הממושכות, שהיו לפי הוראותיו של הועד הערבי העליון. בעטין של המהומות נתערער מעמדו של נמל יפו שער עכשיו לא חזר מצבו למה שהיה לפני 1936. כידוע נסגר נמל זה לפרק זמן ממושך, בגלל המהומות ובשנות המלחמה והדבר פגע פגיעה קשה במעמדה הכלכלי והמסחרי של כל העיר יפו.¹²³

על רקע התמעטות העבודה בנמל שבו ונשנו הקריאות אל הסוחרים הערבים לפעול למען עידוד הנמל. כזו, למשל, היתה הקריאה שיצאה מכינוס לשכות המסחר הערביות שהתקיים בסוף חודש פברואר ביפו. היבואנים הערבים נדרשו לנקוט את כל האמצעים כדי שסחורותיהם ייובאו דרך נמל יפו. הובהר כי לפעולה זו חשיבות גדולה מבחינה כלכלית, לאומית ומדינית. 'חובה ראשונה היא ליכוד המאמצים לעזרת נמל ערבי זה כדי שיתפוס את מרכזו המסחרי הנאה לו בעיר הערבית הראשונה בארץ', נאמר בכינוס.¹²⁴ הן לשכת

121 הנתונים נמסרו בדוח מודיעין של 'ההגנה' הכולל טבלה מפורטת על תנועת היצוא והיבוא בנמל יפו לפי חודשים לשנת 1946 בלבד. ראו: דוח מודיעין של 'ההגנה', 'פרטים על מצב נמל יפו כיום', 7 בינואר 1947, את"ה 105/296.

122 שם; הארץ, 24 בפברואר 1947; מיכאל אסף, היחסים בין ערבים ויהודים בארץ-ישראל (1948-1860), מפעלי תרבות וחינוך, תל אביב 1970, עמ' 237.

123 הארץ, 15 באוגוסט 1947.

124 דוח מודיעין של 'ההגנה', 10 במרס 1947, את"ה 105/296; פלסטין, 27 בפברואר 1947.

המסחר היפואית, הן הוועד הערבי העליון נקטו שורה של פעולות כדי לתגבר את הנמל. בר בבר המשיכה העיתונות הערבית להיות מקור לאופטימיות בדיווחיה על ההרחבה הצפויה לנמל בזמן הקרוב.¹²⁵

לקראת סוף 1947 התמקדו המאמצים בהבטחת עתיד העבודה לפני פתיחת עונת ההדרים החדשה. תחת הכותרת ‘החלה עונת פרי ההדר’ דיווח פלסטין בסוף אוקטובר 1947 כי בנמל יפו החלו בהעמסת האנייה הראשונה בארגזי לימונים.¹²⁶ אולם האופטימיות שפיעמה בלב הפרדסנים, הספנים וחוגי הסוחרים התפוגגה במהרה. הם עדיין ניסו לשכנע את המוסדות הערביים לפעול להרגעת המצב לפחות עד שתסתיים עונת פרי ההדר, אך לשווא. המלחמה שפרצה בתוך זמן קצר שמה קץ לעתידו של הנמל.

סיכום

השבתת נמל יפו, שבעיני המנהיגות הערבית היתה רכיב מרכזי וחיוני בהצלחת השביתה בכלל, היתה לאבן נגף ומכשלה בניסיונות להשיב לנמל את מעמדו מקדם. בתקופת המרד הערבי הובלטו מאוד השפל הכלכלי שהעיר נקלעה אליו והשיתוק שאחז בנמל. המאבק להשבת קרנו של נמל יפו היה מעתה ליעד מובהק שזכה להד נרחב בציבור הערבי. מהפעולות שנקטו עולה כי ככל שחלפו השנים קיבל העיסוק בנידון משנה חשיבות ונהיה לחלק בלתי נפרד מסדר היום של המנהיגות הערבית. את המאבק ומאפייניו אפשר להציג בחלוקה לשתי תקופות. הראשונה, הכוללת את שנות המרד הערבי, התאפיינה בפעולות שנועדו לשקם את הנמל ולבלום את פיתוחו והפעלתו של נמל תל אביב. השנייה, בשנות הארבעים, ניכרת בפעולות להחזיר לנמל את יכולתו ומעמדו כרכיב משמעותי במאבק הכוחות נגד היהודים.

השוכנים עצמם, קרי הספנים הערבים נתנו את אות הפתיחה למאבק במארגני השביתה בדרישתם להפסיק את השביתה ולחדש את עבודת הנמל. בכך הם קראו תיגר על מארגני השביתה והביאו בכך לקרע ביניהם שהלך והחריף. העיתונות הערבית העדיפה להתעלם מהשבר שנוצר והציגה את עמדת הספנים כמי שתומכים ביעדי השביתה ומזדהים עמם. לנוכח פתיחת המזח בתל אביב רוכזו המאמצים להביא לסגירתו, בהנחה שהממשלה תיכנע ללחץ הערבי שהופעל עליה. כבר אז העדיפה העיתונות הערבית לתת תחזית מוטעית ולהציג את נמל תל אביב כמהלך שלא יצלח. מטעם מובילי השביתה הובעה אז לראשונה מחאה כלפי השלטונות, ובעיקרה להפסיק את עבודת הנמל בתל אביב.

125 ראו למשל: הבקר, 9 במרס 1947 (ציטוט של ידיעה בעיתון פלסטין). בדיעה צוין, בין השאר, כי התכנית להרחבת נמל יפו כבר עובדה ואף אושרה במשרד המושבות. העיתון העריך כי יש ברעת הממשלה להרחיב את נמל יפו, וזאת לנוכח כוונתה לסגור את נמל חיפה לתנועה אזורית ולהגבילו לצורכי הצבא ומשלוחי הנפט בלבד.

126 פלסטין, 21 באוקטובר 1947.

למן סיום השביתה הערבית ועד בואה של ועדת פיל החלו להינקט לראשונה מהלכים שנועדו לחלץ את הנמל ממצוקתו. הסוחרים הערבים נקראו להעדיף את נמל יפו. הדרישה להשיב את המסחר היהודי לנמל יפו המחישה יותר מכול את המצב שהנמל נקלע אליו. דרישה זו כוונה בין השאר להשפיע על השלטונות להביא לסגירת המזח בתל אביב, שכן מאז הופעל ועד סוף שנת 1936 ניכר גידול מתמיד בהיקף פעילותו. בהיותו ערוך למשלוח הדריס כבר בסוף שנת 1936 שימש נמל תל אביב איום ברור על הנמל היפואי. על אף מצבו הרעוע של הנמל עם סיום השביתה הערבית העדיפה העיתונות הערבית לתאר את התחדשות העבודה בו כהשבת ימיו המפוארים – בניגוד מוחלט למציאות ששררה בו.

ערב בואה של ועדת פיל כבר הכירה המנהיגות הערבית בעובדת קיומו של הנמל בתל אביב. אי לכך החלו להינקט פעולות ייעודיות כדי לסייע לנמל יפו. הוועד הערבי העליון החל לרכוש את פעולות הסיוע מול השלטונות. לעומת זאת הוסיפו הספנים לדבוק בעמדתם ודרשו מהשלטונות לסגור את נמל תל אביב. בשנת 1937, לראשונה, עלה נמל תל אביב על נמל יפו בכמות הסחורות שעברו דרכו. עקב מצבם המידרדר יצאו הספנים בביקורת נוקבת כלפי המנהיגות הערבית והאשימו אותה במצב שנוצר. לעומת זאת, בעיתונות הערבית הוצגה גישתם של הספנים כמי שאינם מתחרטים על הצעד שנקטו, וכהרגלה היא דאגה ליידע את הציבור כי המצב בנמל יפו עתיד להשתנות לטובה. פתיחתו של נמל תל אביב לנוסעים ב־1938 סימנה את כוונת תל אביב לבסס נמל עצמאי משלה ללא כל קשר לנמל יפו, ומבחינת הספנים הערבים היה מהלך זה הרה אסון לעתידו של נמל יפו. הניסיונות להשיב את הנוסעים היהודים לנמל יפו ביטאו זאת היטב.

עם תום תקופת המרד הערבי נרתמו לשכות המסחר והעיתונות הערבית להשפיע על הסוחרים הערבים להשתמש בנמל יפו בלבד. אלא שיזמה זו כבר לא היתה רלוונטית משעה שפרצה מלחמת העולם השנייה והעבודה בנמל פסקה. עוד טרם הסתיימה המלחמה רשמית עוררו הספנים תנועה ציבורית רחבה כדי להשפיע על הממשלה לפתוח את הנמל. מצבם של הספנים באותה העת תואר במושגים של ייאוש. לראשונה הוקמה ועדה מיוחדת כדי לטפל בענייני הנמל. העיסוק בעניין זה תפס מעתה מקום נכבד בעיתונות הערבית, שביקשה לעמוד על החשיבות בהשבתו של הנמל לסדרו. כהרגלה היא העדיפה להציג תמונה אופטימית למדי שהתרכזה בהתפתחות הצפויה לנמל בקרוב.

מאז נפתח הנמל מחדש התעצמו הניסיונות להשיב לו את תפוקתו כמקדם. התעמולה התרכזה מעתה בהשבת קרנו ובהצגתו כסמל לאומי. הקמת הוועדה למען נמל יפו נועדה להשיג את המטרה. במהלך תקופה זו התמידו הספנים לפעול בכל דרך, גם אם לא תאמה את הקו של הוועד הערבי העליון. קריאתם לסוחרים היהודים להעדיף את נמל יפו מנמל תל אביב וניסיונותיהם להרגיע את הרוחות בעקבות מעשי האיבה שהתרחשו בקיץ 1947, משקפים זאת בבירור. אולם מאז התחדשה העבודה בנמל היא היתה בהיקף קטן לעומת היקפה בעבר. הירידה במספר האניות שפקדו את הנמל, הצמצום בהיקף היבוא והיצוא, מחסור בתשתית הולמת, אי־פיתוח הנמל והתחרות עם נמל תל אביב – כל אלו היו לרועץ במאמצים להשיב את נמל יפו לימי תפארתו.

היותו של הנמל רכיב מהותי בביצור כוחם הלאומי של הערבים בארץ הודגש במגוון הפעולות שננקטו כדי להחיותו ולהשיבו לתנועת מסחר ערה. הנמל, שנתפס בעיני הערבים כלב לבם של חיי המסחר הערבי וכמדד למצבו של המסחר הערבי בכלל, תואר במושגים של נכס לאומי ולפיכך גם הפעולות להשבת מעמדו הצטיירו במונחים של גבורה ונאמנות וכחלק מהמאבק כולו. שיקום מעמדה של יפו כמרכז כלכלי בכלל, והחייאת נמלה בפרט, נתפסו כאינטרס פלסטיני מהמעלה הראשונה. אין להתפלא שבצד הערבי העדיפו להציג תמונה אופטימית באשר להתפתחות הצפויה לנמל בעתיד. העיתונות הערבית, שתיעדה לפרטים את הפעילות בנמל, נתנה לכך ביטוי מובהק. היא התמידה לפרסם תמונה מלאה, יום-יומית, על היקף הפעילות המתנהלת בנמל ולהבליט בכך כי שב לתחייה. גם בימים של חוסר תנועה בנמל לא פסקה העיתונות מלדווח ומיקדה את ידיעותיה באניות הצפויות להגיע אליו. בחודשים שלא הוטען פרי הדר התאפיינו הידיעות בענייני היצוא בכלליותם, בלא שהובאו פרטים על סוגי הסחורות, יעדי היצוא וכו'. היא אף נתנה להבין כי נמל יפו צפוי להרחבה בזמן הקרוב ואילו נמל תל אביב יישאר קטן ולא חשוב. אלא שגם תחזית זו נשארה רק בין דפי העיתונות, כמו קודמותיה שביטאו תקוות ושאיפות שלא התגשמו. נמל יפו שנחשב סמל לאומי ומאבני הייסוד בכלכלה הפלסטינית שקע והתנוון. ההידרדרות שחלה בו למן שנת 1936 היא כבואה ודוגמה בולטת לחולשה שאחזה בצד הערבי בשלהי התקופה. מהנזק שנגרם לו בשנות המרד הערבי הוא לא הצליח עוד להתאושש. הקמת נמל תל אביב וסגירת הנמל בתקופת מלחמת העולם השנייה רק החמירו את מצבו עוד יותר. על רקע חולשת הארגון הפנימי של החברה הערבית הפלסטינית וכישלון החרם הערבי שהוכרז ב־1945, מצאה המנהיגות הערבית את עצמה מוכה ומפוררת. הדרישה להשיב את היהודים לנמל יפו שיקפה יותר מכול את גודל הייאוש והחידלון שאחזו במחנה הערבי. אזכור הנמל בלשון עבר בנימה של ערגה וגעגועים למעמדו המפואר יש בו כדי להמחיש את המצב העגום שנקלעו אליו עובדי הנמל, הסוחרים והעיר כולה. לא בכדי היה זה אינטרס פלסטיני ראשון במעלה להביא לשיקומו ולהשיב לו במהרה את מעמדו כרכיב משמעותי בביצור כוחו של הצד הערבי ערב ההכרעה על גורלה של ארץ ישראל.

עיתונות

אינטלקטואלים ופוליטיקה: השבועון האנגלי ניו סטייטסמן ויחסו למדינת ישראל, 1948-2012

יוסף גורני

מאמר זה קשור אמנם למחקרי הקודם והמקיף על יחסה של מפלגת הלייבור הבריטית כלפי הציונות מאז הצהרת בלפור ב-1917 ועד להקמתה של מדינת ישראל ב-1948, אולם אין הוא המשכו של מחקר זה. הספר דן במדיניותה של מפלגה פוליטית, הן באופוזיציה והן בשלטון, כלפי המפעל הציוני בהתהוותו במרוצת המנדט הבריטי על ארץ ישראל.¹ לעומת זאת עניינו של מאמר זה הוא השבועון האינטלקטואלי הפוליטי ניו סטייטסמן (*New Statesman*),² שביטא השקפה סוציאל-ליברלית עצמאית ובלתי תלויה במפלגת הלייבור על אף קרבתו אליה.³ כלומר, הדיון כאן אינו באישים פוליטיים מובילים במפלגה אלא באינטלקטואלים בעלי נטיות פוליטיות שהיו קשורות להשקפת העולם המדינית והחברתית של מפלגה זו. איני בא להבדיל לחלוטין בין הפוליטיקאים לאינטלקטואלים, שכן לעתים הגבול בין אישים מובילים, במיוחד במפלגות סוציאליסטיות, היה מטושטש, אלא שבנושא הנידון כאן קו ההפרדה היה ברור. לפיכך איני סוקר במאמר ברצף את העמדות המדיניות של ניו סטייטסמן בשאלת ארץ ישראל, אלא דן בצומתי דרכים מדיניים ובפירוש שניתן להם בכתב העת מאז הקמת המדינה ב-1948 ועד ימינו אלו.

- 1 ראו את ספרי: יוסף גורני, הקשר הדו-משמעי: תנועת הלייבור הבריטית ויחסה אל הציונות בין השנים 1917-1947, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1982; Yosef Gorni, *The British Labour Movement and Zionism, 1917-1948*, F. Cass, London 1983.
- 2 כתב העת הופיע בשנים 1931-1964 ככותרת *The New Statesman and Nation*, ולאחר מכן בשם *New Statesman*. בשם זה אשתמש במאמר עצמו, ובקיצור NS במראי המקום.
- 3 ככל הנוגע ליחסו של השמאל באירופה ובבריטניה בפרט כלפי הציונות ומדינת ישראל ראו: Colin Shindler, *Israel and the European Left: Between Solidarity and Delegitimization*, Continuum, New York-London 2012. לעניין הנידון במאמר זה חשובים בייחוד הפרקים 12-16 בספר.

כתב העת נוסד בשנת 1913, שבע שנים לאחר הקמתה של מפלגת הלייבור. מייסדיו היו הזוג סידני וביאטריס נב (Sidney and Beatrice Webb), בתמיכתם של הסופר הידוע ברנרד שאו (Shaw) ואישים מתחומי הספרות וההגות שהיו קרובים אליהם בהשקפת עולמם. השם 'האגודה הפביאנית' (The Fabian Society)⁴ ביטא באורח סמלי את הגותם החברתית של אותם אינטלקטואלים בבריטניה. הם הטיפו למדיניות פרוגרסיבית הדרגתית שמגמתה שיפור מצבן של השכבות העניות באמצעות תהליך מתמיד של חקיקה פרלמנטרית. לרפורמה חברתית, וזאת כניגודה של המהפכה שהטיפה לה האידאולוגיה המרקסיסטית. במחשבה החברתית של הפביאנים היתה קיימת גם ההתייחסות אל תופעת ההגירה הגדולה ממזרח אירופה לארצות המערב ובראש ובראשונה לארצות הברית. לדעתם מן הדין היה להפנות חלק מן ההגירה הזאת אל היבשות דלות האוכלוסין, בייחוד לאפריקה. על פי גישה זו, גם עורכו הראשון של העיתון, קליפורד שארפ (Sharp), וגם מייסדיו בני הזוג וב⁵ ראו באור חיובי מאוד את השאיפה הציונית להגירת יהודים לארץ ישראל והביעו תמיכה פומבית בהצהרת בלפור. מאז, על אף השינויים המדיניים שחלו בעמדותיו של העיתון כלפי הציונות ומדינת ישראל, הוא הוסיף להיות מעורב במידה כזו או אחרת בפוליטיקה הארץ-ישראלית, כלומר ביחסים שבין שני העמים שנאבקו בה ובהצעות השונות שעלו במרוצת השנים לפתרונות המדיניים לעימות הלאומי שביניהם. זאת מתוך שיקולים מדיניים ראליים ונטיות אוטופיות פביאניות שליוו אותו במרוצת כל אותן השנים שאני דן בהן.

במהלך תקופה של יותר מ-60 השנים, בין 1948 ל-2012, התקופה שהמאמר דן בה, ניהלו את העיתון 15 עורכים. החשובים שבהם באישיותם ובהשקפתם המדינית בכל הנוגע ליחס כלפי מדינת ישראל היו: קינגסלי מרטין (Martin), שערך את העיתון בשנים 1930-1960; פול ג'ונסון (Johnson), שהיה תומך נלהב של מדינת ישראל והציונות, בשנים 1965-1970; ריצ'ארד קרוסמן (Crossman), אשר שימש סגנו של קינגסלי מרטין בשנים 1938-1955, וכיהן כעורך בזכות עצמו בין השנים 1970-1972. את קרוסמן אפשר להגדיר אינטלקטואל בפוליטיקה, ובתור שכזה הוא היה היחיד בין העורכים שהיתה לו התנסות פוליטית אישית בשאלת ארץ ישראל ומדינת ישראל. בשנת 1946 הוא נתמנה לחבר בוועדה האנגלו-אמריקנית בהמלצתו של שר החוץ ארנסט בוויין, ואכזב אותו בתמיכתו בשאיפות המדיניות המתונות של ההנהגה הציונית בראשותו של חיים וייצמן.⁶ קרוסמן

4 נגזר משמו של המצביא הרומי קווינטוס פאביוס מקסימוס קונקטטור (קונקטטור פירושו 'המתמהמה'). הוא פיתח שיטת לחימה של התשה נגד צבאו של חניבעל שפשל לרומא בשנת 217 לפני הספירה.

5 ראו בספרי הקשר הדו-משמעי, פרק שני, עמ' 27-29.

6 ראו: Richard H. S. Crossman, *Palestine Mission*, Harper & Bros., New York-London 1947; Idem, *A Nation Reborn*, Hamish Hamilton and Yad Chaim Weizmann, London 1960. דבקו של קרוסמן בפשרה המדינית בשאלת ארץ ישראל בנוסח הפביאני הושפעה ללא ספק מהכרתו את הבעיה למן שנת 1947.

היה גם מדינאי-פעיל בשורות מפלגת הלייבור הן כחבר בית הנבחרים הבריטי והן כסגן שר הבריאות מטעם מפלגתו.

יחסם של שלושת העורכים האלה כלפי מדינת ישראל היה חיובי ביסודו, אבל שונה במשמעותו הערכית והמדינית. קינגסלי מרטין קיבל את הציונות כעובדה היסטורית, אך לא כתופעה מדינית לאומית חד-משמעית בכל הנוגע להמשך קיומה באזור. לקרוסמן היתה גישה חיובית בלתי מעוררת כלפי ישראל, שהיתה מותנית במעין פשרה קונסטרוקטיבית במובן המדיני, בנוסח השיטה הפביאנית. לעומתם, פול ג'ונסון היה התומך הנלהב והעקיב של ישראל כחברה סוציאל-דמוקרטית המצויה בתהליך של הגשמת העקרונות הרעיוניים שלה. בכך נבדלו ג'ונסון וקרוסמן מן העורך הכריזמטי קינגסלי מרטין, שלא תמיד היה עקיב בדעותיו, והמהות הסוציאליסטית של המפעל הציוני לא עניינה אותו במיוחד, אף על פי שכמו סגנו ריצ'ארד קרוסמן הוא התייצב בפומבי ובתוקף רב נגד המדיניות הבריטית כלפי ארץ ישראל שניהל שר החוץ בוויין. כך, בתקופת היותם עורכים ואף לאחר מכן נקבע הקו המדיני של העיתון כלפי ישראל, כמודע ושלא כמודע, על פי הגישה של המחשבה הפביאנית, כלומר קבלת העיקרון של פשרה מדינית הדרגתית כדרך הכרחית לפתרון הסכסוך הלאומי באזור.

בדיון בניו סטייטסמן בכל הנוגע למדינת ישראל אפשר להבחין בשלושה ממדים: האחד, המדיני, ביטא את דעת המערכת בשאלות העיקריות שנבעו מהסכסוך המזרח-תיכוני הפוליטי; השני, הביקורתי, עסק בכל הנוגע ליחסה של המדינה לאוכלוסייה הערבית ברצועת עזה וגם בדרום לבנון; השלישי נשא אופי רעיוני מהותי שנגע לעצם קיומה של מדינת ישראל ולקשר בינה ובין יהדות התפוצות, בייחוד עם אלו שהם אזרחי בריטניה. בגישה תלת ממדית זו הצליח העיתון במרוצת יותר משישים שנים ברצף להציג קו מדיני עקיב מחד גיסא, ולאפשר ביטויים פוליטיים ביקורתיים שלא עלו תמיד בקנה אחד עם הקו הרשמי של העיתון מאידך גיסא, ונוסף על כך להעניק מקום לדיון אידאיו-מהותי בכל הנוגע לעצם קיומה של ישראל ולמערכת היחסים הפסיכולוגית-הפוליטית בינה ובין יהודי התפוצות.

הממד המדיני

עמדת המוצא המדינית של ניו סטייטסמן בעריכתם של קינגסלי מרטין וריצ'רד קרוסמן, שהיתה פרו-ציונית מחד גיסא ומתנגדת תקיפה למדיניותו של ארנסט בוויין מאידך גיסא, בלטה בייחוד בתקופה ש'בין הזמנים', בין החלטת האומות המאוחדות על חלוקת ארץ ישראל לשתי מדינות לאומיות ב-29 בנובמבר 1947 ובין ההכרזה על הקמתה של מדינת ישראל ב-14 במאי 1948. התקופה היתה תקופה של אי-ודאות ואי-ביטחון בדבר כוונותיה של ממשלת בריטניה לפנות את ארץ ישראל, והחשש מדרך הביצוע של הפינוי. על אי-ודאויות אלו נוספה גם אי-הבהירות בדבר עמדתה של ארצות הברית באשר להחלטת

האומות המאוחדות. משרד החוץ האמריקני, בראשותו של גיבור מלחמת העולם השנייה ג'ורג' מרשל, שלל את הקמתה של מדינה יהודית ולא היה מוכן להטיל על שכמה של ארצות הברית יחד עם בריטניה את האחריות להשלטת ממשל זמני במזרח התיכון, כפי שהציע בוויין. על אלו נוספו החרדות של רבים מהמנהיגים של היישוב היהודי, כי לא יהיה זה בכוחם של כוחות 'ההגנה' לעמוד מול צבאות ערב שיפלוש לארץ ישראל. על אף החששות הכבדים שעלו מכיוונים שונים היה כתב העת איתן בדעתו הפרו-ציונית, והביע תמיכה חד-משמעית בהקמתה של המדינה היהודית בחלק מארץ ישראל על פי החלטת האומות המאוחדות, בניגוד נחרץ לדעתו של בוויין.

באמצע חודש ינואר 1948, זמן קצר לאחר שהתקבלה ההחלטה באומות המאוחדות על חלוקת ארץ ישראל לשתי מדינות לאומיות, יהודית וערבית, פרסם ניו סטייטסמן מאמר ראשי שכותרתו 'הפוקר הפלסטיני' והיא באה לרמוז במפורש על הכוונות המדיניות הערמומיות של המעצמות העולמיות במשחקי הכוח המדיניים שלהן במזרח התיכון. המאמר הוקיע את הכוונות הנאו-קולוניאליות של שר החוץ בוויין, השואף לקיים עם ארצות הברית שליטה על אוצרות הנפט במזרח התיכון. עם זה הושמעה בו אזהרה מפני שאיפתה הנאו-אימפריאליסטית של ברית המועצות להשיג מעמד מדיני משפיע באזור זה. לדעת כתב המאמר, שתי המגמות האימפריאליסטיות האלה נוגדות לחלוטין את שאיפותיהם הצורקות של שני העמים הנאבקים זה בזה בארץ ישראל. לפיכך יהיה זה חסר שחר (idle) בשלב המדיני הנוכחי אפילו לחדש את ההצעה של מפלגת הלייבור בשמו של השר הרברט מוריסון, יריבו של בוויין, לייסד בארץ ישראל מעין מדינה דו-לאומית. במציאות טרגית זו דרושה גישה מעשית ומציאותית בסגנון המחשבה הפביאנית, שכן 'What matters is its practicability'. כלומר, לתקן את חוסר האיזון הצבאי בין מדינות ערב המתכוונות לפלוש לארץ ישראל ובין כוחות ההגנה של היישוב היהודי באמצעות מתן סיוע צבאי לאלה בהוראת האומות המאוחדות (The Jews are therefore bound to demand of the Security Council the right to equip their army, and the claim can be hardly denied)⁷.

עם זה אין לקבל את הרושם כי כל תפיסתם המדינית של עורכי כתב העת עמדה בסימן של תמימות פוליטית, משום שבו בזמן שהעלו את הצעותיהם הבלתי מציאותיות הם גם הזהירו את מעצמות המערב כי אם לא יזכו היהודים לתמיכתן הצבאית הם יפנו אל ברית המועצות כדי לקבל ממנה נשק להגנתם. צעד זה אכן התממש, כאשר חודשים אחדים לאחר מכן וערב ההכרזה על הקמת המדינה החל להגיע נשק מצ'כוסלובקיה לכוחות 'ההגנה', ובאמצעותו הוכרע במידה רבה גורל המערכה הצבאית בחודשים אפריל-מאי 1948. דעה זו נבעה כנראה מהמידע שהגיע אל סגן העורך ריצ'רד קרוסמן, שבהיותו חבר הוועדה האנגלו-אמריקנית שנה קודם לכן רכש לו מכרים לא מעטים בקרב האישים היהודים בארץ ישראל, כמו ג'ון קמחי, עורך הדרו-שבועון *The Jewish Observer*. ייתכן

⁷ 'The Palestine Poker', *New Statesman [NS]*, January 17, 1948, p. 43

מאוד שדעתו של קרוסמן היא שהביאה את מערכת ניו סטייטסמן לירי המסקנה המדינית החד-משמעית כי הפתרון לסבך המדיני שנוצר הוא כפול: חיסולו (liquidation) של המופתי, המנהיג הפלסטיני, והכרה במדינת ישראל בלי לקבוע בשלב זה את גבולותיה, שיהיו בעתיד נושא למשא ומתן להסדר של קבע בין שתי המדינות.

הסיכוי שגישה גמישה זו תתקבל על דעתם של ראשי מדינות ערב היה טמון, לדעת העיתון, ביכולתה של ממשלת בריטניה לשכנע אותם שהסכנה, מבחינתם, מההתערבות הסובייטית באזור גדולה הרבה יותר מהקמתה של המדינה היהודית בחלקה של ארץ ישראל. כלומר גם עורכי ניו סטייטסמן, יריביו של שר החוץ בוויין, היו סבורים כמוהו כי לבריטניה יש עדיין עניין למלא תפקיד מדיני משמעותי באזור, אמנם לא כשליטה הכופה את הסדר השלום בו אלא כמתווכת בין הצדדים (mediator). עקב מדיניות פוסט-קולוניאלית קונסטרקטיבית זו, סברו בעיתון, יחודש האמון במדיניותה של בריטניה בתור מי שיוזמת משא ומתן לשם הסדר מדיני בין שני הצדדים (‘A settlement which will do something to restore throughout the Middle East, a fast waning faith in British statesmanship’). דהיינו גם כתב העת, על אף התנגדותו התקיפה למדיניותו הקולוניאלית של בוויין, לא היה מוכן לוותר על מעמדה של ארצו במזרח התיכון הן משיקולים כלכליים – הספקה סדירה של נפט – והן משיקולים מדיניים, למנוע את התפשטותה של ברית המועצות לעבר המזרח התיכון כדי להשתלט עליו. גישה זו, בין שהיתה מוצדקת מהבחינה המדינית ובין שלא, אין דרך אחרת להגדירה מאשר נאו-קולוניאליסטית מתונה ועקיפה, אף שלא היתה עמה הכוונה לשלוט באזור במישרין כמו בעבר. הדבר מעיד כי עורכי העיתון עדיין לא השתחררו מהרוח הפטרנליסטית הקולוניאליסטית, גם אם היא באה מאישים בעלי נטיות סוציאל-דמוקרטיות.

ייתכן שעד מהרה הבינו עורכי ניו סטייטסמן כי לנוכח המציאות המדינית במזרח התיכון בכלל ובארץ ישראל בפרט הצעתם מצויה על סף התמימות המדינית. לכן הזדרז סגן העורך ריצ'רד קרוסמן, שהיה כאמור בקיא יותר מכל אחד במערכת העיתון בבעיית ארץ ישראל, לבקר במדינת ישראל. הוא אכן העלה עד מהרה את רשמיו הפוליטיים מן הנעשה בה במאמרו ‘כיצד זה נראה משם’.⁸

קרוסמן עמד על הישגיה של המדינה החדשה בתחום הביטחון הצבאי והאזרחי שהוענק לתושביה היהודים וגם הערבים, בהתעלמו מהמשטר הצבאי שהוטל על אלו, אך הוא לא הסתפק בכך, שכן מחשבתו ודאגתו היו נתונות לאפשרויות קיומה של ישראל בעתיד. מתוך כך הוא הגיע לידי המסקנה המדינית כי התנאי להמשך קיומה של מדינת היהודים באזור המזרח התיכון תלוי בשאיפתה המתמדת לבצר לעצמה מעמד של מדינה ניטרלית, כעין שווייץ של המזרח התיכון, שאם לא כן יראו בה המדינות השכנות הערביות שלוחה של האימפריאליזם המערבי. כדי למנוע מראש סכנה זו הוא הציע כי שלוש המעצמות – ארצות הברית, בריטניה וברית המועצות – יערכו לקיומה במעמד זה.

הרעיון שהביע קרוסמן היה שונה מהעמדה הרשמית של ניו סטייטסמן שהובעה שנה קודם לכן, ולפיו היתה בריטניה אמורה למלא את התפקיד המרכזי של המתווך ההוגן בסכסוך המזרח-תיכוני. לפיכך הגיוני להניח כי מפאת מעמדו כסגן עורך העיתון לא פרסם קרוסמן בציבור את הצעתו על דעת עצמו, אלא ייתכן מאוד כי זו נולדה תוך כדי שיחותיו בישראל עם המקורבים לממשלתה, שגם בה היו נטיות להעניק למדינה מעמד ניטרלי בין שני הגושים היריבים. זאת כאינטרס לאומי של המדינה אשר מצד אחד היתה מעוניינת בקשר עם יהודי ברית המועצות, ומצד אחר היתה תלויה בסיוע כלכלי מארצות הברית. אמנם עמדה מדינית זו שונתה ב-1950 כאשר החליטה ישראל לתמוך בהתערבותה של ארצות הברית במלחמה שבין צפון קוריאה לדרומה, אולם באותה עת היה בעמדה זו היגיון מדיני ולאומי נכון, שכן היא נתקבלה לאחר התפנית האנטי-ישראלית במדיניותה של ברית המועצות.⁹ זאת ועוד, ההצעה הזאת תאמה את התפיסה המדינית של השמאל במפלגת הלייבור, שהטיף לסוציאליזם במערב אירופה לנקוט דרך חברתית ומדינית שלישית – בין ברית המועצות הקומוניסטית לארצות הברית הקפיטליסטית.¹⁰

בכך תם השלב הראשון בדיוניו של ניו סטייטסמן בשאלת מדינת ישראל, שנמשך קרוב לשמונה שנים, מ-1948 עד 1956. בשנים אלו השתנו והתפוגגו תכניות מדיניות, כמו ההמלצה לממשלת בריטניה למלא את תפקיד המתווך ההוגן במזרח התיכון, או ההצעה שבאה אחריה, כי למען קיום השלום באזור על ישראל לנקוט מדיניות חוץ ניטרלית בין המעצמות היריבות – הצעה שהתנפצה אל סלעי המדיניות האימפריאליסטית של המעצמות הגדולות.

השלב השני במעורבות האינטנסיבית הפוליטית של העיתון בענייני המזרח התיכון נפתח עם פרוץ משבר תעלת סואץ בשנת 1956 בעקבות הלאמתה בידי נשיא מצרים עבדול נאצר. בשאלה זו נאלץ ניו סטייטסמן להתמודד עם שתי סתירות שנבעו מהניגודים בין השקפת עולמו ובין המצב המדיני באזור. האחת, עקרונית, שהכירה בזכות הריבונות המצרית על התעלה על אף הדאגה כיצד ינהג בה משטרו הרודני של שליט מצרים. על כן הוצע להעניק למוסדות מטעם האומות המאוחדות מעמד רשמי בניהול המעבר בתעלה. הסתירה השנייה, המדינית, שהעיתון נדרש אליה היתה הניגוד בין עקרון חופש המעבר בתעלה ובין המציאות המדינית שלפיה ישראל לא היתה רשאית ליהנות ממנו. על עיקרון זה היה העיתון מוכן לוותר זמנית, עד שיגובש ההסדר הבין-לאומי הסופי באשר לזכויות השיט בתעלה.¹¹ הסדר זה קיווה קרוסמן לעצב ברוח ההשקפה הסוציאל-דמוקרטית,¹² המובילה מדיניות שונה מזו של הממשלות השמרניות במערב בנוגע ליחסים בין המעצמות האימפריאליסטיות בעבר ובין העמים שהשתחררו משלטונן. הצעותיו ברוח זו באשר

9 ראו: דוד שחם, ישראל – 40 השנים, עם עובד, תל אביב 1991, עמ' 43-50.

10 'Democratic Socialism for Europe', NS, January 17, 1948

11 'Suez Realities', NS, August 4, 1956

12 Richard H. Crossman, 'Suez: The Lesson for Socialists', NS, September 8, 1956

למזרח התיכון כללו בראש ובראשונה יציאה מוחלטת של בריטניה מן האזור, כפי שנעשה בהודו. פירושה המעשי היה הסרת החסות הבריטית על הלגיון הערבי העבר-ירדני הן בפקוד עליו והן בהספקת הציוד הצבאי, וכן מאמץ להשגת הסדר מדיני וצבאי בין ישראל כמדינה ניטרלית ובין שכנותיה הערביות, שלקיומו על בריטניה לערוב במפורש ובגלוי. מאמרו של קרוסמן בעניין הסתיים במשפט בעל משמעות מדינית פסיכולוגית שתוקפו לא פג עד עצם היום הזה: שהמדיניות של מדינות המערב באשר למזרח התיכון מתנהלת עדיין על פי מנהגי הקולוניאליזם המוסתר, אף שלעתים קרובות אין הן מודעות לכך. לכן הוא הזהיר כי 'We should completely eradicate the habit of covert colonialism of which we are often unconscious, but to which every patriotic Arab is hysterically sensitive'. כלומר, הפסיכולוגיה המדינית האוריינטליסטית שגילה לכאורה אדוארד סעיד, וארון בה להלן, לא נעלמה מעיניו של קרוסמן כבר עשרים שנה לפני שאדוארד סעיד פרסם אותה ברבים.

כידוע, מהלך הדברים היה שונה מזה שהטיף לו ניו סטייטסמן. במקום הסדר מדיני בין-לאומי שיכלול את פתיחתה של תעלת סואץ לשיט לספינות ישראליות, וקביעת מעמד ניטרלי בזירה הבין-לאומית למדינה היהודית, באה הברית הצבאית בין בריטניה, צרפת וישראל כדי להשתלט על תעלת סואץ. המבצע הצבאי 'מבצע סואץ' שהחל ב-29 באוקטובר 1956 ונמשך עד 8 בנובמבר 1956 הסתיים בכישלון מדיני מהדהד, מאחר ששתי המעצמות השליטות, ארצות הברית וברית המועצות, כפו על המדינות שהשתלטו על התעלה לסגת מאדמת מצרים, והשליטה המלאה על תעלת סואץ נותרה בידה של זו. עם זה ראוי לציין כי על אף כישלון המבצע זכתה ישראל להישג מדיני עקיף – עשר שנים בלא מלחמה עם שכנותיה, מ-1957 ועד 1967. מיד אחרי תום מבצע סואץ יצא קרוסמן בפרסום פומבי של הצעות מדיניות להסדר זמני בין מצרים לישראל, אף על פי שהודה כי יחסם העוין של השליטים במדינות ערב כלפי ישראל הוא בעל אופי פסיכולוגי-רגשי עמוק הגורם לכך ש'במאבקם נגד ישראל הערבים אינם מונעים על ידי אינטרס עצמי רציונלי, אלא על ידי התנגדות ושנאה אי-רציונליים' (The Arabs are not moved by rational self-interest, but by irrational resentment and hatred in their struggle against Israel).

לתופעה מדינית 'פתולוגית' זו מצא קרוסמן פתרון התחלתי כפול. האחד, ממשל בין-לאומי בחסות האומות המאוחדות על רצועת עזה, שתחובר במסילת ברזל אל מצרים ואל ישראל; השני מרחיק לכת הרבה יותר, ולפיו זכותו של כל פליט פלסטיני בעזה לבחור בין השיבה אל מקום מגוריו הקודם ובין הגירה אל אחת מארצות ערב וקבלת פיצויים מלאים על אבדן רכושו.¹³

דברים אלו מעוררים תמיהה על כך שמדינאי בעל ניסיון כמוהו השמיע אותם בפומבי, אלא אם כן נזקף אותם לנטיותיו האוטופיות החבויות. אכן התכנית המדינית של קרוסמן להסדר מדיני מרחיק לכת בין ישראל לתושבי רצועת עזה היתה כנראה מוגזמת בנאיביות

Richard H. Crossman, 'Gaza – One Key to Peace', *NS*, January 12, 1957 13

שלה גם בעיני עורך העיתון, קינגסלי מרטין, ולכן הוא תמך תמיכה בלתי מסויגת בהחלטתו של דוד בן-גוריון לסגת מסיני ומרצועת עזה בלי להתנות זאת בהסדרי שלום מקיפים וקבועים. הוא תהה מה עוד היה אפשר לעשות במציאות המדינית הבין-לאומית הנוכחית כדי לבסס את קיומה הלגיטימי של ישראל באזור. התשובה על שאלה זו מפיו היתה חד-משמעית: 'לנו העוקבים באהדה מבחוץ נראה שהתשובה היא: לא כלום' (To 'us who watch with sympathy from outside the answer appears to be nothing'¹⁴). לבד מהמסקנה המדינית המאשרת את חוסר האונים הבין-לאומי להשליט הסדר שלום של קבע באזור, העיתון העלה שתי הלכות מדיניות לעתיד. האחת קבעה כי ישראל תהא זכאית להגיב במלוא כוחה על התקפה נוספת של קבוצות טרור, וההלכה השנייה, שהיתה מנוגדת ברוחה, קבעה כי אם התוצאה הסופית של מבצע סיני תהיה הנכונות, ולו המסויגת, של ארצות ערב להכיר בזכות קיומה של ישראל באזור יהיה זה ללא ספק הישג קונסטרוקטיבי (constructive) בעל משמעות אזורית מרחיקת לכת, אבל כנגד זאת יהיה על ישראל להוכיח כי אין לה כוונות תוקפניות כלפי שכנותיה הערביות. זאת על בסיס ההנחה שהיתה עמה גם אזהרה מדינית בעלת משמעות היסטורית, הקובעת בגלוי כי ישראל לא תוכל להתקיים לאורך ימים באזור זה כבת חסות (protégée) של מעצמות המערב. במקום זה, הוצע במאמר, על ישראל לשאוף להשתלב במשפחת עמי אסיה (the family of Asian Nations), כי רק הודות לכך יובטח ביטחונה הלאומי. המושג 'משפחה' בהקשר לעניין המדובר בו מביע יותר ממליצה סגנונית גרדא, אלא הוא מעיד על הנטייה האידאליסטית של העורכים. כעבור עשר שנים, בשנת 1967, התחלפה תקווה זו של ניו סטייטסמן בדאגה עמוקה לקיומה של ישראל המאווימת בידי צבאות מדינות ערב מכל גבולותיה היבשתיים. ערב פרוץ הקרבות פרסם העורך פול ג'ונסון, בעל ההשקפה המדינית הפרו-ישראלית המפורשת, מאמר ראשי שהציב את העיתון בגלוי לצדה של ישראל.¹⁵ במאמר זה השווה בין עבדול נאצר לאדולף היטלר. לדעתו, שניהם הפכו עלבון לאומי של עמיהם – האחד את הקמתה של מדינת ישראל, והשני את חוזה ורסאי שנכפה על גרמניה – לאמצעי מדיני שבא לשרת את מגמות ההתפשטות שלהם. וכך נדרשת ישראל, כמו צ'כוסלובקיה ופולין שלושים שנה קודם לכן, לויתורים טריטוריאליים, מדיניים וכלכליים כדי להפיס את עבדול נאצר ואחרים בתביעותיהם התוקפניות, בתירוץ המזויף של רצון למנוע מלחמה. אלא שהתוצאה האמתית של מדיניות מעין זו תהיה, לדעתו, 'התוצאה הקלאסית של פייסנות' (the classic 'fruits of appeasement') לנוכח השאיפות המדיניות הבלתי מוגבלות של מדינות ערב, השואפות לא לתיקוני גבול בינו ובין ישראל ולא לחזרה של הפליטים אל אדמותיהם בלבד, אלא להשמדתה של המדינה היהודית (destruction of the state).

וכיד הדמיון של בעל נטיות פרוגרסיביות בעלות אופי דיאלקטי הגיע ג'ונסון לכלל מסקנה אופטימית המצדיקה את התמיכה בישראל, בהביעו תקווה כי עם הזמן ייווצרו

¹⁴ 'Ben-Gurion's Gamble', NS, March 9, 1957

¹⁵ 'Arabs, Israelis and Morals', NS, June 2, 1967

תנאים מדיניים וכלכליים לשיתוף פעולה בין ישראל למדינות ערב. נבואתו, שהיתה כל כך לא מציאותית בעת כתיבת המאמר, היתה כי בעתיד יחצה נשיא מצרים את הגבול בשליחות של שלום ('a future president of Egypt will cross the border in peace'), כשם שראש ממשלת אירלנד הקתולית בא לבירת צפון אירלנד, בלפסט, הפרוטסטנטית. אלא שחזיון זה, לדעתו, עשוי להתממש רק כאשר יובן שחורבנה של מדינת ישראל אינו ברה־השגה (unattainable). מכאן נובעת המסקנה כי על מדינות המערב מוטלת החובה להצהיר בהצהרה שאינה משתמעת לשתי פנים על הכרתן החד־משמעית בקיומה העצמאי של ישראל כמדינה ריבונית ובעלת מעמד בין־לאומי. וכמו כן על הצורך להבטיח את גבולותיה של המדינה, שאינם ניתנים לשינוי כל עוד לא נחתם הסכם השלום בינה ובין שכנותיה, ויש לממש את המעבר החופשי לספינות ישראליות בתעלת סואץ. על כך הוסיף, כי לנוכח סירובה האפשרי של ברית המועצות בשל מגמותיה המדיניות באזור, חובה להבהיר כי כל ניסיון שלה להכשיל מדיניות זו של מעצמות המערב ייתקל בתגובה שלהן בכוח, בליית ברה.

כעבור שבוע, לנוכח ניצחונה הצבאי הגדול והמפתיע של ישראל על מדינות ערב, פרסם העיתון בהבלטה בעמוד השער שלו מאמר מערכת שכותרתו היומרתית: 'הדרך אל השלום'. הנחת היסוד המדינית במאמר היתה כי הניצחון המכריע של ישראל חייב להוביל להסדר של קבע באזור, שיהיה מקובל על שני הצדדים. שלב מקדים בהסדר זה, להמלצתו של העיתון, יהא שיתוף פעולה ולו גם מוגבל בין ארצות הברית וברית המועצות לפתיחתה של תעלת סואץ לשיט, גם אם לא יכלול הסדר זה את ישראל, בתנאי שיהיה זמני עד שתהיה התעלה פתוחה לכולם. עם זה לא הובע במאמר ביטחון מוחלט לאן יוביל הסדר זמני כזה באשר לחופש השיט בתעלה, מפני שלדעת הכותב קשה לצפות מראש את התנהגותם של המובסים (the behavior of the defeated).

לפיכך שאלת המפתח באשר לעתיד היא אם מדינות ערב יוותרו למעשה על שאיפתן המוצהרת להשמיד את ישראל, גם אם מהבחינה המדינית, העקרונית והתרבותית אין הן מסוגלות לבטל אותה בגלוי. לנוכח מציאות זו על ישראל המנצחת מוטלת החובה להיות הראשונה שתיזום מהלך לקראת הסדר שלום ולו רק עם מדינה ערבית אחת, שכן על פי החכמה המדינית על המנצחים מוטלת החובה לשאת באחריות לניצחונם ('What Israelis must remember is that the future conduct of the defeated depends crucially on the attitude of the victor').

פול ג'ונסון, הידיד המוצהר של ישראל, חש כנראה שלא בנוח להיות לה ליועץ תקיף ואפילו מצווה. לכן מיהר להדגיש כי הואיל והעיתון עמד בתוקף לצדה של ישראל בשעת מצוקתה, מוקנית לו עתה אחרי ניצחונה הזכות לבוא אליה בתביעות אף שאינן קלות, שפירושן המעשי הוא הפגנת גמישות ומתינות מדינית בכל משא ומתן בעתיד, בייחוד בשני נושאים אקוטיים (חמורים): הסדר טריטוריאלי שיחבר את ירושלים אל מדינת ישראל בפרוזדור שיהיה בריבונותה; והסדר, ולו רק חלקי וזמני לעת עתה, של בעיית הפליטים, בלי להיענות בחיוב לתביעתם של הערבים לאפשר את שובם למקומות שהם

נטשו בברייחתם בעת המלחמה, מפני שתוצאותיה של הסכמה כזו של ישראל יהיו בבחינת התאבדות (suicide).

הנחתו של ג'ונסון היתה כי בעיית הפליטים הערבים היא הנושא המרכזי בהסדר שלום בין שני העמים, ולכן יש לטפל בה בהדרגה על פי האפשרויות הקיימות במציאות, כגון מתן פיצויים נדיבים לאלה שיעדיפו להישאר במקומות מושבם או להגר למדינות שכנות שיהיו נכונות ומעוניינות לקלוט אותם, או מתן אפשרות למקצתם לשוב למקומות מגוריהם שננטשו. רעיונות אלו, שלא היתה להם בזמנם שום אחיזה במציאות, מעידים שגם לג'ונסון הרציונליסט היו נטיות אוטופיות, כמו לחברים אחרים במערכת העיתון.

בכך הגיע לסיומו הפרק השני בדיונו של ניו סטייטסמן בשאלת המזרח התיכון. השלב הבא החל כעבור עשור, בשנת 1977, בעקבות עלייתו של הליכוד בראשותו של מנחם בגין לשלטון. עורך העיתון אנתוני מ' הווארד (Howard), שהיה סגנו ומחליפו של ריצ'רד קרוסמן, הגדיר את המהפך המדיני 'מפלה לישראל'.¹⁶

המאמר שפורסם נפתח בגינוי תקיף של החוגים השמאליים הרדיקליים בחברה הבריטית אשר צוהלים על מפלתה של מפלגת העבודה הישראלית. את שמחתם הוא הגדיר שמחה לאיד ('shaden freude') של אלו המתייחסים אמנם באהדה אמתית למצבם של הפלסטינים אך מתעלמים מהציניות והאכזריות של הפוליטיקה הערבית הפסולה והמאיימת ('Arab' 'politics is as distasteful as it is alarming'). הצירוף בין פוליטיקה זו ובין מדיניותו המוצהרת של מנחם בגין מצער את הסוציאליסטים המתונים, אך בראש ובראשונה הוא סימן לשבריריותו המסוכנת של המצב המדיני באזור.

כעבור שנה, לאחר ביקורו של נשיא מצרים אנואר סאדאת בישראל בנובמבר 1977 ולפני החתימה על הסכם השלום בין שתי המדינות, ביקש העיתון להבהיר את שני התנאים המרכזיים, לדעתו, להסדר שלום בין ישראל לפלסטינים. התנאי האחד היה שינוי יחסם של הערבים כלפי היהודים. כלומר, כל עוד הערבים מגדירים את היהודים פולשים קולוניאליסטים לא יקום שלום בין שני העמים, שכן הגדרה זו סותרת לחלוטין את העיקרון שבשמו נאבקים לכאורה הערבים – הקמת מדינה פלסטינית דמוקרטית וחילונית. לעומת זאת בשפה הפוליטית של הערבים, כל יהודי בישראל הוא למעשה מטרה מוצדקת לרצח מחריר ומחפיר, שאינו מבחין בין מבוגרים לילדים. אין ספק כי מעשים לא אנושיים אלו יובילו את הפלסטינים למלחמה נוספת שתמיט עליהם אסון לאומי, כפי שקרה בכל אחת מקודמותיה. אולם על פי המסורת המדינית המאוזנת כלפי שני הצדדים, הושמעה במאמר גם אזהרה ליהודים, מפני שמדיניות ההתפשטות של ישראל בשטחים שכבשה חותרת תחת האפשרות של הסכם מדיני, וגם מתנערת מן החובה שלה לכפר על החטא הקדמון של גירוש הערבים מאדמותיהם שלושים שנה קודם לכן (To expiate the original sin' 'of expulsion of the Palestinians').¹⁷ אך ראוי לציין כי האשמה מדינית מוסרית זו לא

¹⁶ 'A Defeat for Israel', NS, May 20, 1977

¹⁷ 'Mr. Begin's Revenge', NS, March 17, 1978

באה כדי לשנות את דבקותו המסורתית של העיתון בפתרון של שתי מדינות לאום בארץ ישראל.

עמדה מדינית זו הביאה את ניו סטייטסמן לעימות אידאולוגי עם חוגי השמאל הליברלי. חוגים אלו אימצו את הצעתו של ההיסטוריון טוני ג'אד (Tony Judt) מאוניברסיטת ניו יורק (יליד בריטניה ממוצא יהודי ובעל עבר ציוני בנעוריו), במאמר שפרסם, להקים בארץ ישראל מדינה דו-לאומית לשני העמים כמוצא אפשרי יחיד לסכסוך דמים רב שנים זה.

עורך העיתון אמנם הסכים עמו כי ההיגיון בהצעה זו הוא ללא רכב (impeccable), אך טען שקשה לקבל ברצינות את ההצעה במובנה המדיני המעשי, בייחוד לנוכח הניסיון ההיסטורי בחמישים השנים האחרונות של מלחמות דמים בין קבוצות לאומיות ואתניות כמו באפריקה וביוגוסלביה, שנכפה עליהן ההסדר המדיני הדו-לאומי. לפיכך, כדי לבטל חדר-משמעות את הקשר המדיני הטמון ברעיון הדו-לאומיות דרושה החלטה פשוטה וחדה: "פשוטות היא הכול" – אמרו לשני הצדדים שגבולות 1948-67, ללא זכות השיבה של הפלסטינים לאדמות בגבולות אלו, הם הפתרון המועדף, ושארצות הברית ובעלות בריתה יערבו להסדר זה ויכפו אותו, ולא אחר¹⁸ (Simplicity is all – tell both sides that) "the 1948-67 boundaries, with no Palestinian right to return to lands within those borders, is the favoured solution, and that the U.S. and its allies will guarantee and enforce this settlement and no other". כאן ניכרת סטייה מהעמדה הקודמת, שהמליצה על חזרה של מקצת הפליטים למקומות מגוריהם הקודמים. יתרה מזו, במאמר מערכת זה הרחיק העיתון לכת בהצעה המאיימת להפסיק את הסיוע הכלכלי לשני הצדדים היריבים אם יסרבו לקבל את ההסדר שיציעו להם מעצמות המערב.

עד מהרה הבינו במערכת כי תכנית זו, שאופייה המדיני הוא של כפייה, היא בלתי מעשית ביסודה לא פחות מההצעה של השמאל הרדיקלי להקמת מדינה דו-לאומית. לפיכך, ארבעה חודשים לאחר מכן פרסם השבועון מאמר מערכת נוסף, והודגש בו ייחודו ההיסטורי הממושך של הסכסוך על ארץ ישראל, ששלוש הדתות המונותאיסטיות – היהדות, הנצרות והאסלם – מעורבות בו וקיים בו גם הניגוד התרבותי העמוק בין החברה המוסלמית השמרנית השקועה בעוני מרוד ובין התרבות המערבית המתקדמת המאפיינת את החברה בישראל. על אלו, לדעתו, נוסף הסבל הלאומי של ההגליה ששני העמים נושאים את זיכרונה – היהודים את זכר הגלות והפלסטינים את סמל הפליטות. לכן לשניהם יש רגישות מופרזת ולרוב לא הגיונית (unreasonable) כלפי הביקורת המושמעת לעתים על מעשיהם או עמדותיהם המדיניות, והדבר מביא אותם להגדיר כל ביקורת כלפיהם, ולו המתונה, אנטישמיות או 'איסלמופוביה' (Islamophobia).

אופיו ההיסטורי הממושך של הסכסוך בין שני העמים, תוכנו הדתי הקנאי, והסבך המדיני המתלווה אליו, הביאו את כותבי מאמר המערכת לכלל מסקנה מנוגדת לזו שפרסמו רק חודשים ספורים קודם לכן – להניח לשני הצדדים לחפש מוצא בכוחות עצמם. התרומה

¹⁸ 'The Only Solution for Palestine', NS, March 24, 2004

הטובה ביותר של אלו שדורשים את טובתם של שני היריבים תהיה להימנע מהתערבות מדינית, לרסן את הרגשות ולהקשיב לקולות ההגיוניים והרגועים יותר משני הצדדים היריבים ('To cool our emotions and to hear the saner and calmer voices on both sides').¹⁹

ארבע שנים חלפו ושוב שונתה הדעה שהביע העיתון, ובניגוד לעצה הקודמת לאי-התערבות בסכסוך הוא המליץ על צעדים מדיניים מסוימים להתערבות חיובית ומשפיעה בו. הצעד הראשון והמרחיק לכת מכל מה שהוצע עד כה היה שילוב ארגון חמאס במשא ומתן לשלום. הצעד השני נתלה בדבריו של נשיא ארצות הברית ג'ורג' בוש, שעד כה לדעת העיתון לא היה ראוי להערכה על תרומתו לתהליך השלום, ולפיהם יש לחתור באופן נמרץ ותקיף לפתרון המדיני של שתי מדינות לאום.²⁰

החידוש מרחיק הלכת בהצעה זו לא היה בעצם הרעיון לשיתופו של ארגון חמאס במשא ומתן, אלא בטענה שהתלוותה לו כי בלעדיו אין אפילו סיכוי לתחילתו של המשא ומתן. וכדי לחזק דעה זו הודגשה במאמר ההבחנה בין קבוצות הטרור הזורעות הרג והרס רצחניים, אשר מונעות גם מאידאולוגיה אנטישמית ארסית, ובין ההכרה בתנועת חמאס בתור הבחירה הדמוקרטית של הפלסטינים: 'ישראל ובעלת בריתה ארצות הברית צריכות להכיר בחמאס בתור הבחירה הדמוקרטית של הפלסטינים ולחפש דרכים לפשרה' (Israel) and its sponsor, the U.S., must acknowledge Hamas as the democratic choice of the Palestinians and seek grounds for compromise'. לדעת העיתון, ברכות הימים דרך זו של משא ומתן הכוללת נכונות לפשרה תוכיח את עצמה ללא ספק כיעילה יותר מאשר ניסיון להביא את הפלסטינים לכניעה באמצעות כוח עדיף. אולם על אף ההכרה המדינית שהעניק העיתון לארגון חמאס בתור מייצג העם הפלסטיני, הוא לא היה מוכן להרחיק לכת עד לפתרון של מדינה אחת לשני הלאומים, היהודי והערבי.

שש שנים אחרי שהעניק לחמאס את ההכרה הבין-לאומית חזר ניו סטייטסמן להתנגדותו המסורתית הנמרצת למדינה דו-לאומית, כפי שתבעו חוגי השמאל בישראל וגם אינטלקטואלים מסוימים בקרב הפלסטינים.²¹ במאמר צוין כי אף שלרעיון זה יש הרטורי חזק הקשיים הגדולים שכרוכים בו לא פחתו. לכן תהיה זו טעות להניח כי אחרי הניסיון ההיסטורי העקוב מדם יהיו שני העמים מסוגלים לחיות בשלום זה עם זה, ולהאמין בכך פירושו להתפנק באוטופיזם ליברלי (indulge in liberal utopianism) משום שאין סיכוי היסטורי לפתרון של מדינה אחת, בין שזו תהיה 'ישראל הגדולה' (greater Israel) ובין מדינה דו-לאומית.

על סמך עמדה מדינית חד-משמעית זו אפשר לטעון בוודאות כי מאז שנת 1948, כאשר התייצב ניו סטייטסמן בפומבי בתמיכה בחלוקת ארץ ישראל לשתי מדינות, לא

¹⁹ 'Palestine: A Time to Cool Our Emotions', NS, July 12, 2004

²⁰ 'The Protagonists in Palestine has a Duty to Try Something New', NS, March 10, 2008

²¹ 'Now is Not the Time to Give up on Two-State Solution', NS, August 24, 2013

השתנתה השקפתו המדינית היסודית בשישים השנים האלה ויותר, כפי שהיא באה לידי ביטוי במאמרי המערכת של העיתון, על אף הבדלי ההדגשה ביניהם.

הממד העיתונאי הביקורתי

לעומת זאת בממד השני, בכתבות ובמאמרים העיתונאיים שפורסמו בניו סטייטסמן בשנים שלאחר עלייתו של מנחם בגין לשלטון, חל שינוי משמעותי בתוכנם בכל הנוגע לסכסוך בין ישראל לפלסטינים. ברוחם ובתוכנם הם עסקו במצב המדיני באזור, ובייחוד במצוקה האנושית של האוכלוסייה הערבית שגרה ברצועת עזה וגם בדרום לבנון. הגל הביקורתי החריף שכבש את עמודי הכתבות בעיתון התחיל כאמור עם עלייתו של בגין לשלטון בישראל ב-1977. מאז התחלפה הביקורת המאוזנת ההוגנת שהתקיימה בעיתון מאז 1948²² ובשם 'התקינות הפוליטית' היתה ישראל האחראית העיקרית למצב המדיני המדורדר באזור ולסבלם ההולך וגובר של תושביו הערבים, בייחוד אלו מרצועת עזה ומדרום לבנון.

גישה רדיקלית זו נעשתה הפירוש העיתונאי האחד והיחיד של המציאות המדינית הסבוכה, וככזאת לא הסתירה את אופייה הפוליטי החד-צדדי. לחיזוקה הובאו בעיתון תמונות שהציגו את הסבל האנושי על רקע חורבות של בתים, ובייחוד את סבלם של הילדים והנשים. תמונות אלו הזינו את האתוס של הקרבן שנושאת האומה הפלסטינית. נוסף על מראה העיניים הבלויטו העורכים אתוס זה גם בשפתן של כותרות המאמרים שליוו את התמונות באותיות גדולות. לדוגמה, כתבה על מותו של צעיר בעזה לוותה בדברי אחיותיו, שאינן מבכות אותו אלא שמחות על היותו קרבן למען המטרה הנעלה (שאהיד) ומביעות את רצונן הנחוש ללכת בעקבותיו.²³ כתבה של שליח ה-BBC הלונדוני בישראל, טים למבון (Lambon), ליווה העורך בהערה כי הכותב עוקב אחרי החיילים הישראלים ברמאללה ורואה דמיון מחריר (chilling similarities) לניסיונו כחייל צעיר בצבא רודזיה. לכתבה צורפה תמונה של אזרחים ובהם ילדים על רקע חיילים חמושים וכותרתה היתה: 'אילו רק יכולתי ללמד אותם את אשר למדתי'.²⁴ מאמרה של דפנה ברם (Baram), חוקרת

22 לסוג זה של כתבות שתיארו וניתחו את המערכת הפוליטית בישראל שייכים מאמריה של נעמי שפיהרר (Shepherd), תושבת ירושלים בשנים האלה: 'Israel: Damping the Fuses', *NS*, September 13, 1968; 'Israel: A Tougher Line', *NS*, December 13, 1968; 'Israel in Trouble', *NS*, May 26, 1967; 'The Israeli Glacier Moves', *NS*, April 19, 1974; 'Israel's Divided Leadership', *NS*, June 7, 1974; 'Israel and the Nixon Deal', *NS*, June 28, 1974; 'Israel's Kaleidoscopic Choice', *NS*, May 13, 1977.

23 Sandra Jordan, 'The Woman who would Die for Allah', *NS*, January 14, 2002

24 Tim Lambon, 'If Only I Could Teach Them What I have Learnt', *NS*, April 8, 2002

העיתונות הבריטית, סוכם בהערכה חד-משמעית, כי היסודות הסוציאליסטיים של המדינה היהודית הולכים ונהרסים בשיטתיות ומהר והם כבר מצויים בשלב האחרון של תהליך זה.²⁵

על רקע מלחמת לבנון שפרצה בשנת 2006 שאל גרעון ליצ'פילד (Lichfield), כתב *Economist*, 'מה יהיה הלאה?', והעורך הוסיף כי השמאל שרוי במבוכה והימין אין לו דבר חדש להציע, לכן הישראלים יכולים רק להתפלל להופעת כיוון חדש במדיניות של ארצם.²⁶

בינתיים, כל עוד לא הופיעה המגמה המדינית החדשה, נמשכה מלחמת לבנון וכללה הפצצות כבדות של חיל האוויר הישראלי על חלקים מעריה ודרכי התחבורה שלה. העיתונאית ג'ולי פלינט (Flint) דיווחה מביירות כי ההפצצות הכבדות של ישראל איחדו את האומה הלבנונית המפוצלת, 'על ניגודיה האתניים והדתיים, ברוח הסולידריות יוצאת הדופן עם ארגון חיזבאללה, וככל שההתקפות יימשכו עוד, כן תגבר ההתנגדות הנחושה של החברה בלבנון לפלישה ישראלית'.²⁷

החוקר צ'רלס גלאס (Glass), שחי בלבנון לסירוגין ואף נשבה לזמן קצר בידי ארגון חיזבאללה, קרא למאמרו על המלחמה המתנהלת בארץ זו 'סימן מובהק של שיגעון'. ועל כותרת זו הוסיף העורך כי הניסיון מן העבר הקרוב מוכיח שבהפצצות ההרס בלבנון תשיג ישראל את ההפך ממטרותיה, דהיינו ארגון חיזבאללה יתחזק מאוד עקב מדיניותה.²⁸ בתמונה שליוותה מאמר זה הופיע זוג חסידים מזוקנים רוקדים על רקע תותח ישראלי יורה. לינדסי הילסום (Hilsum), עורך חדשות בערוץ 4 של ה-BBC, סיכם את מאמרו 'מות החלומות של ישראל' במסקנה, כי דאגה עולה בקרב אישים ישראלים בכירים שהמלחמה נגד החיזבאללה בלבנון היא רק ראשיתו של קונפליקט רחב הרבה יותר, והשאלה אפוא היא מי יגבר על מי ומי ישרוד בסופו של מאבק זה. זאת משום ההכרה ההולכת ומתפשטת בקרב היהודים כי גם כאשר ייחתם בעתיד הסדר שלום רשמי לא יחדלו הפלסטינים הקיצונים על ארגוניהם השונים ממאבקם בישראל.²⁹

הקיצוני ביותר בין הכותבים הביקורתיים היה העיתונאי והעורך של פרסומים שונים ג'ון פילגר (Pilger). הוא נמנה עם המקורבים אל ה'גולים' השמאלנים מישראל שעברו על פי בחירתם לגור בבריטניה מתוך מניעים אידאולוגיים אנטי-ציוניים. הקשר בינו לבינם מצא ביטוי הן בתוכן מאמריו והן בסגנונם.

בשנת 2006 פרסם פילגר כתבה על גורלם של הילדים ברצועת עזה, והדגיש בה כי ילדים אלו, שהם כמחצית מתושבי הרצועה, סובלים מטרומות נפשיות ופיזיות קיצוניות,

- | | |
|--|----|
| Daphna Baram, 'Israel's Other War', <i>NS</i> , May 25, 2005 | 25 |
| Gideon Lichfield, 'Israel – What Happens Next?', <i>NS</i> , August 28, 2006 | 26 |
| Julie Flint, 'Pride at a Terrible Price', <i>NS</i> , August 7, 2006 | 27 |
| Charles Glass, 'A Clear Sign of Madness', <i>NS</i> , July 31, 2006 | 28 |
| Lindsey Hilsum, 'The Death of Israel's Dreams', <i>NS</i> , August 14, 2006 | 29 |

ושיעור התמותה הגבוה בקרבם נובע מהמצב הירוד של הטיפול הרפואי ומתנאי האשפוז בבתי החולים.³⁰ כעבור שנה הקצין פילגר את תעמולתו האנטי-ישראלית בתיאור מצבם הטרגי של הילדים ברצועת עזה. בתמצית מאמרו נאמר כי בשעה שהצבא הישראלי מתכוון להפוך אומה שלמה למעין חברה של אסירים, הסובלים העיקריים ממדיניות זו הם הילדים. כמו כן הודגש כי מחצית מההרוגים בקרב הפלסטינים בשש השנים האחרונות הם הילדים, ואלו החיים סובלים מטראומות חמורות.³¹ באותה שנה בישר פילגר בשמחת ניצחון לקוראי העיתון, כי החרם על המוסדות האקדמיים בישראל הולך ומתרחב, וקולותיהם של המעטים שנשמעו בעבר היו לדיון פומבי שהדיו הולכים וגוברים עד כי לא ניתן עוד להשתיקם.³² שנתיים לאחר מכן הצטננה התלהבותו האנטי-ישראלית של פילגר לנוכח העובדה שקריאתו אל הסגל של האוניברסיטאות במערב לא זכתה לתגובה שקווה לה, ולכן לא נותר לו אלא לטעון בזעם כי בכל מלחמותיה ישראל נוהגת בגירוש (expulsion) של התושבים ובגזלת אדמותיהם (theft of more land), ובנימה של אכזבה עמוקה שאל: 'מדוע אנו במערב שותקים כאשר לאמת זו?' ('But why are we in the west silent on this truth?').³³ את השאלה הפנה בייחוד כלפי המרצים באוניברסיטאות בארצו, בלוויית הערה שנרף ממנה 'ניחוח' אנטישמי: 'האם האוניברסיטאות הבריטיות אינן אלא "סניפי טסקו אינטלקטואליים"?' ('Are British universities now no more than "intellectual Tesco's"?'). הרמז העוקצני היה מכוון כלפי רשת חנויות המזון הענקית TESCO, שהנה בבעלות יהודית ובעליה מקיימים קשרים הדוקים עם מדינת ישראל.³⁴ לעומת כתבות ומאמרים אלו התפרסמה בעיתון רק כתבה אחת שתיארה את החיים בקיבוץ יהודי על גבול רצועת עזה שהיה נתון להפגזה רצופה מהרצועה.³⁵

הממד הרעיוני העקרוני

הממד השלישי בדיון היה אידאולוגי מובהק במהותו בשני מובנים: הוא התנהל בהקשר למדינת ישראל כתופעה לאומית, בייחוד ביחסה אל הערבים שהיו תושבי פלשתינה המנדטורית בעבר; והתעורר לנוכח גילוי הקולות האנטישמיים שהושמעו בתקשורת הבריטית. בשנת השלושים להקמתה של מדינת ישראל הזמין ניו סטייטסמן שני אינטלקטואלים ידועי שם: הסופר והעורך לשעבר של העיתון פול ג'ונסון התומך בישראל, והאינטלקטואל

John Pilger, 'The War on Children', *NS*, June 19, 2006 30

Idem, 'Children of the Dust', *NS*, May 27, 2007 31

Idem, 'An Important Marker has been Passed', *NS*, August 27, 2007 32

Idem, 'Gaza Under Fire', *NS*, January 12, 2009; Idem, 'For Israel, a Reckoning', *NS*, January 18, 2010 33

Martin Bright, 'How the Left and Israel Fell out of Love', *NS*, May 19, 2008 34

Ibid., May 19, 2008 35

הפלטניי-האמריקני אדוארד סעיד (Said) האנטי-ציוני המובהק והעקבי בדעותיו, כדי להביא הערכה מאוזנת על תופעה היסטורית ומדינית יוצאת דופן זו.³⁶ ראוי לציין כי שני האישים, שלא התדיינו במישרין ביניהם אלא הביעו כל אחד את השקפתו בנפרד, ייצגו את שני הטיפוסים של הקשר בין האינטלקטואלים לפוליטיקה, שנידון לעיל בפתחת המאמר. ג'ונסון היה אינטלקטואל פוליטי מובהק שלא היה פעיל במפלגה, ואילו סעיד היה אינטלקטואל פעיל בפוליטיקה. הוא הצטרף אל הארגון לשחרור פלסטין (אש"ף) בשנת 1967, ובשנים 1977-1991 היה חבר בפרלמנט של ארגון זה. בעקבות הסכמי אוסלו בין ישראל לאש"ף הוא פרש מהארגון תוך כדי הבעת ביקורת פומבית על מנהיגו יאסר ערפאת, ואפילו ניסה יחד עם פעילים פוליטיים פלסטינים להקים מפלגה המתנגדת לו.

נקודת המוצא של ג'ונסון במאמרו היתה אהדתו לציונות לא כתנועה לאומית הראויה להכרה בין-לאומית ולתמיכה של הציבור בעל ההכרה הפרוגרסיבית, אלא בשל היותה החברה הסוציאליסטית ביותר היחידה בעולם, על אף הביקורת, המוצדקת לא מעט, על הבירוקרטיה המוסדית-הפוליטית השלטת בה ועל הניהול הפרוטקציוניסטי הגובל בשחיתות שהשתרש בכלכלה הציבורית שלה. עם זה, לפי ג'ונסון הבעיה העיקרית שבפניה ניצבת ישראל בשנת השלושים לקיומה היא הסכסוך המתמשך עם שכניה, שבעקבות המהפך המדיני בישראל היה לבעיה כמעט בלתי ניתנת לפתרון. את האשם העיקרי בכך ראה ג'ונסון בראש הממשלה הנבחר מנחם בגין, שהוא כינה טרוריסט בעברו (a former terrorist), ומעולם לא התנער ממנו, ולכן לדעתו אין הוא ראוי לשמש ראש הממשלה. ובייחוד נכון הדבר כאשר מדובר במדיניותו של בגין בנוגע לגבולותיה העתידיים של ישראל, המבוססת על האידאולוגיה שנובעת מן המסורת המקראית המרחיבה את שטחה של מדינת ישראל היהודית. לדעתו של ג'ונסון זו אידאולוגיה פוליטית הנוגדת לחלוטין כל ניסיון להגיע לפשרה מדינית עם הפלסטינים וארצות ערב השכנות, ולכן גם נוגדת את האינטרס הקיומי של מדינת ישראל ואת עקרונות הצדק המוסרי והחכמה המדינית ביחסים שבין העמים בכלל ובמזרח התיכון בפרט.

הפנייה אל סעיד באה בשנת 1978, אז פרסם את ספרו רב ההשפעה שעורר מחלוקת סוערת – אוריינטליזם. מאז היה שמו של הספר למטבע לשון בולט במערבולת האינטלקטואלית התוססת של חקר הספרות במערב, שתיארה את התרבות המזרחית, ובייחוד זו הערבית המזרח-תיכונית, כשטחית ונחותה לעומת תרבות המערב. לדעתו, גישה זו היתה אמצעי בידי הקולוניאליזם האימפריאליסטי המערבי לחזק את שלטונו המדיני באזור. על בסיס הנחות תאורטיות הסביר סעיד את היחס של החברה האנגלו-אמריקנית ובייחוד של שליחיה, הציונות ומדינת ישראל, אל החברה הערבית. על פי הבחנה זו, הערבים תושבי ארץ ישראל הם ילידים אוריינטליים (oriental natives) חסרי מעמד של אזרחים ותושבים משוללי זכות לריבונות מדינית על הטריטוריה שבה הם חיים,

מפני שהם מכשול לפיתוחה של חברה מודרנית באזור זה, ולכן בשם הקדמה מן הדין להעביר אותם לאזור אחר, כדעתם של הציונים.

הנחות אלו של הציונות, שזכו לתמיכתם של השליטים האימפריאליסטיים של המערב, נבעו הן משאיפות אימפריאליסטיות והן מפחדים פסיכולוגיים מן ה'אוריינט', מהשנאה כלפי האסלם, מיחס של בוז כלפי האפרו-אסיאתיים הלא-לבנים, מזלזול פוליטי והשאיפה ליצור תת-מעמד חברתי של הרוב הילידי. לדעתו, אחרי כמעט מאה שנות התפשטות ודיכוי בארץ ישראל נכנסה הציונות לתוך המלכודת המדינית שהיא טמנה לעצמה במדיניותה הקולוניאליסטית בסיוע המעצמות האימפריאליסטיות.

לנוכח מצב זה, שרוב הפלסטינים חיים כפליטים מחוץ לגבולות ישראל ומעמדם האזרחי של מקצת מאלה המצויים בתוכה הוא נחות, הגיע סעיד לידי המסקנה כי אין ערך לשיח הפוליטי על פי מושגים מדיניים כמו אוטונומיה, שלטון עצמי, הגדרה עצמית, שכן אלו איבדו את משמעותם עקב תנאי הדיכוי הלאומיים שהפלסטינים חיים בהם.³⁷

בשנת 1995 נרצח יצחק רבין, ראש הממשלה של ישראל, בידי מתנקש יהודי. ניו סטייטסמן הגיב על מאורע טרגי היסטורי זה בשתי דרכים: הוא פרסם בשער הגיליון את תמונתו של רבין מוקפת נרות דולקים על רקע דגל ישראל, ובאותו מקום הצמיד אליה בהבלטה יתרה את כותרת מאמרו של אדוארד סעיד שהופיע באותו גיליון: 'מדוע לא יילוו הפלסטינים דמעות על מותו של רבין' (Why Palestinians will Shed no Tears for Rabin').³⁸ צירוף זה של התמונה וכותרת מאמרו של סעיד לא היה מקרי אלא מכוון. עורך ניו סטייטסמן בשנים 1996-1991 סטיב פלאט (Platt) היה חברו לעט של הפובליציסט השמאלני והאנטי-ישראלי הקיצוני ג'ון פילגר, שדעותיו כבר נידונו לעיל, ויש סברה כי פיטוריו ממשרתו היו קשורים לעמדותיו הקיצוניות כלפי ישראל.

כותרת מאמרו של סעיד בגוף החוברת היתה דרמטית עוד יותר: 'Cry Palestine'. העורך ליווה את המאמר בתמצית שהדגישה הדגשה יתרה כי הסכם אוסלו בתהליך השלום בין ישראל לפלסטינים, שערפאת ורבין זכו הודות לו להוקרה בין-לאומית, הביא עמו רק המשך הדיכוי והעוני לפלסטינים, וזאת, על פי סעיד, בשל הברית המדינית בין הממשל הפלסטיני המושחת של אש"ף בנוסח ממשלת וישי ושיטות הדיכוי הפוליטי של ממשלת ישראל המזכירות את אלו של הרודן סדאם חוסיין. בסוף המאמר נתגלה סעיד, הפוליטיקאי-הפלסטיני הזועם והמורד, כאינטלקטואל בעל נטיות אוטופיות אידאליסטיות. הוא הכיר בכך שפלסטינה/ישראל היא אדמה בעלת ייחוד היסטורי ותרבותי לשני העמים, היהודי והערבי, ולכן, בלשונו: 'על שתי הקהילות להיות שוות זו לזו בזכויות ובציפיות: רק מתוך התחלה כזו יוכל להתקיים הצדק' (These two communities must be seen as equal to each other in rights and expectations: only from such beginning can justice

37 ראוי לציין כי באותו מאמר גינה סעיד גם את המשטר הרודני, המושחת והאנטי-דמוקרטי השולט בכל מדינות ערב.

38 Edward Said, 'Why Palestinians will Shed no Tears for Rabin', NS, November 10, 1995

'then proceed'). לדעתו אין עיקרון מדיני מוסרי זה דומה לתוכנו של ההסכם שחתמו ראשי הפלסטינים עם המנהיגים הישראלים, וטען כי הם חסרי מצפון (unscrupulous) בשל הסכמתם לחלוקתה של ארץ ישראל לשתי מדינות לאומיות, שכן הדבר יביא ללא ספק להמשך מעשי האלימות בין שני העמים.

מול התממשות נבואתו הקודרת של סעיד, הפתרון החלופי שהוא הציע היה בעל אופי אוטופי מסוכן העלול להביא את שני העמים, מתוך ניסיונם ההיסטורי של חיים בארץ אחת בשלטון משותף, לידי סכסוכי דמים בלתי פוסקים, כך שגורלו של הפתרון האוטופי עלול להיות לדיסטופי. שכן כוונות טובות בנוסחו של סעיד, באווירה המדינית והרוחנית ששררה באזור בעת כתיבת המאמר וקיימת עד היום, מוליכות ללא ספק אל הגיחונם. לפי הכרתו, בהיותו אינטלקטואל פוליטי המגויס לשירותה של אידאה מוסרית עליונה, אין הוא יכול להסכים לפשרה ראליסטית של הקמת שתי מדינות זו לצד זו. בכך דמותו של סעיד, המשמשת דוגמה לאינטלקטואלים רבים מחוגי השמאל הביקורתי האנטי-ציוני הקיצוני, היא גם הסמל של כישלון הרדיקליזם הרעיוני האוטופי בתחום המעשה הפוליטי, להבדיל מהמעשה המדיני שאני מגדירו 'ראליזם אוטופי', ששני הצדדים בסכסוך הזה נדרשים אליו כדי להשליט יחסים של דו-קיום ביניהם. עורכי ניו סטייטסמן היו שותפים גם הם במאמרים הראשיים להשקפה מדינית כזו.

אולם בכך, כפי שכבר נאמר, לא מוצה היחס הדו-משמעי כלפי מדינת ישראל שהשתמע מעל דפי העיתון, ולדיון רגיש במיוחד בתחום זה זכתה המחאה של אינטלקטואלים יהודים בבריטניה נגד הנטייה הנאו-אנטישמית שמצאה ביטוי בעיתונות של השמאל הקיצוני בבריטניה, ולעתים גם מעל דפי ניו סטייטסמן.

בשנת 2002 הופיע ניו סטייטסמן במאמר שער על עמוד שלם ובו ציור של מגן דוד הניצב על הדגל של בריטניה, כשחודו התחתון נעוץ במרכז הדגל, כדי לסמל את הכותרת: 'הקשר הכשר' ('A Kosher Conspiracy').³⁹ המאמר עורר תגובות מחאה של אישים שונים, יהודים ולא יהודים, ובהם המזכיר הכללי של מפלגת הלייבור. העורך התנצל פומבית והודה כי אף שהעיתון מתנגד בתקיפות לכל צורה של גזענות ואנטישמיות, היה בציור שליווה את המאמר כדי לעורר מחדש את המסורת האנטישמית בכך שהצביע על המזימה היהודית לחדור אל לב האומה הבריטית.⁴⁰ המאמר תיאר את הכוונה הפוליטית של בעלי הון יהודים בעולם ובבריטניה המפעילים לחצים כבדים על עורכי עיתונים ועל עיתונאים כדי שיביעו בעיתונות דעות חיוביות על ישראל. הם הואשמו גם באיומים בכתב ובעל פה על אותם העיתונאים הביקורתיים כלפי ישראל, שהואשמו בהיותם בעלי דעות אנטישמיות מפורשות. לטענת כותב המאמר, האיש המרכזי המוביל את 'הקשר הכשר' הזה נגד חופש הבעת הדעה הביקורתית הוא הציוני הוותיק הלורד ג'ורג' ויידנפלד (Weidenfeld).

39 Dennis Sewell, 'A Kosher Conspiracy', *NS*, January 14, 2002
 40 David Cesarani, *The Left and the Jews, The Jews and the Left*, London 2004, ראו: Chap. 10, p. 72.

דומה שאין צורך להכביר מילים על הרוח האנטישמית נוסח 'הפרוטוקולים של זקני ציון' אשר נושבת מתיאור זה של קונספירציה הנעשית באמצעות עיתונות ששולטים בה יהודים עשירים ובעלי השפעה. אולם השאלה היא אם זו אכן היתה כוונת מחבר המאמר והעורך שפרסם אותו. נדמה כי האמת היא הפוכה בדיוק. המאמר כוון נגד המאמרים שמפרסמים עיתונאים שונים בעיתונות של השמאל הליברלי, כגון *The Guardian* ו-*The Independent*, וגם לדברים המובאים ב-*BBC* ונשמעים לעתים קרובות בתוכנם כבעלי נימה אנטישמית מגוחכת, מאחר שהם מכוונים גם נגד הממסד הציוני בבריטניה, שהוא גוף פוליטי חלש ולא יוצלח (clueless). על כן הציע המחבר לשמאל הליברלי והרדיקלי לחפש כתובת אחרת למימוש ביקורתו על ישראל וידידה בבריטניה. כמו כן הפנה את תשומת לבו לכך שמדינת ישראל נוסדה על פי החלטות האומות המאוחדות, אך על קיומה מאיימים ארגוני טרור פלסטיניים המבקשים לחסלה – עובדה שעיתוני השמאל מתעלמים ממנה בתירוף שמעשי הטרור נובעים מסבלם של הפלסטינים בהיותם קרבנותיה של המדינה היהודית.

עם זה קשה להשתחרר מן הרושם כי פרסום המאמר בלוויית התמונה המקוממת על פי החלטת העורך, היה בו רמז לקיומה של נטייה אנטישמית תרבותית אופנתית בקרב חוגים של אינטלקטואלים מן השמאל הליברלי הרדיקלי.⁴¹

על תופעה זו עמד בחריפות כעבור שנתיים האינטלקטואל והסופר הידוע, בן למשפחה יהודית מפורסמת בבריטניה, סיימון סבג מונטפיורי (Simon Sebag Montefiore).⁴² את מאמרו של מונטפיורי 'תקופה מסוכנת להיות יהודי' ('A Dangerous Time to be a Jew') קישט העורך בצילום של מנורת תשעת הקנים, שבכל אחד מהקנים ניצב גליל של חומר נפץ TNT במקום נר. זה נעשה בוודאי לא רק כדי להצביע על חומרת התופעה שהמאמר דן בה, אלא גם על טעותו של העורך שנתיים קודם לכן בפרסום התמונה הבולטת של מגן דוד שקצהו ניצב במרכזו של הדגל הבריטי. המניע למאמרו של מונטפיורי היה, לדבריו, ההתקפה הבלתי מרוסנת והבלתי צודקת של התקשורת בבריטניה, בייחוד של ה-*BBC* ושל *The Guardian*, ששחררה דעות קדומות, מזויפות ומרושעות 'של מיתוסים אנטישמיים, שנחתמו ונשכחו מאז תקופת הנאצים, תקופת 'המאות השחורות' ועלילות הדם של ימי

41 לראיה יש לציין כי כעבור כמה חודשים, באפריל 2002, פרסם ניו סטייטסמן מאמר נוסף פרי עטו של אנדרו סטיבן (Stephen) שגם ממנו נדף 'ריח' אנטישמי. ראו שם, עמ' 74. בהקשר זה ראוי לציין ספרו המקיף של אנתוני ג'וליוס: Anthony Julius, *Trials of the Diaspora: A History of Anti-Semitism in England*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 811. במחקר זה מצוי פרק מקיף על הביטויים האנטישמיים בעיתונות ובאמצעי תקשורת אחרים, ובהם גם ניו סטייטסמן, כפי שצייתי במאמרי. ראו בספר זה פרק 7: 'Contemporary Secular Anti-Zionisms', pp. 348-440. לעניין הגידון חשוב במיוחד פרק 8: 'Contemporary Confessional Anti-Zionisms, and a Conclusion', pp. 532-588.

42 Simon Sebag Montefiore, 'A Dangerous Time to be a Jew', *NS*, June 28, 2004

הביניים' ('Had unlocked a forgotten cultural capsule of anti-Semitic myths, sealed and forgotten since the Nazis, the Black Hundreds and the medieval blood libels'). דברים קשים כל כך נגד האינטלקטואלים, שרבים מהם היו בוודאי בני חוגו של מונטיפיורי כאיש תקשורת, מעידים על הזעזוע שפקד אותו למקרא דברי הנאצה פרי עטם. הוא לא היה מוכן להסתפק בהערכה אופטימית שאלה הן רק מילים, מפני שלדבריו, בעולם אלים יש למילים השפעה ('Words matter in a violent world'); אותו עולם שבו היהודים נאשמים בהיותם חברה של חורשי רע הזוממים לעשות מעשים אפלים באמצעות הקשר הבין-לאומי בין ראש ממשלת בריטניה בלייר, נשיא ארצות הברית בוש והתקשורת שבשליטת בעלי הון יהודים. עקב תעמולה שטנית זו בעשור האחרון היתה ישראל למעין 'הכבשה השחורה' ('bete noire') של חוגי הדברנים ('chattering classes') בתקשורת, שהדברים שהם מפרסמים ומשמיעים על מדינת ישראל הם מזה זמן רב חד-צדדיים, מרושעים ומוזויפים (has long been prejudiced, disproportionate, vicious often) (fictitious). האשמות כבדות אלו הביאו את סיימון מונטיפיורי להזדרז ולהצהיר בפומבי כי בכל הנוגע לפתרונות מדיניים במזרח התיכון דעתו אינה רחוקה מזו של אלו המבקרים את ישראל, לפחות של מקצתם.

כעבור שנתיים כתב דייוויד רואן (Rowan), עורך *The Jewish Chronicle*, כי בעבר לא ראה חשיבות בגלויים אנטישמיים מסוימים בחברה הבריטית, אולם לאחרונה נעלמה שאננותו משום הצירוף של לשון אנטי-יהודית וה'כבוד' שזוכה לו לאחרונה הגזענות הגלויה ('the growing respectability of overt racism').⁴³ להדגשת המושג 'גזענות גלויה' על תוצאותיה המסוכנות לווה המאמר בתמונה של פצצה גדולה, ולצדה אדם קטן התוקע בחצוצרה שמוצבים עליה גלילים של חומר נפץ אשר נוגעים כמעט בפצצה. אפשר לראות בציור זה המדבר בעד עצמו גם מעין 'פיצוץ' על אותה תמונה שהוצג בה מגן דוד הנעוץ בדגל הבריטי ועליה התנצל העורך שש שנים קודם לכן.

בכך אין כוונה לומר כי הביטוי הסמלי בעל האופי האנטישמי היה מקרה יחיד בניו סטייטסמן, שכן נשמעו בו לא פעם במהלך השנים ביטויים כאלה; וראוי לציין כי ביאטריס וב, הגברת הראשונה של אגודת הפביאנים, שיזמה את הוצאתו לאור של העיתון, היתה טעונה נטיות אנטישמיות ולא פעם נתנה להן ביטוי במחקרי הנעורים שלה על החברה במזרח לונדון, שהמהגרים היהודים ממזרח אירופה זרמו אליה, ובביקורת על מעשיה של ההסתדרות הציונית בארץ ישראל.⁴⁴

אך דעותיה ודעותיהם של עורכי העיתון וכתביו לא נבעו מאידאולוגיה גזענית, אלא מהתקוממות מוסרית נגד עוול חברתי ודיכוי מדיני, התקוממות שהיתה מושרשת עמוק בקרב האינטלקטואלים בשמאל הבריטי. אלו פעלו לעתים לטובת העניין היהודי והציוני

David Rowan, 'Here's a Goodwill Salt Beef Bagel', *NS*, September 18, 2006 43

Yosef Gorni, 'Beatrice Webb's Views on Judaism and Zionism', *Jewish Social Studies*, 40, 2 (Spring 1978), pp. 95-116. 44

ולעתים, עם שינוי הנסיבות המדיניות, יצאו נגדם. לדעתי ראוי להגדיר הלך רוח מדיני זה 'פביאניזם', דהיינו הלך רוח הנובע מהשקפת העולם של האגודה הפביאנית, ערש הולדתם של 'האינטלקטואלים הפוליטיים', כפי שהגדרתי אותם בראשיתו של מאמר זה. אלו ראו בהשקפתם החברתית והפוליטית גם את הדרך ההדרגתית לפתרון העימות הלאומי בארץ ישראל.

ובאשר להערכת הראייה המדינית של 'האינטלקטואלים הפוליטיים', להגדרתי, שאינם פעילים במישור המדיני המעשי; עקב נטיותיהם האוטופיות המדיניות המתחלפות הם שגו מאוד בפתרונות שהציעו לטיפול בבעיות ההווה, למשל בעיית מצוקתם של הפליטים הפלסטינים ברצועת עזה ובדרום לבנון. אולם הם צדקו ברעיונותיהם שכוונו כלפי העתיד, כמו בעניין חלוקתה של ארץ ישראל לשתי מדינות לאומיות כתחילתה של הדרך לסיום המאבק בין שני העמים – בעבר ובהווה.

זאת ההשקפה המדינית המסורתית של ניו סטייטסמן ובה הוא מוסיף לדגול מאז הקמתה של מדינת ישראל ועד עצם הזמן הזה, על אף הביקורת המדינית והגיוניים המוסריים על מעשיה של ישראל בתקופות שונות. בכך הוא נבדל מהעיתונות ומהתקשורת הרדיקלית בבריטניה ביחסה ברור האחרון כלפי ההווה הלאומית והציונית היהודית במדינת ישראל ובתפוצות, בייחוד בבריטניה. יחס זה אינו נקי מנטיות אנטישמיות, כפי שהדגיש אנתוני ג'וליוס בסיכום ספרו הנזכר לעיל, בהדגישו כי 'מה שמאפיין את האנטישמיות אינם כל כך הזיופים והשקרים כמו הרוע שבו הם מטפחים ומפרסמים אותם' ('What characterizes anti-Semitism is not so much their falsehoods and their misbeliefs as the malice with which they promote them').⁴⁵ במלכודת זו לא נפל ניו סטייטסמן, אם כי מעד בה לעתים וחזר בו הודות לתפיסתו המדינית הפביאנית ההיסטורית המסורתית בכל הנוגע לתביעותיה הצודקות יחסית של הציונות ושל מדינת ישראל. בכך השיטה הפביאנית במדיניות מציגה דרך שונה מהכוחנות המדינית של הימין הלאומני ומהרדיקליזם האידאולוגי של השמאלנות הליברלית.

מ'לוחם' ל'בן של אמא'?

החייל הישראלי בראי העיתונות

ציפי ישראלי ואלישבע רוסמן-סטולמן

מבוא

ב־28 ביולי 2006, בעיצומה של מלחמת לבנון השנייה, התפרסמו בדיעות אחרונות בעמודים עוקבים שני צילומים של חיילים, הצילום הראשון מתמקד בחייל החוזר מקרב. הוא חמוש, לבוש אפור מלא, מאובק, מלוכלך, הולך זקוף ומביט קדימה. בידו הוא מחזיק את קסדתו. ברקע, מטושטשים יותר, נראים חיילים אחרים לבושים אפורים, צבועים בצבעי הסוואה, אוחזים בנשק וקסדות וצועדים יחדיו זקופים. בצילום השני נראה חייל יחיד ישוב למרגלות טנק או נגמ"ש, ראשו נתמך בידו האחת ובידו השנייה הוא מחזיק סיגריה דולקת. הצילום מתמקד אך ורק בדמותו, וחל הטנק או הנגמ"ש מדגים עד כמה הוא קטן לעומת כלי המלחמה. החייל אינו לובש אפור או חובש קסדה, נשקו מונח על ברכיו, עיניו עצומות, על פניו הבעת עייפות והוא אינו מגולח.

בשתי התמונות מרכז התמונה הוא החייל היחיד. בראשונה הוא חלק מקבוצה שנראית חוזרת מביצוע משימה. בשנייה נראה כי הוא עייף, מותש ומדוכדך מהמשימה שהוא חזר ממנה או עומד לצאת אליה. שני הדימויים כה שונים זה מזה, כמעט הפוכים בתיאור דמותו של החייל. ובכל זאת, אותו יום, אותו עיתון, ולמעשה אותו חייל – החייל הישראלי.

מיהו אותו חייל ישראלי? האם הוא לוחם? גיבור? ילד? אקטיבי או פסיבי? האם מדובר בדמות סטטית או דינמית? סיפורו של החייל הישראלי, כפי שמספרת אותו העיתונות הישראלית, הוא במובנים רבים סיפורה של החברה הישראלית על כל מאפייניה והשינויים שחלו בה במהלך השנים.

לצה"ל בכלל ולחייליו בפרט נודע מעמד מרכזי בחברה הישראלית. הצבא וחייליו הם סמל לאומי ומקור לגאווה לאומית, וצה"ל היה ונותר אחד מנשאים העיקריים של הזהות הלאומית. זהות זו כוללת אתוסים ומיתוסים המאדירים גבורה, הקרבה ונפילה למען המולדת. אולם גם בה חלו שינויים מאז הקמת המדינה ועד היום, ובכלל זה שינויים גם

בדרך תפיסתם של צה"ל וחייליו. שינויים אלו נבחנו בעבר בתחומים שונים, כמו מדע המדינה, קולנוע, ספרות, סוציולוגיה ועוד.¹ במאמר זה נתמקד בתחום העיתונות.² נוכחותה ההולכת וגוברת של התקשורת בזירה הציבורית והיותה הספקית הראשית של מידע לציבור³ הביאה חוקרים לנסות ולהעריך את מקומה ותפקידה בחברה.⁴ במרוצת השנים נוסחו תפיסות שונות לבחינת מקומה של התקשורת בחברה. לפי אחת התפיסות, התקשורת מארגנת וממיינת עבור נמעניה את הידע החברתי ואת עולם הדימויים החברתיים על המציאות. היא עושה זאת באופן סלקטיבי וכפוף לסולם הערכים והנורמות השולטים בחברה. כך היא גם קובעת מה יישאר מחוץ לתמונה ויוקע כחריג, דהיינו היא מחזקת את הסטטוס קוו. אולם התקשורת אינה חיצונית לחברה ואינה נכפית עליה. החברה היא שמעמידה ערוצים לרשות התקשורת והיא שקובעת לה את כללי פעולתה. התקשורת מייצגת את אמונותיה של החברה, את תקוותיה, ועוסקת גם בגיבוש אוצר המילים והזיכרון הקולקטיבי שלה. במילים אחרות,

1 ראו למשל: שולמית אלמוג, משפט וקולנוע, נבו, שריגים-לי-און 2012; איל בן-ארי ועדנה לומסקין-פדר, 'מ'עם במדים' ל'מדים שונים לעם', ניהול שונות תרבותית וחברתית בצה"ל, בתוך: מאג'ד אלחאג' ואורי בן-אליעזר (עורכים), בשם הביטחון: סוציולוגיה של שלום ומלחמה בישראל בעידן משתנה, אוניברסיטת חיפה ופרדס, חיפה 2003, עמ' 255-286; קרול גיליגן, בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האישה, ספרית פועלים, תל אביב 1995; טלי זילברשטיין, ככה צריך לעשות חיילים: דמות החייל בתיאטרון ובקולנוע הישראליים – תחנות נבחרות, רסלינג, תל אביב 2013; רעיה מורג, הגבר המובס: קולנוע, טראומה, מלחמה, רסלינג, ירושלים 2011; עדיה מנדלסון-מעוז, הספרות כמעבדה מוסרית: קריאה במבחר יצירות בפרוזה העברית של המאה העשרים, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2009; אורנה ששון-לוי, זהויות במדים: גבריות ונשיות בצבא הישראלי, מאגנס, ירושלים 2006.

2 נושא זה לא זכה עדיין לבדיקה מעמיקה במחקר. עם זה אפשר לציין את מאמרה של למיש העוסק במתח שבין מעברה של החברה הישראלית לערכים אינדיבידואליסטיים ובין הזיקה הרגשית החזקה לרמות החייל ולמיתוס של צה"ל בהיותו צבא העם. אלא שמחקרה של למיש בוחן פרסומות בלבד ודגישו שונים מאלו של מאמר זה. ראו: דפנה למיש, "אם אתה לא שם אתה לא קיים" – הפרסומות כאשנב הצצה לחברה הישראלית, בתוך: חנה הרצוג (עורכת), חברה במראה: לזכרו של יונתן שפירא, רמות, תל אביב 2000, עמ' 539-559. נוסף על כך קיים מחקר בין-לאומי העוסק בדמותם של חיילים בריטים בתקשורת. מחקר זה אינו מתרכז בתרמית התקשורתית בלבד, אלא משתמש בה כדי לדון בהיבטים נוספים (הזהות העצמית של חיילים לעומת הזהות שמעצבת עבורם התקשורת), הוא מוגבל בזמן ואינו סוקר פרק זמן נרחב של שנים או של פעילויות צבאיות, כפי שעושה המאמר הנוכחי. ראו: Rachel Woodward and K. Neil Jenkins, 'Heroic Anxieties: The Figure of the British Soldier in Contemporary Print Media', *Journal of War & Culture Studies*, 2, 2 (October 2009), pp. 211-223.

3 רפאל כהן-אלמגור, גבולות הסובלנות והחירות, נבו, ירושלים 1994; רפאל כהן-אלמגור ויצחק ינוביצקי, 'תפקוד אמצעי התקשורת בעיני הציבור היהודי בישראל: מצוי מול רצוי', מגמות, 4 (1999), עמ' 419-400.

4 גבריא אלמגור, 'מבוא: גישה תפקודית לפוליטיקה השוואתית', בתוך: ברוך זיסר (עורך), מדע המדינה לגווניו: אסכולות וגישות בחקר הפוליטיקה, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1993, עמ' 263-301.

התקשורת שותפה להבעה החברתית, התרבותית והפוליטית.⁵ אולם אין היא מסוגלת לשקף כבמראה את המציאות, מאחר שלכל אירוע יש כמה זוויות ראייה. אי לכך בתהליך תיאורו של אירוע התקשורת מגדירה ומעצבת אותו מחדש. כך היא מבנה מציאות ויוצרת דימויים ומשמעויות. מכאן עולה כי בחינת דמותו של החייל הישראלי בתקשורת בישראל עשויה להאיר תהליכים שעברה החברה הישראלית בעשורים האחרונים.

במאמר זה אנו מבקשות להתרכז בשאלה כיצד מסגרה העיתונות הישראלית והבנתה את דמותו של החייל הישראלי הקרבי⁶ בשלושת העשורים האחרונים – למן מלחמת לבנון הראשונה (1982) ועד מבצע 'עופרת יצוקה' (2008–2009). כדי לבדוק את השינויים שחלו בעיתונות באשר להצגת דמותו של החייל הישראלי בחרנו להתרכז באירועים בעלי היבט ברור של לחימה ושל נוכחות של יריב חיצוני מוגדר.⁷ הנושא נבדק בשני עיתונים: ידיעות אחרונות כעיתון פופולרי והארץ כעיתון איכותי.

ממצאי המחקר מלמדים כי דמותו של החייל הישראלי עברה שינוי במהלך תקופת המחקר ושינויים אלו משקפים במידה רבה שינויים שעברו על החברה הישראלית בכללותה. את השינויים העיקריים זיהינו על טווח של שלושה צירים עיקריים שיתוארו בהמשך. השינויים בדמותו של החייל אינם חד-כיווניים אלא נראים יותר כדו-כיווניים, לפחות בשניים מתוך שלושת הצירים, כפי שנראה בגוף המחקר.

סקירת ספרות

המאמר מנסה לשלב תאוריות וכלים מתחומי מחקר שונים – מדע המדינה ולימודי ביטחון בכלל ויחסי צבא-חברה בפרט וכן חקר התקשורת. מעטים המחקרים שמנסים לשלב תחומים אלו ברמה התאורטית והיישומית,⁸ אף שחיבור בין מחקרי צבא למחקרי תקשורת מתבקש, ובייחוד כאשר מדובר במדינות דמוקרטיות בעלות צבא סדיר ופעיל. כאן ננסה לחבר בין התחומים בזיקה למציאות הישראלית.

- 5 יצחק רועה, אחרת על תקשורת: שבע פתיחות לעיון בתקשורת ובעיתונות, רכס, תל אביב 1994.
- 6 כלומר, מאמר זה אינו עוסק בחיילים 'תומכי לחימה', חיילות ועוד. לצורך מאמר זה אנו משתמשות בהגדרתם של הראל וכהן לחייל הקרבי: 'שנשקפת לו בעת מילוי תפקידו סכנת מוות'. ראו: עמוס הראל וגילי כהן, 'צה"ל מתלבט: מיהו לוחם?', הארץ, 24 באוגוסט 2012, עמ' 7.
- 7 בחירת האירועים תוסבר בהמשך.
- 8 בעיקר החל בשנות התשעים של המאה ה-20 ולנוכח העלייה בהכרה במשקלה של התקשורת וביכולתה להשפיע על כל תחומי החיים, החלו גם חוקרים ישראלים, שמושאי מחקרם הם יחסי חברה-צבא, לדון גם ביחסי הגומלין המתקיימים בין התקשורת ובין העניינים הצבאיים (הצבא, המלחמה והביטחון). ראו למשל: אורי לבל (עורך), ביטחון ותקשורת: דינמיקה של יחסים, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, קריית שדה בוקר 2006; יורם פרי, 'שינויים קוסמטיים או שינויים מהותיים? יחסי תקשורת-ביטחון בראשית המאה העשרים ואחת', מסגרות מדיה, 1 (2007), עמ' 143–158.

יחסי הגומלין בין צבא, חברה ותקשורת בישראל

המאמר מתמקד במקרי בוחן מהמציאות הביטחונית הייחודית למדינת ישראל: מדינה בעלת משטר דמוקרטי, המצויה בסכסוך ביטחוני ממושך. מצב זה הוא קרקע פורייה למתחים מסוגים שונים ומשפיע על אופייה של החברה הישראלית במידה ניכרת. הספרות הענפה שעוסקת בחברה הישראלית מתארת אותה כ'חברה במצור', בעלת מנטליות של ציבור לוחם (לעתים מיליטריסטי) וכתנונה במתחים ביטחוניים משתנים.⁹

במצב הביטחוני בישראל היה הממסד הביטחוני למרכזי בחיי המדינה. האמון שצה"ל זוכה לו בסקרי דעת קהל רב מזה שרוב היהודים בישראל נותנים במוסדות אחרים.¹⁰ למעשה, צה"ל והשירות בו היו ונותרו אחד הסמלים החשובים ביותר, אם לא החשוב מכולם, של הלאומיות הישראלית.¹¹ כאמור, צה"ל בכלל, והייליו בפרט, הם מקור לגאווה לאומית וסמל עבור החברה הישראלית. צה"ל גם נחשב מקור לאתוסים ולתפיסות חברתיות ותרבותיות בישראל: מי שייך לקולקטיב ומי מודר ממנו, מהי צורתה הנכונה של ה'גבריות' וה'ישראליות', מיהו אזרח 'טוב' ועוד.¹²

תקופה ארוכה ובעיקר עד מלחמת יום הכיפורים (1973) היתה גם התקשורת הישראלית מגויסת ושיתפה פעולה עם השלטון. ההישגים הצבאיים, בעיקר במלחמת ששת הימים (1967), חיזקו את האמונה העיוורת בכוחה הצבאי של המדינה וגם ביכולתה של ההנהגה הפוליטית והצבאית, והחלישו נקיטת עמדות ביקורתיות כלפיהן.¹³ בתקופה זו העיתונאים לא תפסו את תפקידם כמבקרי השלטון, ולכן היו מוכנים לקבל על עצמם מרצון שורה של הגבלות כדי לשמור על ביטחון המדינה.¹⁴ העיסוק בנושאי צבא וביטחון התמקד בדיווח,

9 אורי בן-אליעזר, 'מאומה במדים לצבא פוסט מודרני', תרבות דמוקרטית, 4-5 (2001), עמ' 55-97; דן הורוביץ ומשה ליסק, מצוקות באוטופיה: ישראל – חברה בעומס-יתר, עם עובד, תל אביב 1990; ברוך קימלינג, 'מיליטריזם בחברה הישראלית', תיאוריה וביקורת, 4 (1993), עמ' 123-140.

10 גר ברזילי, דמוקרטיה במלחמות: מחלוקת וקונסנזוס בישראל, ספרית פועלים, תל אביב 1992; אפרים יוכטמן-יער, 'דרגת אמינות של העיתונות בקרב הציבור', ספר השנה של העיתונאים – 1989, אגודת העיתונאים, תל אביב 1989, עמ' 59-65; מרטין שרמן ושבתאי שרביט, 'תקשורת וביטחון לאומי: תפקודה של העיתונות הישראלית בעיני הציבור הישראלי', בתוך: לבל (עורך), ביטחון ותקשורת, עמ' 239-260.

11 עפרה מייזלס, 'השירות הצבאי כמרכיב מרכזי ב"חוויה הישראלית"', סקירה חודשית, 8-9 (1993), עמ' 3-20; איל בן-ארי ועדנה לוי-שרייבר, 'בינוי גוף, בינוי אופי ובינוי אומה: המגדר והשירות הצבאי בישראל', תרבות דמוקרטית, 4-5 (2001), עמ' 99-130.

12 על מקום הגבריות בחברה הישראלית לאור האתוס הצבאי ועל השינוי שמחוללים מיעוטים אתניים, תרבותיים וחברתיים בתדמית המקובלת שיצר הצבא ראו למשל: בן-ארי ולומסקי-פדר (לעיל הערה 1), עמ' 255-286.

13 יחיאל לימור, 'תקשורת ההמונים בישראל', בתוך: אפרים יער וזאב שביט (עורכים), מגמות בחברה הישראלית, ב, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2003, עמ' 1101-1117.

14 גר ברזילי, 'תקשורת המונים ומלחמות', קשר, 10 (1991), עמ' 25-32; יחיאל לימור ורפי מן, עיתונאות: איסוף מידע, כתיבה ועריכה, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1997.

ואילו תפקידי הפרשנות והביקורת הוזנחו. באותה תקופה נתגבשה מסורת שהמשיכה שנים רבות, ולפיה נושאי חוץ וביטחון הם 'פרות קדושות' שמחוץ למעגל הוויכוח הציבורי.¹⁵ התקשורת העצימה את המיתוס של צה"ל, בעיקר לאחר ההישגים במלחמת ששת הימים, וכך חיזקה את מעמדו הציבורי. העובדה כי היתה רציפות פרסונלית בשני הממסדים, הביטחוני והתקשורתי, מאז תקופת היישוב הקלה את המשך הקשרים בין הממסדים.¹⁶ נראה כי לדפוסים הראשונים שנוצרו בעשורים הראשונים בתחום יחסי צבא-חברה-תקשורת בישראל היתה השפעה ארוכת טווח. אולם גם בתחום זה חלו שינויים הדרגתיים ומהותיים.

שינויים ומגמות ביחסי צבא-חברה-תקשורת בישראל

כאמור, לאחר מלחמת ששת הימים היה מעמדו של צה"ל בחברה ובתקשורת הישראלית מרכזי ואיתן, אך החלו להיווצר בו בקיעים בעקבות מלחמת יום הכיפורים. כפי שנכתב באריכות במחקרים רבים, המלחמה הביאה לכרסום באמון הציבור במערכת הביטחון והחל תהליך הדרגתי של 'שחיטת פרות קדושות'.¹⁷ ההתרופפות בקונצנזוס הלאומי גרמה לירידה ביוקרת הממסד הביטחוני בכללותו ולנכונות של החברה והאקדמיה לבחון את הממסד הביטחוני באור ביקורתי.¹⁸

היבטים אלו באו לידי ביטוי גם בתקשורת. מרבית החוקרים טוענים שמלחמת יום הכיפורים היא נקודת ציון במעבר מתקשורת מגויסת לתקשורת ביקורתית. ערב המלחמה נמנעה התקשורת ממתן פומבי לעדויות על הכנות במדינות ערב למלחמה נגד ישראל, מתוך הנחה כי הימנעות מביקורת תסייע לביטחון הלאומי.¹⁹ לאחר המלחמה החלה הכאה

15 כך, למשל, הדגשתו החוזרת של בן-גוריון כי האיום הקיומי על מדינת ישראל שריר וקיים סייעה לו לשמר את דפוסי הפעולה הללו מול התקשורת בנושאי ביטחון. לפיכך לא התקיים דיון ציבורי על דפוסי הפעולה התקשורתיים 'תחת אש', וההסדרים המאולתרים של ימי מלחמת השחרור (כגון תקנות ההגנה לשעת חירום והצנזורה הצבאית) היו לעקרונות קבועים שליוו את קשרי השלטון מול התקשורת בעשורים הבאים.

16 דן כספי ולימור יחיאל, המתווכים: אמצעי התקשורת בישראל 1948-1990, עם עובד, תל אביב 1992, עמ' 140.

17 יורם פרי, 'יחסי חברה-צבא בישראל במשבר', מגמות, לט, 4 (1999), עמ' 375-399; דן הורוביץ ומשה ליסק, 'דמוקרטיה וביטחון לאומי בסכסוך מתמשך', בתוך: בני נויברגר ואילן בן-עמי (עורכים), דמוקרטיה וביטחון לאומי בישראל: מקראה, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1996, עמ' 73-115.

18 זאב רוזנחק, דניאל ממון ואיל בן-ארי, 'הסוציולוגיה של חקר צבא, צבאיות ומלחמה בישראל, מרכזיות מקומית ושוליות עולמית', בתוך: אלהאג' ובן-אליעזר (עורכים), בשם הביטחון, עמ' 185-214.

19 הלל נוסק ויחיאל לימור, 'הצנזורה הצבאית בישראל: פשרה זמנית מתמשכת בין ערכים מתנגשים', בתוך: דן כספי ויחיאל לימור (עורכים), אמצעי תקשורת המונים בישראל: מקראה, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1998, עמ' 362-391; יורם פרי, 'שינוי השיח הביטחוני בתקשורת והתמורות בתפיסת האזרחות בישראל', תרבות דמוקרטית, 4-5 (2001), עמ' 233-265.

על חטא. התקשורת עשתה חשבון נפש ובעקבותיו שינתה את יחסה לממסד והחלה לדון בגלוי, לעתים בביקורת, בנושאי ביטחון.²⁰

סוף שנות השמונים סימנו את המשך המגמה הזאת, והיא הגיעה לשיאה בעיקר במהלך שנות התשעים. בתקופה זו חלה ירידה בתחושת האיום הקיומי בישראל. תהליכי השלום (בייחוד הסכם השלום עם ירדן והסכמי אוסלו) אשר תפסו תאוצה בשנות התשעים היו בין הגורמים שתורמו לתחושה זו. החשש מפני פרוץ מלחמה נראה לרבים פחות מוחשי מבעבר, והנושא הביטחוני החל לאבד מחשיבותו.²¹ גם תחושת העייפות ממלחמות נתנה את אותותיה בתקופה זו. הלך רוח זה בא לידי ביטוי בחוסר נכונות להילחם או להשלים עם מספר גבוה של נפגעים. תהליכים אלו הקשו על התהוות הסכמה ציבורית למלחמות.²² נוסף על כך, אירועים כמו מלחמת לבנון הראשונה (1982), האינתיפאדה הראשונה (1987), מציאות של 'שגרה אפורה' ובכללה השהייה המתמשכת של צה"ל ברצועת הביטחון (1985-2000), ריבוי תאונות אימונים ותאונות מבצעיות²³ – כל אלו תרמו להתעצמות המגמה הביקורתית ולירידה באמון הציבור במערכת הביטחון. אירועים אלו נתפסו בציבור ככישלונות של צה"ל והביאו לחיזוק התלונות כלפיו ולהיחלשות מתמשכת של מעמדו.²⁴

כך בכך עם ערעור אתוס הביטחון, ובהשפעת תהליכים דומים בעולם המערבי כולו, החלה מערכת ערכים חדשה לצבור תאוצה בקרב החברה הישראלית. מאז שנות השמונים, וביתר שאת בשנות התשעים, החלה החברה הישראלית לאבד את אחידותה כחברה אחת, מגובשת ומאוחדת סביב אתוסים ואידאלים משותפים, והיתה למצבור של קהילות. למעשה, בתקופה זו עברה החברה הישראלית שני תהליכים מקבילים: מצד אחד, חלקים בחברה הישראלית החלו לאמץ ערכים פוסט-לאומיים, חילוניים, אינדיבידואליסטיים, אוניברסליים ודמוקרטיים, ערכים שהם חלק ממגמה גלובלית פוסט-ציונית; מצד שני, חלקים אחרים בחברה הישראלית חזרו לערכים נאו-לאומיים, מקומיים, המדגישים זהות מקומית-פרטיקולרית, שהיא נאו-ציונית במידה רבה. אורי רם מכנה זאת 'עולמקומיות' (עולמי ומקומי). במצב זה, מגמות עולמיות ומגמות מקומיות מחלישות ב־זמנית את יחידת הארגון והזהות המרכזית, קרי מדינת הלאום. המגמות הגלובליות-עולמיות שוחקות את מדינת הלאום מצד מערכות-על לאומיות, טכנולוגיות, פיננסיות, תקשורתיות ועוד.

20 ברזילי, דמוקרטיה במלחמות; דינה גורן, תקשורת ומציאות: מושגי יסוד בתקשורת המונים, כתר, ירושלים 1993; נוסק ולימור (לעיל הערה 19), עמ' 362-391.

21 יורם פרי, "הפוטש הדמוקרטי" בבחירות 1999, בתוך: אלחאג' ובן-אליעזר (עורכים), בשם הביטחון, עמ' 125-144.

22 ברזילי, דמוקרטיה במלחמות.

23 למשל אסון צאלים א' (17 ביולי 1990), אסון צאלים ב' (5 בנובמבר 1992), רולטת הרשת (21 ביולי 1992), אסון הכבל (10 באוגוסט 1992), אסון המסוקים (4 בפברואר 1997), אסון השיטת (5 בספטמבר 1997) ועוד.

24 פרי (לעיל הערה 17), עמ' 375-399.

מאידך גיסא, המגמות המקומיות, המעצימות תחושות הזדהות עם זהויות אתניות, דתיות, תרבותיות ואחרות, שוחקות את הזהות הלאומית. יחד, שתי המגמות מחלישות את המאחד-המלכד וגורמות לפיצול הזהות הקולקטיבית.²⁵

מגמה זו התעצמה נוכח הצמיחה הכלכלית המהירה בישראל באותה תקופה, שבעטיה הצטרפה ישראל לקבוצת המדינות המתועשות. צמיחה זו בשילוב מגמת ההפרטה שצברה תאוצה הביאו, בין השאר, לשינוי יחסה של החברה הישראלית למדינת הרווחה ולמדיניות כלכלית-חברתית בכללותה.²⁶ לפיכך, גם בתחום זה נחלשו מאוד מושגים קולקטיביסטיים והתעצמו מגמות אינדיבידואליסטיות, והן כרסמו בזהות החברה וביחסה לצה"ל. היבטים אלו באו לידי ביטוי בכל תחומי החיים של החברה הישראלית: תקשורת (פתיחת ערוצים מסחריים ברדיו ובטלוויזיה), בריאות, רווחה, הפרטת קרקעות ועוד.²⁷

נראה אם כן שבחילופי המאות ה-20 וה-21 עברה החברה הישראלית שינוי רדיקלי, מהיותה חברה קולקטיביסטית בראשיתה, לחברה אינדיבידואליסטית יותר בשנות התשעים. בעשור הראשון של המאה ה-21 זהות זו נהיית מורכבת יותר, זהות שמשמשים בה בערוביה רכיבים עולמיים ורכיבים מקומיים.²⁸

הגישה החדשה עוררה את השיח האנטי-מיליטריסטי ואת הקולות הביקורתיים כלפי הצבא²⁹ ואף את עליית מעמדם של ערכים אינדיבידואליסטיים בצה"ל עצמו:³⁰ לא עוד דגש על טובת הכלל אלא על טובת הפרט. דוגמה בולטת לכך היא הנטייה של חיילים לשרת בצבא מתוך המחשבה של 'מה השירות הצבאי יכול לתרום לי?', בניגוד לקו החשיבה המנחה בעבר שהיה 'כיצד אוכל אני לתרום למדינה?'. זו אינה תופעה ייחודית לחברה הישראלית, אלא תופעה שאופיינית לחברה המערבית המודרנית.³¹ ביטוי נוסף לתופעה זו היא מעורבותם של הורים בשירות הצבאי של ילדיהם, בעיקר למן שנות התשעים. בניגוד להורי החיילים בעבר, ההורים הם ברובם ילידי ישראל, שירתו בצבא (לעתים גם כחיילי

25 אורי רם, 'בין המשק והנשק: ישראל בעידן ה"עולמקומי"', סוציולוגיה ישראלית, ב, 1 (1999), עמ' 99-145.

26 יגיל לוי, עדנה לומסקי-פדר ונועה הראל, 'מ"צבאיות נתינית" ל"צבאיות חזונית": פניה המשתנות של הצבאיות בישראל', המרחב הציבורי: כתב עת לפוליטיקה וחברה, 1 (2007), עמ' 89-116; רם (לעיל הערה 25), עמ' 99-145.

27 רם, שם, עמ' 99-145.

28 אורי בן-אליעזר, מלחמותיה החדשות של ישראל: הסבר סוציולוגי-היסטורי, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2012, בחלק גדול מהספר.

29 לוי, לומסקי-פדר והראל (לעיל הערה 26), עמ' 89-116; רם (לעיל הערה 25), עמ' 99-145.

30 יואב פלד וגרשון שפיר, מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2005, בחלק גדול מהספר.

31 יעל ישי, בין גיוס לפיוס: החברה האזרחית בישראל, כרמל, ירושלים 2003; אליהוא כ"ץ ואחרים, תרבות הפנאי בישראל: תמורות בדפוסי הפעילות התרבותית 1970-1990, מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי, ירושלים 2000, הרעיונות בדבר השינויים בחברה הישראלית עוברים כחוט השני בשני המחקרים; פרי (לעיל הערה 19), עמ' 233-265.

מילואים), מכירים היטב את מערכת הביטחון ואינם נרתעים מעימות עמה.³² הורים אלו חשים שיש להם זכות מלאה להביע את דעתם על התנהלותה של המערכת הצבאית ואינם חוששים להביע דעות אלו.³³

השינויים ביחס למסד הביטחוני באו לידי ביטוי גם בתחום התקשורת. מלחמת לבנון הראשונה חיזקה את המגמה הביקורתית בתקשורת,³⁴ ובמהלך האינתיפאדה הראשונה היא החריפה עוד יותר. בתקופה זו יצאה התקשורת גם נגד הצבא עצמו לבד מהמסד הפוליטי-ביטחוני.³⁵ ביקורתיות זו הגיעה לשיא בשנות התשעים, שבהן חלק נכבד מהסיקור התקשורתי בתחום הביטחון היה בעל אופי ביקורתי.³⁶ נוסף על כך, הסיקור הביקורתי התמקד ברמות הפיקוד הגבוהות יותר – במפקדים ובצה"ל כארגון. סיקור אוהד יותר נשמר עדיין לחייל הפשוט.³⁷ זהו תהליך שמשקף שינוי כלל-עולמי, ובו התקשורת מתעניינת יותר באדם הפשוט מאשר במנהיגים ובמקבלי ההחלטות.³⁸ בהיבט הישראלי, ההתמקדות בפרט נבעה בין השאר מהשינוי המואץ שעבר על מוסד התקשורת בישראל באותה תקופה – התרחבות ניכרת של ערוצי תקשורת (למשל כניסת ערוץ 2) ומעבר לעסק המונע משיקולי רווחיות. שינויים אלו הובילו לתחרות גוברת בשדה שהיה בעבר בשליטה של ערוצים בודדים. גורם נוסף שהשפיע על תהליך זה היה כניסתה של כרמלה מנשה לזירת הכתבים הצבאיים. מנשה עיצבה תפקיד שונה משנתפס עד כה. היא ראתה בסיקור הצבאי תחום שהוא שווה לכל תחום אחר שעומד לסיקור והתמקדה בסיפורו של

32 גיתה סופר, לאה קסן, ותמה שוחט, 'המשפחה כ"כן שיגור' – משמעות גיוס הבן הבכור לצבא במשפחה הישראלית של שנות השמונים והתשעים', חברה ורווחה, יג, 4 (1992), עמ' 351-365. גם צה"ל עצמו מודע לנטייה זו ומאמצע שנות התשעים משתף את ההורים יותר: מעמיד לרשותם את מספרי הטלפונים הניידים של מפקדים, מזמין אותם לימי הורים ועוד.

33 גם היחס לשכול, לנופלים עצמם ולהוריהם, לתרבות ההנצחה ועוד עבר שינוי משמעותי בתקופה זו. ראו למשל: שלי גפן-קושילביץ, "מהקרב לקורבן": תפקוד התקשורת בסיקור השכול באסונות צבאיים, בתוך: לבל (עורך), ביטחון ותקשורת, עמ' 284-309; גדעון דורון ואודי לבל, פוליטיקה של שכול, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2003; לוי, לומסקי-פדר והראל (לעיל הערה 26), עמ' 89-116; יגיל לוי, מי שולט על הצבא: בין פיקוח על הצבא לשליטה בצבאיות, אשכולות ומאגנס, ירושלים תשע"א, עמ' 137.

34 גר ברזילי, 'תקשורת המונים ומלחמות', קשר, 10 (1991), עמ' 25-32; גורן, מושגי יסוד בתקשורת המונים.

35 אודי לבל, 'עימות או תלות הדדית? יחסי ביטחון ותקשורת במלחמה ובשגרה: מסגרת עיונית', בתוך: לבל (עורך), ביטחון ותקשורת, עמ' 13-47; נוסק ולימור (לעיל הערה 19), עמ' 362-391; פרי (לעיל הערה 19), עמ' 233-265.

36 נוסק ולימור (לעיל הערה 19), עמ' 362-391; פרי (לעיל הערה 19), עמ' 233-265.

37 ציפי ישראלי, 'חיל האוויר והתקשורת: ניתוח היחסים בין חיל האוויר לעיתונות הכתובה בשנים 1977-1997 לאור תאונות אוויריות בחיל האוויר', עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2000, עמ' 209-226.

38 תמר ליבס זוהר קמפף, 'שחור, לבן וגוונים של אפור: פלסטינים בתקשורת באינתיפאדה השנייה', מסגרות מדיה, 1 (2007), עמ' 1-26.

החייל הפשוט ומעמדו מול המערכת הצבאית.³⁹ עם זה דפוס הטיפול התקשורתי הישן, הפטרייטי, של שיתוף פעולה והתגייסות של התקשורת מרצון למען הנושא הביטחוני, לא נעלם לחלוטין גם בתקופה זו. הוא ניכר בעיקר בעתות משבר (דוגמת מלחמת המפרץ 1991). במצבים מעין אלו חשה התקשורת שעליה לסייע לליכוד השורות הלאומי, לגיבוש הקונסנזוס ולהעלאת המורל, ולהימנע מביקורת יתר.⁴⁰

בעשור הראשון של המאה ה-21 התרחשו אירועים שהיתה להם השפעה על יחסי צבא-חברה-תקשורת בישראל. אירועים אלו השיבו את השיח הביטחוני בישראל, ובגרסה חדשה. עם כישלון ועידת הפסגה בקמפ דייוויד ופרוץ האינתיפאדה השנייה נקטעה האופוריה של 'מזרח תיכון חדש' והשיח הביטחוני חזר. בתקופה זו התעצבה שוב התפיסה כי נגזר על החברה הישראלית להיות 'חברת מאבק'. אישים פוליטיים-ביטחוניים החלו לעשות שימוש במסגרת מושגים דטרמיניסטית כמו 'המשך מלחמת השחרור', 'המלחמה על הבית' ועוד. השלום נתפס כמקסם שווא, והסכסוך – כחסר פתרון.⁴¹ ישראל נידונה בעתיד הנראה לעין לחיות על חרבה, ומה שנותר הוא להכיל את הסכסוך וללמוד לחיות עמו.⁴² נטייה זו התחזקה עם הנסיגה מרצועת עזה (2005), התקפות הטילים על אזור עוטף עזה, מלחמת לבנון השנייה ומבצע 'עופרת יצוקה'.⁴³ לדברי אורי בן-אליעזר, אירועים אלו העבירו את ישראל ממצב של שלום פוטנציאלי למצב של מלחמה ותרמו להתפתחות המסקנה כי 'אין פרטנר לשלום', ועל כן יש לפתור את האלימות הפלסטינית בכוח בלבד. פרשנות זו היתה משותפת לישראלים רבים, ובכלל זה להנהגות המדיניות ולמפקדי הצבא. למעשה, רב הציבור תמך בדרך התגובה.⁴⁴

גם הסיקור התקשורתי נהיה מורכב יותר בעשור זה. מצד אחד, סיקור מתגייס מרצון לתמיכה בצבא (או בשלטון) ומשתף פעולה אתו, ומצד שני ביקורתי.⁴⁵ רוב החוקרים טוענים שלפחות בשלבים הראשונים של האינתיפאדה השנייה התגייסה התקשורת למען הממסד הפוליטי-ביטחוני ונרתמה להפיץ את הנרטיב הישראלי, ולפיו מדובר במאבק על עצם הקיום הלאומי שמוסגר כ'מאבק על הבית'. לפיכך מיעטה התקשורת לסקר את מעשי

39 אביתר בן-צדף, "גם אני אהיה פעם כתבת מיתולוגית", על כתבות (לעומת כתבים) לענייני צבא בישראל בסוף המאה העשרים, פתוח, 4 (2000), עמ' 205-222.

40 פרי (לעיל הערה 19), עמ' 233-265.

41 לוי מציין בהקשר זה כי האינתיפאדה השנייה החזירה במידה רבה גם את שיח השכול לדפוס השמרני של העבר. לדבריו, קולות המחאה היו מינוריים, הם לא גיבשו מסה קריטית והופיעו רק בשנה הרביעית ללחימה. מחאת המשפחות אמנם לא הציגה את הקרבן בגאווה ובהשלמה, אך היא גם לא ערערה על צדקת המלחמה. לוי, מי שולט על הצבא, עמ' 141.

42 פרי (לעיל הערה 8), עמ' 143-158.

43 לוי, מי שולט על הצבא, עמ' 141.

44 בן-אליעזר, מלחמותיה החדשות של ישראל.

45 הלל נוסק ויחיאל לימור, 'צבא ותקשורת במאה העשרים ואחת: לקראת דגם חדש של יחסים'. בתוך: אורי לבל (עורך), ביטחון ותקשורת, עמ' 69-100.

הצבא ואת סבלם של הפלסטינים.⁴⁶ אולם ככל שהתארכה האינתיפאדה ופחתו פיגועי הטרור החלה להתפרסם גם ביקורת על הפעילות הצבאית (כגון ריבוי מקרי הרג של ילדים פלסטינים) ועל המדיניות הממשלתית.⁴⁷ תמונה דומה עלתה גם במלחמת לבנון השנייה. כשפרצה המלחמה התלכדה התקשורת מרצון מאחורי המנהיגות ותמכה במהלך המלחמתי. אך ככל שנמשכה המלחמה ועלה מספר הנפגעים, וככל שמטחי הרקטות והטילים שנורו מלבנון על יישובי הגליל והצפון גברו, כך גברה הביקורת התקשורתית. אולם יש להדגיש כי היה מדובר בביקורת טקטית שעיקרה התנהלות הכוחות, ולא בביקורת אסטרטגית-מהותית בדבר מהות המלחמה.⁴⁸ כלקח מהביקורת על תפקוד התקשורת במלחמת לבנון השנייה נסגר בימי מבצע 'עופרת יצוקה', שטח הלחימה כולו לעיתונאים והופעלה צנזורה קפדנית על הסיקור התקשורתי של המבצע. למעשה, בתקופה זו היתה חזרה לרפוס היחסים הישן של יחסי צבא-חברה-תקשורת, רפוס של סגירות תקשורתית במהלך פעילות צבאית.⁴⁹ עם זה, על אף כל האמור לעיל ותיאור השינוי המורכב בערכים וביחס למערכת הביטחון, החברה הישראלית עדיין נחשבת חברה פטריוטית. שיעורי המוטיבציה לשירות קרבי נשארו יציבים,⁵⁰ גם בשנות התשעים, ורמת האמון הציבורי בצה"ל נשארה גבוהה.⁵¹ נראה, אם כן, כי השינוי ביחסי צבא-חברה-תקשורת מאז מלחמת יום הכיפורים היה הדרגתי והגיע לשיאו בשנות התשעים. האם שינויים אלו משתקפים בהצגת דמותו של החייל הישראלי בתקשורת הישראלית? האם סיקור דמותו משקף את השינוי ביחסה של החברה הישראלית אל צה"ל? כדי לדון בשאלות אלו נבקש לבדוק במחקרנו כיצד מסגרה התקשורת הישראלית את דמותו של החייל הישראלי בשנים 1982-2009, והאם ניתן לזהות מגמות במסגור זה.

המחקר מתמקד בתקופה שעל פי הספרות המקובלת הן בשדה המחקר של יחסי צבא-חברה והן בתחום חקר התקשורת חל בה השינוי המרכזי. כדי לבדוק את שאלת המחקר עקבנו אחרי מסגור דמותו של החייל בתקשורת הישראלית בתקופה זו. מממצאי המחקר עולה תמונה מורכבת: במצבי משבר, כאשר תחושת האיום גוברת והלחימה נתפסת כמוצדקת, גם התקשורת נוטה לרפוסים מוכרים וישנים יותר וממסגרת את דמותו של החייל בדפוסים מסורתיים, כפי שנהגה בעבר. כאשר אין תחושת משבר והחברה אינה

46 נוסק ולימור (לעיל הערה 45), עמ' 69-100; פרי (לעיל הערה 10), עמ' 143-158.

47 ליבס וקמפף (לעיל הערה 38), עמ' 1-26; פרי (לעיל הערה 19), עמ' 233-265.

48 פרי (לעיל הערה 8), עמ' 143-158; מלחמה עד הרגע האחרון: התקשורת הישראלית במלחמת לבנון השנייה, קשב — מרכז להגנת הדמוקרטיה בישראל, ירושלים 2007, כל הדוח.

49 יחיאל לימור והלל נוסק, 'הצנזורה הצבאית בישראל: תמונת מצב בראשית העשור השני של המאה העשרים ואחת', מחקרים בפוליטיקה ישראלית, ד (2011), עמ' 223-254.

50 יעל שור וברוך נבו, החוזה בין צה"ל לחברה הישראלית: שירות החובה, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2002. ראו בעיקר טבלאות ונתונים בעמ' 58-76.

51 על אף התנודות הקלות במעמדו במהלך השנים, מידת האמינות של צה"ל בציבור היהודי הישראלי נמצאת במקום הראשון באופן עקבי על פי מדרג הדמוקרטיה של המכון הישראלי לדמוקרטיה.

מרגישה מאוימת, גם התקשורת עוברת לדפוסים חדשים יותר, המוכרים משנות התשעים ותחילת שנות האלפיים, וממסגרת את דמותו של החייל על פי תפיסות אלו. לא מדובר במגמה חד-כיוונית, אלא בתהליך שניתן לראות בו כיצד היבטים מסוימים בדמות החייל גוברים לעתים על צדדים אחרים באותה דמות, ולעתים המגמה הפוכה. נבקש לטעון, דרך ממצאי המחקר, כי התמונה אינה שחור ולבן, אלא בעלת גוונים רבים: בתקופות שונות אפשר לזהות ניואנסים בדמותו של החייל הישראלי כפי שהיא משתקפת בתקשורת. דמותו היא דמות אחרת בכל פעם ולעתים מתגלה דמות מורכבת.

מערך המחקר

אוכלוסיית המחקר

המחקר הנוכחי התבסס על ניתוח תוכן בשני עיתונים: הארץ, המוגדר כעיתון איכות, וידיעות אחרונות, שנחשב לעיתון הנפוץ במדינה בתקופת המחקר. הארץ רכש לעצמו דימוי אליטיסטי, בין השאר בזכות היותו במת שיש לאליטות בישראל וכלי חשוב לעיצוב השקפת עולמן. הוא נחשב כלי תיווך בין הציבור הרחב לשלטון, אך גם, ואולי בעיקר, בין האליטות השונות.⁵² מחקרים הצביעו על כך שהסיקור בהארץ נמנע מתיאורים אמוציונליים וסנסציוניים ונוטה יותר לאירוני ולראליסטי.⁵³

משנות השבעים ואילך, ובכלל זה במהלך תקופת מחקרנו, ידיעות אחרונות הוא העיתון הנפוץ בישראל. בעידן התקשורת האלקטרונית היה ידיעות אחרונות לעיתון טלוויזיה מובהק. דהיינו, השינויים שעברו על העיתון כללו תמצות הטקסט, הגדלת נפח החומר המצולם ועריכה ססגונית המתאימה לאוכלוסייה מגוונת.⁵⁴ אוריינטציית הרווח הביאה את בעלי העיתון ועורכיו לפתח ולטפח אב טיפוס של עיתון עממי, פלורליסטי, המפרסם מגוון רחב של דעות ופונה לשכבות אוכלוסייה רחבות.⁵⁵

לדוגמה מייצגת ראו: תמר הרמן ואחרים, מדד הדמוקרטיה הישראלית 2011, הספריה לדמוקרטיה: <http://www.idi.org.il/media/518016/democracy%20ivrit.pdf> (אוחזר בפברואר 2013), בעיקר תרשימים בעמ' 63.

52 דן כספי ויחיאל לימור, המתווכים: אמצעי התקשורת בישראל 1948-1990, עם עובד, תל אביב 1992, עמ' 55.

53 רפאל ניר ויצחק רועה, 'דרכי ציטוט בדיווח החדשותי בעיתונות הישראלית', בתוך: עוזי אורנן, רינה בן-שחר וגדעון טורי (עורכים), העברית שפה חיה: קובץ מחקרים על הלשון בהקשריה החברתיים-תרבותיים, אוניברסיטת חיפה, חיפה 1992, עמ' 189-210; רועה, אחרת על התקשורת, עמ' 39-58.

54 כספי ולימור, המתווכים, עמ' 61; עוז אלמוג, פרידה משרוליק: שינוי ערכים באליטה הישראלית, אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן, חיפה ואור יהודה 2004, עמ' 119.

55 כספי ולימור, המתווכים, עמ' 61.

הבחירה בשני העיתונים, השונים במהותם ובאופיים, נבעה מהתפיסות המנוגדות שעולות מהספרות המחקרית באשר לדרך התפקוד של עיתונות איכות ועיתונות פופולרית במלחמות ובמשברים. מצד אחד, יש הטוענים כי במלחמות העיתונות הפופולרית מפחיתה את הביקורת ומפגינה יתר תמיכה במקבלי ההחלטות, ואילו העיתונות האיכותית נוקטת עמדות ביקורתיות.⁵⁶ מצד שני, מחקרים שהתמקדו בישראל הצביעו על כך שבעת משבר מצטמצמים ההבדלים בין שני סוגי העיתונים והם נוטים לבטא אידאולוגיה של קונסנזוס.⁵⁷ לפיכך בדקנו אם קיימים הבדלים בין הארץ לידיעות אחרונות באשר לדמותו של החייל הישראלי.

תקופת המחקר

המחקר נפתח בשנות השמונים, תקופה שבה על פי הספרות שנסקרה לעיל החלו שינויים ביחסי צבא-חברה-תקשורת בישראל, ומסתיים בסוף העשור הראשון של המאה ה-21. מאחר שמדובר בתקופה ארוכה, של שלושה עשורים, השלב הראשון היה לארגן ולאפיין את רצף האירועים הביטחוניים שאירעו במהלכה. אנו התמקדנו דווקא בדמותו של החייל הלוחם הקרבי, ולכן כללו האירועים שנבדקו היבט ברור של לחימה ונוכחות של יריב חיצוני מוגדר.⁵⁸ אולם לבד מהמכנה המשותף הזה כללה הבחירה גם אירועים ביטחוניים בעצמות ובמשכים שונים, ובמספרים משתנים של נפגעים. כלומר, נכללו הן אירועים 'גדולים' עם נפגעים רבים או בהיקף לחימה משמעותי, והן אירועים 'קטנים', בעלי היקף מצומצם של לחימה או נפגעים. לפיכך נוצרו שתי קטגוריות של אירועים שבדקנו: אירועים בעצימות גבוהה – אירועים אלו היו בדרך כלל מרוכזים ונמשכו תקופה קצרה יחסית: מלחמת לבנון הראשונה (תקופת הלחימה בעצימות גבוהה – יוני-ספטמבר 1982), מבצע 'צינור חשמל',⁵⁹ מבצע 'חוק וסדר',⁶⁰ מבצע 'כחול וחום',⁶¹

56 יעלי בלוך-אלקון, 'עיתונות, דעת קהל ומדיניות-חוץ במשברים בינ"ל: מדיניות ארה"ב בבוסניה (1992-1995)', חיבור לתואר דוקטור, אוניברסיטת בראיילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 188.

57 רפאל ניר ויצחק רועה, 'סיקור האינתיפדה בעיתונות הישראלית: עיתונים פופולריים ואיכותיים נוקטים רטוריקה של קונפורמיות', בתוך: כספי ולימור (עורכים), אמצעי תקשורת המונים בישראל, עמ' 705-718; גפן-קושילביץ (לעיל הערה 33), עמ' 284-309.

58 ולא אירועי שיטור או עימותים עם אזרחים כמו אירועי ההתנתקות בשנת 2005, או פעולות בשטחים בתקופת האינתיפאדות.

59 ב-17 בפברואר 1986 בעקבות חטיפת שני חיילי צה"ל (רחמים לוי אלשיך ויוסי פינק ז"ל) בידי החיזבאללה פתח צה"ל במבצע 'צינור חשמל'. במהלך המבצע התבצעו סריקות נרחבות בלבנון כדי לאתר את החטופים. שלושה חיילי צה"ל ועשרות מחבלים נהרגו.

60 מבצע 'חוק וסדר' התקיים ב-2-5 במאי 1988. במהלכו כוח גדול של צה"ל ביצע סריקות לחיפוש מחבלים ואמצעי לחימה בגזרה המזרחית בלבנון, סביב הכפר מידון שהיה בסיס לחיזבאללה וממנו יצאו לפיגועים נגד אזור הביטחון. שלושה חיילי צה"ל ו-40 מחבלים נהרגו.

61 מבצע 'כחול וחום' נערך ב-9-12 בדצמבר 1988. במהלכו פשט צה"ל על בסיסי מחבלים בלבנון – מפקדתו של אחמד ג'בריל ליד נועיימה מדרום לביירות. במהלך הקרב נהרג מג"ד מגולני, וכן

מבצע 'דין וחשבון',⁶² מבצע 'ענבי זעם' (1996),⁶³ מבצע 'לפיד איתן' (1999),⁶⁴ מלחמת לבנון השנייה (2006) ומבצע 'עופרת יצוקה' (2008–2009). אירועים אלו נבדקו במלוא משכם.

אירועים בעצימות נמוכה – אירועים אלו נמשכו בדרך כלל על פני תקופה מסוימת, למשל: מלחמת לבנון הראשונה (תקופת הלחימה בעצימות נמוכה: אוקטובר 1982 – יוני 1985), ושהייתה של ישראל ברצועת הביטחון (1985–2000). אירועים אלו אופיינו בעיקר במצבי שגרת הלחימה שכללו הפוגות בין אירועים ונבדקו מדגמית: פעמיים בשבוע, בימים שישי וראשון במהלך כל התקופה.

כחלק מהמחקר בדקנו את הטיפול התקשורתי בממד האינפורמטיבי (ידיעות וכתבות).⁶⁵ נכללו עמודי החדשות, המוסף היומי ומוסף השבת. בסך הכול אותרו בתקופת המחקר יותר מ-1,800 פריטים שעסקו בחייל הישראלי.

הניתוח כלל התייחסות הן לטקסט והן לציילומים. יש לציין כי הציילומים היו דומיננטיים בסיקור הנושא. המשמעות היא שהסיפור של החייל הישראלי סופר בראש ובראשונה דרך הציילומים (כפי שנראה בהמשך), ולפיכך העניק להם המחקר משקל רב יותר, בהתאם.

נהרגו עשרה מחבלים ונפגעו יעדי מחבלים רבים. ארבעה לוחמים חולצו בפעולה על-ידי מסוקי קרב.

מבצע 'דין וחשבון' (25–31 ביולי 1993) היה מבצע רחב היקף שנועד להפעיל לחץ כבד על ממשלת לבנון, כדי שתתן את פעילות חיזבאללה. מרבית אורחי דרום לבנון ברחו לביירות בשל לחץ התקיפות של חיל האוויר. במבצע נהרגו חיילי ישראלי, שני אזרחים ישראלים, 50 מחבלים ו-150 אזרחי לבנון. ב-31 ביולי הושגו הבנות 'דין וחשבון' בין ישראל לחיזבאללה.

מבצע 'ענבי זעם' התקיים ב-11–27 באפריל 1996. הוא נועד להפעיל לחץ כבד על ממשלת לבנון, כדי שתתן את פעילות חיזבאללה. מרבית אורחי דרום לבנון ברחו לביירות בשל לחץ התקיפות של חיל האוויר. 50 מחבלים נהרגו. במהלך המבצע ירה צה"ל (ב-18 באפריל) בטעות פגז לכיוון כפר כנא. באירוע נהרגו כ-100 אזרחים לבנונים. ב-27 באפריל נחתם הסכם הפסקת אש.

מבצע 'לפיד איתן' התקיים ב-7–8 בפברואר 1999 בעקבות הסלמה חריפה בפעילות החיזבאללה וארגוני מחבלים נוספים בדרום לבנון, מתוך הפרות של הבנות מבצע 'ענבי זעם'. בתגובה תקפו מטוסי ומסוקי חיל האוויר מטרות תשתית בעומק לבנון.

המחקר התמקד בהיבט החדשותי בעיתונים אלו, זאת בשל האופי החדשותי של האירועים. לשם כך נבדק כל החומר המערכתי מהחטיבות הבאות: עמודי החדשות – בדרך כלל המעטפת החיצונית של העיתון היומי. בעמודים אלו מתפרסמים הדיווחים העדכניים ופרשנויות; תוספת יומית – מוסף '24 שעות' בידיעות אחרונות, וחלק ב' בהארץ (המכונה לעיתים גם עמודי פנים) – כתבות ודיווחים שמאחורי החדשות וכן מדורים שונים, שאינם עוסקים בהכרח בחדשות מידיות; ומוסף השבת – בעיתוני סופשבוע – המחליף את המוסף היומי. נבחנו בעיקר כתבות, ראיונות ופרשנויות לסיכום השבוע שחלקן. סוגי הפריטים והגדרותיהם, שלפיהם נעשה הסיווג: ידיעה – הפריט העיתונאי הבסיסי, שעיקרו מידע והוא מאופיין בדרך כלל בקיצור. תבנית זו היא השכיחה ביותר לטיפול באירועים החדשותיים. כתבה וכתבת נושא – כתבות המתמקדות בנושא, באירוע או באתר מסוים, תוך כדי הארת היבטים השונים. לימוד ומן, עיתונאות.

משקל מוגבר ניתן גם לכתורות, זאת בשל אופי מקרה הבוחן. כותרות הן בעלות חשיבות מיוחדת עבור קורא העיתון, שנחשב ל'צרכן כותרות'. כמו כן, את הכותרות מנסה בדרך כלל עורך העיתון, כך שאפשר לראותה כמייצגת את עמדת העיתון⁶⁶ ומשקפת את ההבדלים בין עיתוני איכות לעיתונים פופולריים.⁶⁷

לניתוח תוכן איכותני של הפריטים השתמשנו בשתי תאוריות מתחום התקשורת. התאוריה האחת היא תאוריית סדר היום ואפקט ההבלטה (priming effect). לפי תאוריה זו, אחת ההשפעות החזקות שיש לתקשורת היא יכולתה למקד את תשומת הלב של החשופים אליה לנושאים מסוימים. עקב כך, התקשורת קובעת את סדר היום הפוליטי והציבורי. השפעתה נובעת מעצם העובדה שהיא מכוונת את הקהל שלה לנושאים ש'צריך לחשוב' עליהם ולא ל'מה לחשוב' או 'כיצד לחשוב'. היא בוחרת לעסוק בנושאים מסוימים ולהתעלם מאחרים. המשמעות היא שנושאים הזוכים לסיקור תקשורתי נתפסים כחשובים יותר מן הנושאים הבלתי מסוקרים.⁶⁸ לפיכך בדקנו מה עמד על סדר היום התקשורתי, ואילו היבטים בדמותו של החייל הובלטו בתקופת המחקר.

תאוריה נוספת ומשלימה היא תאוריית המסגור, שמתמקדת בתוכני הסיקור. לפי תאוריה זו, כל אירוע מורכב מאין-ספור פרטים ויש לו כמה זוויות ראייה, ללא אפשרות להציג את כולם. אירוע עשוי להיות מובן רק אם הוא ממוקם בתוך טווח של קודים חברתיים ותרבותיים ידועים. בתהליך תיאורו של אירוע מגדירה התקשורת ומעצבת את האירועים מחדש וכך היא מבנה מציאות ויוצרת דימויים ומשמעויות.⁶⁹ בתהליך זה התקשורת ממיינת את הנושאים לקטגוריות שונות, מחליטה אילו פרטים להדגיש ומאייזו זווית. בחירה של זווית ראייה אחת ולא אחרת היא בחירה במסגרת מסוימת. כך נוצרות סגירויות של משמעויות באשר לנושאים הנוגעים לערכים מרכזיים של החברה. במקרים מסוימים הסיקור התקשורתי מסדר את האירועים במסגרות קיימות וכך מעניק משמעויות לרצף של אירועים.⁷⁰ המחקר בחן את המסגרות הפרשניות שבחרה התקשורת, והאם חלו בהן שינויים בתקופת המחקר.

66 ניר ורועה (לעיל הערה 53), עמ' 189-210.

67 לימור ומן, עיתונאות, עמ' 433-457.

68 דן כספי, תמונות בראש: דעת קהל ודמוקרטיה, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2001; Bernard Cohen, *The Press and Foreign Policy*, Princeton University, Princeton 1963; Maxwell McCombs and Donald Shaw, 'Structuring the Unseen Environment', *Journal of Communication*, 26, 2 (Summer 1976), pp. 18-23; James Dearing and Everett Rogers, *Agenda-Setting*, Sage, Thousand Oaks, CA 1996, pp. 1-23; Diatram Scheufele, 'Agenda-setting, Priming and Framing Revisited: Another Look at Cognitive Effects of Political Communication', *Mass Communication & Society*, 3 (2000), pp. 297-316.

69 כספי, תמונות בראש.

70 Robert Entman, 'Framing: Towards Clarification of a Fractured Paradigm', *Journal of Communications*, 43, 4 (1993), pp. 51-58; Todd Gitlin *The Whole World is Watching*, University of California Press, Berkeley 1980.

נבחנו המטפורות, השימוש באירועים מהעבר, בסמאות, בשמות תואר, וכן באילו מקורות נעשה שימוש: הגורמים המוזכרים בפריט (ישירות או בעקיפין) או אלו שסיפקו את המידע. בשלב ראשון בוצע מחקר פיילוט כדי לאתר מסגרות פרשנות דומיננטיות. ממצאי מחקר הפיילוט סייעו להרכיב רשימת קריטריונים למיון הפריטים וסיווגם. במסגרת המאמר הנוכחי אין ביכולתנו להציג את כלל הקריטריונים שנמצאו, ולכן נתמקד בשלושה קריטריונים מרכזיים:

א. החייל כחלק מהכלל לעומת החייל כפרט – על פי קריטריון זה זיהינו בכל פריט כיצד מוסגר החייל על הציר שבין מסגורו כחלק מקבוצה להיותו פרט בעל מאפיינים ייחודיים. האם ההתייחסות היא לצה"ל, והחיילים המוזכרים הם חלק ממנו ומתוארים כך, ללא מאפיינים אישיים, או שהם בעלי זהות מובחנת? האם המוקד הוא הכלל, שיש להגן עליו וטוב למענו, או שהמוקד הוא החיילים הפרטיים, בעלי מאפיינים אינדיבידואליים, קול ייחודי ואישיות ספציפית? האם חשיבותם כפרטים עולה על חשיבותו של הכלל?

ב. החייל כ'לוחם'⁷¹ לעומת החייל כ'שורד' – על פי קריטריון זה זיהינו בכל פריט כיצד מוסגר החייל על הציר שבין מסגורו כדמות אקטיבית, יוזמת, קרבית, לוחמנית, גיבורה, קשוחה, מעין 'רמבו' שנלחם מתוך תחושת שליחות ומוטיבציה, ובין מסגורו כדמות עייפה, פסיבית, מותשת, 'שורדת', ואף כ'ברווז במטווח', דמות המפחדת (לעתים בוכה או מתייפחת), רכה ולא קשוחה, חייל שאינו משרת מתוך מוטיבציה, לא מבין את תכלית פעולתו ופועל מחוסר בררה ומתוך ניסיון לשרוד ולשוב לביתו בשלום. ג. החייל כ'גבר' לעומת החייל כ'ילד' – על פי קריטריון זה זיהינו בכל פריט היכן מוסגר החייל על הציר שבין דמותו כגבר בוגר ועצמאי, לעתים אף בן זוג ובעל משפחה, הורה לילדים, ובין דמותו כבן להורים ('בן של אמא' ולעתים גם של אבא), ילד השייך להוריו וזקוק להם והם הדואגים לו ומגוננים עליו.

יש לציין כי הניתוח שלנו מתבסס על הקונטקסט התרבותי-מקומי הישראלי, כך שייכתן שחוקרות וחוקרים מתרבויות אחרות יזהו מסרים אחרים ומסגור שונה. אולם מכיוון שגם העיתונאים ששימשו אותנו כבסיס המחקר שייכים לאותו קונטקסט תרבותי, סביר כי הניתוח מתאים למסגור המקורי של הפריטים.

ממצאים

מניתוח הממצאים, על פי הקריטריונים שפורטו לעיל, עולה כי אין רציפות בדומיננטיות של כל קריטריון. לעתים קריטריון אחד או שניים הם הדומיננטיים, ובאירועים אחרים

71 בקריטריון זה השימוש במונח 'לוחם' הוא במשמעות 'warrior' – חייל הנמצא בסכנת חיים בעת מילוי תפקידו.

בולטים דווקא קריטריונים אחרים, ולהפך. ממצאי המחקר יוצגו בחלוקה כרונולוגית לשלושה עשורים: שנות השמונים של המאה ה-20, שנות התשעים והעשור הראשון של המאה ה-21.

שנות השמונים: החייל הישראלי – גבר לוחם

עשור זה נפתח במלחמת לבנון הראשונה, שהתחילה כמבצע צבאי יזום – 'מבצע שלום הגליל' – והתפתחה למלחמה בעצימות גבוהה (יוני-ספטמבר 1982). לאחר אירועי סברה ושתילה נכנסה המלחמה למצב של סכסוך בעצימות נמוכה.

בתקופה זו אפשר לזהות התחלה של שינויים אטיים והדרגתיים במסגור דמותו של החייל. אם בתחילת התקופה החיילים מוסגרו כדמויות גבריות, כבעלים וכאבות לילדים, בתהליך הדרגתי מתגלים לקראת סוף העשור שינויים בדמותו של החייל – כילד, מפחד ורגיש.

בתחילת שנות השמונים התייחסה התקשורת בעקיבות לצה"ל כאל ארגון וקבוצה וכמעט לא התייחסה לחייל הבודד. המסגור התקשורתי הדגיש את הקולקטיב, ולא את הפרטים המרכיבים אותו. הדבר בא לידי ביטוי הן בכותרות, כמו 'כוח צה"ל', 'כוחות צה"ל', 'צה"ל', והן בצילומים: החיילים מצולמים כקבוצה ואילו החייל כפרט נעדר מהם כמעט לחלוטין.⁷² עקב כך, הקריטריונים האחרים שזיהינו בבירור בתקופות הבאות נעדרים כמעט לחלוטין בתקופה זו. כלומר, מאחר שהתקשורת מיעטה לסקר את הפרט היה קשה לזהות כיצד היא מסגרה את דמותו של החייל עצמו.

הקריטריון הבולט ביותר בתקופה זו הוא הקריטריון הבוחן את דמותו של החייל כלוחם מול מסגורו כשורד. בתקופה זו מוסגרו צה"ל וחייליו כאקטיביים, יוזמים ולעתים קרובות פעילותם מוסגרה כהרואית. כך, למשל, אפשר למצוא ציטוטים רבים ונרחבים של מפקדים: 'על החיילים היה לעבור בדרך לא דרך, בחשיכה, בידיעה שלפניהם עדיין קרב קשה ואכזר, שבמהלכו יצטרכו להכריע'.⁷³ כלומר, התקשורת מסגרה את החיילים כמיומנים ואמיצים, בעלי יכולת לחימה והתמודדות. גם הצילומים בתקופה זו זכו לבולטות גבוהה, לעתים על פני עמודים שלמים. אמנם ההתמקדות היא בכלי הלחימה (בעיקר טנקים), אולם החיילים שנראו בסביבת כלי המלחמה מוסגרו כלוחמים ודמותם נראית 'קרבת', לוחמנית ובלתי פגיעה. דוגמה אופיינית אפשר לראות בצילום גדול של קבוצת חיילים לוחמים מלווה בכיתוב: 'התקדמו תוך לחימה עד האזור שבשליטת הנוצרים מזרחית לביירות, נחים לאחר קרב, כשהם מתבוננים מראש ההר בעיר ביירות שבאופק'.⁷⁴

72 כך למשל, בעמוד השער של מוסף ידיעות אחרונות תחת הכותרת 'המלחמה על שלום הגליל' מופיעה תמונת ענק של טנק ועליו ובצלו חיילים לוחמים מצולמים מרחוק. כלי המלחמה הם המודגשים (צילומי טנקים דומיננטיים) ולא החיילים המפעילים אותם. ידיעות אחרונות, 11 ביוני 1982, עמ' 1.

73 שם, 8 ביוני 1982, עמ' 2.

74 שם, 15 ביוני 1982, עמ' 4.

ממצאים אלו קשורים ישירות לקריטריון הבא – הצגת החייל כגבר מול מסגורו כילד. במהלך תקופת המלחמה החייל הישראלי בתקשורת בבידור וחדר-משמעת כדמות חזקה וגברית. כך, למשל, במוסף מיוחד של צילומים, בעמוד הראשון מופיעה תמונת ענק של חיילים על כלי מלחמה והם מוצגים כגברים-לוחמים.⁷⁵ מדובר בחייל שהוא אדם בוגר ועצמאי. עם זה, כאמור, הוא אינו פרט, אלא חלק מכלל, ועל כן אינו מקושר לבת זוג או להורים. במקרים הנדירים שהחייל תואר בכל זאת כפרט, הוא מוסגר כמבוגר אחראי. לדוגמה, צילום של חייל הנראה לוחם ומחזיק ילד בידיו. הצילום לווה בכיתוב: 'חייל צה"ל נושא בזרועותיו נער לבנוני'.⁷⁶ יש לציין כי בתקופה זו החיילים המופיעים בעיתונים הם ברובם חיילי מילואים ולא חיילי סדיר. מטבע הדברים הם מבוגרים יותר ולפיכך מוסגור יותר כגברים ופחות כילדים.

סנוניות ראשונות ורמזים לשינויים שעתידים להתרחש בהמשך במסגור דמותו של החייל אפשר לראות בדרך סיקור המחאה נגד המלחמה בתקופה זו. הכותרות מתארות את דרישת האלפים שהפגינו נגד המלחמה: 'יחזרו הבנים הביתה לפני שיהיה מאוחר'.⁷⁷ כאן הדגש הוא על החיילים כבנים לאימהות, הזקוקים ליד מגוננת של מבוגר ולא כמבוגרים המסוגלים לדאוג לעצמם. כמו כן מושם דגש בסיקור על הסיפור האישי: 'אמא של סרן גוני הורניק ז"ל במכתב להפגנה [...] ניסיתי למנוע מלחמה מסוג זה ונכשלתי – את מחיר הכישלון שילם בני'.⁷⁸ אולם לא מדובר במגמה, אלא אלו היו תופעות בודדות, חריגות ויוצאות מהכלל שרק לימים יהיו לתופעה ברורה.

נראה אם כן שדמותו של החייל הישראלי בתחילת שנות השמונים היא דמות ברורה של גבר, בוגר, חלק מכלל הפועל למען טובת הכלל ולא אינדיבידואל, שהוא לעצמו. אולם ככל שהתארכה המלחמה והיתה לסכסוך בעצימות נמוכה, כך השתנתה דמותו של החייל הישראלי.

מאמצע שנות השמונים ועד תחילת שנות התשעים היתה תקופת רגיעה בלחימה. לחימה שהתקיימה בכל זאת בתקופה זו היתה בדרך כלל לחימתו של חיל האוויר ולא של לוחמים בשטח. לפיכך היתה ירידה חדה בכמות ההתייחסות התקשורתית לדמותו של החייל. אם בכל זאת עמדה דמותו של החייל על סדר היום התקשורתית, היה אפשר לזהות התחלה של שינוי במסגור דמותו. לעתים דמותו מוסגרה כגבר לוחם, חלק מהקולקטיב; לעתים נעה דמותו לכיוון הילד המנסה לשרוד ולשוב לביתו בשלום.

למעשה נראה כי בשנים אלו נוצר דפוס מסגור חדש, ובתקופות של שגרת לחימה ואירועים ביטחוניים בעצימות נמוכה היה הסיקור טכני, קצר, דיווחי, ובדרך כלל ללא

75 שם, 11 ביוני 1982, עמ' 1.

76 שם, 9 ביוני 1982, עמ' 3.

77 שם, 27 ביוני 1982, עמ' 5.

78 שם.

צילום נלווה.⁷⁹ חיילים כמעט לא נכחו בסיקור התקשורתי. דוגמה לסיקור אופייני היא: 'מטוסינו תקפו שוב בסיס של אבו נידאל ליד צידון' [...] בתוך פחות מ-12 שעות שבו אתמול בבוקר מטוסי חיל האוויר ותקפו בסיס של ארגון אבו נידאל מזרחית לצידון שבלבנון. כל המטוסים שבו בשלום לבסיסם, ללא צילום נלווה וללא דמויות אנושיות.⁸⁰ לעומת זאת, באירועים בעצימות בינונית עד גבוהה, בעיקר כאשר מספר ההרוגים היה רב או במהלך מבצעים צבאיים (למשל במהלך מבצע 'חוק וסדר' ומבצע 'כחול וחום'), החיילים בלטו על סדר היום התקשורתי כפי שנפרט להלן.⁸¹

גם בתקופה זו עסקה התקשורת רק מעט בחיילים כפרטים. צה"ל הוא זה שעמד על סדר היום והוא מוסגר בעיקר כגוף קולקטיבי. גם הכיתוב שנלווה לצילומים באותה תקופה התמקד בכלל ולא בפרטים. כך, למשל, במהלך מבצע 'חוק וסדר' הופיעו צילומים של שיירת טנקים מרחוק מלווים בכותרות כגון: 'חוזרים הביתה';⁸² "כוח צה"ל הרג 2 מחבלים": שני מחבלים נהרגו אתמול, בהתקלות עם חיילינו, בגזרה המערבית של רצועת הביטחון בלבנון. לכוחותינו אין נפגעים [...] הבחין כוח צה"ל שהיה בפעילות ביטחון שוטף;⁸³ 'כוח גדול של צה"ל פועל בגזרה המזרחית בלבנון';⁸⁴ 'צה"ל סורק את אזור הביטחון';⁸⁵ 'לאחר קרב מיידון – צה"ל חזר הביתה';⁸⁶ 'אחרוני הלוחמים יצאו מלבנון'⁸⁷ ועוד. כלומר, החיילים אינם מוצגים כבעלי זהות מובחנת והסיפור התקשורתי לא מסופר דרך עיניהם אלא מנקודת מבט של צה"ל כארגון וככלל. אי לכך אין צילומי תקריב של החיילים, אלא צילומים של קבוצות חיילים, כלי לחימה וכיוצא באלה.

ובכל זאת, למן אמצע שנות השמונים אפשר להבחין בניצנים של שינוי בהצגתו של החייל כאישיות פרטית. שינוי זה בא לידי ביטוי בשני היבטים: ראשית, התקשורת התחילה להציג את חטיבות צה"ל כבעלות זהות מובחנת, נפרדת מזו של צה"ל כארגון; 'גולני פעל נגד חיזבאללה מצפון לרצועת הביטחון';⁸⁸ 'בקרוב קשה במיידון' [...] כוחות צנחנים, בסיוע שריון, ארטילריה ומסוקי קרב'⁸⁹ ועוד. שנית, הסיקור התקשורתי על נפגעים בפעילות

79 להוציא אירועים שהיו בהם הרוגים, או אז היה הסיקור שונה לחלוטין, כפי שנפרט במחקר המשך על אודות דמות החייל החלל.

80 ידיעות אחרונות, 13 בנובמבר 1989, עמ' 1.

81 יש להזכיר כי מ-1987 עמדה על סדר היום התקשורתי האינתיפאדה הראשונה (1987–1993).

82 ידיעות אחרונות, 4 במאי 1988, עמ' 3.

83 שם, 1 בינואר 1988, עמ' 1.

84 שם, 3 במאי 1988, עמ' 1.

85 הארץ, 3 במאי 1988, עמ' 1.

86 שם, 5 במאי 1988, עמ' 3.

87 שם, עמ' 1.

88 שם, 1 בנובמבר 1987, עמ' 2.

89 ידיעות אחרונות, 5 במאי 1988, עמ' 1.

הצבאית גבר. אם בעבר הסתפקה התקשורת בפרסום שמותיהם של ההרוגים, ללא תמונותיהם וללא התייחסות פרטנית לכל חייל וחייל, עתה עמדו סיפורי החיילים הנפגעים על סדר היום התקשורתי. החלו להופיע צילומי ענק של פצועים מפונים לבית החולים, מידע מקיף על הפצועים וההרוגים, כולל צילומיהם, דווח באופן בולט. הלוויות החלו להיות מסוקרות בהרחבה והחלו להופיע עדויות מפי חיילים לפרטי פרטים. כך, למשל, לאחר שנהרגו חיילים הופיעו בעיתונים מסגרות עם מידע מקיף עליהם ותיאור הלוויות בהרחבה. בין השאר נכתב: 'הלך בראש הכוח, ראשון השיב אש [...] ים של כומתות סגולות של חיילי גבעתי כיסה את בית העלמין';⁹⁰ 'רב"ט עומר נהרג על ספינה מול חופי צור';⁹¹ 'סמל יואב [...] נהרג בפשיטת צה"ל מעבר לרצועת הביטחון'.⁹²

גם בקריטריון של הצגת דמותו של החייל כלוחם מול הצגתו כשורד אפשר לראות התחלה של שינוי. כמו במגמה שזוהתה בקריטריון הקודם, כאשר סוקר אירוע בעצימות גבוהה, כמו מבצע, דפוס הלוחם הוא הדומיננטי הן במלל והן בצילומים. החיילים מצולמים לעתים קרובות חובשי קסדות במשאיות 'ספארי' או על רקע טנקים ונראות דמויות לוחמות, לא מתגוננות או מותשות. דוגמה אחת היא הכותרת: 'החיילים חזרו לשגרה [...] כשאנו רואים את אורות היישובים אנו יודעים שיש לנו משימה: להבטיח את השקט בצפון. את שעות השינה החסרות משלימים בשבת'.⁹³ כלומר, אין מדובר בחיילים המנסים לשרוד ולשוב לביתם בשלום, אלא בלוחמים אקטיביים השומרים על ביטחון האזרחים בעורף וברור להם שמשימתם חשובה ובעלת משמעות. מטבע הדברים, כאשר מדובר בלחימה בעצימות גבוהה האקטיביות בולטת ולפיכך דפוס הלוחם הוא הדפוס הדומיננטי בסיקור התקשורתי.

לעומת זאת, במצב של שגרת לחימה, כשהלוחמה היא בעצימות נמוכה ובעיקר כשמדובר בפגיעות שנפגעים בהם חיילים, אפשר למצוא ניצנים של דפוסים חדשים. החייל אינו עוד לוחם הרואי וממוקד מטרה. הוא נהיה אט אט לשורד פסיבי. הדפוס החדש בא לידי ביטוי הן בצילומי תקריב של פצועים והן בתיאור בולט הנותן ביטוי לחוויותיהם של הפצועים וחבריהם המלווים אותם, כגון: 'היה יכול להיות תשעה באב שחור; נקווה שהפצועים קשה יצאו מזה'.⁹⁴ או ציטוט של חוויה של חייל: 'זה היה יכול לקרות גם לי'.⁹⁵ הדגש אינו על יכולתם המבצעית של החיילים, אלא על המזל ועל מציאות שלחיילים אין שליטה בה על מה שקורה להם. הם היו בהדרגה לשורדים פסיביים ולא לוחמים אקטיביים. השינוי בדמותו של החייל לדמות של חייל שורד בא לידי ביטוי ביתר שאת גם כאשר בוחנים את מסגורו במהלך לוויית צבאית. למן שנת 1988 הוצגו בתקשורת חיילים

90 שם, 11 בספטמבר 1989, עמ' 3.

91 הארץ, 19 בפברואר 1986, עמ' 1.

92 שם, 7 בספטמבר 1986, עמ' 1.

93 ידיעות אחרונות, 7 בפברואר 1988, עמ' 8.

94 שם, 10 באוגוסט 1989, עמ' 2.

95 שם, 10 באוקטובר 1989, עמ' 2.

הבוכים בלוויות צבאיות. הציטוטים שליוו צילומים מסוג זה משמעותיים במיוחד: 'רק מי שיועד לבכות – יודע להילחם. להזיל דמעה על חבר שנפל בקרב, זו אינה חולשה, אלא סימן שלמרות היותנו לוחמים, נשארנו בני אדם'.⁹⁶ או: 'החיילים לחמו בצורה טובה ואחרי הקרב בכו על החברים שנהרגו'.⁹⁷ מגמה זו תלך ותתחזק בשנים הבאות. כפי שנראה בחלק הבא של המאמר, בכי נהיה לנורמה ולא ליוצא מן הכלל. בשנים שלאחר מכן חיילים בוכים ומתייפחים בלוויות החלו לבלוט גם בתצלומי קלוד-אפ בולטים בעמודי העיתון הראשונים. בשנת 1989, למשל, נכתב בדיעות אחרונות: 'חיילים ניצבו חפווי ראש. היו שלא שלטו ברגשותיהם, בכו בקול רם ונתמכו בידי חברים'.⁹⁸ עם זה, סיקור החיילים הבוכים בלט פחות בהארץ בתקופה זו. דפוסים ראשוניים אלו יהיו לדומיננטיים בשנות התשעים, כפי שנראה בהמשך, ויוצגו חיילים בוכים גם בהארץ.

שינוי זה שחל במסגורו של החייל לכיוון הצגתו כפגיע, מתאים גם לממצאים הנוגעים לקריטריון השלישי: מסגור דמותו של החייל כגבר מול מסגורו כילד. כמו בתחילת שנות השמונים, קריטריון זה עדיין לא דומיננטי. ובכל זאת אפשר לזהות מסגור מעורב, של חיילים בקונטקסט זה. לעתים החייל הוצג כגבר ולעתים כילד. דפוס זה יעבור שינויים בעשור הבא.

גם בתקופה זו הצילומים חשובים מאוד להבנת מסגורו של החייל על הציר בין דמותו כגבר בוגר לדמותו כילד. אפשר לזהות בעיקר חיילי מילואים הנראים כגברים בוגרים. עם זה, המלל מורכב יותר, ובו הדימוי הוא של חייל צעיר ופגיע יותר מזה המופיע בתצלומים. למשל, באחד הצילומים שפורסמו בדיעות אחרונות נראה חייל קרבי בעמדת ירי, והכותרת הראשית הנלווית היא: 'אני אפילו לא בן 21, אני לא רוצה למות באיזה בית מסריח'.⁹⁹ השינויים באו לידי ביטוי גם בהתחזקות נוכחותם של הורים, בעיקר של אימהות. אם בעבר לא נראו האימהות והאבות בעיתונים כמעט כלל, בתקופה זו הם נוכחים, אם כי בהקשר שאינו נראה בעל זיקה ברורה לתפקוד הבנים כחיילים. למשל, במהלך מבצע 'חוק וסדר' אחת הכותרות היתה: 'אמא אמרה: קח גרביים, אבל בועז ענה: אין זמן להחליף'.¹⁰⁰ כך שהאימהות נוכחות כישות התומכת בחייל, אולם הן אינן אקטיביות או אחראיות לשלום החייל או לפעולותיו.

לסיכום, נראה כי אם בתחילת שנות השמונים דמותו של החייל הישראלי היתה דמות ברורה של גבר, בוגר, חלק מכלל הפועל למען טובת הכלל, ככל שמלחמת לבנון הראשונה התארכה והיתה לסכסוך בעצימות נמוכה, כך חלו שינויים בדמותו של החייל הישראלי. מאמצע שנות השמונים ועד תחילת שנות התשעים מסגור דמותו של החייל מעורב ונע

96 שם, 5 בפברואר 1988, עמ' 1.

97 שם, עמ' 2.

98 שם, 11 בספטמבר 1989, עמ' 3.

99 שם, 29 במרץ 1985, עמ' 3.

100 הארץ, 5 במאי 1988, עמ' 1.

לאורך הצייר כלל-פרט, גבר-ילד, לוחם-שורד, כמצופה מתקופת מעבר שהדימוי המקובל מתחיל להתערער והדימוי החדש טרם התגבש. שיח זה ילך ויגבר ויגיע לשיאו בהמשך, בשנות התשעים.

שנות התשעים: החייל הישראלי – 'בן של אמא' ו'ברווז במטווח'

שיאו של השינוי בדמותו של החייל הישראלי בתקשורת היה בשנות התשעים, תקופה המאופיינת בעיקר בלוחמה בעצימות נמוכה. כמו בתקופה הקודמת גם בתקופה זו אפשר להבחין בהבדל בדמותו של החייל על פי רמת העצימות של האירוע: בשגרת לחימה ובאירועים בעצימות נמוכה דמותו של החייל כמעט אינה מסוקרת, ואילו באירועים בעצימות גבוהה עולה סיקורה ביתר שאת על סדר היום התקשורתי.

ממצאינו מדגימים כיצד התהליכים שהחלו באופן מהוסס באמצע שנות השמונים צברו תאוצה בשנות התשעים. ההבדלים הקלים שהיו בין העיתונים בעשור הקודם התחדדו. בדיעות אחרונות חל שינוי ברור בדמותו התקשורתית של החייל. החייל היה לאינדיבידואל משמעותי, מוסגר בדרך כלל כשורד ולא לוחם, ונתפס יותר כילד חסר אונים ופחות כגבר בוגר ואחראי. לעומת זאת, בהארץ היו שינויים אלו פחות ברורים וחדים ובאו לידי ביטוי בצורה ברורה יותר רק בשנות האלפיים.

לפי הקריטריון של פרט מול כלל, במהלך שנות התשעים הוצגה דמותו של החייל פחות כחלק מארגון קולקטיבי. המוקד עבר מהכלל לעיסוק בחייל כאינדיבידואל. בניגוד לעבר, החיילים צולמו והתראיינו כאינדיבידואלים בעלי שמות פרטיים ומאפיינים אישיים. במקום צילומי חיילים מרחוק ובקבוצות הופיעו צילומי תקריב של חיילים בודדים או בקבוצות קטנות (עד ארבעה חיילים). כך, למשל, הופיע צילום בולט של חיילים בלוויה תחת הכיתוב: 'שי [...]', שנפצע בפעולה בלבנון, התעקש להצטרף לחבריו הצנחנים, שליוו למנוחות את מפקדם'. הכותרת שניתנה לצילום היתה: 'החיילים של ערן'.¹⁰¹

נוסף על הצילומים צוטטו החיילים בגוף ראשון. לבד מחשיפת החוויות האישיות שלהם מהלחימה, סיפורו האישי של החייל הוא שכולט. הוא אינו עוד חייל בלבד אלא בעל חיים אזרחיים; קונטקסט שלם שאינו רק במדים. סיקור אופייני של חייל שנהרג בתקופה זו כלל בדרך כלל ציטוטים כגון: 'יובל גדל והתחנך ברחובות. הוא למד בתיכון דה-שליט, וסיים בהצטיינות במגמה הריאלית. הוא אהב ספורט, במיוחד כדורסל'¹⁰² ועוד.

אולם גם בעשור זה, באירועים בעצימות גבוהה, למשל במהלך מבצעים צבאיים, אפשר למצוא חזרה מסוימת לדפוס המסגור המסורתי של התמקדות בכלל ופחות בפרט. כך, למשל, בצילומים בולטים במהלך מבצע 'דין וחשבון' רואים שיירת טנקים מרחוק או חיילים חובשי קסדות צועדים בקבוצה. הכיתוב הנלווה לצילומים מסוג זה: 'צה"ל

101 שם, 23 בפברואר 1992, עמ' 1.

102 שם, 1 ביוני 1997, עמ' 2.

הרחיב;¹⁰³ 'צה"ל תיגבר בסוף השבוע את כוחותיו';¹⁰⁴ 'צה"ל החל להסיג גבולות'¹⁰⁵ ועוד. שינוי משמעותי חל בתקופה זו גם באשר לקריטריון השני של לוחם מול שורד, וניכר מעבר ברור יותר לצד ה'שורד': החיילים מוסגרו כשורדים יותר מאשר כלוחמים. אולם גם כאן יש להבחין בין סוגי האירועים: כאשר מדובר באירוע שאינו חלק מלחימה יזומה, כמו פיגוע, החיילים מוסגרו באופן מובהק כשורדים פסיביים יותר מאשר כלוחמים אקטיביים. מאידך, כאשר היה מדובר בלחימה בעצימות גבוהה שכללה בין השאר לחימה יזומה, כגון מבצע צבאי, החיילים מוסגרו באופן מעורב. דהיינו, בתקופה זו מצאנו שילוב של הדפוס הישן של מסגור החיילים כלוחמים ומסגורם כשורדים. מאחר שבתקופה זו מרבית האירועים היו בעצימות נמוכה, הדפוס הדומיננטי היה של החיילים כשורדים.

כאשר היה מדובר בחיילים שורדים, הסיקור התרכז בצילומים של חיילים פצועים על אלונקות בדרכם לבתי החולים או בוכים בהלוויות חבריהם. הבכי אף הובלט במיוחד וזכה לכותרות ענק בולטות ולצילומי תקריב גדולים של חיילים בוכים ומתחבקים. שוב אין אלו לוחמים, אלא צעירים מפוחדים המרגישים כמו 'ברווזים במטווח'. מטרת שהייתם בדרום לבנון לא היתה ברורה להם. הם לא חשו שהם נלחמים למען מטרה אלא רצו רק לחזור הביתה בשלום. בראיונות מפורטים וארוכים עם חיילים בהזדמנויות שונות הובלטו ציטוטים רבים שהדגישו את פחדם של החיילים והציגו אותם כמבוהלים: 'תוציאו אותנו מלבנון'; 'אני מפחד לחזור ללבנון';¹⁰⁶ 'אף אחד לא רוצה להיות ההרוג האחרון בלבנון';¹⁰⁷ 'כל אחד מבין שהוא יכול למות בכל רגע', 'אנחנו מרגישים כמו ברווזים במטווח'¹⁰⁸ ועוד.¹⁰⁹ ממצאים אלו קשורים גם לקריטריון גבר מול ילד. בשנות התשעים חל שינוי הדרגתי אך ברור מדמות הגבר הבוגר לדמות הפגיעה יותר של ילד. הסוגיה עמדה בעצמה רבה על סדר היום התקשורתי והובלטה. החיילים מוסגרו כבנים בדגש על היותם ילדים של אימהות דואגות: 'בן של אמא', 'הילד של אמא'. למעשה, השינוי בא לידי ביטוי בשני היבטים שונים אך משלימים: האחד – נוכחותם של ההורים בסדר היום התקשורתי עלתה במידה ניכרת. כך, למשל בסיקור של חייל הרוג הובלט: 'עופר התקשר שעה לפני שנהרג

103 הארץ, 26 ביולי 1993, עמ' 1.

104 ידיעות אחרונות, 25 ביולי 1993, עמ' 1.

105 הארץ, 2 באוגוסט 1993; הארץ, 5 במאי 1988, עמ' 1.

106 ידיעות אחרונות, 7 בפברואר 2000, עמ' 2.

107 שם, 10 בפברואר 2000, עמ' 2-3.

108 שם, 10 בפברואר 2000, עמ' 2.

109 יש לציין שתופעת הבכי בתקופה זו היתה במרכז השיח הביטחוני. היא אף זכתה לביקורת של הממסד הפוליטי-ביטחוני. ראו למשל את דבריו של אורי לובארני, מתאם פעולות צה"ל בלבנון, כי 'צילומי חיילי צה"ל בוכים הם חגיגה בטהרן ובדמשק', וכי הם 'פוגעים בחוסן הלאומי שלנו, ובאיראן ובסוריה רוצים עוד פיגועים' (שם, 20 באוקטובר 1995, עמ' 1). בשנת 1998 יצאה הנחיה של מח"ט גולני לחייליו, ולפיה מותר לחיילים לבכות בהלוויות, אך עליהם 'להשתדל לא להתייפח בקול רם, לעמוד בקומה זקופה ולא ליפול זה על כתפי זה' (שם, 11 ביוני 1998, עמ' 6).

ואמר: "אמא, אין לך מושג מה זה לבנון".¹¹⁰ ההיבט השני והמשמעותי – החיילים הוצגו כילדים הזקוקים ליד מגוננת. כך, למשל, כיתוב נלווה וכולט לצילום של חייל פצוע המובל לבית חולים: 'רוצה את ההורים'.¹¹¹ או כותרות אופייניות לאחר אירועים שנהרגו בהם חיילים: 'נותנו חסרי אונים', 'אל תלך, אנחנו רק ילדים'.¹¹² כמו כן הובלטו במיוחד ראיונות עם חיילים שחבריהם נהרגו. כך, למשל, אפשר למצוא שאלות של העיתונאי: 'מה מרגישים ההורים?', 'והתשובה: 'אמא שלי [...] אמרה לי בטלפון לחזור הביתה. לעזוב הכל ולחזור. היא מעדיפה שאשב בכלא על עריקות, מאשר שאיהרג בלבנון'.¹¹³ כלומר, החייל אינו מבוגר עצמאי, אלא מקבל הכוונה מההורים והם שמחליטים עבורו, ובכל מקרה סיקור של סוגיות ביטחוניות בתקופה זו נעשה דרך נקודת המבט של הפרט.

שיא השינוי הורגש בסוף העשור, קודם לנסיגה מלבנון ובמהלך הנסיגה עצמה (2000). לצילומי הענק הרבים של חיילים צוהלים, מתחבקים ונרגשים במהלך היציאה מלבנון התלוו כותרות בולטות: 'אמא, חזרנו הביתה'. ידיעות אחרונות אף צירף גיליון מיוחד שעסק כולו בסיפורים אישיים של הורים וחיילים והבליט את דברי ראש הממשלה, אהוד ברק: 'שמחת האימהות היתה שווה הכל'.¹¹⁴

בשלבם הראשונים של מחקרנו הנחנו שנוזה מעבר עקבי וברור של מסגור חיילים בתקשורת מגברים לוחמים, שהם חלק מכלל בשנות השמונים, לחיילים בעלי זהות פרטית שהם ילדים שורדים בשנות האלפיים. ואכן, הממצאים שהוצגו עד כה מצביעים על מגמה זו. החייל הישראלי של סוף שנות התשעים הוא בעל זהות ושם והוא מוצג בבירור כפרט. הוא אינו גבר בוגר, אלא שורד וילד של אימא מגוננת ומודאגת. דמות זו שונה עד מאוד מהדמות הלוחמת, הבוגרת והאקטיבית של תחילת שנות השמונים. אך, להפתעתנו, העשור הבא הביא לשינוי במסגור דמותו של החייל הישראלי. דמותו נהיתה מורכבת יותר, כפי שנתאר בחלק הבא של המאמר.

העשור הראשון של המאה ה-21: החייל הישראלי 'לוחם' ו'בן של אמא' (ו/או אבא)

שני אירועים בעצמות גבוהה היו דומיננטיים בעשור זה והשפיעו על דמות החייל: מלחמת לבנון השנייה ב-2006 ומבצע 'עופרת יצוקה' ב-2008-2009. מהממצאים בתקופה זו עולה תמונה מורכבת ביחס למסגור החייל הישראלי בתקשורת. מחד גיסא, מגמת השינוי שתוארה לעיל, לפי הקריטריון של פרט מול כלל, נמשכה בעקיבות: החייל הישראלי מוסגר יותר כפרט בעל זהות מובחנת. מאידך גיסא, הממצאים לעשור זה העלו תמונה

110 שם, 31 באוגוסט 1994, עמ' 3.

111 שם, 13 בנובמבר 1992, עמ' 1-2.

112 שם, 9 בפברואר 1994, עמ' 2.

113 שם, 17 באוקטובר 1995, עמ' 1.

114 כלומר, התקשורת לא דנה בשאלה אם תוצאות היציאה מלבנון היו חיוביות או שליליות. תחושת ההורים היא החשובה.

מורכבת על קריטריונים אחרים: דמותו של החייל כילד מפוחד, פגיע ופסיכי הוסיפה להתקיים במידה מסוימת, אך דמותו כחייל לוחם, גברי, אקטיבי וגיבור המגן על המולדת התחזקה שוב, בעיקר באירועים בעצימות גבוהה.

כאמור, המגמה להצגת החייל כפרט המשיכה בתקופה זו. שני העיתונים המשיכו בקו זה ומסגרו חיילים כפרטים אינדיבידואלים, תוך התמקדות בסיפורם האישי. עם זה, לעומת ידיעות אחרונות, בהארץ החיילים כפרטים עמדו פחות במוקד הסיקור.¹¹⁵ כפי שעשה בשנות השמונים התמקד הארץ פחות בחיילים ככלל והדגיש יותר את עצם הפעולה הצבאית. צילומים אופייניים התמקדו בחיילים יורים בלא לראות כלל את פניהם. כמו בשנות השמונים, כלי המלחמה – הטנק, המרגמה ועוד – היו במרכז הצילום,¹¹⁶ ולעתים לא הופיעו חיילים בצילומי כלי המלחמה כלל.¹¹⁷ כאשר בכל זאת התמקד הארץ בחיילים, גם הוא מסגר אותם יותר כפרטים ופחות כחלק מכלל.

לעומת ההבדלים בקריטריון כלל-פרט שנמצאו בין שני העיתונים, באשר לקריטריון השני, לוחם-שורד, לא נמצאו הבדלים משמעותיים ביניהם. לקראת סוף העשור דמותו של החייל בשני העיתונים התקרבה למסגור דמות הלוחם והגיבור של שנות השמונים. אולם נמצאו הבדלים מסוימים בסיקור של חיילי סדיר וחיילי מילואים, בייחוד במחצית הראשונה של העשור.¹¹⁸ חיילי מילואים מוסגרו בעיקר כמבוגרים ובעלי משפחות, לא חדורי להט קרב, אלא אזרחים לובשי מדים שרצו 'לבצע את העבודה' ולשוב לביתם ולמשפחתם בשלום, ואילו חיילי הסדיר מוסגרו לעתים כילדים ולעתים כלוחמים קרביים. בתחילת העשור היה מסגור חיילי הסדיר מעורב יותר: לעתים שורדים ולעתים לוחמים.¹¹⁹

115 למשל, העיתון מיעט לשלוח כתבים שהצטרפו לכוחות הלוחמים וסיקרו את הקרבות מנקודת מבטו של החייל הפשוט, לעומת ידיעות אחרונות שהרבה לעשות זאת ואף הקדיש גיליונות מיוחדים לנושאים הקשורים לחיילים. ראו למשל, ידיעות אחרונות, 5 בפברואר 2009. עם זה, לעתים גם הארץ עסק בחיילים כפרטים, בעיקר דרך עיניהן של קבוצות ייחודיות כמו חיילים בודדים, חיילים מקרב מפוני גוש קטיף ועוד. ראו: הארץ, 3 באוגוסט 2006, עמ' 1, 5; 1 באוגוסט 2006, חלק ב', עמ' 2; 5 בינואר 2009, עמ' 6, וכן דוגמה מעניינת של דיווח כתב מהשטח 'עם החיילים' שהתפרסם בעמוד הראשון של העיתון, שם, 27 ביולי 2006.

116 שם, 7 באוגוסט 2006, עמ' 5.

117 שם, 16 ביולי 2006, עמ' 2. לדוגמאות נוספות לאחר כמה שנים ראו את כל גיליון הארץ, 2 בינואר 2009; 'השבוע', 16 בינואר 2009, עמ' 1.

118 כמו בתקופת מלחמת לבנון הראשונה, שלחמו בה מילואימניקים רבים, גם בתקופה דנן יש נוכחות בולטת של מילואימניקים. במסגרת המאמר הנוכחי אין באפשרותנו לסקור סוגיה זו באופן כולל, אבל פטור בלא כלום אי-אפשר. בתקופה זו אנשי המילואים מוצגים כבעלי משפחות שהן נוכחות מאוד בסיקור: כתבים מרבים לראיין בנות זוג של חיילים (ראו למשל ידיעות אחרונות, 8 באוגוסט 2006; שם [המוסף לשבת], 11 באוגוסט 2006, עמ' 20-21) ולתאר את הקושי שבמעבר מאזרחות למלחמה. 119 יש להעיר כי ייתכן שהאבחנה בין חיילי מילואים לסדיר הוכתבה מכורח הנסיבות. מגמה זו היתה ברורה בעיקר במלחמת לבנון השנייה, שאנשי מילואים לחמו בה באופן פעיל. ב'עופרת יצוקה' מגמה זו ניכרת פחות מאחר שחיילי המילואים נכחו משמעותית פחות בלחימה בעזה.

כך, למשל, הובא נאומו של מפקד הפלוגה של החיילים לפני קרב ובו הוא אומר להם: 'מי שלא יכול להגן על החירות שלו – לא זכאי לה'. המסגור בכתבה כולה הוא של חיילים נחוצים ומקצועיים המגינים על הבית. אולם מנגד, באותו גיליון ממש, הופיעו ייצוגים פגיעים יותר של חיילים המצולמים ישנים בשטח, או מתכוננים ליציאה לקרב אך מוסגרו כילדים מפוחדים.¹²⁰ כך שנראה כי סיקור דמותם של החיילים הלוחמים בתחילת העשור עד מחציתו אינו חד-משמעי. אפשר לעתים למצוא באותו עמוד בעיתון – או בעמודים עוקבים – תמונות של חיילים שנראים קרביים ולוחמניים ומנגד צילומים של חיילים שנראים אבודים, מותשים וכמעט הלומי קרב.¹²¹

מגמת מסגור החיילים כלוחמים אקטיביים ולא שורדים פסיביים התחזקה לקראת סוף העשור, כפי שניתן לראות במבצע 'עופרת יצוקה'. החיילים מוסגרו כבעלי מוטיבציה רבה, אמונה בצדקת הדרך, פעילים ולא עסוקים בניסיונות הישרדות בלבד.¹²² למשל, בתחילת המבצע, לפני הכניסה הקרקעית, מוסגרו החיילים כבעלי מוטיבציה ורצון להילחם: 'המוטיבציה בשמיים, וכך גם העיניים העוקבות בקנאה אחר כלי הטיס שחולפים מעל ראשיהם ועושים להם את העבודה [בהפצצות על עזה] [...] שישכחו מזה. אין מצב שיעשו לנו את זה ולא יתנו לנו להיכנס ראשונים'.¹²³ שלא כבשנות התשעים, הדגש לא היה על פחד וחששות אלא על רצון להילחם: 'פחדים? שאלנו. "למה שאני אפחד, שהם יפחדו", אמר לירן. צעירים, צעירים מאוד. הדור שאחרי טראומת לבנון השנייה. חפים מכל זיכרון מהמלחמה ההיא. פה ושם הם שמעו סיפורים. אבל הלהט, הנעורים, האדרנלין משתולל בגוף'.¹²⁴

עם זה, מדי פעם נמצאו ביטויים פחות הרואיים של חיילים שהוצגו כמפחדים וחסרי אונים. למשל, בתיאור חיילים ששירתו בעוטף עזה מוסגרו החיילים כשורדים וסיפרו על סיוטים הפוקדים אותם מול הטיילים שמגיעים, ועל פחדיהם ככלל. הכתבה הציגה אותם ככוח שאמור לסייע לתושבים, אולם למעשה הם אינם יודעים באמת מה לעשות.¹²⁵ מסגור זה דומה יותר לחיילים השורדים והמפוחדים של שנות התשעים. לצד ביטויים אלו אפשר בכל זאת לזהות מגמה של ריסון הפחד והרגשות,¹²⁶ ובכלל זה הבכּי. למשל: 'ידעתי שהבכּי שלי חייב לבוא, אז התלבטתי הרבה לפני שהתקשרתי לאשתי. באמצע השיחה שמתי לב לטיפה התרגשות בקול שלי, אז עצרתי רגע ואמרתי לה "יש פה בעיות קליטה"'.¹²⁷ נראה

120 הארץ, 27 ביולי 2006, עמ' 7.

121 למשל: ידיעות אחרונות, 29 באוגוסט 2006, עמ' 3, 4; ידיעות אחרונות, 30 באוגוסט 2006, עמ' 7-6; הארץ, 25 ביולי 2006, עמ' 1; הארץ, 27 ביולי 2006, עמ' 7; הארץ, 28 ביולי 2006, ב, עמ' 3, 2.

122 למשל: ידיעות אחרונות, 28 בדצמבר 2008, עמ' 4-5, 29.

123 שם, 29 בדצמבר 2008, עמ' 4.

124 שם, 2 בינואר 2009, עמ' 1.

125 שם ('מוסף 24 שעות'), 29 בדצמבר 2008, עמ' 4.

126 שם ('המוסף לשבת'), 11 באוגוסט 2006, עמ' 20-21.

127 שם ('מוסף 24 שעות'), 13 באוגוסט 2006, עמ' 6-8.

אם כן כי החייל הבוכה והמתייפח לא תופס עוד את מרכז הבמה וכי הלוחם החזק והמאופק חזר אליה.

ככל שהמבצע נמשך, כך הופיעו יותר ויותר צילומים רבים שמסגרו את החיילים כלוחמים;¹²⁸ תיאורים של יכולתם הקרבית של החיילים¹²⁹ וביטויים מפי חיילים שהביעו הבנה וקבלה של הימצאותם בשדה הקרב, כמו 'אנחנו כאן כדי שגלעד שליט יחזור הביתה';¹³⁰ 'לכל האזרחים בעורף – אנחנו שומרים עליכם מפה'.¹³¹ הדימוי הבולט, שהלך והתחזק לקראת סוף העשור, הוא של לוחמים אקטיביים וחדורי מוטיבציה, שקרובים יותר לצד של הלוחם בציר קריטריון זה מאשר לדימוי השורד.

אשר לקריטריון גבר מול ילד, נראה כי בתקופת העשור הראשון של המאה ה-21 לא מוסגרו החיילים כילדים כמו בשנות התשעים. גם כאשר צוטטו הוריהם או נכחו, החיילים מוסגרו כבוגרים שאינם זקוקים ליד המכוונת של אבא ואמא. עם זה, דמותו של החייל שונה מזו שהופיעה בשנות השמונים: גם בשנות השמונים מוסגרו חיילים כמבוגרים, לא כילדים, אך הוריהם לא נכחו כמעט כלל בסיקור. עתה ההורים נוכחים, התקשורת מתייחסת אליהם, אך הם אינם מחליטים עבור ילדם החייל והוא אינו זקוק לידם המכוונת. לעתים היחס אף התהפך והחיילים הוצגו דווקא כדואגים להוריהם.

במרוצת העשור מוסגרו חיילים פחות כילדים ויותר כגברים בוגרים, אחים או בני זוג, וההקשר המשפחתי שלהם נכח בסיקור. כך, למשל, סיפורו של חייל שנהרג סופר בהקשר של חתונתו שהתקיימה מעט לפני נפילתו, או סיפור של חייל אחר שנהרג סוקר על רקע שירותו של אחיו בעזה.¹³² הם לא הוצגו כילדים אלא כגברים בוגרים.¹³³

כאמור, גם כאשר הוזכרו הורי החיילים נראה שהחיילים מגוננים על הוריהם ולא להפך. לעתים קרובות סופר על חיילים שלא סיפרו להוריהם היכן הם משרתים כדי שלא להדאיג אותם. למשל, בהספד לאחד הנופלים היתה הכותרת שניתנה: 'אל תספרו לאמא שאני נמצא בלבנון'.¹³⁴ מגמה זו התחזקה לקראת סוף התקופה כאשר החיילים אף תוארו כנלחמים באופן פעיל למען שלום הוריהם. לדוגמה, פעמים רבות התמקד הסיקור בחיילים שגרו ביישובים בדרום שהופגזו מעזה והמוטיבציה שלהם לשירות וללחימה באה מתוך

128 למשל צילום בעמוד הראשון של הארץ של חייל קרבי ולצדו הכיתוב: 'אלפי חיילים נלחמים בתוך עזה', הארץ, 4 בינואר 2009, עמ' 1.

129 כדוגמת ציטוט דברים שנאמרו על חטיבת גולני בתקופת הלחימה: 'המח"ט לשעבר תמיד נהג להשוות את החטיבה לכלב רוטוילר, שבימי שגרה מוטב להחזיק בשרשרת, אבל במלחמה היית רוצה אותו לצדך'. שם, 6 בינואר 2009, עמ' 3.

130 ידיעות אחרונות, 15 בינואר 2009, עמ' 1.

131 שם, 7 בינואר 2009, עמ' 14-15.

132 שם, 27 באוגוסט 2006, עמ' 6.

133 למשל, הארץ, 23 ביולי 2006, עמ' 5, 7. עם זה, כאמור, ההתמקדות בחיילים כפרטים היתה נמוכה יותר בהארץ, ועל כן בהשוואה לידיעות אחרונות הדוגמאות מעיתון זה מעטות יותר.

134 ידיעות אחרונות, 8 באוגוסט 2006, עמ' 4; הארץ, 2 באוגוסט 2006, עמ' 3.

רצון להגן על ביתם. למשל, כותרת אופיינית היתה: 'אני נלחם בשביל אמא', ולוחם צוטט באומרו: 'הכדור הראשון שאני יורה הוא בשביל אמא שלי, שיושבת בחדר מדרגות כי אין ממ"ד בבית'.¹³⁵ בהמשך צוטט חייל נוסף שאמר: 'הכדור הראשון [שאירה] הוא בשביל אמא שלי [...] השני הוא בשביל עם ישראל'.¹³⁶ במקום אחר צוטט קצין בכיר שהצהיר כי 'כל אמא של לוחם צריכה להיות גאה בבן שלה' בשל התפקוד המקצועי של החיילים בשטח.¹³⁷ אך דמותו של החייל כצעיר מאוד לא נעלמה לחלוטין. גם בתקופה זו אפשר למצוא התייחסות לחיילים כאל ילדים, אולם אין אלו אותם ילדים משנות התשעים, ודמותם מורכבת יותר. למשל, כתב שהתלווה לכוחות הלוחמים התייחס אליהם כאל צעירים מאוד, ריחם עליהם ועל חוסר הניסיון שלהם וקרא להם 'נערים של ממש'.¹³⁸ אך עם זה תוארה המלחמה כטקס בגרות וההורים תוארו כדבר המקשה על תפקודם ה'נכון' של החיילים. כך, למשל, צוטט נהג הסעות אזרחי של חיילים: 'הם ילדים טובים. מה שמפריע במיוחד זה ההורים, האבא והאמא שמשגעים אותם כל הזמן בטלפונים'.¹³⁹ כלומר, החיילים הם אמנם ילדים של הורים מודאגים, אך הם עצמם אינם מתנהגים כך. בהמשך אותה כתבה צוטט מפקד שסיפר על מסלול ההכשרה של חייליו שהתחילו את שירותם כילדים, ללא הבנה ויכולות בלחימה, 'ועכשיו הם יוצאים מלבנון כלוחמים'.¹⁴⁰ דהיינו, החיילים הם ילדים, אך לא חסרי אונים אלא בתהליך של התבגרות לקראת היותם לגברים.

שלא כבעשור הקודם, גם כאשר התמקד הסיקור בהורים הם לא הוצגו כהיסטריים או כמגוננים על בניהם יתר על המידה. לדוגמה, בסיקור על אמו של טייס שהשתתף בגיחות מעל עזה, היא לא הכחישה את דאגתה אבל היא מוסגרה כמקבלת את המצב וכמגבה את מעשי בנה. ראש המועצה של אותו בחור צוטט באומרו על הטייס וחבריו כי הם 'מסכנים את עצמם למען ביטחון משפחתם וחבריהם, ואנחנו מלווים אותם בגאווה ובכבוד גדול'.¹⁴¹ כלומר, אין מדובר כאן בילדים במובן שיש צורך לגונן עליהם ולהושיט להם יד מכוונת, אלא בצעירים העושים את עבודתם נאמנה. אמנם גם להם יש הורים והקשר חברתי-אזרחי, אבל בהחלט לא מדובר בילדים חסרי אונים שנשלחו בליט בררה לשדה הקרב.¹⁴²

135 ידיעות אחרונות, 4 בינואר 2009, עמ' 4-5.

136 שם, 4 בינואר 2009, עמ' 4-5.

137 שם.

138 הארץ, 28 ביולי 2006, עמ' 7.

139 שם, 9 באוגוסט 2006, עמ' 8.

140 שם.

141 ידיעות אחרונות, 8 בינואר 2009, עמ' 12-13.

142 בויקה למסגור חיילי הסדר כילדים, מעניין שסיקור חיילי המילואים הרבה לתת מקום לדמותו של הרופא והמחלץ. דמויות אלו תוארו כדמויות אבהיות, השומרות על החיילים ומצילות אותם. לדוגמה, כחלק מסיקור בולט של המחלצים, כל שלושת המרואיינים מוסגרו כמבוגרים ובעלי משפחות וניכר שמדובר זה של זהותם השפיע על התנהגותם בשדה הקרב. למשל, בתגובה לשאלה על ההסברים שהעניק לילדי-שלו על אודות תפקידו ענה אחד המרואיינים: 'אני מסביר להם שאבא שלהם הולך להציל ילדים אחרים וככה אנחנו מתחזקים יחד' (ידיעות אחרונות [מוסף 24 שעות],

לסיכום, נראה כי סוף העשור הראשון של המאה ה-21 סוגר מעגל. דמותו של החייל בתקשורת חזרה במידה רבה למסגור התקשורתי בשנות השמונים: גבר לוחם ההולך לחרף את נפשו למען הכלל. הוא מתואר בדרך כלל כבן-זוג או כבעל משפחה ומוכן להקריב הרבה למען חבריו והעם היושב בעורף. עם זה, זו דמות מורכבת יותר מאשר בשנות השמונים: לעתים גם החייל בן המאה ה-21 פגיע, אנושי וכואב, הוריו מוזכרים מפעם לפעם, לא תמיד הוא מרגיש שהוא שולט במצב ולעתים מפחד וחושש. גם אם דמותו חוזרת להיות דמות של לוחם נחוש, זו דמות מורכבת ורבת פנים יותר מאשר בשנות השמונים. נוסף על כך, התקשורת מרבה לסקר את האירועים מנקודת מבטו האישית, לראות בו פרט בעל משקל וחיבות, ולהדגיש את סיפורו האינדיבידואלי הייחודי.

דיון וסיכום

אפשר לסכם את ממצאי המחקר בטבלה:

תקופה / קריטריון	שנות השמונים		שנות התשעים	העשור הראשון של המאה ה-21
	תחילת שנות השמונים	סוף שנות השמונים		
כלל-פרט	כלל	כלל + התחלה של פרט	פרט	פרט
לוחם-שורד	לוחם	לוחם + התחלה של שורד	שורד	משורד חזרה ללוחם עם מאפיינים של פגיעות
גבר-ילד	גבר	גבר + התחלה של ילד	ילד	מעורב – גבר ו/או ילד שדואג להוריו

13 באוגוסט 2006, עמ' 6-8). כלומר, אין מדובר פה בילד, אלא במבוגר. עם זה, הוא מציל חיילים שהוא רואה בהם 'ילדים אחרים', כמו ילדיו שלו, שזקוקים להצלה. מכאן שעל אף הנטייה הברורה למסגר את החיילים כמבוגרים, זו אינה דמות חד-משמעית, ולעתים אפשר עדיין לראות חיילים שמוסגרו כילדים.

לפני שנדון במשמעות הממצאים יש לציין שהטבלה אינה נוגעת בהבדלים בין שני סוגי העיתונים. כפי שראינו מתוך הממצאים, לא נמצאו הבדלים משמעותיים בין ידיעות אחרונות להארץ בניתוח קריטריונים אלו. הדבר תואם את הטענה הרווחת בספרות ולפיה בעת משבר מצטמצמים ההבדלים בין שני סוגי העיתונים.¹⁴³ ובכל זאת אפשר לזהות הבדלים מסוימים בין השניים,¹⁴⁴ בעיקר בכל הקשור לקריטריון כלל-פרט. נראה כי ידיעות אחרונות התמקד יותר בסיפורו של החייל, דהיינו הדגיש את האינדיבידואל, ואילו הארץ הדגיש יותר את הפעולה הצבאית. ממצאים אלו מתאימים לספרות שעוסקת בהבדלים בין עיתונות פופולרית לאיכותית. הטענה הרווחת בה היא שהעיתונות הפופולרית מנסה לתרום לליכוד החברתי, לעורר הזדהות ולחזק תחושת השתייכות וסולידריות. לשם כך היא מרבה לאמץ רטוריקה של קרבה, חוויה, פנייה לרגש ומעדיפה את הסיפור האנושי, שיבטא את האיש הקטן, את 'קול העם'.¹⁴⁵ לעומת זאת, העיתונות האיכותית מעדיפה לאמץ רטוריקה של ריחוק, פנייה לעולם הידע, המידע וההיגיון ולהתעלם מביטויים עממיים.

מהטבלה אפשר ללמוד על תהליך שנראה בתחילה חד-כיווני וברור, אך מתברר כמורכב ומעורב עם השנים. החל באמצע שנות השמונים, הדמות המסורתית של החייל, אשר נמצאת במובהק בצד אחד של הציר בכל אחד מהקריטריונים, מתחילה להתקדם לעבר צדו השני של הציר: מדמות שאין לה מאפיינים פרטיים לדמות בעלת זהות מובחנת; מחייל לוחם וממוקד מטרה לשורד מפוחד; מגבר עצמאי ובוגר לילד הזקוק להורים. תהליך זה התחזק בשנות התשעים, כפי שראינו. אולם, תחילת שנות האלפיים הצביעו על שינוי בתהליך זה וחזרה מסוימת לדפוס המסורתי בשניים משלושת הקריטריונים. אף שזיהינו מאפיינים של שורד וילד ברמותו של החייל, דמות זו חזרה במידה רבה למסגור המסורתי שלה כגבר לוחם. זו אמנם דמות מעורבת יותר מאשר בשנות השמונים, אך המאפיינים המסורתיים התחזקו בתקופה זו על חשבון תכונות שזוהו במובהק בשנות התשעים: גם כאשר הוצגו חיילים בוכים או כמפחדים וחרדים, המסגור התמקד יותר בשליטתם ברגשותיהם. גם כאשר הורים נכחו בסיקור, התקשורת הרבתה להתרכז ברצונם של החיילים להגן על הוריהם וביכולתם להתמודד לבדם עם קשיים. במובן זה, הקריטריון הראשון של כלל מול פרט יוצא דופן. דמותו של החייל לא נבלעה שוב בתוך הכלל, אלא נותרה דמות בעלת זהות פרטית ברורה גם בשנות האלפיים. כיצד להסביר ממצאים אלו? אפשר להציע

143 ניר ורועה (לעיל הערה 53), עמ' 705-718; גפן-קושילביץ (לעיל הערה 33), עמ' 284-309.
 144 יש הבדלים נוספים שנמצאו אך לא נוכל לדון בהם במאמר מצומצם זה. הבדלים אלו רלוונטיים פחות לקריטריונים שנותחו במאמר, אך חשובים לדיון במסגרת אחרת. מדובר בהבדלים הנוגעים למשל לסגנון הסיקור והיקפו, כמות הצילומים וקצב השינויים (כך, למשל, מגמות שבאו לידי ביטוי בידיעות אחרונות מצאו ביטוי בהארץ לאחר זמן ניכר) ועוד.
 145 מגמה זו מתאימה להסברים מחקריים על השינויים שחלו באופיו של העיתון ידיעות אחרונות בעידן הטלוויזיה. מדובר במעבר לסיקור שמדגיש היבטים אנושיים, אישיים וחזותיים. ראו: אורן סופר, תקשורת ההמונים בישראל, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2011, עמ' 86-92.

הסברים הן מתחום יחסי צבא-חברה והן מתחום התקשורת. הסברים אלו משתלבים אלו באלו ויוצרים תמונה שלמה.

אנו מבקשות להצביע על כמה גורמים שהשפיעו על דמותו של החייל בתקשורת. שניים מהם דומיננטיים: הגורם האחד הוא סוג הלחימה ותפיסת האיום. הגורם השני הוא השינויים הערכיים והאידאולוגיים שחלו בחברה הישראלית. גורמים אלו השפיעו על מיקום דמותו של החייל על הצירים לוחם-שורד וגבר-ילד. המעבר החד-כיווני כמעט לחלוטין על ציר כלל-פרט יוסבר בעיקר על ידי השינויים הערכיים והאידאולוגיים שחלו בחברה הישראלית.

סוג הלחימה ותפיסת האיום

כאשר בוחנים את השינויים בדמותו של החייל לנוכח סוג הלחימה באותה תקופה, מתקבלת התמונה הזאת: ככל שמדובר בתחושת איום גבוהה, הלחימה היא בעצימות גבוהה והיא נתפסת כלוחמת 'אין בררה', כך דמותו של החייל ממוסגרת יותר כגבר וכלוחם. דהיינו, החייל אינו ילד אבוד אלא אדם מבוגר, לוחם היודע לבצע את תפקידו ומסוגל ורוצה להגן על משפחתו בעורף. לחלופין, כאשר מדובר בתחושת איום נמוכה, הלחימה היא בעצימות נמוכה או שמעורבים בה פחות כוחות או בעיקר כוחות לא-יבשתיים, היא נתפסת כלוחמת 'יש בררה', ללא הצדקה ברורה, ודמותו של החייל נעה לכיוון הילד והשורד.

יחס זה לתחושת האיום לא צמח בחלל ריק. למן סוף שנות השמונים ובמהלך שנות התשעים חלו שינויים מהותיים בישראל בהקשר הנוכחי. מלחמת לבנון הראשונה היתה הרגע שבו החלו להיפרם חיבורים שונים שבין המדינה, הצבא וחלקים משמעותיים מהחברה. זו היתה המלחמה הראשונה שהוגדרה 'מלחמת בררה' וערערה על ההסדרים הפטריארכליים המסורתיים שבין החברה לצה"ל. לראשונה נשמעו קולות מחאה נשיים אל מול הקולות המיליטריסטיים המסורתיים.¹⁴⁶ תופעות חדשות נוספות בתקופה זו היו

146 אחת הדוגמאות הדומיננטיות בתקופה זו היא קבוצת המחאה 'ארבע אימהות'. קבוצה זו השתמשה רבות בביטויים כגון 'בנים', 'בנינו' ועוד (למשל הססמה: 'אין לנו בנים למלחמות מיותרות'), ובכך למעשה מסגרה את החיילים כילדים וייתכן שאף תרמה לשיח על אודות החיילים. נושא זה דורש דיון מעמיק ונרחב, ולא כאן המקום לקיימו. כמו כן, דיון מסוג זה מסיט את מוקד המאמר לתחומים אחרים, כמו מחאה פוליטית-ביטחונית בכלל ומחאת נשים בפרט. לדיון בנושא ראו למשל: אורי כר-אליעזר, 'מאומה במדים לצבא פוסט מודרני', *תרבות דמוקרטית*, 4-5 (2001), עמ' 55-97; בן-אליעזר, *מלחמותיה החדשות של ישראל*; ציפי ישראלי, 'יחסי הגומלין בין ממסד פוליטי-ביטחוני, קבוצות מחאה ותקשורת בסכסוך בעצימות נמוכה: ישראל בלבנון 1985-2000', חיבור לתואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2007; מולי פלג, 'מחאה ישראלית: אימהות, מילואימניקים ותהליכי תהודת הניסוח', *מחקרים בפוליטיקה ישראלית*, ב (2009), עמ' 215-242; Dafna Lemish and Inbal Barzel, 'Four Mothers, the Womb in the Public Sphere', *European Journal of Communication*, 15, 2 (2000), pp. 147-169.

סרבנות גיוס ומעורבותם ההולכת וגדלה של הורי החיילים. הורים אלו ביקשו שיקשיבו לדעותיהם ועמדותיהם (הביקורתיות לעתים) מתוקף מעמדם כהורים ללובשי מדים בפועל או הורים שכולים.¹⁴⁷

שנות התשעים הביאו עמן ירידה משמעותית בתחושת האיום הקיומי בישראל בשל תהליך אוסלו והסכם השלום עם ירדן, ונראה כי ישראל נכנסת לתקופה אחרת מבחינת יחסה לנושא הביטחוני. אמנם לא דובר בשקט ביטחוני, אך שנות התשעים אופיינו לא בלחימה בעצימות גבוהה אלא בלוחמה בעצמה נמוכה, בשגרה אפורה ושוחקת אך כוללת פיגועים, תאונות אימונים ותאונות מבצעיות. יש לשוב ולהזכיר כי חלו שינויים גם בתפקוד התקשורת,¹⁴⁸ שהיתה בשנים אלו לתקשורת ביקורתית יותר כלפי מערכת הביטחון.¹⁴⁹ עם ההתקדמות בתהליך השלום, משנדמה לציבור כי השלום כבר בפתח, גברה התחושה שמחיר הלחימה גבוה מדי ואינו מוצדק. דמותו של החייל מוסגרה בהתאם: ילד חסר ביטחון, שאינו מסוגל להגן על עצמו – שלא לדבר על הגנת הכלל – וכל רצונו הוא לשוב הביתה בשלום. החברה היא שמגנה על החיילים ולא להפך, ועליה לדאוג להם ולהחזיר אותם בשלום למשפחותיהם.

אם כך, מה קרה בשנות האלפיים ומדוע בניגוד לציפיות שהתנועה תהיה חד-כיוונית נעה דמותו של החייל הישראלי חזרה לעבר הדפוס של שנות השמונים? בספטמבר 2000 עברה החברה הישראלית שינוי דרמטי. לאחר הכישלון בקמפ דייוויד ועוד יותר לאחר פרוץ האינתיפאדה השנייה, התחזקה הרעה בחברה הישראלית שהסכסוך הוא בלתי פתיר וכל שנשאר הוא להכיל אותו וללמוד לחיות תוך כדי לחימה בעצימות נמוכה. אלו תחושות המנוגדות מאוד לתחושות בשנות התשעים,¹⁵⁰ והן החזירו את השיח בחברה הישראלית למצב דומה לזה ששרר בשנות השמונים. כאמור, גם הסיקור התקשורתי של סוגיות ביטחוניות נהיה מורכב יותר בעשור זה. התנהגות זו אינה ייחודית לישראל. בעולם שלאחר 11 בספטמבר נהיו תפיסות אלו מקובלות במערב כולו, כך שהתגובה הישראלית מוצבת בתוך קונטקסט בין-לאומי מוכר.

147 כולל מחאה נגד אופן הקבורה הממלכתי של חללי צה"ל. ראו: בן-אליעזר, מלחמותיה החדשות של ישראל.

148 אפשר, כמובן, לשאול כאן את שאלת הביצה והתרנגולת: האם התקשורת משקפת תהליכים אלו? מאיצה אותם? אולי אף גורמת להם? נראה לנו כי ברור שיש כאן הפריה הדדית ולכל הפחות קיימת מידת השתקפות של תהליכים חברתיים בתקשורת.

149 נוסק ולימור (לעיל הערה 19), עמ' 362-391; פרי (לעיל הערה 19), עמ' 233-265.

150 על שינוי זה נכתב רבות במחקר. ראו למשל סקירה מקיפה על שינויים אלו: יעקב בר-סימן-טוב, חסמים לשלום בסכסוך הישראלי-פלסטיני, מכון ירושלים לחקר ישראל, קרן קונרד אדנאואר, ירושלים 2010; <http://www.jiis.org.il/upload/barriers-heb.pdf> (אוחזר בפברואר 2013); Herbert C. Kelman, 'The Israeli-Palestinian Peace Process and its Vicissitudes: Insights from Attitude Theory,' *American Psychologist*, 62, 4 (May-June 2007), pp. 287-303.

עם זה, התהליך שעברה החברה הישראלית ב-30 השנים האחרונות השאיר כמובן חותם בל יימחק. מסגורו של החייל כדמות בעלת מאפיינים רגישים או אנושיים, אדם החווה פחד, פורץ בבכי, מתקשה לתפקד מול אבדן אחים לנשק, לא יכול להיעלם לאחר שהיה כה דומיננטי בשנות התשעים. לכן בשנות האלפיים אפשר לראות דמות מורכבת של החייל הישראלי בתקשורת: גם בן וגם גבר, גם לוחם וגם שורד, כאשר לעתים דימוי אחד מורגש ביתר שאת ולעתים השני. אולם הצד הפגיע יותר של דמותו של החייל הוא משני בשנות האלפיים ואינו בא לידי ביטוי בולט כפי שהיה בשנות התשעים.

נראה אם כן, כפי שכבר ציינו בתחילת המאמר, כי מאז שנות השמונים חלו בישראל שני תהליכים מקבילים. מצד אחד, עולים רעיונות פוסט-לאומיים, חילוניים ואינדיבידואליסטיים, המדגישים ערכים אוניברסליים ודמוקרטיים. מאידך, מתחזקות גם אידאות נאו-לאומיות, לוקאל-פטריוטיות. גישות מקבילות אלו והתחזקותן ההדדית עשויות להסביר את המסגור הכפול והאמביוולנטי של החייל בשנות האלפיים.¹⁵¹

שינויים ערכיים ואידאולוגיים

לצד אופי האירועים ועצמת הלחימה נראה כי רכיב מרכזי נוסף השפיע על התנודות בדימויו של החייל הישראלי, ובעיקר על החזרה לדימוי הקשוח והגברי יותר בשנות האלפיים. כפי שתואר בתחילת המאמר, בשנות התשעים הושפעה גם ישראל מהלכי הרוח הכלליים בעולם המערבי הדוגלים באינדיבידואליזם והגשמה עצמית תוך כדי צמצום אידאולוגיות רחבות וגדולות יותר,¹⁵² וכפי שהראו חוקרים ישראלים הושפעה גם תפיסת הצבא בישראל.¹⁵³ נראה כי תפיסה זו הקרינה גם על מסגורו של החייל בתקשורת ומכאן ברור מדוע נהיתה דמותו מובחנת יותר ופגיעה.

מגמת האינדיבידואליזם, שהתחזקה בישראל של שנות התשעים, אפשרה את התפתחות דמותו של החייל כאינדיבידואל ואת קבלת הלגיטימציה: מותר ורצוי לעסוק בחייל כאדם פרטי בעל רגשות, פחדים ושאיפות. אם בעבר היה הקולקטיב המרכז, עתה היה זה האדם הפרטי. ההקשר האישי שלו משמעותי. הוא אינו תלוש ממקום מגוריו, ממשפחתו ומחבריו, אלא הוא חלק מהם. שקיעתם של ערכים קולקטיביסטיים בתקופה זו משקפת היטב את המעבר מחשיבותו של הכלל על חשבון הפרט, לזכותו של הפרט לדרוש את מימוש

151 רם (לעיל הערה 25), עמ' 99-145.

152 לסקירת תהליכים אלו ולהסברים על אודות שינויים גלובליים בתחום האינדיבידואליזם-קולקטיביזם ראו: Harry C. Triandis, 'Individualism and Collectivism: Past, Present and Future', in: David Ricky Matsumoto (ed.), *Handbook of Culture and Psychology*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 35-50.

153 ראו למשל: סטיוארט כהן ואילן סולימן, 'צה"ל: מצבא העם לצבא מקצועי', מערכות, 341 (מאי 1995), עמ' 2-17; בן-ארי ולומסקי-פדר (לעיל הערה 1), עמ' 255-284.

העצמי, גם על חשבון הכלל.¹⁵⁴ תהליך זה בא לידי ביטוי גם בתקשורת המערבית שהחלה להתעניין יותר באדם הפשוט מאשר במנהיגים ובמקבלי ההחלטות.¹⁵⁵ תהליך זה התבטא היטב בתקופות שנסקרו כאן ובמעבר מהתמקדות בכלל להתמקדות בחייל כאדם פרטי, בעל אישיות והקשר. יתרה מזו, מאחר שתהליך זה לא עבר תנודות, אלא רק הלך והתעצם מאז שנות התשעים ועד סוף התקופה שנבדקה, זה הקריטריון היחיד שנשאר בתהליך יציב של מעבר חד-כיווני ורציף, להבדיל מהקריטריונים האחרים, שם התהליך הוא מורכב ודמותו של החייל לא נעה בכיוון אחד: מעיסוק מועט ביותר – כמעט לא קיים – בחייל כפרט בשנות השמונים, לחשיבותם ומרכזיותם של סיפורים אישיים של חיילים ולמסגורו של החייל כישות בעלת אישיות וזהות מובחנים. מכיוון שגם השינוי החברתי בהקשר זה הוא רציף ומתמשך, נראה כי קריטריון זה משקף שינוי ערכי זה בחברה הישראלית.

מגמה תפקודית-ערכית נוספת שעברה שינוי בתקופה זו היא התנהגותם של הורים כלפי המערכת הצבאית. אם בעבר נתפסו האימהות כמספקות כוח אדם לצה"ל והיה עליהן לחוש שעשו בכך מעשה חשוב,¹⁵⁶ ולמן שנות התשעים מתחיל להישמע קולן של האימהות, ולאחר זמן גם קולם של האבות, בכל הקשור ליחסה של המערכת הצבאית לילדיהם. הורים החלו להיות מעורבים יותר בשירות הצבאי של ילדיהם בתקופה זו. כאמור, הורים אלו הם בדרך כלל ילידי ישראל, שירתו בצה"ל ומכירים היטב את מערכת הביטחון.¹⁵⁷ גם בתאונות האיומים של שנות התשעים נשמע קולם של ההורים ולראשונה הם שתבעו לחקור את האירועים.¹⁵⁸

נראה כי במערכת יחסים זו חל שינוי בשנות האלפיים וההורים נסוגו במידה כלשהי מהתערבותם בתחום הביטחוני. כפי שראינו בממצאי המחקר, ההורים מוסגרו כנוכחים פחות בתוך המערכת הצבאית ותומכים יותר בילדיהם אך אינם מגוננים עליהם. ייתכן ששינוי זה בתפקוד נבע בין השאר מעלייה בתחושת האיום הביטחוני בשנות האלפיים ומהתעצמות זירת הביטחון, וכפי שמציין אודי לבל, תפקוד זה הוא: 'תלוי עיתוי, התרחשויות אובייקטיביות ותפיסות איום סובייקטיביות'.¹⁵⁹

154 ממצאים דומים עלו בשנות התשעים בקשר לפרסומות. אם בשנות החמישים והשישים שימש הצבא מוקד לגאווה וזהות לאומית, מגמה זו התהפכה בשנות התשעים ודמויות החיילים ביטאו מעבר מערכים קולקטיביים לאינדיבידואליסטיים. החיילים גויסו כדי לקדם מוצרים בהקשרים של טובת הפרט. למיש (לעיל הערה 2), עמ' 539-559.

155 ליבס וקמפף (לעיל הערה 38), עמ' 1-26.

156 כפי שרומזת אמירתו הידועה של בן-גוריון 'תדע כל אם עבריה כי הפקידה בניה בידי מפקדים הראויים לכך', עליה לדעת זאת, אולם היא לא אמורה להביע דעה בנידון.

157 סופר, קסן ושוחט (לעיל הערה 32), עמ' 351-365.

158 דורון ולבל, פוליטיקה של שכול, עמ' 37-63.

159 אודי לבל, "נשבור את חומת החשאיות": מיקוח אזרחי-צבאי על שקיפות מרחב הביטחון בזירת השכול הישראלית, מדינה וחברה, 1 (2007), עמ' 19-41.

שינוי ערכי ואידאולוגי נוסף עשוי להסביר את החזרה לדימוי הגבר הלוחם בשנות האלפיים: עלייה ברמת הנראות של בני הציונות הדתית בדרג הפיקוד הזוטר בתקופה זו.¹⁶⁰ ייתכן שגם תופעה זו הביאה לשינוי בשיח הציבורי בהקשר של צה"ל. אוכלוסייה זו היא אידאולוגית יותר בחינוכה ועדיין רואה חשיבות רבה יותר בקולקטיב, במדינה, ובהקרבה למען הכלל.¹⁶¹ — ערכים המתאימים יותר לדמות הלוחם הבוגר מאשר לדמות הילד השורר. בשנות האלפיים עלה מאוד שיעור המפקדים הדתיים בדרג הביניים.¹⁶² לפיכך ייתכן שהיתה לנוכחותם השפעה גם על השיח הציבורי והתקשורתי ומתן לגיטימציה לחזרתם של ערכים אידאולוגיים-מסורתיים.¹⁶³

על כך יש להוסיף כי על אף השינויים שתוארו לעיל, החברה הישראלית עדיין נחשבת חברה פטריארטית, ובעתות משבר היא נוטה לשוב לדפוסים אידאולוגיים אלו. גם דפוס הטיפול התקשורתי ה'ישן', הפטריארטי, של שיתוף פעולה והתגייסות מרצון של התקשורת למען הנושא הביטחוני נשמר לעתות כאלו. במצבים מעין אלו התקשורת חשה שעליה לסייע לליכוד השורות הלאומי, לגיבוש הקונסנזוס ולהעלאת המורל.¹⁶⁴

לגורם הערכי-אידאולוגי אפשר להוסיף גם היבט פרסונלי: השפעתו של המפקד העליון. בשנות האלפיים שימש בתפקיד הרמטכ"ל מי שדימויו היה של גבר לוחם, בעל ערכים ואידאולוגיה מסורתיים, רא"ל (מיל') גבי אשכנזי. דמותו נתפסה כדמות גברית לוחמת וייתכן שהשפיעה על תדמית הצבא בתקשורת.¹⁶⁵

לסיכום, דמותו של החייל הישראלי כפי שמוסגרה בתקשורת משקפת הן שינויים אידאולוגיים וערכיים בחברה הישראלית והן תהליכים שעברה התקשורת בישראל. נראה כי דמות זו היא סמן לתפיסות בציבור בנוגע ליחסי צבא-חברה ומעידה על תפיסות של המצב הביטחוני בתוך החברה. ככל שהמצב נתפס כמאבק מלחמתי צודק, כ'מלחמה על הבית' וכ'מלחמת און בררה', בייחוד כאשר מדובר בלחימה בעצימות גבוהה, כך היתה דמותו של החייל קרובה יותר לדמות הגבר הלוחם. ככל שהמצב נתפס בעיני הציבור

160 ב', 'מקומם של חובשי הכיפות בפיקוד הטקטי של צה"ל', מערכות, 432 (אוגוסט 2010), עמ' 50-57.
161 לדוגמאות לדגש אידאולוגי זה מתוך תוכני הלימוד בשיבות הסדר ומכיון שלומדים בהן בני הציונות הדתית לפני גיוסם ראו: אלישבע רוסמן-סטולמן, 'יחסים בין דת לצבא כמוסדות תובעניים: הציונות הדתית וצה"ל', חיבור לתואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2006, עמ' 102-168, 199-275.

162 ראו טבלה אצל: ב' (לעיל הערה 161), עמ' 53.

163 לדיון בנושא זה ראו: אורי לבל ושושנה לוביש-עומר, "לחזור למה שהיינו": חובשי הכיפות הסרוגות בצה"ל כאפוזיציה שמרנית לצבא פוסט-מודרני, בתוך: ראובן גל ותמיר ליבל (עורכים), בין הכיפה לכומתה: דת, פוליטיקה וצבא בישראל, מודן, מושב כן שמן 2012, עמ' 151-193. לבל ולוביש-עומר מוסיפים כי יש עוד קבוצות המנסות להחזיר את הגלגל האידאולוגי-ערכי אחורה, אך נראה שהציונות הדתית היא הקבוצה המשפיעה ביותר בכיוון זה.

164 פרי (לעיל הערה 19), עמ' 233-265.

165 הדבר בא גם לידי ביטוי בתכנית הסאטירה 'ארץ נהדרת', עונה חמישית, http://www.mako.co.il/mako-vod-keshet/eretz_nehederet

כמלחמת 'יש בררה' וכמאבק שאינו צודק, בייחוד כאשר מדובר בלחימה בעצימות נמוכה, כך מוסגרה דמות החייל יותר כילד שורד. עם זה, אי-אפשר להתעלם לחלוטין מהמעברים שכבר נעשו, ולפיכך הדמות אינה חד-ממדית כבעבר, אלא מורכבת יותר. בתחום אחד נצפה שינוי חד-כיווני בלבד: זהותו של החייל עברה חד-משמעית לזהות מובחנת של פרט, כמו השינוי החד-כיווני במובן זה שעבר על החברה הישראלית ככלל – מקולקטיביזם לאינדיבידואליזם. לא מן הנמנע כי בעתיד נראה שינויים נוספים בדמותו של החייל – חזרה לדמות הילד השורד, או התחזקות נוספת של דמות הלוחם הבוגר. לנוכח ממצאינו כאן, השינוי או ההמשכיות ישקפו הן תהליכים בחברה הישראלית והן תהליכים תקשורתיים.

חברה

הפלות מלאכותיות: בבואה לדיוקנו הרבגוני של היישוב

לילך רוזנברג-פרידמן

הפריון והילודה בחברה הישראלית בת זמננו הם מהגבוהים בעולם המערבי.¹ אולם מבט היסטורי על תקופת היישוב מציג תמונה שונה בתכלית. ירידה בפריון ושיעור ילודה² נמוך יחסית אפיינו את היישוב ברוב שנות השלושים והארבעים.³ שיעור הילודה הנמוך נבע ממניעת הריונות ובעיקר מהפלות מלאכותיות שנעשו מבחירה וששכיחותן באותן השנים היתה גבוהה במיוחד. תופעת ההפלות המלאכותיות, ניתוח הגורמים להן ובחינת מקורות ההשפעה המגוונים שעיצבו את התופעה המקומית הם שעומדים במרכז המאמר.

שנים נטתה ההיסטוריוגרפיה הציונית להתייחס לתולדות היישוב כאל פרק היסטורי כשלעצמו, הטומן בחובו תופעות ייחודיות ומצריך טרמינולוגיה משלו. הדיון ההיסטוריוגרפי נעשה בזיקה לנרטיב-העל הציוני, ולא הרבה לבחון את ההתרחשויות המקומיות בהקשר אוניברסלי.⁴ התופעות היישוביות נידונו לעתים קרובות בלי לעמוד על ההשפעות הבין-לאומיות שהיה להן חלק בעיצובן. בשנים האחרונות ניכר שינוי מגמה, כשלא מעט מחקרים פותחים צוהר להבנה חדשה של תולדות היישוב, אגב מיקום הסיפור המקומי הארץ-ישראלי בקונטקסט רחב.⁵ שינוי זה הוא חלק מהליך כולל של התפרסות

* אני מודה לפרופ' מרגלית שילה ולקוראי המאמר האנונימיים על הערותיהם החשובות. מאמר זה הוא חלק ממחקר רחב היקף הנערך בסיוע The Memorial Foundation for Jewish Culture; the Israel Institute, and the Hadassah-Brandeis Institute. תודתי נתונה להם על תמיכתם.

1 משה סיקרון, דמוגרפיה: אוכלוסיית ישראל – מאפיינים ומגמות, כרמל, ירושלים 2004, עמ' 90.
2 שיעור הילודה: מספר הנולדים ביחס למספר התושבים באוכלוסייה. שם, עמ' 73.
3 רוברטו בקי, 'הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו', בתוך: דוד גורביץ, אהרן גרץ ורוברטו בקי (עורכים), העלייה, היישוב והתנועה הטבעית של האוכלוסיה בארץ ישראל, המחלקה לסטטיסטיקה של הסוכנות היהודית לארץ ישראל, ירושלים תש"ה, עמ' 171-172.

4 דיון בהיסטוריוגרפיה היהודית בהקשר זה ראו: דוד אנגל, 'כתיבת תולדות ישראל על פי דובנוב: בין המקומי לאוניברסלי', ציון, עז, ג (תשע"ב), עמ' 307-315.

5 אניטה שפירא, 'ההיסטוריוגרפיה של הציונות ומדינת ישראל בשישים שנות מדינה', בתוך: אלברט באומגרטן, ג'רמי כהן ועזרא מנדלסון (עורכים), לזכור וגם לשכוח: מבט ישראלי אל העבר היהודי,

המחקר ההיסטורי לענפים מגוונים, ובהם ההיסטוריה החברתית המבקשת לעמוד על מאפייני החברה על רבדיה השונים ועל חיי היום-יום בבחינת תיאור ההיסטוריה 'מלמטה'.⁶ במאמר זה אבקש לנתח את תופעת ההפלות המלאכותיות שהיתה גורם סמוי אך משמעותי בחיי היום-יום של החברה היישובית, כדי להמחיש את אופן עיצובה של חברה זו תוך כדי מפגש בין תפיסות תרבותיות והלכי רוח מערביים על מצע של מציאות מקומית ייחודית. יצירת רוב יהודי בארץ ישראל לקראת הקמת מדינה יהודית היתה שאיפה ציונית ראשונה במעלה,⁷ ומתוך כך הוקנתה חשיבות רבה לילודה. אלא שהציונות גם ביקשה לעצב חברה חדשה בעלת מאפיינים אירופיים-מודרניים שניכרו בין השאר בהגבלת הילודה. זה היה קונפליקט מובנה בדיוקנו של היישוב, שהוביל למהלכים מנוגדים. על אף היות הילודה צו לאומי ודתי, אפינה את היישוב ירידה בשיעורה; תופעה שעוררה דאגה לנוכח הריכוז הטבעי הגבוה בקרב ערביי הארץ.⁸ כפי שיוצג להלן, הפלות מלאכותיות שרווחו ביישוב היו גורם מרכזי בירידה זו, ובתקופה הנידונה הן ניצבו במרכז השיח הציבורי.

לכאורה, סוגיית ההפלות היא תופעה אינטימית הסמויה מן העין, ובפומביותה היא נקשרת לתחום 'הצהוב', הסנסציוני. אולם ניתוח מעמיק מעלה כי היא אינה בבחינת 'אנקדוטה' בשולי הסיפור ההיסטורי, אלא היא 'ציפור הנפש' של היישוב, כפי שכונתה בשנת 1941: 'מסחר עירום בציפור הנפש של האומה בשם המדע הטהור והחדיש'.⁹ הפלה, שמזה דורות נתפסה כאקט פרטי שידוע רק לאם, למשפחתה ולמסייעים לה, אינה 'היסטוריה של נשים' בלבד. החל במאה ה-19 נהיו הפלות מוקד להתעניינות ציבורית; תופעה שמעורבים בה חוקים, רופאים ואנשי ציבור. בחינתן במבט היסטורי מצריכה אפוא ניתוח חברתי-מגדרי.¹⁰ הפלות אינן נוגעות לאישה, לגופה ולבריאותה בלבד. הן סימפטום של שינויים חברתיים ומגדריים וגם סיבה לשינויים אלו.¹¹ הפלות הן תלויות זמן וחברה;

החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשס"ט, עמ' 307-309. בייחוד ניכר הדבר במחקרים בתחום נשים ומגדר.

6 דבורה ברנשטיין, 'מה שרואים משם לא רואים מכאן: היבטים ותובנות בהיסטוריוגרפיה הישראלית', סוציולוגיה ישראלית, ב, 1 (1997), עמ' 23-50.

7 אביבה חלמיש, במרוץ כפול נגד הזמן: מדיניות העלייה הציונית בשנות השלושים, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ו, עמ' 13.

8 שהם מלמד, "כעבור עשרות שנים מועטות נהיה כולנו בני עדות המזרח": אמהות, פריון והבנייתו של "האיום הדמוגרפי" בחוק גיל הנישואין, תיאוריה וביקורת, 25 (סתיו 2004), עמ' 69-96. הסוגיה הדמוגרפית מצויה במוקד השיח הציבורי במדינת ישראל: Nira Yuval-Davis, 'Woman/ Nation/State: The Demographic Race and National Reproduction in Israel', *Radical America*, 21, 6 (1987), pp. 37-59.

9 בביקורת על רופאים מבצעי הפלות בשם התרבות והעולם המודרני: צבי, 'מן העט ולפנים', הצופה, 26.1.1941, עמ' 2.

10 Peter Charles Hoffer and N. E. H. Hull, *Roe v. Wade: The Abortion Rights Controversy in American History*, University Press of Kansas, Lawrence, KS 2010, p. 5.

11 Linda Gordon, *Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America*, Grossman Publishers, New York 1976, p. xiii.

הן תופעה המשתנה על פי מגדר, גיל, מעמד, עיסוק, השכלה, אזור גאוגרפי ותקופה;¹² הן נתונות גם לשיקולים כלכליים, להתפתחות תעשייתית וטכנולוגית ולא לביוֹלוגיה בלבד.¹³ הפלות הן תוצר של הקשר תקופתי ובד בבד הן בבואה לחברה שבה הן נערכות. ניתוח היסטורי של תופעת ההפלות הוא אפוא חלק בלתי נפרד מההיסטוריה החברתית ובבחינת יישום של מגמת תיאור ההיסטוריה של חיי היום-יום,¹⁴ וביכולתו לשמש מצע לדיון בסוגיות חברתיות רבות משמעות: מעמד האישה ושאלות מגדר; אתניות ולאומיות; סוגיות משפט וחקיקה; היבטים רפואיים ועוד. מפאת קוצר היריעה לא אנתח במאמר זה את סוגיית ההפלות בכללותה על כל היבטיה, אלא אשתמש בה לניתוח דיוקנו של היישוב כמקום מפגש בין-תרבותי.

המאמר מורכב משני חלקים: החלק הראשון מסרטט קווים לתופעת ההפלות ביישוב ומאפייניה, השני מנתח את הגורמים לתופעה בדגש על ההשפעות המערביות עליה לצד ההיבטים המקומיים הייחודיים.

מגוון מקורות שימשו אותי במאמר זה, בין השאר תיעוד ארכיוני מגוון, מסמכים רשמיים ותכתובות אישיות, קטעי עיתונות, פרקי זיכרונות, תיעוד בעל פה ועוד. בעיות מתודולוגיות שונות ליוו את כתיבתו. המרכזית והאוניברסלית שבהן היא הקושי להתחקות אחר ממדי התופעה ולהציגה מתוך מספרים מדויקים. מחקרים היסטוריים שדנים בהפלות בעולם המערבי מצביעים על הבעייתיות בניתוח כמותי של התופעה, אשר נובעת מהיעדר נתונים סטטיסטיים מספקים ומהימנים בשל היותן של ההפלות בעבר מחוץ לחוק ברוב המדינות.¹⁵ זאת ועוד, הפלות רבות ביישוב, בייחוד בקרב השכבות העניות, נעשו בפרטיות, לעתים בדרכים פרימיטיביות שלא הותירו תיעוד כלל, כפי שצוין בדיוני הוועדה לבעיות הילודה¹⁶ שהקים הוועד הלאומי בשנת 1943: 'רב אמנם מספר האבורטים במשפחות הבורגניות, אלא שעל אבורטים אלו אנו יודעים מאחר שהם פונים אל רופאים, ואילו השכבות העניות פונות לנשים ולדרכים פרימיטיביות בהפלות'.¹⁷

12 Cornelia Usborne, *Cultures of Abortion in Weimar Germany*, Berghahn Books, New York 2007, p. 11

13 תעשייה, מגדר וילודה קשורים זה בזה. ראו למשל: Andrea Tone, 'Contraceptive Consumers: Gender and the Political Economy of Birth Control in the 1930s', in: Andrea Tone (ed.), *Controlling Reproduction: An American History*, SR Books, Wilmington, DE 1997, pp. 229-230

14 גישה זו באשר להפלות מצויה בספרה של אוסבורן: Usborne, *Cultures of Abortion in Weimar Germany*

15 Ibid., p. 9; Marion A. Kaplan, *Between Dignity and Despair: Jewish Life in Nazi Germany*, Oxford University Press, New York & Oxford 1998, p. 82

16 הוועדה נוסדה במאי 1943 מטעם הוועד הלאומי. בראשה עמד פרופ' בקי והיו חברים בה רופאים, סטטיסטיקאים, עובדים סוציאליים ואישי ציבור. תפקידה היה ניתוח מצב הילודה ומתן הצעות לתיקונו.

17 גב' רונסקי, עובדת סוציאלית, ישיבת הוועדה לבעיות הילודה, 22.6.1943, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ) J1/3717/1.

כמו במחקרים אחרים שעוסקים בהיסטוריה של נשים, גם במחקר זה קיים קושי באיתור הקול הנשי. תחומי עיסוקיהן של נשים בתוך הבית והמשפחה הותירו אותן לעתים קרובות מחוץ למעגל המתועד. הספרות לגווניה, שמיעטה לתעד את שגרת החיים, תיעדה רק מעט את ההיבטים האישיים של חיי הנשים, על אחת כמה וכמה משדובר בהיבט כה אינטימי של חייהן שהיה אף מנוגד לחוק והתרחש בתקופה שסוגיות של תכנון משפחה וחיי מין היו עניינים שבשתיקה, כפי שמראות במחקריהן תמר שכטר ובת-שבע מרגלית-שטרן.¹⁸ שלא כבארצות מערביות, כמו גרמניה, צרפת, אנגליה וארצות הברית, שנערכו בהן אספות, הפגנות ועצרות של נשים בסוגיית ההפלות, הנשים בארץ לא התארגנו סביב הנושא ומיעטו בהצהרות פומביות. עם זה הן הביעו את עמדתן למעשה, בפועל. נקודה נוספת שיש לתת עליה את הדעת בדיון בנושא זה היא השיפוטיות שמלווה פעמים רבות את נושא הילודה בכלל וההפלות בפרט.¹⁹

בעיה אחרת קשורה בשפה העברית שאינה מבחינה, לשונית, בין הפלה טבעית (miscarriage) להפלה מלאכותית (abortion), מה שמקשה את ניתוח המידע הסטטיסטי. כבר בשנת 1936 נמתחה ביקורת בכתב העת הרפואה כי 'אין לכלול את כל סוגי ההפלות בתוך קבוצה אחת'.²⁰ במאמר זה, בצייני 'הפלות' כוונתי לאלו שנעשו במתכוון מתוך בחירה, ולא להפלות טבעיות או מסיבות רפואיות. מתוך מודעות לבעיות האלה ביקשתי להתחקות אחר כל מידע בנושא, ולנסות למלא את החללים בין השאר באמצעות תיעוד בעל פה שהוא מקור חשוב מאוד לבחינת תופעת ההפלות.²¹

מבוא

א. הקשר תאורטי-היסטורי כללי

לפני שהפלה היתה לפשע על פי חוק היא היתה הבררה המרכזית לנשים שהרו וביקשו להימנע מלידה. הפלות היו מעוגנות במנהגים מקומיים בחכמה עממית שלא היו בשליטת המדינה אלא בשליטתם של אנשים רגילים בהקשר הפרטי והיום-יומי של חייהם. נשים הפילו את ולדן לעתים בעזרת מיילדת ולעתים בכוחות עצמן בדרכים

18 תמר שכטר, לכבוש את הלב: סיפורה של רחל כצנלסון שזר, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2011, עמ' 252; בת-שבע מרגלית-שטרן, 'מי יעזור לעזר כנגד? הבדלי מגדר במשפחות מהגרים יהודיות בארץ ישראל', בתוך: פנינה מורג-טלמון ויעל עצמון (עורכות), נשים מהגרות בישראל, מוסד ביאליק, ירושלים תשע"ג, עמ' 114.

19 על קישור הפלות עם מיניות לא מוסרית ראו: Osborne, *Cultures of Abortion in Weimar Germany*, p. 8.

20 'ספרות רפואית', דואר היום, 12.6.1926, עמ' 7.

21 Osborne, *Cultures of Abortion in Weimar Germany*, p. 15.

פרימיטיביות שלא אחת סיכנו את חייהן. החקיקה הנוקשה נגד הפלות בעולם המערבי במחצית הראשונה של המאה ה-20 לא שינתה את השאיפה של נשים לסיים את הריונן מסיבות שונות.²²

אולם אף ששיטות לשליטה בילודה ולהפלות היו ידועות בכל החברות ובכל התקופות, מחקרים מעלים כי הפלות לא היו נפוצות לפני המאה ה-19 בשל היעדר מוטיבציה בעת ההיא להגבלת גודל המשפחה,²³ ומפאת ריבוי תמותת התינוקות באותם ימים.²⁴ אולם במהלך המאה ה-19 חלה ירידה משמעותית בילודה ברוב ארצות אירופה.²⁵ מחקרים סוציולוגיים ודמוגרפיים מציינים שני גלים שניכרה בהם ירידה זו במיוחד: הגל הראשון החל בשנת 1870 ונמשך עד לשנות השלושים, והגל השני התרחש משנות השישים של המאה ה-20 ואילך. הסיבות לגלים אלו ולשינויים הדמוגרפיים שאפיינו אותם מגוונות ונעות על קשת רחבה של נימוקים: שינויים כלכליים וחברתיים מצד אחד, והיבטים תרבותיים ואנתרופולוגיים מצד שני; הדגשים שונים ניתנים לתהליכי עיור ותיעוש, להתפתחות טכנולוגית ורפואה מודרנית, לחילון והשכלה, למעמדו של הילד בחברה, לפמיניזם ועוד.²⁶

גורם בולט בירידה המשמעותית בשיעור הילודה בעולם המערבי היה התחלת השימוש באמצעי מניעה כגון דיאפרגמה,²⁷ שסיפקו בקליניקות מיוחדות נשים שנרתמו לעניין מתוך

22 Hoffer and Hull, *Roe v. Wade*, pp. 11-12, 49-50

23 למשל: Rudolf Andorka, *Determinants of Fertility in Advanced Societies*, Methuen, London 1978

24 Ansley J. Coale, 'The Decline of Fertility in Europe since the Eighteenth Century as a Chapter in Demographic History', in: Idem and Susan Cotts Watkins (eds.), *The Decline of Fertility in Europe*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1986, p. 2

25 Ansley J. Coale and Roy Treadway, 'A Summary of the Changing Distribution of Overall Fertility, Marital Fertility, and the Proportion Married in the Provinces of Europe', in: Coale and Watkins (eds.), *The Decline of Fertility in Europe*, p. 79

26 Dirk J. van de Kaa, 'Europe מרכזים העוסקים בגלים הדמוגרפיים ובירידה בילודה: and its Population: The Long View', in: Dirk J. van de Kaa et al. (eds.), *European Populations: Unity and Diversity* [European Studies of Population, 6], Springer, Dordrecht-Boston-London 1999, pp. 1-49; Goran Therborn, *Between Sex and Power: Family in the world, 1900-2000*, Routledge, London and New York 2004, pp. 235-239; Ron Lesthaeghe, 'The Unfolding Story of the Second Demographic Transition', *Population and Development Review*, 36, 2 (June 2010), pp. 211-251; Coale and Cotts Watkins, *The Decline of Fertility in Europe*

27 אמצעי מניעה שהיו ידועים מאות שנים, לרוב לא הצריכו שימוש באמצעים מסוימים אלא היו תלויים בשיתוף פעולה של בני הזוג, כגון משגל נסוג, או 'הימים הבטוחים'. מהמאה ה-16 נעשה שימוש באמצעי מניעה פיזיים וכימיים שונים שיעילותם היתה מוטלת בספק. Larissa I. Remennick, *Fertility Regulation Problem: The Israeli Scene in the International Context, A Background Paper*, Israel Women's Network, Jerusalem 1996, pp. 8-16

ערות לסבלין של נשים בשל הריונות תכופים ולעול הכלכלי שהוטל על משפחות מרובות ילדים ועל החברה בכללותה. בין פורצות הדרך בהקשר זה, שהפיצו מידע ואמצעי מניעה לנשים, בולטות מרגרט סנגר שפעלה בארצות הברית למן שנת 1916 והשפעתה היתה רבה במשך שנים,²⁸ אלטה ג'ייקובס, הפמיניסטית היהודייה והרופאה הראשונה בהולנד, שפעלה בראשית שנות השמונים של המאה ה-19,²⁹ ומארי סטופס באנגליה שהחלה לפעול בשנת 1920.³⁰ פעילותן עוררה סערה חברתית ולא היתה חוקית ברוב המדינות. לפיכך היא נעשתה תוך כדי התנגדויות רבות ואף העמדות לדין.³¹ עם זה חשוב להעיר שנשים אלו, שדגלו בצמצום הילודה ומניעת היריון, הסתייגו מביצוע הפלות מלאכותיות לאחר ההתעברות. בין שתי מלחמות העולם חל שינוי ביחס לשימוש באמצעי מניעה שנטו להיות מקובלים בחלק מהמקומות. לעומת זאת, היחס להפלות נותר כשהיה והן לא היו חוקיות ברוב מדינות העולם המערבי.³² זאת בין השאר משום שהפיריון נתפס כחלק מאסטרטגיית ההישרדות של הלאום.³³ בהיעדר הגירה מבחוץ, כדי שאוכלוסייה תשמור על גודלה, היה על שיעור הפיריון הכולל (דהיינו מספר הילדים הממוצע שייוולדו לאישה במרוצת חייה) להיות 2.2-2.1 ילדים לאישה לאורך זמן.³⁴ משום כך מדינות וחברות לא ראו בילודה עניינו של הפרט אלא נכס לאומי.³⁵

יישום של מדיניות בנוגע לפיריון ניכר באירופה כבר במאה ה-17.³⁶ אולם במהלך המאה ה-19, עם ההתעוררות הלאומית בעולם המערבי שטמנה בחובה דאגה לנוכח הירידה באוכלוסייה, חלה עליית מדרגה ביחסה של המדינה לפיריון.³⁷ מהפכות ומלחמות באירופה

- Margaret Sanger, *My Fight for Birth Control*, Farrar & Rinehart, New York 1931 28
- Aletta Jacobs, *Memories: My Life as an International Leader in Health, Suffrage and Peace*, The Feminist Press at the City University of New York, New York 1996 29
- June Rose, *Marie Stopes and the Sexual Revolution*, Faber & Faber, Boston 1992 30
- Harriet Pass Freidenreich, 'Aletta Jacobs in Historical Perspective', epilogue, in: 31
Jacobs, *Memories*, p. 185
- Ibid. 32
- Rada Drezgic, 'Religion, Politics and Gender in the Context of Nation-State: למשל: 33
Formation: the Case of Serbia', *Third World Quarterly*, 31, 6 (September 2010), pp. 955-970; יונתן אנסון ואבינעם מאיר, 'דתיות, לאומנות ופיריון בישראל', ביטחון סוציאלי, 46 (ספטמבר 1996), עמ' 43-63.
- סיקרון, דמוגרפיה, עמ' 73. 34
- Cornelie Usborn, 'Social Body, Racial Body, Woman's Body, Discourses, Policies, Practices from Wilhelmine to Nazi Germany, 1912-1945', *Historical Social Research*, 36, 2 (2011), pp. 140-161 35
- Mary Jo Maynes and Ann Waltner, *The Family: A World History*, Oxford University Press, New York 2012, pp. 95-96 36
- Lynn Abrams, *The Making of Modern Woman: Europe 1789-1918*, Pearson Education, London 2002, p. 123 37

במאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה ה-20, ובראשן שתי מלחמות העולם, שגרמו למותם של עשרות מיליונים, הביאו לדלדול עצום באוכלוסייה האירופית. לכך חבר שיעור הילודה הנמוך באירופה מסוף המאה ה-19, ובמיוחד מימי מלחמת העולם הראשונה שהביאה לצניחה דרסטית בילודה ולשיעור הפלות גבוה בבריטניה ובגרמניה, ועורר חרדה דמוגרפית לאומית. השילוב של הצניחה בילודה וריבוי התמותה הדאיג מדינות נוספות, ובהן רוסיה³⁸ וצרפת שבלטה במרכזיותה בהקשר זה.³⁹ בדמוקרטיות ובדיקטטורות כאחד נכפפו באותה עת זכויות הפריון של האינדיבידואל לדאגה הדמוגרפית הלאומית.⁴⁰ מדינות רבות העמידו את שאלת השליטה בילודה במרכז השיח הציבורי, ויישמו מדיניות שאסרה הפלות ונועדה לעודד ילודה.⁴¹ הדבר ניכר בייחוד במדינות לאומניות ופשיסטיות כמו גרמניה הנאצית, איטליה הפשיסטית וספרד בימי פרנקו.⁴²

אולם הריונות לא רצויים הוסיפו לרווח בחברה המערבית. אמצעי המניעה שלא היו זמינים תמיד, שיעילותם היתה מוטלת בספק ומחירים הגבוהה הקשה במיוחד על המעמדות הנמוכים מבחינה סוציו-אקונומית, היו גורמים לאי-ההצלחה למנוע לחלוטין הריונות אלו. לפיכך, על אף סנקציות חוקיות ורתיות ותעמולה אינטנסיבית נגד הפלות, ועל אף הסיכון האישי שבהפלה מכוונת, הן היו נפוצות במדינות אירופה ובראשן צרפת, ששיעור

- van de Kaa (above note 26), pp. 18-19; Abrams, *The Making of Modern Woman*, p. 306; Ann Taylor Allen, *Women in Twentieth-Century Europe*, Palgrave Macmillan, New York 2008, p. 17; Barbara Alpern Engel, *Women in Russia 1700-2000*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 161; Renate Bridenthal, Atina Grossmann and Marion Kaplan (eds.), 'Introduction', *When Biology Became Destiny: Women in Weimar and Nazi Germany*, Monthly Review Press, New York 1984
- Andres H. Reggiani, 'French Procreating France: The Politics of Demography, 1919-1945', *French Historical Studies*, 19, 3 (Spring 1996), pp. 725-755
- David L. Hoffmann, 'Mothers in the Motherland: Stalinist Pronatalism in its Pan-European Context', *Journal of Social History*, 34, 1 (fall 2000), pp. 35-55
- Kate Maloy and Maggie Jones Patterson, *Birth or Abortion? Private Struggle in a Political World*, Plenum Press, New York and London 1992; Tara Zahra, 'Lost Children: Displacement, Family and Nation in Postwar Europe', *Journal of Modern History*, 81, 1 (March 2009), pp. 45-86
- Chiara Saraceno, 'Redefining Maternity and Paternity: Gender, Pronatalism and Social Politics in Fascist Italy', in: Giesela Bock and Pat Thane (eds.), *Maternity and Gender Policies: Women and the Rise of the European Welfare States, 1880s-1950s*, Routledge, London and New York 1991, pp. 196-212; Mary Nash, 'Pronatalism and Motherhood in Franco's Spain', *ibid.*, pp. 160-177; Fridolf Kuklien, 'The German Response to the Birth-Rate Problem during the Third Reich', *Continuity & Change*, 5, 2 (August 1990), pp. 225-247

הילודה בה החל לרדת לאחר המהפכה ובייחוד מראשית המאה ה-19,⁴³ ובארצות הברית משלהי המאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה ה-20.⁴⁴

בין שתי מלחמות העולם התנהל היישוב תחת משטר מנדטורי של בריטניה, שאפיינה אותה ירידה בילודה משלהי המאה ה-19.⁴⁵ אולם השפעת בריטניה על היישוב בהקשר זה ניכרה בעיקר במישור החוקי בשל החוק שאסר הפלות מלאכותיות (להלן). לעומת זאת, מי שהשפיעו יותר על היישוב בנושא ההפלות היו גרמניה וברית המועצות, ארצות מוצאם של רבים מאנשי היישוב. חיוני אפוא להכיר את המתרחש במדינות אלו כדי להבין את התופעה המקומית.⁴⁶

בין השנים 1871–1945 היו בגרמניה שלוש צורות ממשל: מונרכיה עד 1918, רפובליקה עד 1933, ודיקטטורה עד 1945. בכל הממשלים הללו ירד שיעור הילודה.⁴⁷ משנת 1871 התנהלה גרמניה על פי החוק הפלילי שאסר הפלות וקבע עונשים כבדים על ביצוען. רעיונות בדבר אמצעי מניעה ותכנון משפחה היו בעיקר נחלת האליטות והבורגנים המשכילים. צמצום שיעור הילודה בתקופה זו ניכר במיוחד במשפחות מקרב הבורגנות היהודית המתבוללת, שבשנים הראשונות של מפנה המאה ה-20, רק למעט משפחות מקבוצה זו היו יותר משני ילדים. אך מתחילת המאה ה-20 זכה תכנון המשפחה ליישום נרחב בקרב מעמד הביניים ומעמד הפועלים.⁴⁸

בעשורים הראשונים של המאה ה-20 אפיין את גרמניה שיעור הפלות גבוה במיוחד וחסר תקדים בהיקפו.⁴⁹ בתקופת ויימאר (1918–1933), היה האקלים הציבורי במדינה ליברלי יחסית, הפלות היו במרכז מחלוקות פוליטיות ותפסו מקום בולט בסצנה התרבותית. הן היו הבחירה הראשונה של נשים בדרך להגבלת המשפחה, ששני ילדים היו הנורמה בה. אטינה גרוסמן מעריכה שבממוצע כל אישה גרמנייה בעת ההיא עברה הפלה לפחות פעמיים

Abrams, *The Making of Modern Woman*, p. 110 43

Coale and Treadway (above note 25), pp. 37–38; Susan Cotts Watkins, *From Provinces into Nations: Demographic Integration in Western Europe, 1870–1960*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1991; Susan Cotts Watkins and Angela D. Danzi, 'Women's Gossip and Social Change: Childbirth and Fertility in the United-States, 1920–1940', *Gender and Society*, 9, 4 (August 1995), p. 479 44

Abrams, *The Making of Modern Woman*, p. 106 45

צרפת היתה מקור השראה בכל הנוגע לפיתוח מדיניות לעידוד ילודה – נושא החורג ממסגרת מאמר זה. 46

Atina Grossmann, *Reforming Sex: The German Movement for Birth Control and Abortion Reform, 1920–1950*, Oxford University Press, New York 1995, p. 3 47

Ute Frevert, *Women in German History: From Bourgeois Emancipation to Sexual Liberation*, St. Martin's Press, New York 1997 (1st edition 1989), pp. 111, 186 48

ליאת קרומא, 'אותו הסקס בדיוק: ייעוץ מיני ביישוב העברי בשנות השלושים', *תאוריה וביקורת*, 37 (2010), עמ' 96–124; James Woycke, *Birth Control in Germany 1871–1933*, Routledge, London and New York 1988. 49

במהלך חייה. אולם היא מציינת גם את החיבור בין ילודה גבוהה ובין יציבות לאומית, שהיה מושרש במדינה. לפיכך גרמניה היתה זירה למאבק כפול: מאבק ממשלתי נגד הפלות ומאבק עממי להסדרת חוקיותן.⁵⁰ מצד אחד נאבקו אנשי מקצוע בתחום הרפואה לבער הפלות עצמיות והנושא משך גינויים כבדים מההיבט המוסרי, ומצד שני נשמעו גינויים על חוק ההפלות מחוגי שמאל, פמיניסטיות ונשים מכל שדרות החברה. החוק שאסר הפלות תוקן בשנים 1926-1927 והיה ליברלי יותר, ובכך היתה הסדרת ההפלות בגרמניה באותה העת לאחת הליברליות בעולם. אולם המאבק נגד החוק נמשך. ב־1931, בתקופת השפל הכלכלי, בוצעו בגרמניה יותר ממיליון הפלות, ובד בבד נערכו עצרות רבות שתבעו להסדיר את חוקיותן. ב־1933 היה שיעור הילודה בגרמניה הנמוך ביותר באירופה.⁵¹

החקיקה המתירנית יחסית בנוגע להפלות הוסגה לאחר בחקיקה של הרייך השלישי, שראה בהפלות פשע נגד 'החיים' אך גם פשע נגד העם הגרמני. השלטון הנאצי הדיק את הפיקוח של המדינה והחמיר דרמטית את הענישה על מבצעי הפלות. אולם ב־1935 נקבע שהפלות מותרות מסיבות של שמירת טוהר הגזע. במהלך המלחמה הוחרף היחס כלפי נשים מפילות ונגזר עונש מוות על המבצעים. לאחר המלחמה ביקשו שתי הגרמניות להתנער מהמורשת הנאצית, ותיקנו את החוק שגזר עונש מוות מצד אחד, וחובת הפלה על נשים על בסיס גזעני מצד שני. הותרו הפלות לאחר אונס ואושרו שוב הפלות על רקע בריאותי.⁵²

ירידה בילודה ניכרה ברוסיה הצארית החל בשלהי המאה ה־19, והיא התעצמה במהלך מלחמת העולם הראשונה ולאחר המהפכה הבולשביקית בשנת 1917. ירידה זו נמשכה עד לשנות השבעים (למעט תקופות קצרות של התאושות הילודה), כשאירועים היסטוריים כמו מלחמות האזרחים ומלחמות העולם העמיקו את המגמה.⁵³ בברית המועצות של שנות העשרים הועברו מסרים סותרים בנוגע לאישה ולילודה. על אף המחויבות לשחרור האישה, נשים נתבעו ללדת למען הלאום כדי לחדש את מעמד הפועלים ואת החברה שהושמדה במלחמה ובמהפכה. עם זה, בשנת 1920 היתה ברית המועצות האומה הראשונה בעולם שהתירה הפלות מלאכותיות בחוק, לא מתוך ראיית החיוב שבדבר אלא מתוך טענה להגנה על בריאות האישה, כדי שתוכל לעבור הפלה בתנאים מקצועיים נאותים. בשלהי שנות העשרים ובמחצית הראשונה של שנות השלושים היו ההפלות נפוצות מאוד בקרב נשים עירוניות בברית המועצות. אך גם ברית המועצות, לטענתה

50 Usborne, *Cultures of Abortion in Weimar Germany*, p. ix; Frevert, *Women in German History*, p. 186; Grossmann, *Reforming Sex*, p. 8

51 Grossmann, *Reforming Sex*, p. 4; Michelle Mouton, *From Nurturing the Nation to Purifying the Volk: Weimar and Nazi Family Policy, 1918-1945*, Cambridge University Press, New York 2007, p. 108

52 Frevert, *Women in German History*, pp. 187, 236; Kaplan, *Between Dignity and Despair*, p. 82; Usborne, *Cultures of Abortion in Weimar Germany*, pp. 3-5, 19

53 Ansley J. Coale, Barbara A. Anderson and Erna Harm, *Human Fertility in Russia Since the Nineteenth Century*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1979, pp. 15-17

של ההיסטוריונית ברברה אלפרן-אנגל, היתה מוראגת ממצב הילודה שכן היא ביקשה להגדיל את אוכלוסייתה כדי לענות לדרישות התעשייה והלוחמה המורדנית.⁵⁴ כדי לחזק את המשפחה נאסרו בשנת 1936 ההפלות, למעט מקרים שההיריון סיכן את האישה. הילודה גדלה מעט בשנים 1935-1937, אך לאחר מכן ירדה שוב עם פרוץ מלחמת העולם השנייה, שכן רבו ההפלות המלאכותיות, הלא-חוקיות. נשים שילמו מחיר פיזי ונפשי, אך שלטו בפוריותן ככל שיכלו, תוך כדי מחאה על ציפיית המדינה שהן יפרו וירבו בלא לקבל תמיכה.⁵⁵

חשוב לציין כי על אף המאפיינים המשותפים למדינות רבות בעולם המערבי אשר ניכרים בירידה בילודה ובדאגה לאומית מירידה זו, לכל מדינה היסטוריית ילודה משלה הנובעת מהקונטקסט המקומי.⁵⁶ כך גם ביישוב.

ב. הקשר ההיסטורי-מקומי

תקופת היישוב התאפיינה במאבק לאומי להקמת מדינה יהודית. זו היתה תקופה קיצונית מבחינת ההתרחשויות הדרמטיות שחלו בה בפרק זמן קצר: גלי הגירה גדולים, אירועים ביטחוניים, משברים כלכליים, מלחמת עולם, שואה והשמדת מיליונים מהעם היהודי וכעבור שנתיים בלבד החלטה על הקמת מדינה יהודית. שילוב התנאים האלה יצר מצע שהצמיח, בתקופה קצרה אך אינטנסיבית, תופעות חברתיות מורכבות, מהן אוניברסליות מהן ייחודיות. אלו ניכרו גם בהקשר של הילודה ומניעתה.

היישוב היה חברת מהגרים שהורכבה בעיקר ממשפחות שהיגרו ממזרח אירופה,⁵⁷ ובשנות השלושים עם עליית הנאצים לשלטון גם ממרכז אירופה וממערבה.⁵⁸ רוב היישוב חי במסגרת משפחתית, ומרכזיותה של המשפחה, ששורשיה במסורת היהודית,⁵⁹ ניכרה בתפקידיה החברתיים והלאומיים.⁶⁰ משפחות ביישוב התנהלו לרוב על פי הדגם המסורתי הפטריארכלי (למעט הקיבוצים שיידונו במאמר אחר המצוי בכתובים), שהיה מבוסס על חלוקת תפקידים מגדרית; על יחסי תלות של האישה והילדים בראש

54 Alpern Engel, *Women in Russia 1700-2000*, pp. 161-162, 177

55 Ibid., pp. 178-180

56 Jean van der Tak, *Abortion, Fertility, and Changing Legislation: An International Review*, D.C. Heath, Lexington, MA 1974

57 גור אלרואי, אימיגרנטים: ההגירה היהודית לארץ ישראל בראשית המאה ה-20, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2004.

58 חלמיש, במרוץ כפול נגד הזמן.

59 Sydney Stahl Weinberg, *The World of Our Mothers: The Lives of Jewish Immigrant Women*, University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1988, pp. 3-40

60 תמי רוז, "ראויה המשפחה שיבנוה מחדש": תפיסות של המשפחה היהודית העירונית בתקופת המנדט, בתוך: אייל כתבן, מרגלית שילה ורות הלפרין-קדרי (עורכים), נשים, זכויות ומשפט בתקופת המנדט, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"א, עמ' 21-56.

המשפחה המפרנס ועל תפיסת האישה מעל הכול כאם וכרעה שייעודה לידת ילדים וטיפול במשפחתה.⁶¹ גם היישוב הדגיש את ייעודה הלאומי של האישה 'העבריה החדשה' באימהותה,⁶² תופעה מוכרת בחברות לאומיות.⁶³

אולם תקופת המנדט התאפיינה בשינויים סוציו-דמוגרפיים שיצרו תמורות גם במשפחה היהודית, והעיסוק בה תפס מקום חשוב בשיח הציבורי.⁶⁴ גם זוהות הנשית ביישוב חלו שינויים. נשים ביקשו להשתחרר מהתפיסות המסורתיות של החברה היהודית הפטריארכלית ולהיות 'לעבריות חדשות',⁶⁵ שיעודן אינו רק באימהותן. אולם ההנהגה הציונית ובראשה בן-גוריון, יו"ר הסוכנות היהודית,⁶⁶ וכן הוועד הלאומי שייסד בשנת 1943 את הוועדה לבעיות הילודה מתוך התפיסה שמדיניות ילודה היא כלי להשגת יעדים דמוגרפיים,⁶⁷ הובילו מדיניות פרו-נטלית.⁶⁸ מתח שרר אפוא בין שאיפות הפרט ליעדי הלאום; בין שאיפת הנשים להשתתף במאבק הלאומי ובין זהותן המגדרית-המסורתית שהגבילה אותן למרחב הפרטי; בין הזהותן עם המפעל הלאומי לשאיפות הפרט שלהן.⁶⁹ מתח זה ניכר גם בתפיסות הילודה של הפרט ביישוב ובמימושן.

61 סילביה פוגל-ביז'אוי, 'משפחות בישראל, בין משפחתיות לפוסט-מודרניות', בתוך: דפנה יורעאלי ואחרות (עורכות), מין, מגדר, פוליטיקה, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1999, עמ' 109, 128.

62 על האימהות הוטל התפקיד של הבאת ילדים וגידול הרור החדש מתוך התחשבות בצרכים הדמוגרפיים הלאומיים, Deborah S. Bernstein, 'Daughters of the Nation: Between the Public, and Private Spheres in Pre-State Israel', in: Judith R. Baskin (ed.), *Jewish Women in Historical Perspective*, Wayne State University Press, Detroit, MI 1998, pp. 287-311; בת-שבע מרגלית-שטרן, 'בין "חוק הטבע" ל"דין התנועה": אימהות ואל-אימהות בחברה הציונית בארץ ישראל (1920-1945)', בתוך: מרגלית שילה וגדעון כ"ץ (עורכים), מגדר בישראל (סדרת נושא: עיונים בתקומת ישראל), א, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2001, עמ' 170-197.

63 בחברות לאומיות נשים נתפסות כסמל לאומי וכאימהות האומה, האחראיות להתפתחותה הביולוגית ולהמשך קיומה. Nira Yuval-Davis, *Gender and Nation*, Sage, London 1997, p. 626.

64 רזי (לעיל הערה 60); גור אלרואי, 'נשים בארץ ישראל בתקופת המנדט: היבטים דמוגרפיים', בתוך: כתבן, שילה והלפרין-קדרי (עורכים), נשים, זכויות ומשפט בתקופת המנדט, עמ' 97-101.

65 מרגלית שילה, הזהות המשתנה של האישה העברית החדשה בארץ ישראל, המכון לחקר תולדות קרן קיימת לישראל, ירושלים 1998; מרגלית שילה, רות קרק, גלית חזן-רוקם (עורכות), העבריות החדשות: נשים ביישוב ובציונות בראי המגדר, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ב.

66 בן-גוריון החל להידרש לסוגיית מיעוט הילודה ביישוב החל בשלהי שנות השלושים, עם התמעטות העלייה. על כך ראו מאמרי, 'On the Issue of Ben-Gurion's Dualistic Approach to Natalism, Middle Eastern Studies (in press) 1936-1963'.

67 גילה שטופל, 'מדיניותה הדמוגרפית של ישראל בתחום הילודה וזכויות נשים ומיעוטים', משפט וממשל, יא, 2 (2008), עמ' 473-516.

68 און וינקלר, 'ישראל והפצצה הדמוגרפית: סיפורו של מיתוס שגוי', עיונים בתקומת ישראל, 17 (תשס"ז), עמ' 197-237; Jacqueline Portuguese, *Fertility Policy in Israel: The Politics of Religion, Gender and Nation*, Praeger, Westport, CT 1998.

69 דבורה ברנשטיין, 'בין האישה האדם ובין אשת הבית: אישה ומשפחה בציבור הפועלים היהודי העירוני בתקופת היישוב', בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, ברירות, תל אביב 1993, עמ' 83-103.

1. סרטוט תופעת ההפלות בחברת היישוב

כאמור, רוב היישוב חי במסגרת משפחתית. הגידול בהיקף הנישואין וגיל הנישואין הצעיר יחסית שאפיינו אותו⁷⁰ היו עשויים להניב ילודה רבה. אולם בכל תקופת המנדט הלך וירד שיעור הלידות ביישוב.⁷¹

ברוב שנות העשרים היה אחוז הלידות ביישוב גבוה יחסית (פי שניים מאחוז הלידות בארצות המערב ופי שלושה מזה שבקרב יהדות ארצות אלו). הגורמים לכך היו נוסף על הצו המקראי 'פרו ורבו', שהוא 'האינסטינקט העתיק של העם העברי' כלשונו של ד"ר אברהם קצנלסון, רופא וחבר ההנהגה הציונית,⁷² גם גילם הצעיר של העולים, ריבוי הנישואין, ובייחוד האחוז הגבוה יחסית של היישוב הישן ושל עדות המזרח, שאפיינה אותן ילודה מרובה, בקרב האוכלוסייה היהודית.⁷³

בשנים 1926-1927 עמד מספר הילדים שנולדו לאישה ביישוב במוצע על 3.7.⁷⁴ אך משנת 1928 חלה ירידה גדולה בילודה, ובשנים 1931-1933 היא עמדה על 2.84. במגמה זו הבחין ד"ר קצנלסון כבר בשנת 1929 כשציין כי בקרב 'חוגים ידועים בעלי תרבות אירופית' יש שאיפה להגביל את מספר הלידות.⁷⁵ זו היתה ראשיתה של תופעה שתלך ותתעצם, כפי שמעידים מחקריו הסטטיסטיים של הדמוגרף פרופ' רוברטו בקי, 'איש המדע הסטטיסטי והדמוגרפי ואיש האמונה הציונית העמוקה',⁷⁶ ומנהל הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה רפואית של הרסה,⁷⁷ על אודות נוהגי הילודה והריבוי הטבעי (עורף הנולדים על המתים) ביישוב. אלו מצביעים על ירידה תלולה בילודה, שבשנים 1937-1942 עמדה

70 בשנת 1944 נישאה האישה ביישוב בגיל 25-26 במוצע, והגבר בגיל 27-28. לעומת זאת נטו יהודי העולם להינשא בגיל מבוגר יותר. בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 235, 242. עוד על גיל הנישואין ביישוב ראו: אלרואי (לעיל הערה 64), עמ' 97-101.

71 בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 243.

72 דוד תדהר (עורך), אנציקלופדיה לחלוצי היישוב ובוניו, ז, ספרית ראשונים, תל אביב 1956, עמ' 2794.

73 אברהם קצנלסון, התנועה הטבעית של אוכלסי ארץ-ישראל: סקירה דימוגרפית, [חמו"ל], ירושלים 1929.

74 בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 243. במקום אחר ציין את הנתון 3.86, ראו: Roberto Bachi, *The Population of Israel* (C.I.C.R.E.D. 1974 World Population Year series), Institute of Contemporary Jewry, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1977, p. 199.

75 קצנלסון, התנועה הטבעית של אוכלסי ארץ-ישראל, עמ' 7.

76 כך כינהו ד"ר א' קצנלסון, ראו: רוברטו בקי, הריבוי הטבעי בארץ ישראל ועתידו של היישוב, הוועד הלאומי, ירושלים 1943, עמ' 1.

77 על בקי, ראו: Anat E. Leibler, 'Nationalizing Statistics: A Comparative Study of the Development of Official Statistics During the 20th Century in Israel-Palestine and Canada', PhD diss., University of California, San Diego 2008.

על ממוצע של 2.35.⁷⁸ הירידה בעיקרה ניכרה בקרב האוכלוסייה היהודית ממוצא אירופי. בשנים 1938-1941 עמד מספר הילדים שנולדו לנשים ביישוב, בתקופת פריזון, על 2.1 בממוצע.⁷⁹ בקי הוסיף כי ממוצע הילודה ביישוב החדש נמוך במיוחד, והוא עומד על 1.7 ילדים לאישה יהודייה ממוצא אירופי (בהבדלים קלים בלבד בין ארצות המוצא השונות).⁸⁰ נראה כי שנת 1941 היתה שנת שיא בשיעור הילודה הנמוך.⁸¹ פחות מ-10,000 לידות התקיימו בשנה זו ביישוב שמנה 475,000 איש – מספר זהה ללידות בשנת 1935, כשהיישוב מנה 320,000 איש בלבד.⁸² נתונים אלו בדבר הירידה בילודה ביישוב, עלו גם מסקר שערכה בשנת 1944 ד"ר טובה ברמן-ישורון, דמות מרכזית בקופת חולים הכללית שהטביעה את חותמה על מערכת הבריאות בארץ בכלל ועל תחום בריאות הציבור בפרט, ושימשה חברה בוועדה לבעיות הילודה של הוועד הלאומי משנת 1943.⁸³ לפי סקר זה, מ-2,180 נשים מרחבי היישוב (ערים, מושבות, מושבים, קיבוצים) 10 אחוזים היו ללא ילדים, 45 אחוזים עם ילד אחד; 30 אחוזים עם שני ילדים, ו-15 אחוזים בלבד עם יותר משני ילדים.⁸⁴ מן הראוי לציין שמספר הילדים הממוצע בקרב עדות המזרח בשנים אלו עמד על 5-4 ילדים, בהבדלים מסוימים בין ארצות המוצא השונות,⁸⁵ אולם לא היה בכך כדי להרגיע את חדרת הממסד מפני פחות הילודה, אם מאחר שהאשכנזים היו רוב ביישוב, אם בשל התחושה שהעדות המזרחיות פוסעות בצעדי ענק בעקבות העדות האירופיות, ואם בשל התפיסה הביקורתית כלפי ריבוי הילדים בקרב יוצאי ארצות האסלם והיישוב הישן שכן הם נחשבו נחשלים וזרים לחזון הלאומי.⁸⁶ הפערים העדיניים הניכרים בסוגיית הילודה יידונו במאמר אחר (בכתובים).

78 Bachi, *The Population of Israel*, p. 199

79 בקי, 'הילודה בישראל וביישוב והדרכים לעידודה', כנראה 1944, אצ"מ J1/3717/3; בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 171.

80 על פי בקי, ממוצע נמוך זה נמצא רק במדינה אחת (אוסטריה) מ-29 מדינות שיש מידע עליהן. שם, עמ' 171. במקור אחר צוין המספר 1.82, ראו: Bachi, *The Population of Israel*, p. 199. ראו גם לוח הארץ לשנת תש"ד, תל אביב תש"ד, עמ' 184.

81 2.18 ילדים במוצע לאישה ביישוב, לפי בקי (*The Population of Israel*). במקום אחר מציין בקי ממוצע של 2.12. ראו: Roberto Bachi and Judah Matras, 'Contraception and Induced Abortions among Jewish Maternity Cases in Israel', *The Milbank Memorial Fund Quarterly*, 40, 2 (April 1962), p. 207.

82 בשנת 1943 עלה מעט שיעור הילודה, ועמד על 2.96 ילדים לאישה. Bachi, *The Population of Israel*, pp. 12-13.

83 להרחבה ראו: צפורה שחור-רובין, ד"ר טובה ברמן-ישורון, הגברת הראשונה בממלכת קופת חולים (1898-1997), דקל, תל אביב 2013.

84 דיווח של ד"ר טובה ברמן לרוד בן-גוריון, 10.5.1944, ארכיון בן-גוריון (להלן: אב"ג), התכתבות, 198564; אברהם הלוי פרנקל, הילודה ביישוב ובעיותיה, דב בר אהרונסון, ירושלים תש"ד, עמ' 13.

85 Bachi, *The Population of Israel*, p. 196

86 מכתבו של ד"ר א' אברמוביץ, מנהל בית החולים העירוני הדסה בתל אביב, למר א' פרלסון, יו"ר הוועד המנהל, 28.5.1937, ארכיון תל אביב, בית החולים הדסה, ג.א-2/1. כמו כן ראו:

מסקנותיו של בקי בשנת 1944 היו פסימיות. על פי המודל הסטטיסטי שהעמיד, בשנת 1927 עמד הריבוי הטבעי החזוי ליישוב על 40 אחוזים לדור (13 אחוזים לשנה), אך בשנים 1940-1941 התהפך המצב לגירעון טבעי חזוי של 11 אחוזים לדור (14 אחוזים לשנה); בקי כינה מצב זה 'איום' להתפתחות היישוב.⁸⁷

בשנים 1943-1946 ניכרה התאוששות־מה בילודה היהודית,⁸⁸ אם בשל רצונם של ניצולי שואה למהר ולהקים משפחה לאחר החורבן (להלן),⁸⁹ אם בשל חלוף סכנת הפלישה הנאצית לארץ ותום מלחמת העולם השנייה. אולם זו היתה התאוששות קצרת מועד. בשנים 1947-1948 ניכרה שוב מגמת ירידה בילודה היהודית.⁹⁰

ממדי הילודה ביישוב היו בבחינת תופעה חדשה, שכן ערב מלחמת העולם הראשונה עלה מספר הילדים למשפחה בארץ על חמישה.⁹¹ יתרה מזו, התמעטות הלידות בקרב האוכלוסייה היהודית בלטה במיוחד לנוכח הריבוי הטבעי הגדול בקרב ערביי הארץ.⁹²

מספר הילדים הממוצע לאישה מוסלמית בשנים 1939-1941 היה 7.51, ובשנים 1943-1945 הוא עמד על 9.42.⁹³ הנשים הערביות, הסביר בקי, יולדות לאורך תקופה ארוכה (כ־15 שנים בממוצע בין נישואיהן ללידה האחרונה), ואילו אצל נשים יהודיות בין נישואיהן ללידתן האחרונה חולפות 5.5 שנים בלבד.⁹⁴ בקי ציין כי מספר הלידות בחברה המוסלמית של ערביי ארץ ישראל הוא גבוה מכל אומה אחרת בעולם. לפיו, בחברה זו הילודה היא טבעית ואין בה כמעט סימנים ללימוד נושא הגבלת הילדים במשפחה, והתפתחותה של הארץ מהבחינה הכלכלית, שהביאה לשיפור בתנאי החיים, משפיעה על גידול במספר הילדים למשפחה.⁹⁵ תופעה זו, שהתעצמה לנוכח מיעוט הילודה היהודית, עוררה דאגה עמוקה מבחינה לאומית בקרב ההנהגה הציונית.

- זהבית שנקולבסקי, 'חזון ומציאות בתהליך כינוי אומה: ילדות וילדי עיר בשנות הבית הלאומי (1918-1948)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 44-45. על אתניות ועדתיות בהקשר של פרוין בישראל ראו: מלמד (לעיל הערה 8), עמ' 69-73.
- 87 בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 244.
- 88 רוברטו בקי, בעיות הילודה בישראל (ללא תאריך), ארכיון המדינה (להלן: "מ"מ) 2-ג/5588; Bachì, *The Population of Israel*, p. 196.
- 89 Judith Tydor Baumel, 'DPs, Mothers and Pioneers: Women in the She'erit Hapletah', *Jewish History*, 11, 2 (fall 1997), p. 102.
- 90 בקי, בעיות הילודה בישראל (לעיל הערה 88).
- 91 בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 243.
- 92 פרנקל, הילודה ביישוב ובעיותיה, עמ' 13; 'נאום רקטור האוניברסיטה, פרופ' א.ה. פרנקל בטכס הסיום', הצופה, 5.5.1940, עמ' 3.
- 93 Bachì, *The Population of Israel*, p. 196.
- 94 בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 245.
- 95 בקי, הריבוי הטבעי בארץ ישראל ועתידו של היישוב, עמ' 19; בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 245.

עקב האיום הדמוגרפי, כבר בראשית שנות השלושים נשמעו קולות שהזהירו מפני הסכנה המאיימת על עתיד הלאום בשל מיעוט הילודה.⁹⁶ 'תופעת ה"בן-בת יחידות" השתלטה בציבור', התריעו אז בעיתונות.⁹⁷ 'חודרת ומתפשטת בארץ המנטליות של עקרות, של עקרות כפשוטו ובמשמעו. עקרות רחם-אישה במתכוון', צוין בה בשנת 1940.⁹⁸ בקי העריך כי צמצום מספר הילדים מ-5.9 למשפחה יהודית ביישוב (מספר הילדים הממוצע לו היתה הילודה 'טבעית' לנוכח נוהגי הנישואין) ל-2.2 נבע ממניעת היריון ו'ההפלה המלאכותית בעיקר' (ההדגשה במקור).⁹⁹ כמו כן הוסיף כי 'לולא פעלו הסיבות האלה היה מספר הלידות ביישוב למעלה מפי שניים מהמספר הנוכחי ואצל היישוב האירופי היה הוא פי שלושה'.¹⁰⁰

כאמור, היישוב התנהל על פי החוק המנדטורי שהטיל איסור מוחלט לבצע הפלות, למעט מקרים של סכנה לאישה. הענישה על אי-ציות לחוק היתה מאסר של 7 שנים לאישה, ו-14 שנים למבצע ההפלה.¹⁰¹ על אף החוק, הפלות מלאכותיות היו גורם מרכזי בתופעת הירידה בילודה ביישוב. אולם קשה לנקוב במספר מדויק של הפלות שנעשו בשנים אלו, כפי שהודה בקי בשנת 1944: 'אפסיות כמעט עדין ידיעותינו על שכיחות ההפלות המלאכותיות'. בשנת 1943 סקר בקי 4,162 נשים, שהיו להן בסך הכול 16,517 הריונות, ומהם הסתיימו בהפלה 1,893, דהיינו יותר מ-11 אחוזים. אך אף הוא הודה כי אי-אפשר להבחין בין הפלות טבעיות, רפואיות או מלאכותיות מבחינה, ולפיכך קשה להסיק מסקנות מנתון זה. עם זה, בקי הבחין כי שכיחות ההפלות עלתה עם השיפור הכלכלי,¹⁰² והדבר מחזק את הסברה שמדובר לא מעט בהפלות מלאכותיות שנדרש ממון לביצוען הלא-חוקי.

מבט על מכלול המקורות, ובהם עדויות של רופאים, עיתונאים ודמוגרפים, מצביע על שכיחותן הרבה של ההפלות. אלו מגדירים אותן לא אחת ב'אלפים'. 'מספר ההפלות המלאכותיות בסתר ובסכנת נפשות גדל והולך בכל ארץ וארץ. הפוליטיקה של בת היענה לא הועילה',¹⁰³ התריעה רופאת הילדים ד"ר בלהה פוליאסטור בשנת 1931. 'נשים נוהגות

96 דו"ח על פעולות הועדה לבעיות הילודה, מאי 1943-אפריל 1945, אצ"מ J1.1974.

97 למשל: יעקב הלפרין, 'בן יחידות', לוח האם והילד, תרצ"ד, עמ' 261.

98 ישראל טוניס, דבר, 5.4.1940, עמ' 4.

99 בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 191, 235.

100 שם, עמ' 191.

101 דלילה אמיר וניבה שושי, 'חוק ההפלות הישראלי: היבט מגדרי ופמיניסטי', בתוך: דפנה ברק-ארוז (עורכת), עיונים במשפט, מגדר ופמיניזם, הקריה האקדמית אונו, קריית אונו 2007, עמ' 777-808; נויה רימלט, הפמיניזם המשפטי מתאוריה למעשה: המאבק לשוויון בין המינים בישראל ובארצות הברית, אניברסיטת חיפה, חיפה תש"ע, עמ' 138.

102 בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 191.

103 ד"ר בלהה פוליסטור [פוליאסטור], 'ההפלה המלאכותית', דבר, 29.7.1931, עמ' 3.

הפקרות גדולה בשטח ההפלה המלאכותית' צוין בעיתונות בשנת 1934,¹⁰⁴ ובשנת 1938 דווח בה כי 'נשים נשואות רואות את הדבר [ההפלות, ל"ר] כעניין רגיל וטבעי'.¹⁰⁵ 'רב מאוד מספר הנשים הבאות לבקש הפסקת היריון בלי סיבות רפואיות לכך, ואת הסירוב למלא את בקשתן זו הן מקבלות בטרגיות יתרה כאסון ממש', תיאר בשנת 1937 ד"ר אברמוביץ, מנהל בית החולים הדסה בתל אביב, והוסיף כי 'גם נשים מזרחיות פונות למרפאה בבקשה להפסיק את ההיריון'.¹⁰⁶ 'אנו רואים לעתים קרובות יחס קל להפלה וחוסר אחריות גמורה', כתבה לוועד הלאומי בשנת 1940 ד"ר שושנה מאיר, מומחית למחלות ילדים.¹⁰⁷ ובשנת 1944 סיכם פרופ' אברהם הלוי פרנקל, שומר מצוות, מתמטיקאי בעל שם עולמי ומי שהיה רקטור האוניברסיטה העברית: 'דבר זה [ההפלות, ל"ר] נעשה ביישוב לא במאות כי אם באלפי מקרים ויותר לשנה, זה שנים רבות'.¹⁰⁸ קשה להעריך נכונה נתונים מספריים אלו בשל היעדר מידע עובדתי מוצק, ומאחר שהמקורות האלה הם חלק מובהק מהשיח הציבורי של התקופה. יש לראות בשיח זה ביטוי לחרדה שאפפה חוגים מסוימים ביישוב לנוכח הירידה בילודה ולרצון להילחם במגמה זו. סביר כי משום כך היתה נטייה להעצים את תופעת ההפלות ואולי אף להגזים בתיאוריה. מאידך גיסא, יש להניח כי השיח הציבורי מהווה שיקוף מסוים של מציאות, ומעורבים בו לא רק אנשי רוח אלא גם רופאים ודמוגרפים. לפיכך, גם אם השיח הציבורי אינו בבחינת תשתית עובדתית ישירה על אודות תופעת ההפלות, אפשר לראות בו תשתית עקיפה לניתוח תופעת ההפלות, בהעידו על שכיחותה הרבה ובולטותה ביישוב.

'העקרות מרצון', כפי שכונתה תופעת ההפלות בעיתונות בשנת 1940,¹⁰⁹ היתה כאמור כלל-ארצית ורווחה בעיר, בהתיישובות הכפרית ובקיבוצים,¹¹⁰ בקרב 'עובדי האדמה שלנו, השכבה אשר אצל כל עם בריא היא בית היצירה של הדורות'.¹¹¹ גם בקי מסיק במחקריו כי מספר הילדים הסופי לאישה בקיבוץ בתקופה זו, שהוא נמוך מאוד (בשנת 1937 לדוגמה, הממוצע עמד על 1.67),¹¹² נבע מהגבלה מלאכותית של הילודה; 'הגבלה', כך כתב, שהיא 'מרחיקת לכת כנראה בקיבוץ עוד יותר מאשר בחברות אחרות'.¹¹³ עדויות שונות מצביעות על קיבוצים שתבעו מחברותיהם הפסקת היריון עד להתבססותם.¹¹⁴

104 ד"ר ליפמן, 'משמר הבריאות', דבר, 2.2.1934, עמ' 7.

105 בינה ולפיש, 'על עניין שאין מדברים בו', דבר, 27.4.1938, עמ' 3.

106 מכתבו של ד"ר א. אברמוביץ, מנהל ביה"ח העירוני הדסה בת"א, למר א. פרלסון, יו"ר הוועד המנהל, 28.5.1937, ארכיון תל אביב, בית החולים הדסה, א-2/1.

107 מכתב מד"ר שושנה מאיר למחלקת הבריאות של הוועד הלאומי, 20.5.1940, אצ"מ J1/3717/1.

108 פרנקל, הילודה ביישוב ובעיותיה, עמ' 28.

109 ישראל טונים, דבר, 5.4.1940, עמ' 4.

110 דוד בן-גוריון, 'שלוש הערות', הפועל הצעיר, 27, 18.3.1943, עמ' 2.

111 ישראל טונים, דבר, 5.4.1940, עמ' 4.

112 בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 166.

113 שם, עמ' 241.

114 למשל עדות פלה יצחקי מקיבוץ עברון: שכטר, לכבוש את הלב, עמ' 255; מרגלית-שטרן (לעיל הערה 62), עמ' 195.

המדיניות הבריטית שאסרה הפלות, לא נאכפה על פי רוב למעט במקרים שנגרם נזק רפואי לאישה. החוק כנראה לקוי, ובכל מקרה אינו מופעל כדבעי, טען בשנת 1944 אברהם פרנקל¹¹⁵ בצאתו נגד אי-אכיפתו. מדוע נטו הבריטים להעלים עין בהקשר זה? אולי משום שכמו בנושאים אחרים הם העניקו ליישוב אוטונומיה בניהול ענייניו הפנימיים, אך ייתכן כי הסיבה לכך היתה נעוצה בשאיפתם לשמור על איזון דמוגרפי בין יהודים לערבים. טיעון זה העלה יצחק אונא, אביו של משה אונא איש הפועל המזרחי וחבר הוועד הלאומי בשנות הארבעים, שהתנגד בשנת 1943 לחוק מנדטורי המעניק תוספת שכר לאדם רק עד הילד השלישי. 'אם הממשלה חוקקת חוק כזה אולי היא איננה מעוניינת בריבוי הטבעי של היהודים', גרס אונא.¹¹⁶ אישוש לכך אפשר למצוא במחקרה של אביבה חלמיש על אפליית נשים בעלייה בתקופת המנדט, ובו היא טענה בין השאר כי השאיפה המנדטורית לצמצם את חלקן של הנשים בעלייה נבעה מהרצון להקטין את הילודה בקרב האוכלוסייה היהודית ולשמר את האיזון הדמוגרפי בין יהודים לערבים.¹¹⁷

אמצעי מניעה יעילים לא היו זמינים בארץ בתקופה הנדונה, ואלו הקיימים – מחירם היה גבוה.¹¹⁸ לפיכך, כפי שמראה בת-שבע מרגלית-שטרן במאמרה, למרות האיסור החוקי היתה הפלה מבחירה פרקטיקה מקובלת ונפוצה בארץ כבעולם המערבי¹¹⁹ בקרב נערות במצוקה וגם בקרב נשים נשואות ובעלות משפחה, בעיר ובכפר, מהשכבות המבוססות והעניות כאחד.¹²⁰ ההפלה בוצעה בידי רופא בבית חולים, או רופא במרפאה פרטית במחיר שווה לכל נפש,¹²¹ או בידי חובבנים ובאופן עצמי באמצעים פרימיטיביים. בעיתונות דווח לעתים על העמדת רופאים בדין בשל הפלות מלאכותיות שהסתיימו בתוצאה קשה (מוות או מחלה), או בשל 'שידול להפלה'. חשוב לציין בהקשר זה כי אף שבשיח הציבורי בולטת עמדת הרופאים והרופאות המסתייגים מהפלות, אין הם מקשה אחת ביחסם לתופעה, שכן היא בוצעה פעמים רבות בידי אנשי רפואה מקצועיים. אלא שאלו לא יכלו להביע פומבית את עמדתם בשל היות ההפלות מחוץ לחוק ולנוכח תפיסתן כפוגעות בלאום. בעיתונות מופיעות ידיעות על 'הפלה עצמית' של נשים שהסתיימה רע, או על נשים שהסתייעו ברופאי אליל ויועצי-סתר' שנקטו אמצעים שגרמו נזק.¹²² מהעיתונות עולה

115 פרנקל, הילודה ביישוב ובעיותיה, עמ' 32.

116 יוסף אונא (עורך), למען האחדות והיחוד: משנתו וחיייו של מהור"ר יצחק בין מהור"ר משה אונא זצ"ל, קריית ספר ומכון ליאון בק, ירושלים תשל"ה, עמ' 367. אני מודה לצבי צמרת על הפניה זו.

117 אביבה חלמיש, 'אפליית נשים בעלייה בתקופת המנדט – העובדות, הסיבות, ההשלכות', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות ה-12, חטיבה ה', האגוד העולמי למדעי היהדות, [ירושלים] 2001, עמ' 53.

118 רופאים דיווחו כי אמצעי המניעה העיקרי היה משגל נסוג, וכשזה לא הועיל נקטו את ההפלה. קוזמא (לעיל הערה 49), עמ' עמ' 111.

119 Hoffer and Hull, *Roe v. Wade*, pp. 11-12, 49-50

120 מרגלית-שטרן (לעיל הערה 62), עמ' 193.

121 ד"ר שפרוך-פזנר, 'ילודה מוסדרת', דבר, 27.7.1952, עמ' 2.

122 דבר, 10.10.1937, עמ' 6, 27.4.1938, עמ' 3, 10.12.1939, עמ' 6; דואר היום, 13.3.1929, עמ' 4, 13.6.1935, עמ' 6, 26.3.1936, עמ' 6, 'עדותה הדרמטית של יונה צדוק', 5.4.1936, עמ' 4; פ.ש.,

'הבריחה מפני הילד', דבר, 2.3.1934, עמ' 8.

כי נשים ממעמד כלכלי נמוך חסרו אמצעים כלכליים לביצוע הפלה. כמו כן, כפי שיפורט להלן, מודרניזציה, חילון והשכלה השפיעו אף הם על התופעה, אך נשים ממעמד סוציאל-אקונומי נמוך חסרו לעתים את הידע הנדרש לביצועה. הפלות רווחו אפוא יותר בשכבות המבוססות.

2. ניתוח הגורמים לתופעת ההפלות ביישוב

הגורמים לתופעת ההפלות ביישוב הם מגוונים. מקצתם אוניברסליים, אחרים הם נחלת העולם המערבי, ויש אלו הייחודיים ליישוב; מהם שהיו רבי השפעה על תופעת ההפלות וניכרו בכל התקופה הנידונה, מהם שהיו נקודתיים בהשפעתם ורלוונטיים לשנים מיוחדות. להלן ההיבטים המרכזיים:

א. הגורם הכלכלי

בכל החברות, מערביות ומתפתחות, מלבד פקטורים ביולוגיים מושפע הפריור מהקונטקסט החברתי והכלכלי. עוני ומצוקה כלכלית היו גורמים עיקריים בבחירה של נשים לסיים את הריון במדינות רבות ברחבי העולם.¹²³

המצב הכלכלי בתקופת היישוב מופיע לא אחת כסיבה מרכזית למיעוט הילודה בכלל ולהפלות מלאכותיות בפרט. דוח כלכלי, מצוקת דיור, שכר דירה גבוה, אבטלה ועוני שהיו שכיחים ביישוב בתקופה הנידונה, ותקופות של משברים כלכליים, הביאו ל'אימה מפני הילד'; סימן מחלה שנתפשת בשיעור מבהיל,¹²⁴ ומתוך כך להפלות. יתרה מזו, לא מעט סברו כי ליישוב בכלל ולנשים בפרט יש יחס חיובי לילודה, ואם ננקטות הפלות מלאכותיות הרי זה מפאת המצב הכלכלי הירוד.¹²⁵

ד"ר טובה ברמן-ישורון קיימה במהלך עשר שנים (1934-1944) שיחות אישיות עם אלפי נשים מנקודות שונות ביישוב (ערים, מושבות, מושבים, קיבוצים), שבחרו בהפלה מלאכותית בגלל חוסר רצון להביא ילד לעולם.¹²⁶ משיחותיה עמן מצאה כי 30-40 אחוז

Cathy Moran Hajo, *Birth Control on Main Street: Organizing Clinics in the United States, 1916-1939*, University of Illinois Press, Urbana, Chicago and Springfield 2012, pp. 136-139

124 פ.ש., 'הבריחה מפני הילד', דבר, 2.3.1934, עמ' 8; ברמן, דבר, 1.1.1945, ארכיון תנועת העבודה (להלן: אה"ע) IV-243-3-59.

125 ד"ר הלפרין, הנהלת בית הבריאות הרסה, במכתב להנהלת הרסה, 13.2.1939, אצ"מ J113/2312; ד"ר יוסף מאיר, תכנית רדיו לקראת שבוע ההסברה לבעיות הילודה, כנראה יולי 1944, אצ"מ J1/3717/2; בינה ולפיש, 'על עניין שאין מדברים בו', דבר, 27.4.1938, עמ' 3.

126 בדיווחיה היא מציינת לעתים 4,000 מרואיינות (טובה ישורון-ברמן, 'הפלה מלאכותית', איתנים, ז, 5-4 [אפריל-מאי 1954], עמ' 138), ולעתים 6,000 מרואיינות (דיווח של טובה ברמן לרוד בן-גוריון, 10.5.1944, אב"ג, התכתבות, 198564).

מהנשים הפילו בשל מצב כלכלי; בשל ההכרח לסייע בפרנסת המשפחה והיעדר סידור לתינוק.¹²⁷ במבט מעמיק אפשר לראות בבסיס שאלותיה תפיסות מגדר שרווחו ביישוב, ולפיהן שררה חלוקה ברורה בין האב המפרנס לאם שהיא מגדלת הילדים. נראה כי ערעור על חלוקה זו היה בבחינת דרך ללא מוצא.

בברית המועצות בשלהי שנות העשרים ובמחצית הראשונה של שנות השלושים, תנאי מחיה קשים והיעדר אספקה נאותה לגידול ילדים הובילו נשים רבות לבצע הפלות.¹²⁸ בגרמניה, בתקופות של משברים כלכליים, ירידה ברמת השכר ואבטלה גואה, מספר ההפלות הרקיע שחקים.¹²⁹ הן היו המוצא האחרון של נשים נואשות שנאלצו להגביל את גודל משפחותיהן בשל קשיים כלכליים.¹³⁰ אין תמה אפוא שאישה שעלתה מגרמניה ליישוב בדרך זו: 'בגיל כמעט ארבעים, הריתי. משמעות המשך ההיריון היתה לאבד את מקום עבודתי, שבו היינו תלויים לפרנסתנו. לפיכך, החלטנו בלב כבד על הפלה, שבאותו זמן היתה מנוגדת לחוק'.¹³¹

עדות להשפעתו של הגורם הכלכלי עולה מזיכרונותיה של מרים קימלמן, ששחזרה את מצבה בשנת 1942 בהיותה אם לפעוט: 'והנה צרה חרשה באה עלינו – היריון. עוד ילד היה מעל יכולתנו. ידעתי שעליי לסלק את ההיריון ויהיה מה [...] התעניינתי וקיבלתי כתובת של רופאה טובה. והכל עבר. אבל בנפש ומעל פני השטח נשאר פצע חריף. היום, כשאני מהרהרת בעניין הזה, בניתוח בלי הרדמה, בכאב, אני יודעת שעיקר הכאב לא היה פיזי [...] ושוב אני בהיריון, ושוב הפלה'.¹³²

מרכזיותו של הפן הכלכלי בהחלטה על הפלה עולה גם מהסיפורת. שולמית לפיד בספרה האוטוביוגרפי ואולי לא היו מתארת את הוריה, עולים חדשים ולהם ילדה קטנה, החיים בתל אביב של שנות השלושים בדוחק גדול. משגילתה אמה שהיא בהיריון בפעם השנייה, היתה מבוהלת. 'איך תביא עוד ילד לעולם כשאין לה לחם לבתה הקטנה?'.¹³³ בלי לשותף את בעלה החליטה להפסיק את ההיריון.¹³⁴ במקרה זה העלימה האם את דבר ההפלה מבעלה. אולם בלא מעט הפלות היתה זו החלטת הגבר, ששכנע או הכריח את האישה להפסיק את ההיריון, בניגוד לרצונה, בשל העול הכלכלי.¹³⁵

127 טובה ברמן, 'ויתור על הילד', דבר הפועלת, 31.7.1934, עמ' 17.

Alpern Engel, *Women in Russia 1700-2000*, p. 162 128

Frevert, *Women in German History*, p. 187 129

Usborne, *Cultures of Abortion in Weimar Germany*, p. 10 130

Erna Proskauer, *Wege und Umwege: Erinnerungen einer Rechtsanwältin*, Dirk Nishen 131

Berlin 1989, pp. 86-87 [German] .אני מודה לד"ר דורית יוסף שהפנתה אותי למקור זה.

מרים קימלמן, סודגת באור הגנוז, צבעוני, ירושלים תשס"ג, עמ' 37, 40, 119.

שולמית לפיד, ואולי לא היו, כתר, ירושלים 2011, עמ' 82.

שם, עמ' 83.

135 דיווח מד"ר טובה ברמן, הועדה לבעיות הילודה שליד הועד הלאומי, לדור בן-גוריון, 10.5.1944,

אצ"מ J1/3717/3; דוח ברמן, 16.2.1945, אצ"מ J1/3717/3. כך עולה גם מדבריה בתכנית רדיו

לקראת שבוע ההסברה לבעיות הילודה, כנראה יולי 1944, אצ"מ J1/3717/2.

‘יש כאן השפעת הבעל, הסביבה, החברה’,¹³⁶ סיכם פרנקל בסוגיית ההפלות בחיבורו משנת 1944. העניין עלה לעתים בעקיפין, בהפניית אצבע מאשימה, כמו בדבריה של מרים קימלמן, שהודתה כי ‘בנוסף על כל המועקה הנפשית הזאת יהודה האשים אותי בהיריון הזה [...] ואמר שאני הייתי צריכה להיזהר ולנקוט אמצעים. זה דיכא אותי’,¹³⁷ ולעתים ישירות.

גם אימהות חד-הוריות, שהיו מעוניינות בילד, החליטו לבצע הפלה בשל אי-ביטחון כלכלי,¹³⁸ וההיבט הכלכלי השפיע גם על רופאים שביצעו את ההפלות. מקצתם עשו זאת ‘בעד מטבעות מצלצלות ומבריקות’,¹³⁹ כפי שהאשימה אישה את רופאה בשנת 1942. ‘העובדה, הידועה יפה, כי רופאים רבים בארץ ישראל ובפרט בתל-אביב, עושים מאות רבות של הפלות מלאכותיות בכל שנה, וכל זה בעבור כמה לירות’, מחה בשנת 1947 ד”ר מרדכי אלברכט.¹⁴⁰

המצב הכלכלי הירוד של האישה במקרים של סכסוך משפחתי, שהיה תוצר של מעמדה המשפטי הנחות, היה גורם משפיע אף הוא בנושא ההפלות, כפי שעולה מדיווח של התאחדות נשים לשיווי זכויות בארץ ישראל.¹⁴¹ זו דיווחה בשנות הארבעים כי לשכתה המשפטית נוכחה לדעת שבסכסוכים בין הבעל לאישה, מצבה המשפטי הנחות של האישה משפיע על מיעוט הילדים, שכן ניסיון החיים מורה לה, לאישה, שהמעמסה של החזקת הילדים במקרה של סכסוך בינה ובין בעלה תיפול בעיקר עליה. ההתאחדות הציגה דוגמאות רבות שהעידו על המצב הכלכלי הירוד של אישה שבעלה עזב אותה ואת ילדיה. וכפי שקבעה ההתאחדות, אלו ‘משמשות גורם רציני להפחתת הילודה’.¹⁴²

הסיבות הכלכליות הן אפוא מהותיות לעניין ההפלות. עם זה, גם ברמן הודתה כי ההחלטה של כמחצית מן היישוב להסתפק בילד אחד אינה נובעת ממניעים כלכליים בלבד. ‘מרד ההורים’, כפי שכינתה את התופעה, היה נעוץ בסיבות עמוקות יותר¹⁴³ – חברתיות ופסיכולוגיות.¹⁴⁴

136 פרנקל, הילודה ביישוב ובעיותיה, עמ’ 29.

137 קימלמן, סורגת באור הגנוז, עמ’ 37, 40, 119.

138 מכתב מד”ר טובה ברמן לרוד בן-גוריון, 10.5.1944, אצ”מ J1/3717/3; רוח ברמן, 16.2.1945, אצ”מ J1/3717/3.

139 ‘רופא מסדר הפלות מלאכותיות’, עתון מיוחד, י”ט בתשרי תש”ב.

140 מרים שיר, ‘על הילודה ונגד השמדת “העלייה הפנימית”’, דבר, 22.3.1950, עמ’ 4.

141 על ההתאחדות ראו: מרגלית שילה, המאבק על הקול: נשות היישוב וזכות הבחירה 1917–1926, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשע”ג.

142 מכתב מהתאחדות נשים לשיווי זכויות לוועד לבעיות הילודה, שנות הארבעים [ללא ציון תאריך], אצ”מ J75/3.

143 תכנית רדיו לקראת שבוע ההסברה לבעיות הילודה, כנראה יולי 1944, אצ”מ J1/3717/2.

144 ישיבת הוועדה לבעיות הילודה, 22.6.1943, אצ”מ J1/3717/3.

ב. תפקוד נשי חדש והתמקצעות נשים בשוק העבודה

למקומן ומעמדם של נשים בחברה, להשכלתן ותעסוקתן היתה השפעה ישירה על הילודה.¹⁴⁵ השינויים הדרמטיים שהתחוללו במעמד האישה באירופה במאה ה-20, וניכרו בין השאר בהתמקצעות נשים בשוק העבודה ובשאיפתן להתפתחות אישית, מצאו ביטוי בירידה בילודה. עבודת נשים מחוץ לביתן היתה גורם בולט להפלות באירופה,¹⁴⁶ וכך גם ביישוב.¹⁴⁷ 'מספר הילדים גדול יותר אצל המשפחה בה האישה אינה עובדת', קבע בקי בשנת 1943, אם כי גם הוא הודה כי אפשר לנסח זאת בדרך פרשנית, דהיינו 'האישה שיש לה יותר ילדים אינה עובדת'.¹⁴⁸ — מה שמרמז על אילוצי שוק העבודה של התקופה הנידונה כמשפיעים בהקשר זה.

שוק העבודה ביישוב התאפיין בחלוקת התפקידים המגדרית המסורתית, מנתחת דבורה ברנשטיין ומציינת כי נשים התקשו יותר מהגברים בהשתלבות בו.¹⁴⁹ אולם אילוצים כלכליים, תמורות מגדריות, השכלה ועיצוב זהות נשית חדשה הביאו לשינוי ולעיסוק נשי בעבודות שמחוץ לבית הפרטי. 'אין כמעט צעירה גם אחת בימינו', כתבה חדוה נופך בשנת 1937, 'שלא תשאף לעמוד ברשות עצמה, במובן הכלכלי, ולהרוויח את כל צרכיה היא וצרכי משפחתה', אך בהמשך דבריה עמדה על השפעות התופעה החדשה: 'לרגל טרדותיה הרבות בעבודתה אין האישה יכולה להתמסר למשפחתה, כפי שהתמסרה לה אמה מהדור הקודם. וכתוצאה מכך באה הפחתת הילודה'.¹⁵⁰

ד"ר יוסף מאיר, המנהל הרפואי של קופת חולים בשנות השלושים והארבעים, מאשש את התופעה בדבריו ומעניק לה פרשנות: 'בעשרות השנים האחרונות אנו עדים לפרוצס של אמנציפציה של האישה וכן לכניסתה לתוך חיי העבודה — פרוצס מאוד חשוב לכשעצמו — אבל אנו יודעים היטב עד כמה שקשה להתאים את שני הדברים ביחד —

145 Maloy and Patterson, *Birth or Abortion?*; מיכל גנץ, 'ילודה וכוח נשי בחברה החרדית בישראל', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ג; Andorka, *Determinants of Fertility in Advanced Societies*; Susan Mcrae, 'Occupational Change Over Childbirth: Evidence from a National Survey', *Sociology*, 25, 4 (November 1991), pp. 589-605; Kim Jungho, 'Women's Education and fertility: An Analysis of the Relationship Between Education and Birth Spacing in Indonesia', *Economic Development and Cultural Change*, 58, 4 (July 2010), pp. 739-774.

146 Taylor Allen, *Women in Twentieth-Century Europe*; Grossmann, *Reforming Sex*, p. 6
147 על השפעת ההתמקצעות על הזהות הנשית המסורתית והחדשה ראו: אייל כתבן ורות הלפרין-קדרי, "כשהאישה נעשית עורך דין": על התפתחותה של זהות פמיניסטית, בתוך: כתבן, שילה והלפרין-קדרי (עורכים), נשים, זכויות ומשפט בתקופת המנדט, עמ' 292-253.

148 בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 163.
149 דבורה ברנשטיין, 'בשוק העבודה ובחנות, בבית ובחוץ: חיי עבודה של נשים מהגרות בשוק העבודה הפורמלי והלא פורמלי', בתוך: מורג-טלמון ועצמון (עורכות), נשים מהגרות בישראל, עמ' 87.

150 חמדה נופך, 'מה הן סבורות בשאלת האישה המודרנית בארץ ישראל', תשע בערב, 7, 22.4.1937. אני מודה לד"ר אורית יעל על ההפניה.

האישה במקצועה והאישה כאם'.¹⁵¹ הקונפליקט של שילוב אימהות וקריירה, המוכר מימינו אנו, היה בעל משנה תוקף בתקופת היישוב, שחסרו בה התנאים הסוציאליים כמו חופשת לידה, מספר מספק של מעונות יום וכדומה, שיש בהם משום מתן מענה לסיטואציה זו. 'אנו רואים', טען ד"ר מאיר, 'כי הרעיון החשוב והמתקדם של כניסת האישה לחיים הכלכליים, המביאה ברכה לאומה ולמדינה, גורם נזק רציני לעצם הריבוי הטבעי מפני שלא הכינו את הכלים והאמצעים הנחוצים לשינוי ערכין זה'.¹⁵² במילים אחרות, היישוב התקשה להכיל את התפנית בתפיסות המגדריות, והדבר אילץ נשים לבחור בין עבודה למשפחה; בין הבאת מספר ילדים לעולם להפלות מלאכותיות.

היעדר חוקים המגנים על נשים הרות ועל יולדות, והמחסור במוסדות לטיפול בתינוקות כגון מעונות, השפיעו על הנטייה להפלות. זאת ועוד, הצטרפות נשים לשוק העבודה פתחה להן חלון הזדמנויות לפיתוח אישי ולאומי ערכים שלא תמיד עלו בקנה אחד עם התפיסות המסורתיות שמקומה של האישה בביתה ובחיק משפחתה. עוצב דיוקן נשי חדש, שהילודה לא היתה בעבורו חזות הכול. ובמילותיה של ד"ר ברמן: ב'שאיפת האישה היהודייה לילד' חל שינוי.¹⁵³

ג. פמיניזם וסוציאליזם

חופש האישה לבחור את גורל הפריין שלה היה אבן בוחן לשאלת קידומן של נשים, מבהירה חוקרת ההיסטוריה של המגדר לין אברמס. כבר במאה ה-19 ניכרה תביעתן של נשים את 'גופן לעצמן', אולם רק לאחר 1918 ביקשו נשים רבות שליטה משמעותית על גופן ועל פריינן, ופמיניסטיות העמידו את נושא זכויות הילודה (reproductive rights) בראש סדר העדיפויות שלהן.¹⁵⁴ משלהי המאה ה-19 היה נושא הפריין מרכזי להתעניינות של פמיניסטיות, והן ראו בו ובאימהות את שורש נחיתותה בהיותם מגבילים את האישה.¹⁵⁵ מאחר שסברו כי השליטה בפריין היא זכות בסיסית של נשים ואמצעי לשחרורן מהיעדר הביולוגי המגביל, דגלו פמיניסטיות במתן לגיטימציה חוקית להפלות.¹⁵⁶ זאת ועוד, מחקרים מצביעים על כך שבניגוד למניעת היריון באמצעים מסורתיים שהיו לעתים

151 תכנית רדיו לקראת שבוע ההסברה לבעיות הילודה, כנראה יולי 1944, אצ"מ J1/3717/2.

152 שם.

153 שם.

154 Abrams, *The Making of Modern Woman*, pp. 164, 167, 172-173.

155 סופרו'יסטיות יהודיות בארצות הברית פעלו רבות בתנועה לשליטה בילודה. ראו: Melissa R. Klapper, *Ballots, Babies and Banners of Peace: American Jewish Women's Activism, 1890-1940*, New York University Press, New York and London, p. 201.

156 על הגישה הפמיניסטית להפלות ומורכבותה: רונית עיר-שי (נעמת), 'תפיסות מגדריות בפסקי הלכה: סוגיית ההפלות כמקרה מבחן', בתוך: אביעזר רביצקי ואבינעם רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ח, עמ' 423-428; Moran Hajo, *Birth Control on Main Street*, p. 2. על פמיניזם והפלות במדינת ישראל: רימלט, הפמיניזם המשפטי מתאוריה למעשה, עמ' 138-142.

קרובות באחריות הגברים או שהצריכה שיתוף פעולה בין בני הזוג, הפלות היו באחריות האשה,¹⁵⁷ וכפי שהוצג לעיל היה אפשר לבצען בלי ליידע את הגבר. נשים נקטו הפלות בין השאר משום שהדבר הותיר את השליטה על הילודה בידן.¹⁵⁸ הצד השני של המטבע הוא שעוונות נגד פמיניזם דרבנה גם את המאבק נגד ההפלות.¹⁵⁹

לבד מתנועות פמיניסטיות גם תנועות סוציאליסטיות ומהפכניות התגייסו למאבק למען חוקיות ההפלות בעולם. על פי לינדה גורדון, מנהיגים סוציאליסטיים ואנרכיסטיים נדרשו בראשית המאה ה-20 לעול הכפול המוטל על נשים כעובדות וכאימהות, ותבעו נגישות לאמצעי מניעה יעילים וזולים כתנאי מקדים לאמנציפציה של האשה.¹⁶⁰ אולם במרכז מאבקם היה הפער המעמדי שניכר בהפלות. סוציאליסטים יצאו נגד המונופול של העשירים בשליטה בילודה, שהותיר את העניים נחותים.¹⁶¹ ההגבלות החוקיות על הפלות נתפסו בעיניהם כדיכוי מעמדי, שכן נשים מהמעמדות הגבוהים היו בעלות אמצעים לבצע הפלות באופן בטוח, מה שנגרע מחסרות האמצעים. בעיניים פמיניסטיות דובר אפוא בזכות האשה על גופה, והחוק שאסר הפלות נתפס כדיכוי פטריארכלי. בעיניים סוציאליסטיות

ביטא החוק אי-צדק ודיכוי מעמדי והמאבק בו היה לשוויון חברתי.¹⁶² שילוב של תפיסות פמיניסטיות וסוציאליסטיות אפשר למצוא בקרב פועלות היישוב, והוא הביא לצידודן בהפלות מלאכותיות. ראשית, מתוך התפיסה כי זכות האשה להחליט על גופה; שנית, לשם טשטוש הפערים המעמדיים שניכרו בסוגיית ההפלות. פועלות בשנות השלושים גרסו כי על אף האושר של האימהות, יש בקרבן חרדה מפני ריבוי ילדים. לפיכך דרשו כי יבוטל החוק המטיל עונש על האשה בעד הפסקת היריון. 'האם נכון הוא שהפועלת המרוויחה 2 לא"י לחודש צריכה ללוות כסף כדי לאפשר לעצמה את הפסקת ההיריון?',¹⁶³ תהתה אחת מהן. לטענתן, חוק ההפלות פוגע באלפי נשים שכן הן אינן מבטלות את ההפלה אלא פונות לעזרה בלתי מקצועית.¹⁶⁴

Abrams, *The Making of Modern Woman*, p. 110; Judith Rosenbaum, "The Call to 157 Action": Margaret Sanger, the Brownsville Jewish Women and Political Activism', in: Marion A. Kaplan and Deborah Dash Moore (eds.), *Gender and Jewish History*, Indiana University Press, Bloomington, IN 2011, p. 253

Rose Laub Coser, Laura S. Anker and Andrew J. Perrin, *Women of Courage: Jewish 158 and Italian Immigrant Women in New York*, Greenwood Press, Westport, CT 1999, p. 7

Leslie J. Reagan, "About to Meet Her Maker": The State's Investigation of Abortion 159 in Chicago, 1867-1940', in: Tone (ed.), *Controlling Reproduction*, p. 110

Linda Gordon, 'The Struggle for Reproductive Freedom', *ibid.*, p. 147 160

Moran Hajo, *Birth Control on Main Street*, p. 2 161

Grossmann, *Reforming Sex*, pp. 68, 74 162

163 רנה ורשביאק, השומר הצעיר, נס ציונה, 'הויכוח של הפעולה התרבותית והסוציאלית', דבר, 19.2.1932, עמ' 3.

164 אלישבע קפלן, 'הגנת האשה העובדת', דבר, 3.3.1932, עמ' 5.

פועלות העמידו את האישה וצרכיה במרכז עשייתן ונימקו את טיעוניהן בזכות ההפלה בהגנה על זכויות האישה. הן אף מתחו ביקורת על הלחץ החיצוני המופעל על האישה בסוגיה זו, בין שהגבר מפעילו ובין שהחברה. אם אשר מעוניינת להפסיק את הריונה, נכתב בדבר הפועלת בשנת 1940, 'זכותה היא לקבוע את גורלה ואת דמות חייה. אבל תהיה זאת החלטה שלה, הפנימית, ואל תפסוק החברה הלכות בנידון זה. בשום "שולחן ערוך" לא כתוב מה צריכה להיות הפסקת הזמן בין לידה ולידה ומהו מספר הילדים הנאה למשפחה "תרבותית"' (ההדגשה במקור).¹⁶⁵ עוד הוסיפה הכותבת כי יש לסמוך על האם בהחלטתה הקשה, שכן המכאובים, הנפשיים והפיזיים, הם שלה. זכות האישה על גופה, כך נדמה, היא זו שעמדה לנגד עיניה. עמדה זו ניכרה גם בדבריה של ליליה בסביץ, חברת הקיבוץ הסוציאליסטית, שקבעה נחרצות 'ברור שלאישה הזכות להחליט מתי עליה ללדת ילד [...]. שום איש לא יקבע ולא יחליט במקומה'.¹⁶⁶

מועצת הפועלות תמכה בדיעבד בפגישה שקיימו חברות ההתיישבות העובדת בעמק חרוד עם רופאי בית החולים ששכן בקיבוץ עין חרוד, ובתביעתן למתן אישור להפסקות היריון גם שלא מסיבות רפואיות. מנגד, השאיפה להגן על האישה הביאה מקצת מהפועלות הסוציאליסטיות להסתייג מתופעת ההפלות המלאכותיות. רחל כצנלסון-שזר, לדוגמה, ראתה בהפלה 'אלימות האישה כלפי עצמה'. תמר שכטר מבהירה כי עם זה בעיני כצנלסון-שזר היתה זו החלטה אינטימית של האישה ולא כלי שרת בשיח הלאומי.¹⁶⁷

ד. היריון מחוץ לנישואין

היריון מחוץ לנישואין היה סיבה מרכזית להפלה מבחירה בעולם המערבי.¹⁶⁸ כך גם בחברה היהודית באירופה שהריונות מחוץ לנישואין הלכו וגברו בה.¹⁶⁹ גם ביישוב, כמו ברחבי העולם, לצד חיי משפחה מעורערים, נטישת גברים את נשותיהן ההרות וכדומה,¹⁷⁰ שהובילו להפלות מבחירה, הביאו לכך גם היעדר לגיטימציה לקיום יחסים אינטימיים ללא חופה שהסתיימו בהריונות והיעדר הכרה בתוצאות יחסים אלו. היעדר ביטחון כלכלי היה גורם בולט בהחלטה זו,¹⁷¹ אך גם יחס החברה המסתייג מלידות מחוץ לנישואין השפיע

165 ח. ה., 'על מה שאינם מדברים', דבר הפועלת, ז, 5-6 (11.8.1940), עמ' 103.

166 ל. ב., 'אישה, אם וילד', לוח האם והילד, תרצ"ד, עמ' 178.

167 שכטר, לכבוש את הלב, עמ' 253, 256.

168 Hoffer and Hull, *Roe v. Wade*, pp. 49-50.

169 ארתור רופין, הסוציולוגיה של היהודים, א, שטיבל, תל אביב תרצ"א-תרצ"ג, עמ' 160-162.

170 בינה ולפיש, 'על עניין שאין מדברים בו', דבר, 27.4.1938, עמ' 3; מרגלית-שטרן (לעיל הערה 62), עמ' 195.

171 מרים אהרנובה, 'עובדות מחדר עבודתה של רופאה', דבר הפועלת, 9 (27.11.1934). על ד"ר אהרנובה ויחסה לילודה ראו: שחלב סטולר-ליס ושפרה שורץ, "ההיגיינה של חיי האישה לתקופותיה": מגדר, לאומיות ועבודה בכתביה של רופאת הנשים ד"ר מרים אהרנובה (1889-1967), בתוך: שילה וכ"ץ (עורכים), מגדר בישראל (סדרת נושא: עיונים בתקומת ישראל), עמ' 85-105.

על כך. 'הייתי הרה ורציתי לסדר הפלה מלאכותית מפני שלא רציתי שהדבר ייורדע לאמי ולאחיותיי', העידה הצעירה יונה צדוק במשפט של הרופאה שערכה לה הפלה מלאכותית שהסתיימה בנוק בריאות. 'התביישתי מהן וגם פחדתי', הודתה והוסיפה 'אני הריתי לחברי, עאדל ש', נהג ערבי'.¹⁷² מדובר בהיריון לא רצוי מבחינת החברה גם בשל היותו מחוץ לנישואין וגם בשל היות הגבר ערבי – מסיבות מוסריות ולאומיות כאחד. אולם יחס החברה ככלל להריונות מחוץ לנישואין היה שלילי, כפי שהודה פרופ' בקי, 'החברה אינה מרשה לבחורה הבודדת לגדל את ילדה ותנאיה הם קשים ומכאן ריבוי ההפלות'.¹⁷³ סיפורה הנוגע ללב של הפועלת הניה פקלמן בשנות העשרים, שנאנסה, הרתה, וילדה תינוקת שנפטרה כעבור זמן קצר, שתועד ביומנה, הוא עדות מצמררת לכך.¹⁷⁴

ד"ר ברמן מחדדת את 'תפקידה' של החברה בהחלטה על הפלה במקרה של היריון מחוץ לנישואין בהרגישה כי 'מקום מיוחד בהפלות' תופסות נשים בלתי נשואות בגיל קשיש יותר, כלשונה, שרוצות בילד ובכל זאת מחליטות על הפלה, בין השאר בגלל פחד מפני דעת הקהל.¹⁷⁵ אכן, לגישה זו היו תוצאות בשטח. על פי בקי בשנת 1943, הילודה מחוץ לנישואין ביישוב היתה מצומצמת יחסית בשל שימוש באמצעים למניעת היריון והפלות רבות.¹⁷⁶

ה. חילון

ההולדה היא מצווה חשובה ומרכזית ביהדות, שאינה מקנה היתר גורף ל'תכנון משפחה' משיקולי כלכלה, רווחה או חינוך. היחס להפלה בהלכה היהודית הוא כבד משקל בשל עקרון קדושת החיים והרצון בילודה. המגמה הרווחת בקרב רוב פוסקי הדור באשר להפלות מלאכותיות, על פי רונית עיר-שי במחקרה, היא מחמירה ורואה בהפלה איסור מהתורה, למעט מקרים הכרחיים בשל בריאות האישה או פגמים קשים אצל העובר.¹⁷⁷ אולם החילון שאפיין את התקופה הביא לשינוי במקומה של ההלכה בקביעת דפוסי הילודה.

המאה ה-19 וה-20 באירופה התאפיינו בהליך חילון מואץ שהיה גורם בולט בירידה בילודה ובריבוי הפלות.¹⁷⁸ החילון חלחל גם לחברה היהודית במערב אירופה

172 'עדותה הדרמטית של יונה צדוק', דאר היום, 5.4.1936, עמ' 8.

173 ישיבת הועדה לבעיות הילודה, 21.9.1943, אצ"מ J1/3717/2.

174 הניה פקלמן, חיי פועלת בארץ, דביר, תל אביב 2007 (פורסם לראשונה בתל אביב תרצ"ה), עמ' 133-146.

175 דיווח מד"ר טובה ברמן לדוד בן-גוריון, 10.5.1944, אצ"מ J1/3717/3; דוח ברמן, 16.2.1945, אצ"מ J1/3717/3.

176 בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 111.

177 עיר-שי (לעיל הערה 156), עמ' 437-439.

178 לגישות המדגישות היבטים של חילון והשכלה ראו: John R. Weeks, *Population: An Introduction to Concepts and Issues*, Wadsworth, Belmont, CA 1999 (7th edition), pp. 93-98; Nilanjana Chatterjee and Nancy E. Riley, 'Planning an Indian Modernity: The Gendered Politics of Fertility Control', *Signs: Journal of Women in Culture & Society*, 26, 3 (Spring 2001), pp. 811-846.

הפלות מלאכותיות: בבואה לדיוקנו הרבגוני של היישוב

ובמזרחה.¹⁷⁹ נשים במיוחד נמשכו לתרבות החילונית שכן זו חתרה תחת החלוקה המגדרית המסורתית, והן אלו שעמדו בחוד החנית של ההתבוללות במזרח אירופה.¹⁸⁰ ההגירה לארצות הברית האיצה את הליך החילון.¹⁸¹

שורשי החברה היישובית היו נטועים אמנם ביהדות המסורתית, אך היא עצמה התאפיינה בחילון,¹⁸² וההלכה לא הכתיבה את חיי הפרט בה. החלשת ההשפעה הדתית נתפסה כגורם משפיע בסוגיית הילודה וההפלות.¹⁸³ אמנם למשפחות של בני ישיבות היו יותר מחמישה ילדים בממוצע,¹⁸⁴ אך מיעוט ילודה בשל הפלות ניכר בחוגים ציוניים-דתיים בערים,¹⁸⁵ במושבים ובקיבוצים הדתיים.¹⁸⁶ צו ההולדה הדתי לא עמד אפוא מעל הכול והיה עשוי להידחות בשל גורמים אחרים.

המקורות הראשוניים, התנאיים והאמוראיים, אשר דנים בסוגיית ההפלות, נוטים לראות בהפלות איסור דרבנן בלבד, קובעת עיר-שי. ייתכן כי ההחמרה באשר להפלות היתה פועל יוצא של מציאות התקופה שהפלות היו שכיחות בה מאוד.¹⁸⁷ אולי כך אפשר להבין את דברי התוכחה של הרב האשכנזי הראשי באותם הימים, הרב יצחק אייזיק הרצוג, שהבהיר בשלהי

179 עזרא מנדלסון, 'פולין', בתוך: יעקב צור (עורך), התפוצה: מזרח-אירופה, ב, כתר, ירושלים, 1976, עמ' 178, 190.

180 פולה הימן, האישה היהודית בסבך הקידמה, מרכז זלמן שזר, ירושלים, 1997, עמ' 49-63.
181 Lisa Fran Exler, 'Birth Control Practices of Eastern European Jewish Women Immigrants to America', Senior Honors Thesis, Brandeis University, Waltham 2000, YIVO archives, New York, pp. 82-84. אמנם בקרב המהגרות ניכרה האטה בחילון שכן הייעוד החברתי-הדתי שלהן, קרי האימהות, הוסיף להיות מרכזי גם בהגירתן (הימן, האישה היהודית בסבך הקידמה, עמ' 123), ובכל זאת ניכר אצלן צמצום הילודה. שטאל-וינברג מציינת כי המהגרות גילו יחס גמיש לדת, הן לא חשו מאוימות מהחילון, ויכלו לאמץ שיטות לשליטה בילודה בלי לחוש פגיעה באמונתן הדתית (Weinberg, *The World of Our Mothers*, p. 17).

182 ראו מאמרי: לילך רוזנברג-פרידמן, 'פולמוס הנישואין במשפחת שרתוק: היחס לדת ולמסורת בתל אביב בשנות ה-20', זמנים, 123 (קיץ 2013), עמ' 82-93; שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), ציונות ודת, מרכז זלמן שזר, ירושלים ובוסטון 2004.

183 בקי, הארץ, ז' בניסן תש"ג.
184 בירושלים, טבריה וצפת, שבהן קיימת אוכלוסייה דתית רבה, היתה הילודה גבוהה יותר מאשר במעוזי היישוב החדש, קרי חיפה, המושבות ותל אביב, ראו: לוח הארץ לשנת תש"ד, תל אביב תש"ד, עמ' 184; רוברטו בקי, הריכוז הטבעי האמיתי בקרב יהודי ירושלים, המחלקה לסטטיסטיקה של הסוכנות היהודית, ירושלים 1941, עמ' 14.

185 ריאיון עם פ"א, 10.4.2012.

186 בקי, הנהוג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 242; לילך רוזנברג-פרידמן, 'עיצוב זהות נשית-דתית חדשה: המקרה של האישה בקיבוץ הדתי בראשיתו', בתוך: סילביה פוגל-ביז'אווי ורחל שרעבי (עורכות), בין הפרטי לציבורי: נשים בקיבוץ ובמושב, יד טבנקין ומאגנס האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ג, עמ' 62-65.

187 עיר-שי (לעיל הערה 156), עמ' 428-436. אני מודה לרונית עיר-שי על הארה זו.

1942 כי הפלה היא פשע חמור לפי דיני ישראל.¹⁸⁸ יתרה מזו, הרב הרצוג גזר גזרה שווה בין השואה באירופה ובין מיעוט הילודה בארץ, ודיבר על תופעה זו במונחים של חטא ועונשו:

שמא זוהי מידה כנגד מידה! תחת השפעתם של החיים המודרניים [...] פשט גם בעמנו הנגע של המעטת הילודה! חטא מר ונמהר הוא זה, חטא כפול, כנגד חוקי תורתנו הק' וכנגד קיום האומה הישראלית [...] הנה אנחנו עוזרים על ידם על ידי המעטת הילודה באמצעים אסורים! והנה כאילו מידת הדין פגעה בנו, לאמור: אתם למדתם אל דרך הגויים המודרניים, להקל מעליכם את ה"משא" של משפחות גדולות, באים רשעי הגויים ומשליכים את ילדי ישראל המימה!¹⁸⁹

אפשר לראות באמירה חריגה זו (חריגה גם לנוכח סגנונו המקובל של הרב)¹⁹⁰ תגובה למציאות התקופה, לשעה שנתבררו ממדי ההשמדה באירופה.

הקישור בין השואה למיעוט הילודה ולהפלות אינו ייחודי לרב הרצוג. גם אחרים, חילונים ודתיים כאחד, סברו כי התגובה ההולמת לשואה צריכה להיות בהגברת הילודה, אם בשל חרדות להמשך קיומו של העם, אם מתוך ראיית הנקמה שבדבר.¹⁹¹ אולם אלו לא קישרו קישור דומה של 'חטא ועונש'. לא בכדי קידמו תגובות קשות, גם מפי רבנים, את דבריו.¹⁹² לא ניתן להעריך אם ובאיזו מידה השפיעו דבריו הנוקבים של הרב הראשי על מגמת ההפלות. לנוכח שכיחותן גם בשנים הבאות נראה כי הם נפלו על אוזניים אטומות. אולם סביר כי גם בציבור הדתי לא היתה תמימות דעים באשר לתגובה לתופעה, שמצד אחד גונתה ומצד שני רבים מקרב הציבור הדתי היו שותפים לה. ייתכן שהשפעת המסורת ניכרה בכך שעצם רעיון הבאת ילדים לעולם היה מובן מאליה, ואילו ההגבלה נעשתה רק לאחר ילד אחד או שניים. על כך מעידים גם דבריו של פרופ' פרנקל שהתריע כי 'עתיד העם אינו תלוי במתי תלד האם את בנה הבכור (ואולי היחיד), אלא כמה בנים תלד בסך הכל'.¹⁹³

1. הגירה

להגירה תפקיד חשוב בהתפתחותה של החברה הישראלית.¹⁹⁴ היישוב נבנה מגלי הגירה שהעמידה אתגרים רבים בפני המשפחה העברית, והשפיעה לא מעט על צמצום הילודה בו.

188 לפיו, הדת מתנגדת ליחסי מין מחוץ לנישואין, אולם אם פנויה הרתה פשע חמור הוא להפיל. זיכרון דברים מפגישה של הרב הרצוג, פרופ' פרנקל ופרופ' בקי, ללא תאריך אך כנראה בין השנים 1943-1945, אצ"מ J1/3717/2.

189 הרב הרצוג, 'דבר אל העם', הצופה, 7.12.1942.

190 סגנונו היה לרוב שקול ורגיש, ראו: חוה אשכול-יגומן, ערבות יהודית במבחן: הציונות הדתית בארץ ישראל לנוכח השואה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2012, עמ' 288.

191 למשל ראו את עמדת הקיבוץ הדתי כי יש להגביר את הילודה כתגובה לאסון, כדי למלא את החלל וכנקמה. 'תגובתנו', עלונים, 12 (מרס-אפריל 1943), עמ' 2-3.

192 למשל תגובתו של הרב יהודה לייב מימון, מראשי 'המזרחי', במישור, 8.12.1942, עמ' ב.

193 פרנקל, הילודה ביישוב ובעיותיה, עמ' 18.

194 מורג-טלמון ועצמון (עורכות), 'מבוא', נשים מהגרות בישראל, עמ' 10.

רבים מהמהגרים לארץ בתקופת היישוב הגיעו מרקע דומה: מהחברה היהודית המסורתית של אירופה, שבעבורה, כמו בעבור החברה היהודית בארצות המזרח, הקמת משפחה היתה צו דתי שמטרתו הולדה. מזה דורות תרמה מצוות ההולדה (פרו ורבו) לנטיית חברה זו לפריון גבוה.

קיבוץ יהודי גדול במיוחד (כמחצית העם היהודי) היה בראשית המאה ה-20 ברוסיה-פולין.¹⁹⁵ מרביתו ניהל אורח חיים מסורתי שהתבסס על הפרדה מגדרית. במאה ה-17 וה-18 התחוללו שינויים בחברה זו, והגבולות המגדריים בתחום הדת והכלכלה החלו להיטשטש, למעט תחום בריאות הנשים, פוריותן והליכי הלידה שנותרו באחריותן, כפי שמראה משה רוסמן.¹⁹⁶ תהליכי תמורה ניכרו בחברה זו בייחוד במאה ה-19. במאה זו חלה צמיחה דמוגרפית מהירה בקרב האוכלוסייה היהודית בעולם (מ-2,500,000 בראשית המאה ה-19 עד לכ-13,500,000 ערב מלחמת העולם הראשונה. ערב מלחמת העולם השנייה מנתה האוכלוסייה היהודית בעולם כ-16,500,000 איש),¹⁹⁷ ועד שלהי המאה ה-19 היתה הנטייה של המשפחה היהודית המסורתית לפריון גבוה (5-6 ילדים בממוצע לאישה). אולם לקראת שלהי המאה השפיעו שינויים חברתיים, שמקורם בהשכלה, עיור, אמנציפציה, מודרניזציה והליכי חילון, גם על הילודה. זו הלכה והתמעטה בין שתי מלחמות העולם בקרב יהדות מערב אירופה ומזרחה.¹⁹⁸

הגבלת הילודה והפלות מלאכותיות אפיינו משפחות יהודיות בורגניות מתבוללות בגרמניה עוד לפני מלחמת העולם הראשונה. התופעה התעצמה בתקופת רפובליקת ויימאר ובמיוחד בתקופה הנאצית, בשל חרדה קיומית,¹⁹⁹ אך גם בקרב יהדות מזרח אירופה ניכרה התופעה.²⁰⁰ בפולין בין שתי מלחמות העולם ניכרה ירידה באחוז היהודים בערים גם

195 מרדכי אלטשולר ועזרא מנדלסון, 'יהדות ברית המועצות ופולין בין מלחמות העולם: ניתוח השוואתי', בתוך: ג'פרי ויגודר (עורך), עיונים ביהדות זמננו, המכון ליהדות זמננו, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ד, עמ' 53.

196 משה רוסמן, 'להיות אישה יהודיה בפולין-ליטא בראשית העת החדשה', בתוך: ישראל ברטל וישראל גוטמן (עורכים), קיום ושבר: יהודי פולין לדורותיהם, ב, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"א, עמ' 417-418, 434.

197 *Encyclopedia Judaica*, 5 (2007), Macmillan Reference USA and Keter Publishing House Ltd, Detroit, MI (2th edition), p. 555

198 סרג'יו דלה-פרגולה, 'צמיחה, שבר והמשכיות – העם היהודי לפני ואחרי השואה: מבט דמוגרפי', בשביל הזיכרון, ס, ח, 3 (תמוז תשס"ט), עמ' 2-11; הנ"ל, 'אלף שנים של דמוגרפיה יהודית', בתוך: ישראל ל' לוין (עורך), תהפוכות ותמורות: אלף שנים בחיי עם ישראל (2000-1000 לספירה), מרכז דינור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב, עמ' 7-29.

199 מספר הילדים הממוצע למשפחות יהודיות בברלין בשנת 1925 עמד על 1.87, בקי (לעיל הערה 32), עמ' 174; Kaplan, *Between Dignity and Despair*, p. 111; Frevert, *Women in German History*.

200 לפירוש על ממוצע הילדים בהונגריה, אודסה וליטא ראו: בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 174-175.

בשל שיעורי ילודה נמוכים.²⁰¹ שיטות ביולוגיות והפלות היו השיטות הפופולריות ביותר להגבלת המשפחה במזרח אירופה שהיה בה מעט ידע על טכניקות אמצעי מניעה כימיים ומכניים עד לשני העשורים הראשונים של המאה ה-20.²⁰²

במגזרים המתבוללים והחילוניים של מזרח אירופה הפלות מלאכותיות לא היו בגדר חזיון נדיר. משה ברזניאק, חבר קיבוץ הכשרה של השומר הצעיר ברובנה (פולין) בשנות השלושים, הופתע משכיחות ההפלות שעברו בנות הכשרה. לדבריו, הוצאות המחיה הגבוהות בקיבוץ היו בשל חשמל, טלפון והפלות: 'ענף ההפלות המלאכותיות היה מפותח מאוד בקיבוץ שלנו', העלה בזיכרונותיו והוסיף 'החברים והחברות לא ממש הקפידו על ה"דיבר העשירי"' (הטוהר המיני בעשרת הדיברות של השומר הצעיר).²⁰³ המשפטים המבוים הפומביים שהתקיימו והוגש בהם כתב אישום בשל ההפלות המלאכותיות, כמו למשל המשפט שנערך בגרודנו (פולין) בשנת 1933,²⁰⁴ הם עדות לשכיחות התופעה. אולם התמורות והשינויים בחברה היהודית ניכרו במיוחד בהגירה הגדולה של רבבות יהודים שעברו ממזרח אירופה למערבה ולארצות הברית, ונחשפו לעולם חדש ומאתגר.²⁰⁵ הגירה אינה מעורדת ילודה, מסיבות רבות: היעדר בית, היעדר יציבות כלכלית ופגיעה כללית במוסד המשפחה. הירידה בילודה שאפיינה מדינות במערב אירופה משלהי המאה ה-19 חלחלה כבר בראשית המאה ה-20 לאזורים אחרים שהיגרו אליהם אירופים, ובהם ארצות הברית, קנדה, ארגנטינה ואוסטרליה.²⁰⁶ שהיו יעד נכסף למהגרים רבים. לא מעט מחקרים מתארים את הירידה הדרמטית בשיעורי הילודה שניכרה בקרב מהגרים בארצות הברית במחצית הראשונה של המאה ה-20, ובייחוד בקרב המהגרים היהודים ממזרח אירופה, בשל ההפלות שהיו מוצא רווח מהיריון לא רצוי. השילוב של שאיפתם של המהגרים לארצות הברית להתערות בעולם החדש ולאמץ את דפוסי, והאילוץ להתמודד עם אתגרים מורכבים, הביא לצמצום הילודה בקרבם.²⁰⁷

201 מנדלסון (לעיל הערה 179), עמ' 183.

202 Exler, 'Birth Control Practices of Eastern European Jewish Women Immigrants to America', p. 55

203 משה ברזניאק, עצי הלבנה הזקופים: לוחם יהודי בצבא הפולני, בגטו מזריץ' ובמחנות (סדרת עדות), יד ושם, ירושלים תשס"ד, עמ' 21.

204 YIVO, New York, Poster collection P/413

205 Paula E. Hyman, 'East European Jewish Women in an Age of Transition, 1880-1930', 205 in: Baskin (ed.), *Jewish Women in Historical Perspective*, pp. 270-286; Weinberg, *The World of Our Mothers*, pp. 43-63

206 Coale, Anderson and Harm, *Human Fertility in Russia Since the Nineteenth Century*, 206 p. 3

207 Cotts Watkins, *From Provinces into Nations: Demographic Integration in Western Europe, 1870-1960*; Exler, 'Birth Control Practices of Eastern European Jewish Women Immigrants to America', p. 53; Coser, Anker and Perrin, *Women of Courage*, p. 52

סבל וייאוש היו נחלת מהגרות יהודיות בשל הריונות תכופים, הן גם נחשפו לעולם חדש ולסדרי עדיפויות שונים ורבות מהן היו בורות באשר לאפשרויות להגבלת הילודה – כל אלו הובילו אותן לביצוע הפלות, שהיו הדרך היעילה היחידה שהכירו כדי להימנע מהבאת ילד נוסף לעולם. ההפלות בקרב המהגרות היהודיות בארצות הברית הגיעו לעתים לממדים עצומים; 12 או 13 הפלות היו מציאות חיה של מקצת הנשים, ולעתים הן היו הרות אסון.²⁰⁸

תוצאות ההפלות לא איחרו לבוא. להבדיל מהמשפחה הממוצעת של מהגרים יהודים ממזרח אירופה לארצות הברית בעשור הראשון של המאה ה-20 שכללה חמישה ילדים, למשפחה היהודית הממוצעת בארצות הברית בשנות השלושים היו פחות משני ילדים. זה היה מספר קטן בהשוואה לגודלה של המשפחה היהודית בדור הקודם, אך גם בהשוואה למשפחה הלא יהודית בארצות הברית.²⁰⁹ זאת ועוד, יהודים מהגרים בארצות הברית נטו להגבלת משפחותיהם יותר מקבוצות מהגרים אחרות. ייתכן שהסיבה היא כי בניגוד למהגרים אחרים, היהודים הביאו עמם רעיונות של הגבלת הילודה עוד מארצות מוצאם.²¹⁰

אין תמה אפוא שמרגרט סנגר והיהודיות אמה גולדמן ורוז פסטור-סטוקס, ממובילות המאבק לשליטה בילודה בארצות הברית, ריכזו את מאמציהן ופעילותן בשכונות המהגרים בניו-יורק, ובייחוד בקרב היהודים.²¹¹ רופאות יהודיות וארגונים יהודיים היו מעורבים בקליניקות שהוקמו בשכונות אלו, ורבות מהמטופלות בהן היו יהודיות (מהגרות), או בנות (של מהגרות).²¹² המנשר המפורסם של מרגרט סנגר 'מה שעל כל נערה לדעת', תורגם לידיש והודפס במהדורות חוזרות ונשנות.²¹³ ברוח של בקי משנת 1944 נמסר בנוגע

Exler, 'Birth Control Practices of Eastern European Jewish Women Immigrants to America', p. 55; Weinberg, *The World of Our Mothers*, pp. 219-221; Rosenbaum (above note 157), p. 253. עם הזמן נעשה שימוש הולך וגדל באמצעי מניעה רפואיים וגם ההפלות נעשו בידי רופאים. Cotts Watkins, *From Provinces into Nations*, p. 470.

Weinberg, *The World of Our Mothers*, p. 220; Exler, 'Birth Control Practices of Eastern European Jewish Women Immigrants to America', p. 1. כמו כן, גיל הנישואין של נשים יהודיות עלה, והמרווחים בין הלידה הראשונה לשנייה גדלו. Coser, Anker and Perrin, *Women of Courage*, pp. 49-50.

בשנת 1910 היו למהגרות היהודיות יוצאות מזרח אירופה 4.1 ילדים בממוצע, ולאיתלקיות המהגרות 6.5. Cotts Watkins, *From Provinces into Nations*, pp. 470, 479; Coser, Anker and Perrin, *Women of Courage*, pp. 4, 7, 50.

Emma Goldman, *Living my Life: An Autobiography*, Alfred A Knopf Inc., New York 1931.

Moran Hajo, *Birth Control on Main Street*, p. 126.

Exler, 'Birth Control Practices of Eastern European Jewish Women Immigrants to America', pp. 14-15, 21-23; Rosenbaum (above 157), pp. 251-265.

לארצות הברית כי 'אין קבוצת אוכלוסייה המצטיינת כל כך בהפלות מלאכותיות ובמניעת היריון כמו היהודים'.²¹⁴ לאחר שנסתיימה מלחמת העולם השנייה הסתמנה תפנית במגמה זו, עם תופעת ה'בייבי-בום' שהיתה נחלת החברה היהודית בארצות הברית. ההגירה השפיעה על הילודה לא רק בארצות היעד אלא עוד בארצות המוצא. מריון קפלן, בספרה על חיי היהודים בגרמניה הנאצית, מתארת כי לידת תינוק היתה עלולה לעכב הגירה שהיתה תקוותם של יהודי גרמניה. לפיכך, לצד החרדה מהעתיד בגרמניה שדחפה נשים יהודיות לבצע הפלה, גם התקווה להגר הביאה לכך לעתים.²¹⁵ גם ביישוב, על פי מרגלית-שטרן, הגדילה ההגירה את שיעור ההפלות.²¹⁶ לבד מקשיי ההסתגלות של המהגרים לארץ שהשפיעו על כך, המהגרים הביאו עמם תפיסות שרווחו בארצות מוצאם. כך למשל, מהגרים רבים שהגיעו לארץ ממזרח אירופה הושפעו מברית המועצות שהתירה הפלות עד שנת 1936.²¹⁷ מעדויות ממקור ראשון עולה כי הם אמנם מיעטו להיחשף לתופעה זו ישירות בשל התמעטות העולים מברית המועצות בתקופת המנדט, אולם הם נחשפו לה באמצעות כתבות רבות בעיתונות שתיארו את הנעשה שם.²¹⁸ גל ההגירה הגדול ממרכז אירופה בשנות השלושים הוביל לשינוי בהרכב היישוב והטביע את חותמו עליו, וכן הביא לשינוי בתפיסת הילודה שלו למשפחה מצומצמת.²¹⁹ הדים לשכיחות הגבוהה של ההפלות בגרמניה הופיעו בעיתונות העברית. כך לדוגמה, בשנת 1934 דיווח רופא בעיתון דבר כי בברלין 'הנשים נוהגות הפקרות גמורה לשם הפלה מלאכותית עצמית'.²²⁰ המהגרים מגרמניה, ובהם לא מעט רופאים, הביאו עמם הן את תפיסת העולם הליברלית באשר להפלות, הן את הפרקטיקה של ההפלות שהשתפרה בשל

214 רוברטו בקי, מסקנות פוליטיות מתוך חקירותיי על ההתפתחות הדמוגרפית של היהודים והערבים בארץ ישראל, ללא תאריך (כנראה 1944), אה"ע IV-243-3-59.

Kaplan, *Between Dignity and Despair*, p. 82 215

מרגלית-שטרן (לעיל הערה 18), עמ' 112, 131-132. 216

217 קוזמא (לעיל הערה 49), עמ' 99; Chris Burton, 'Minzdrav, Soviet Doctors and the Policing of Reproduction in the Late Stalinist Years', *Russian History*, 27, 2 (2000), pp. 197-221; Avdeev Alexander, Alain Bloom and Irina Troitskaya, 'The History of Abortion's Statistics in Russia and the USSR from 1900-1991', *Population: An English Selection*, 7 (1995), pp. 39-66; Frances L. Bernstein, *The Dictatorship of Sex: Lifestyle Advice for the Soviet Masses* (Studies of the Harriman Institute, Columbia University), Northern Illinois University Press, DeKalb, IL 2007

218 למשל: ד"ר בלהה פוליסטור [פוליאסטור], 'ההפלה המלאכותית', דבר, 29.7.1931, עמ' 3. ראו גם: 'שאלות המשפחה והאימהות בסס"ר', דבר, 11.6.1936, עמ' 9.

219 בקי (לעיל הערה 214).

220 ד"ר ליפמן, 'לתחלואי הנשים', דבר, 2.2.1934, עמ' 7; בלהה פוליסטור [פוליאסטור], 'ההפלה המלאכותית', דבר, 29.7.1931, עמ' 3; קטה בכר, 'תחנות העצה לנשים ותינוקות', לוח האם והילד, תרצ"ה, עמ' 32.

התפתחות הרפואה, מה שתורם לגישה ליברלית כלפי הפלות ביישוב. רופאים ביצעו הפלות מלאכותיות לא אחת מטעמים רעיוניים והשקפת עולם ליברלית.²²¹ רעיונות אאוגניקה [eugenics] שדגלו בשיפור 'טיב' המין האנושי,²²² ובתפיסה שאימהות בריאות יביאו לעולם תינוקות בריאים שיגדלו באווירה משפחתית יציבה ויהיו לבוגרים חזקים, היו מוכרים ביישוב. היו רופאים שקישרו בינם ובין השאיפה לעצב יהודי חדש, חזק פיזית ומנוגד ליהודי הגלותי,²²³ מה שהתבטא בגישתם להפלות.

זאת ועוד, מציינת מרגלית-שטרן, הגירה ממקום למקום כרוכה אמנם באבדן, אך היא גם פותחת חלון הזדמנויות למהגרים. בייחוד נכון הדבר לנשים מחברות מסורתיות, שיכולות למצוא בארץ היעד הזדמנויות חדשות, כמו עבודה בשכר מחוץ לבית, השכלה, מפגשים עם המין השני ועוד. הגירה מכוננת אפוא יחסי מגדר חדשים.²²⁴ נשים מהגרות ביישוב, כמו עמיתותיהן בארצות הברית, נחשפו לעולם חדש. ביחסי האישות ביישוב חלו שינויים, נשים וגברים התנסו ביחסים אינטימיים ללא נישואין,²²⁵ מה שהוביל לעתים להריונות לא מתוכננים. זאת, יחד עם השינוי שהתחולל ביעדיהן המסורתיים של נשים, ולפיו הילודה לא היתה עוד בעיני מקצתן חזות הכול, הובילו להפלות מבחירה.

ז. תפיסת 'המשפחה המודרנית'

תהליכי מודרניזציה, שהביאו להתפתחות ברפואה, השפיעו על הירידה בילודה. לבד מהתפתחות טכנולוגית רפואית שאפשרה הפלות בטוחות יותר, המודרניזציה השפיעה בכיוונים נוספים. על פי הסוציולוג גורן תרכורן, שליטה בילודה מבטאת שליטה של אדם בגורלו, בחייו ובעתידו. לדבריו, אפשרות זו לעצב את 'העתיד העצמי' היא מהותה של תרבות מודרנית.²²⁶ הירידה בילודה בקהילות המהגרים שבארצות הברית היתה לעתים קרובות תוצאה של מודרניזציה.²²⁷

221 פרוטוקול שיחה בין ד"ר יסקי לפרופ' זונדק, ירושלים, 22.12.1935, אצ"מ J113/7487.
222 אאוגניקה – רעיון של שיפור טיב המין האנושי על ידי עידוד ילודה של 'צאצאים רצויים' ועיקור של אלו שאינם רצויים. בראשית המאה ה-20 נחלה התנועה האאוגנית הצלחה באירופה ובארצות הברית, ואישים מכל גוני הקשת הפוליטית החזיקו בתפיסותיה וראו בה ביטוי לקדמה. היא ניכרה ביישומה הקיצוני בממשל הנאצי. יעל השילוני-דולב, מהפכת הפריזון (האוניברסיטה המשודרת), מודן, בן שמן 2013, עמ' 71-75.

223 סטולר-ליס ושוורץ (לעיל הערה 171), עמ' 90-91. על 'היהודי החדש' ראו: דוד ביאל, ארוס והיהודים, עם עובד, תל אביב 1992, עמ' 231-267.

224 מרגלית-שטרן (לעיל הערה 18), עמ' 116.

225 למשל, מאמרי (לעיל הערה 182).

226 גם אם אינה מחייבת מספר מסוים של ילדים למשפחה. Therborn, *Between Sex and Power*, p. 241

Cotts Watkins, *From Provinces into Nations*, p. 470 227

המודרניזציה טמנה בחובה תפיסה חדשה של המשפחה. החל במאה ה-19, בשל שינויים חברתיים, כלכליים ותרבותיים נוצר אידאל משפחתי חדש של שני ילדים, שהיה לסימן היכר של החברה המערבית המודרנית.²²⁸ משפחה עם שני ילדים היתה הנורמה של גרמניה של ימי ויימאר, שהושגה גם על ידי הפלות.²²⁹ מגמה זו שהחלה במעמד העירוני הגבוה עברה למעמדות הנמוכים יותר ואף לאזורים הכפריים, היתה גם נחלתה של החברה היהודית המערבית. 'רובם הגדול של היהודים בייחוד בארצות המערב שייך לאותן השכבות של החברה הנאמנות ביותר לשיטה הידועה של זוג ילדים (לכל היותר!)', קבע ד"ר קצנלסון כבר בשנת 1929.²³⁰

התפיסה שמשפחה מודרנית היא משפחה קטנה (ואילו ריבוי ילודה הוא אקט פרימיטיבי) חלחלה גם ליישוב, שמלבד שאיפותיו הלאומיות ביקש לעצב חברה מודרנית. 'האופנה החדשה של שיטת ילד אחד ושיטת שני ילדים (Ein/Zwei Kindersystem)', כלשונו של בקי,²³¹ היתה בין הגורמים להפלות כפי שהעלתה ברמן בסקר שערכה.²³²

'הולך ונוצר בכל הארץ ולבושתנו גם בציבורנו הפועלי וגם בכל הסתדרותנו בעיר ובכפר מעין "בון טון" חברתי של שיטת שני ילדים כמכסימום', נמסר בשנת 1940.²³³ חברת קיבוץ עין חרוד ליליה בסביץ ציינה כי השפעתם של החוגים הבורגניים החלה לחלחל גם לאזורים הכפריים. 'בעיר', כתבה חברת הקיבוץ ליליה בסביץ בשנת 1934, 'מפאת קשי החיים הכלכליים בה וגם בשל השפעת ההווי הבורגני על ציבורנו [...] אנו מוצאים לא מעט משפחות שיש להן רק ילד אחד גדול ויותר אינם יכולים ולפעמים גם אינם רוצים ללדת, ואפשר כבר לשמוע נימה של ביטול לנשי הכפר שמרבות בילדים'. היא אף התריעה: 'אל תתבטא בנו המודרניות והחתירה לעצמיות האישה בזאת שנתייחס בביטול להולדת ילדים'.²³⁴ בכך היא קשרה בין המודרניזציה ושחרור האישה ובין מיעוט הילודה.

מעמדו של הילד במשפחה השתנה אף הוא. המאה ה-20 היתה אמורה להיות המאה של הילד, מתאר גורן תרבורן, ומציין כי במהלך המאה ה-20 נהיו הילדים נדירים יותר, שווי ערך יותר ובעלי כוח וגידולם יקר יותר.²³⁵ אין מדובר בהיבט בורגני בלבד. גישה סוציאליסטית נשאה עמה את התביעה היסודית ולפיה לכל ילד יש זכות להיוולד לעולם שהוא יוכל לגדול בו כיאות. לפיכך היא דגלה בתכנון משפחה מנקודת המבט של שוויון הזדמנויות לילד העתיד להיוולד.²³⁶

Woycke, *Birth Control in Germany 1871-1933*; Andorka, *Determinants of Fertility in Advanced Societies*, pp. 18-20

Grossmann, *Reforming Sex*, p. 70

230 קצנלסון, התנועה הטבעית של אוכלוסי ארץ ישראל, 1929, אצ"מ J1/3717/3.

231 בקי, הריבוי הטבעי בארץ ישראל ועתידו של היישוב, עמ' 6.

232 דוח ברמן, 16.2.1945, אצ"מ J1/3717/3.

233 חברת קיבוץ, 'לא זו הדרך', דבר הפועלת, ז, 1 (31.3.1940), עמ' 27. ד"ר שושנה מאיר ציטטה אותה במכתב למחלקת הבריאות של הוועד הלאומי, 20.5.1940, אצ"מ J1/3717/3.

234 ל. ב. (לעיל הערה 166), עמ' 177.

235 Therborn, *Between Sex and Power*, p. 227

John Spargo, *Socialism and Motherhood*, B.W. Huebsch, New York 1914, p. 13

בקרב היהודים המהגרים לארצות הברית, אימהות שאפו להקנות לילדיהן השכלה ויתרונות אחרים שנחסכו מהן בילדותן בשל עוני ומשפחות גדולות, מה שהביא לצמצום הילודה ולהפלות.²³⁷ גם ביישוב עמד הילד במוקד תשומת הלב והרצון היה להקנות לו עולם ומלואו. 'ומכאן הפחד', דרוח בעיתונות, 'שמא לא תהיה אפשרית הגשמת הדבר לגבי מספר ילדים גדול במשפחה'.²³⁸

ח. אי-ודאות ביטחונית

'דאגת הביטחון', כפי שכינה אברהם פרנקל את תחושת חוסר הביטחון ששררה ביישוב במאורעות 1936-1939 בר בכד עם הרדיפות באירופה²³⁹ והחשש מכיבוש גרמני של הארץ לאחר פרוץ מלחמת העולם השנייה, הובילה רבים לדחיית הרצון להביא ילדים רבים לעולם.²⁴⁰ ולהחלטה להפיל. אין זה מפתיע שבשנים 1940-1941 הגיע שיעור הילודה ביישוב לשיא השפל. אולם גם בקי מציין כי המלחמה היא 'תופעת לוואי' כלשונו לתהליך שהחל עוד קודם לכן.²⁴¹

הדבר עולה בקנה אחד עם ממצאי מחקרה של אן טיילור-אלן המעלה כי בתקופת מלחמת העולם הראשונה נבעו שיעור הילודה הנמוך ושכיחות ההפלות גם מהסתייגות רחבה מהבאת ילדים לעולם של מחסור ואליםמות.²⁴²

ט. השואה

השפעת השואה, אולי יותר מכל היבט אחר, מייחדת את היישוב. מלבד הכאב על אבדן החיים של מיליוני יהודים, השואה היתה איום על הגשמת רעיון הציונות שהיה מבוסס על יצירת רוב יהודי בארץ. השואה פרטה על הנימים הרגישים ביותר של אישים ביישוב והביאה להתבטאויות קשות באשר לצמצום הילודה וההפלות, כדברי הרב הרצוג, או דבריו של רופא שטען מפורשות כי 'רצח ילדים ברחם אמם העבריה אינו אלא צורה מוסווית של רצח עמים (גנוסייד)', וכי 'המגרדים' (כפי שכינה את הרופאים מבצעי ההפלות) 'ממשיכים ישירים שלא מדעת לתכנית ההשמדה'.²⁴³

Weinberg, *The World of Our Mothers*, pp. 183, 222, 224; Coser, Anker and Perrin, 237
Women of Courage, p. 52

238 ל. ב. (לעיל הערה 166), עמ' 177.

239 פרנקל, הילודה ביישוב ובעיתותיה, עמ' 21.

240 תזכורת, כנראה מטעם ד"ר יסקי, בקשר למכתבו של ד"ר ריבלין, מרס 1939, אצ"מ J113/2312. בשנת 1943 דרוח על ירידה משמעותית בנרשמים לכיתות אלף בתל אביב, תוצאה של צמצום הילודה בשנת 1937 עקב המאורעות. ראו: 'רישומם של ימי המאורעות', המשקיף, 19.9.1943, עמ' 4.

241 בקי, הריבוי הטבעי בארץ ישראל ועתידו של היישוב, עמ' 13.

242 Taylor Allen, *Women in Twentieth-Century Europe*, p. 17

243 ד"ר שפרוך-פוזנר, 'ילודה מוסדרת', דבר, 27.7.1952, עמ' 2.

השואה עוררה יותר מכל גורם אחר את הנהגת היישוב להיות ערה למיעוט הילודה ולהפלות המלאכותיות.²⁴⁴ הוועדה לבעיות הילודה שהקים הוועד הלאומי העריכה בשנת 1945 כי מלבד השמדת מיליוני יהודים, הילודה בקרב שארית הפלטה עתידה להיות נמוכה מאוד.²⁴⁵ אמנם במחנות העקורים באירופה לאחר השואה היה שיעור הנישואין גבוה, והניצולים שאיבדו את משפחותיהם מיהרו להקים משפחות חדשות ולהביא ילדים לעולם. ניצולי שואה חרדים ראו בזה גם צו דתי וצורך חברתי, בד בבד עם חשיבות לאומית והמשכיות המסורת.²⁴⁶ 'שמחים הם לשעשע תינוק בזרועותיהם ולהיווכח ששרשרת קיומם בפיסי לא תינתק', תיאר ד"ר פלק את הניצולים העקורים.²⁴⁷ אולם ניצולים רבים נותרו ערייכים, כפי שמנתח הדמוגרף סרג'ו דלה-פרגולה, שציין גם את חוסר האיוון המגדרי בקרב הניצולים, תופעה שהגבירה את העריריות, את נישואי התערובת וצמצמה את הילודה.²⁴⁸ לא בהכרח הניבה ההזדויות להקים משפחה, מספר ילדים גדול למשפחה. בעבור רבים ביישוב היתה השואה תמרור אזהרה מפני הגדלת המשפחה, וההסתפקות במעט ילדים נבעה מתוך מה שנתפס כיצר הישרדות.²⁴⁹ בדיקה מדגמית של מאות משפחות של ניצולי שואה בארץ העלתה כי הנטייה של מחציתם היתה להביא לעולם שני ילדים, ו-9 אחוזים הביאו ילד אחד.²⁵⁰

השואה השפיעה מהיבט נוסף. המשפחות ביישוב היו על פי רוב בודדות; מנותקות מהמשפחה המורחבת שהושמדה. ד"ר טובה ברמן תיארה את מצוקת היולדת, הכורעת

244 תכנית רדיו לקראת שבוע ההסברה לבעיות הילודה, ללא תאריך (כנראה יולי 1944), אצ"מ J1/3717/2.

245 22.4.1945, אצ"מ J1/2383.

246 Tydor Baumel (above note 89), p. 102; דוח הוועדה לוועד הלאומי, 22.4.1945, אצ"מ J1/2383; דוח ברנשטיין, יועץ לענייני יהודים על יד המפקדה האמריקנית בגרמניה, בתוך: דוח ורפהטיג, פליט ושריד בימי השואה, יד ושם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 495; מיכל שאול, 'פאר תחת אפר: ניצולי השואה, זיכרונה וההתמודדות עם השלכותיה, פרק מרכזי בשיקום החברה החרדית האשכנזית בישוב ובמדינת ישראל, 1945-1961', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 82.

247 ד"ר ו' פלק, 'איך נטפל בילדי עולים?', איתנים, א, 3 (אוגוסט 1948), עמ' 10.

248 דלה-פרגולה (לעיל הערה 198), עמ' 7-8.

249 ראינויות עם פ"א 10.4.2012; ח"פ, אוקטובר 1990.

250 מ-308 משפחות של ניצולי שואה בהוד השרון: 2 אחוזים ללא ילדים, 9 אחוזים הביאו ילד אחד, 47 אחוזים הביאו שני ילדים, 30 אחוזים הביאו שלושה ילדים, 6 אחוזים הביאו ארבעה ילדים, ל-6 אחוזים נולדו יותר מחמישה ילדים — (16 משפחות) — רובן משפחות ניצולי שואה יוצאי לוב. רובם המוחלט של הניצולים עלה ארצה בשלהי שנות הארבעים — עד תחילת שנות החמישים. אביבה אבן חן (עורכת), הוד-הזיכרון: ספר תיעוד והנצחה של ניצולי שואה תושבי הוד השרון, עיריית הוד השרון, המחלקה לשירותים חברתיים, הוד השרון תשס"ו. דוגמה נוספת: כתבה במוסף יום השואה בעיתון ידיעות אחרונות ('מוסף יום השואה'), 8.4.2013, כתבה שסקרה שש משפחות של ניצולי שואה בישראל, לחמש מהן שני ילדים.

תחת המעמסה הכבדה של החזקת בית וגידול ילדים, בהיעדר סיוע מ'סבתות', אימהות או קרובות אחרות. חסך זה התבטא אף הוא בהפלות מלאכותיות. לפיכך, בשעה שלאחר מלחמת העולם השנייה ניכרה באירופה ובארצות הברית תופעת 'בייבי-בום', ובארצות הברית היתה השואה בין הגורמים שדרבנו את הקהילה היהודית להגביר את הילודה החל במחצית השנייה של שנות הארבעים ועד לשנות השבעים,²⁵¹ ביישוב לאחר מלחמת העולם, ואף בשנות החמישים, נמשכה מגמת הילודה הנמוכה יחסית.²⁵² מלחמת העצמאות העקובה מדם, המצוקה הכלכלית ושנות הצנע, חדרות ביטחוניות שנכחו גם לאחר הקמת המדינה, יצרו מכלול של אי-ודאות ביטחונית וכלכלית, שהשפיע על המשך תופעת ההפלות מבחירה.²⁵³

סיכום: היישוב לנוכח תופעת ההפלות

מספר הלידות הממוצע של נשים יהודיות ביישוב, ובייחוד של אלו שמוצאן אירופי, היה בירידה משמעותית, בעוד מספר הלידות בקרב ערביי הארץ היה גבוה במיוחד. פער דמוגרפי זה היה עילה לחרדה של הממסד הציוני וחלק מהציבור. הוא נגרם עקב ניסיונות שונים למניעת היריון, שהאפקטיביות שלהם היתה מוטלת בספק ועלותם היתה גבוהה, ובמידה לא מבוטלת בשל הפלות מלאכותיות שרווחו ביישוב, כפי שעולה מהשיח הציבורי הכולל עדויות מגוונות של אישי ציבור, דמוגרפים ורופאים.

מכלול הגורמים להפלות המלאכותיות ביישוב חושף טפח מחיי היום-יום שלו. ניתוח הסיבות להפלות מצביע למשל על המצב הכלכלי הירוד ביישוב והשפעתו הרבה על חיי הפרט והמשפחה, שכן כמו בשאר העולם המערבי זה היה גורם בולט להפלות; הוא מעיד על אי-הוודאות הביטחונית שאפפה את היישוב והשפיעה על מצב המשפחות בו, והוא מעלה במיוחד את השאיפה של רבים ביישוב לאמץ נורמות מערביות ולשלבן במפעל הלאומי.

מבט על גורמי ההפלות על ציר הזמן מדגיש את השפעת ההקשר המקומי-היישובי על התופעה. כך למשל ניכר כי החיבור של המצב הכלכלי והביטחוני וגלי ההגירה העצים את תופעת ההפלות ביישוב. בשנת 1928, בשלהי המשבר הכלכלי הקשה שפקד את היישוב, ניכרה ירידה בילודה. זו הושפעה גם מהשינוי הדמוגרפי שהתחולל בחברה היהודית בארץ ומהתעצמות היישוב החדש. המחצית הראשונה של שנות השלושים התאפיינה בהתאוששות קצרה בילודה שנבעה מגידול ניכר בכמות המהגרים ומשגשוג כלכלי. אולם במחצית השנייה של שנות השלושים התהפכה המגמה, כשהיישוב התמודד עם משבר

251 הילודה בקרב יהדות ארצות הברית, שהתאפיינה בשני ילדים בשנות השלושים, צמחה לשלושה ילדים במהלך שנות הארבעים המאוחרות עד לאמצע שנות השישים. Exler, 'Birth Control

.Practices of Eastern European Jewish Women Immigrants to America', p. 45

252 בקי, הנוהג בנישואין ובילודה בקרב השכבות השונות של היישוב והשפעתו על עתידנו, עמ' 199.

253 ריאיון עם פ"א, 10.4.2012.

כלכלי וביטחוני בשל פרוץ המאורעות והמרד הערבי בשנת 1936. הדיו של משבר זה ניכרו בירידה משמעותית בילודה. בשנת 1941 צנחה הילודה ביישוב לנוכח מלחמת העולם השנייה, איום הכיבוש הגרמני והמצב הכלכלי הרעוע. היפוך המצב הביטחוני והכלכלי בשנת 1943 הביא לשינוי במגמת הילודה, והיא החלה לעלות. אולם אי-ודאות ביטחונית וכלכלית בשנת 1948 הביאה לחידוש מגמת הירידה, וגורם מרכזי לה בכל השנים הנידונות היה ההפלות המלאכותיות.

תופעת ההפלות ביישוב היתה כלל-ארצית; היא חצתה מגזרים, מעמדות ונקודות התיישבות. היא נגעה באוכלוסייה עירונית וכפרית, חילונית ודתית-ציונית, וניכרה בקרב נשים נשואות ורווקות כאחד. אכן, השיח הציבורי בסוגיית ההפלות היה מושתת ברובו על מקורות עירוניים-חילוניים. מצד אחד שיח זה אינו משקף את החברה היישובית על כל גווניה, אך מצד שני, מאחר שרוב היישוב היה עירוני אפשר לראות בשיח ייצוג נאות של היישוב. בתופעת ההפלות ביישוב, קרי בחברה הציונית שהיתה ברובה ממוצא אירופי, בלטה במיוחד ההשפעה האירופית. אכן, ההפלות ביישוב לא היו בבחינת התרחשות חריגה בנוף האנושי של העולם המערבי בכלל ובחברה היהודית בו בפרט. אפשר להבחין בקווי דמיון אך גם בשוני בין היישוב ובין מדינות מערביות. כמוהן, שכיחות ההפלות הביאה למספר ילדים קטן יחסית בממוצע לאישה; כמו במערב, גם ביישוב לא הפחיתה המדיניות שאסרה הפלות מקיומן הרווח. אלא שבניגוד למדינות אירופה וארצות הברית, אך כמו בחברת המהגרים היהודים בארצות הברית, ביישוב ננקטו הפלות מלאכותיות בקרב זוגות נשואים לרוב לאחר הבאת ילד או שניים לעולם.²⁵⁴

כמו בארצות אירופה, שהילודה בהן היתה בעלת חשיבות לאומית ומשום כך נאסר לבצע הפלות, גם ביישוב הוקנתה לילודה משמעות רבה ונתלה בה המשך קיומו של הלאום; תפיסה זו הועצמה לנוכח ההתרחשויות ההיסטוריות: פרופ' בקי סבר בשנת 1943, כי בשל מצבו של עם ישראל בראשית שנות הארבעים, קרי הירידה בילודה, מגמת ההתבוללות ובייחוד לנוכח ההשמדה של יהודי אירופה, 'נודעת חשיבות מיוחדת למצב הדמוגרפי של ארץ התקווה והתחייה של העם; זוהי הארץ היחידה בה תלוי עתידו של עמנו — לפחות באופן חלקי — ברצוננו'.²⁵⁵ אלא שרצונו של הפרט בחברת היישוב היה מורכב. הפרט כ'מהגר', הושפע רבות מהמתרחש באירופה, נשא עמו מארצות המוצא את התפיסות בנוגע להגבלת הילודה ואת הפרקטיקה של ההפלה המלאכותית. זאת ועוד, כשם שבאירופה היו שראו בירידה בילודה ובהפלות שיקוף של דעיכת הלאומיות,²⁵⁶ כך גם ביישוב. ד"ר פריץ

Exler, 'Birth Control Practices of Eastern European Jewish Women Immigrants to America', p. 89

255 בקי, הריבוי הטבעי בארץ ישראל ועתידו של היישוב, עמ' 8.

256 למשל באירלנד, Michelle Brewer, 'Eugenics Policies in the Republic of Ireland and the Impact of Nationalism', *Canadian Review of Studies in Nationalism*, 27, 1-2 (2000), pp. 93-100.

נואק, חבר הוועדה לבעיות הילודה, אמר גלויות כי רופאים ממשיכים בסידור הפלות 'מאחר שאין הם מרגישים די את החובה המוסרית והלאומית המוטלים עליהם'.²⁵⁷ ואילו ד"ר ברמן דרשה מהנשים שידעו כי 'הבאת ילד לעולם היא לא רק זכות, כי אם חובה לאומית קדושה לא פחות מהתיישוב ועלייה'.²⁵⁸ רק אז, הבהירה לדוד בן-גוריון, 'יביטו על הפלה כעל מעשה מחפיר מטעמים לאומיים'.²⁵⁹

לעומת העולם המערבי, ביישוב לא התפתחה תנועה עממית שנאבקה פומבית למתן לגיטימציה חוקית להפלות.²⁶⁰ במשפט פומבי מבויס שנערך בחדרה בשנת 1942 נגד 'הרופאה האלמונית' (העורכת הפלה מלאכותית), קבע פסק הדין כי ארגוני הנשים אינם עושים את המוטל עליהם לטובת הילודה.²⁶¹ אנשי היישוב ניהלו את ענייניהם בהקשר של ההפלות במנותק מהחוק ובניגוד לעמדת ההנהגה הציונית, בלי לערוך הפגנות, בלי למחות פורמלית ובלי לנהל מאבק גלוי. הפרט ביישוב השמיע את עמדתו במעשה ההפלה עצמו. מבט על מכלול הגורמים להפלות מצביע על דיוקנו המורכב של היישוב. הניסיון לאתר את גורם ההשפעה הדומיננטי על ההפלות ביישוב אינו פשוט. על דרך השלילה אפשר לומר כי הדת וההלכה היהודית לא היו גורם רב השפעה בנושא. שלא כיהדות ארצות הברית, שבה הסתייגות רבנים מהפלות היתה על רקע הלכתי, רבנים שהשתייכו ליישוב ושמחו על התופעה הדגישו את ההיבטים הלאומיים הטמונים בה. ובכל זאת, אפשר להבחין בהשפעה המשמעותית של הלכי רוח מערביים על היישוב. היישוב, על אף דיוקנו הלאומי, מיהר לאמץ את נורמות העולם המערבי המודרני.

שכיחותן של ההפלות, על אף הצו הלאומי והדתי (הנורמטיבי וההלכתי כאחד) שתבע ריבוי ילודה, היא עדות לכך שחברת היישוב לא היתה עשויה מקשה אחת. ניתוח התופעה וגורמיה במבט השוואתי חושף את ההטרוגניות של היישוב, שרווחו בו תפיסות מגוונות; ששאף ללאומיות, לסוציאליזם אך גם למודרניות מערבית. מפגש בין-ערכי מורכב זה הוביל למגמות סותרות. קרוב לוודאי שהוא הסיבה לפער שקיים בין ההצהרות ובין הפרקטיקה בחיי היישוב, אשר עולים מתופעת ההפלות: מבחינה הצהרתית, בשיח הציבורי בא לידי ביטוי אופיו המסורתי-הלאומי של היישוב, ולפיכך מועט בו הדיון המצדד בהפלות. עם זה בפועל, אך סמוי מן העין, היה ביישוב צידוד משמעותי בהפלות שהיה ביטוי להשפעה של תפיסות מערביות עליו.

257 ישיבת הוועדה לבעיות הילודה, 22.6.1943, אצ"מ J1/3717/1.

258 דיווח מד"ר טובה ברמן לדוד בן-גוריון, 10.5.1944, אצ"מ J1/3717/3; רוח ברמן, 16.2.1945, אצ"מ J1/3717/3.

259 דיווח של ד"ר טובה ברמן לדוד בן-גוריון, 10.5.1944, אב"ג, התכתבות, 198564.

260 Gordon (above note 160), p. 153; Grossmann, *Reforming Sex*, p. v; Osborne, *Cultures of Abortion in Weimar Germany*, p. 3.

261 פרנקל, הילודה ביישוב ובעיותיה, עמ' 41.

אסטרטגיות של נשים ביצירת ריטואלים דתיים ובחידושם

רבקה נריה בן-שחר

מבוא

הדרת נשים מהמרחב הציבורי הדתי היא תופעה נרחבת ומוכרת. מתחילת שנות האלפיים אלפי נשים יהודיות, חילוניות, מסורתיות, דתיות וחרדיות, מרקעים סוציו-אקונומיים מגוונים, מתמודדות עם הדרה זו. הן יוצרות ומחדשות ריטואלים דתיים, וכך מפלסות מקום במרחב שהיה סגור בפניהן. השאלה הניצבת בבסיסו של מאמר זה היא מה הן האסטרטגיות שנשים משתמשות בהן כדי ליצור לעצמן ולחדש מרחב דתי-נשי. מחקר אתנוגרפי שעקב אחרי שני ריטואלים חדשים ומחודשים של נשים יהודיות: סעודות אמנים והפרשות חלה ציבוריות יסרטט אסטרטגיות אלה. הנשים תיארו את התנגדותם של הגברים לריטואלים, התנגדות שיכולה להתפרש כחשש פשוט מאבדן כוח ומעמד חברתי. אולם מאמר זה מבקש לטעון כי הריטואלים האלה, שפרדוקסלית נראים כמשמרים את הסדר הקיים, דווקא מערערים אותו. הנשים משתמשות בנשק המרכזי המופעל כדי לשלוט בהן, והוא הציות לכללי הסדר, כדי לערער את המבנה החברתי ולבנות אותו מחדש.

רקע תאורטי

נשים בחברות דתיות הודרו בעקיבות מהמרחב הציבורי הדתי. שנים זוהו הנשים עם הארצי, הגשמי והפיזי ואילו הגברים זוהו עם הרוחני והנעלה (Ortner 1974; Heschel 1995:4-6). תפקידן של הנשים היה לאפשר את ההתעלות הרוחנית של הגברים (אדלר 2008: 20).

* מחקר זה בוצע בסיוע קרן פולברייט – קרן החינוך ארה"ב-ישראל, ובתקופת היותי חוקרת אורחת במכון הדסה ברנדייס. תודה מיוחדת לפרופ' מארק ברטלר מאוניברסיטת ברנדייס, על התמיכה וההכוונה. תודה לבן זוגי, מאיר, שחוו מהכול גם מתפקד כקורא הביקורתי ביותר שלי. תודה לנשים שפתחו את ביתן לפני, והזמינו אותי לחלוק איתן את סעודות האמנים, וגם את צפונות לבן.

הפמיניזם הוביל לכך שהנשים מודעות לכך ומנסות להתמודד עם הדרה זו בדרכים שונות. למשל, באמצעות קריאה מחדש ופרשנות של טקסטים דתיים (Baskin 1985: 3-7), פיתוח תאולוגיה פמיניסטית (Adler 1995; Ross 2004), היסטוריוגרפיה פמיניסטית (Plaskow 1997) והשתתפות פעילה במרחב הפולחני הדתי (Hartman 2007).

דרך התמודדות נוספת היא יצירה וחידוש של ריטואלים דתיים. ריטואלים נשיים הם תופעה נפוצה, המתקיימת במגוון דתות ומקומות בעולם ומתוארת במחקרים רבים (Goluboff 2008; Griffith 1997; Hegland 1998, 2003; Kassamali 2004; Ochs 2007; Kaufman 1991; Sered 1993). אולם השינויים במקומן ובתפקידן של נשים בדתות שונות, וכניסתן למרחב הציבורי, הובילו לתופעה של יצירה וחידוש של ריטואלים, כמו טקס ה'סופרה' של נשים אירניות (Amzadeh and Mills 1986). נשים יהודיות מחדשות ומתאימות ברכות, חוגגות מחדש את ראש החודש כחג נשי וחוגגות ריטואלים הקשורים למעגל החיים הנשי (לביא 2012; Breger and Schlaf 1996; Adler 1998; Adelman 1996; Rothschild and Sheridan 2000; Lefkovitz and Shapiro 2005).

ריטואלים הם דרך חשובה ליצירה של העצמה וכוה. הנשים לא מתחברות רק לאתרים דתיים שהודרו מהם, אלא גם למרחבים חברתיים, פוליטיים ורגשיים חדשים (Leon & Lavie 2013). ריטואלים מאפשרים לנשים השמעת קול וחיבור למקום של הנהגה ועשייה (Keshgegian and Baer 2000; Braude 1985). הריטואל יוצר חיבור קבוצתי, בונה קהילה, ומאפשר חלוקה של רגשות עמוקים וחזקים (Starhawk 1989). הפרקטיקה של הריטואלים שנשים יוצרות לעצמן מאפשרת להן ביטוי עצמי, ביטוי של צרכים, בתוך חברה פטריארכלית (Gamliel 2006). זו יצירה של העצמה וסמכות, אווירה ייחודית של הקשבה, קבלה, אמפתיה וחיבור (Keshgegian and Baer 2000; Bell 1992). המעורבות הפיזית בפעילות הריטואלית מאפשרת ביטויים של התנגדות מגדרית גופנית (Kerzter 1988). לדוגמה, נשים אירניות משתמשות בריטואלים כדי לבחון מחדש ערכים חברתיים, תרבותיים ופוליטיים, ולברוק את ההבניות וההבחנות המגדריות (Torab 2007). נשים פקיסטניות משתמשות בריטואלים של אבל כדי לכוון משמעות של ביטוי עצמי, הגדרה עצמית והעצמה אישית, תוך כדי בחינה של אידאולוגיות מגדריות קיימות (Hegland 1998). כמו הריטואלים שנבחרו במחקר זה, ריטואלים נשיים רבים כוללים עיסוק באוכל ויש להם שורשים היסטוריים עמוקים (Bynum 1987). רכיב האוכל בריטואלים דתיים אינו ייחודי לנשים בלבד, והוא נושא מרכזי במחקרים בתחומים מגוונים הכוללים, בין השאר, היסטוריה, סוציולוגיה ואנתרופולוגיה (Beardsworth & Keil 1997; Harriss-White & Hoffenberg 1994; Kanafani 1983; Levenstein 1993; Mennell, Murcott & Van Otterloo 1992; Sacks 1989; Sered 1988 a, b; Wood 1995).

לעתים זוכים ריטואלים נשיים לתגובות צוננות ולביטויי התנגדות של גברים. כפי שיתואר בהרחבה בהמשך, הנשים שהשתתפו במחקר זה דיווחו על התנגדותם של הגברים המשמעותיים בחייהן, בני הזוג והרבנים שלהן, לריטואלים שבהם הן השתתפו. אפשר בפשטות להסביר את התנגדות הגברים כתגובת-נגד חריפה לכניסתן של הנשים למרחב הציבורי הדתי. פלודי (Faludi 2006: 9-15) טוענת כי כשהחלו נשים בארצות הברית להתקרב

למצב של שוויון זכויות, נוצרה תגובת-נגד חריפה שהחזירה אותן לתפקידים המסורתיים שלהן. ההיסטוריה האמריקנית מלמדת שתגובת-הנגד מופיעה כאשר הנשים עושות צעד משמעותי קדימה. כשהן משנות את הסטטוס שלהן ומגיעות להישגים, הגברים, הרגישים למעמדם הכלכלי-חברתי, מגיבים במהירות. תגובת-הנגד החריפה היא ההגנה העצמית של הפטריארכיה; פטריארכיה כמערכת של חקיקה תרבותית גברית, שמספקת לגברים כוח, שליטה, הנהגה ויתרונות חברתיים-כלכליים-דתיים רבים (Gross 1996: 23-28). הגברים התרגלו לכך שיש להם מקום מרכזי במרחב הציבורי הדתי, הנשים נשארו בשוליים, או במרחב הפרטי, ותפקידן הוא לסייע לגברים (Anderson 1993; Loewenthal, MacLeod & Cinnirella 2002; Ortner 1974; Plaskow 1991, 1997).

בשנים האחרונות פמיניסטיות דתיות נאבקות כדי לאפשר פרקטיקות שוויוניות יותר במרחבים ה'גבריים'. הרטמן (Hartman 2007: 99-105) מדגימה את תופעת תגובת-הנגד החריפה בחברה היהודית באמצעות ניתוח רטורי פמיניסטי של טקסטים שכתבו רבנים יהודים אורתודוקסים בתגובה ל'איום' של כניסת נשים למרחב הציבורי הפוליטי-דתי. הם משתמשים ברטוריקה לעומתית, ולא חוסכים הסברים והתנגדויות: זהו איום קיומי על העם; ייחודיות המבנה הפסיכולוגי של הנשים לא מאפשר להן נוכחות במרחב הציבורי; מניעים זרים של נשים; חזרה לחטאה של חווה; כדור שלג שיפגע בעם; נטרול המשמעות של דתיות נשית והצגתה כחיקוי, כמעשה חייתי חסר טעם ועניין. תגובת-הנגד היהודית דואגת שלנשים לא יהיה קול. זו תגובה חזקה לשינוי מגדרי בכל קהילה. אני מבקשת לטעון שהתנגדות הגברים אינה תגובת-נגד אוטומטית בלבד. הם מתגייסים ונאבקים נגד לא בשל החשש בלבד לאבד את הכוח, הדומיננטיות וההנהגה, ולא רק כדי לשמור על השקט, אלא כדי לשמור על הסדר הקיים ולשמר אותו. וסדר זה הוא בהגדרה סדר גברי.

כוחו של הסדר הגברי מתגלה לאור העובדה שאין לו צורך בהצדקה: התפיסה האנדרוצנטרית כופה את עצמה כניטרלית ואינה צריכה להתנסח בשיחים שמטרתם להצדיק אותה. הסדר החברתי מתפקד כמו מכונה סמלית עצומה הנוטה לאשרר את השליטה הגברית שעליה הוא מבוסס: החלוקה המינית של העבודה, חלוקה קפדנית מאוד של הפעילויות המוקצבות לכל אחד משני המינים, וכן של מקומן, זמנן וכליהן; מבנה המרחב, על הניגוד בין מקום האסיפה או השוק, השמור לגברים, לבין הבית, השמור לנשים (בורדייה 2007: 37-38).

בהיותו טבוע בתוך הדברים, הסדר הגברי נחקק גם בתוך הגופים דרך הצווים הבלתי מפורשים הכלולים בשגרתה של חלוקת העבודה או בשגרת הטקסים הקבוצתיים או הפרטיים (בורדייה 2007: 51).

אבקש לחדד את האבחנה המתבקשת בהקשר זה בין מערכת יחסי כוח ומעמד חברתי, ובין הסדר החברתי הקיים. לכאורה, השני מכיל את הראשון: מערכת יחסי הכוח והמעמד החברתי הם חלק אינטגרלי מהסדר הקיים. אבל יש ביניהם הבדל משמעותי. הכוח והמעמד הם ברורים ומפורשים, והדיון עליהם מתנהל בעיקר במרחב הציבורי, ואילו הסדר החברתי

הוא חמקמק ולא ברור, והריון עליו מתנהל במרחב הפרטי, או בזה הלא ציבורי (כפי שאפרט בהמשך). הבדל זה בא לידי ביטוי ברור בשוני שבין המאבק שמנהלות פמיניסטיות דתיות, ובין הריטואלים המוצגים במחקר זה. הפמיניסטיות, הדורשות להשתתף בלימוד התורה ובתפילה, מבקשות במפורש לשנות את יחסי הכוח והמעמד החברתי, להשתתף בבית המדרש ובבית הכנסת, להיות שייכות למרחב הציבורי. לעומתן, הנשים המשתתפות בריטואלים מתמודדות עם חמקמקות הסדר החברתי, זה שלא הוגדר בחוקים ובתקנות. סדר זה, שלכאורה נראה כ'שייך לטבע הדברים [...] וכזה, אינו זקוק להצדקה' (בורדייה 2007: 36) טומן בחובו את זרעי חורבנו (דגלס 2004: 159). דגלס הציעה לבחון את הכוחות הלא מנוסחים, השייכים לאנשים שהם מקור אי-הסדר, ומאיימים על מקור הסמכות. קיומם של הריטואלים במרחב פרטי או במרחב ציבורי 'נפרד' ותדמיתם הצייתנית והלגיטימית טומנים איום קיומי ושקט על מקורות הסמכות.

לדיאלקטיקה בין הסדר הגברי ואי-הסדר הנשי יש ממד נוסף. הקריאה בספרה של מרי דגלס (דגלס 2004: 122) מזמינה התבוננות סטרוקטורליסטית בניגודים סדר-ואי-סדר, וחיבור שלהם לטומאה וטהרה. ראייה סטרוקטורליסטית זו מתאימה במיוחד להתייחסות ההלכתית בת זמננו אל הגוף הנשי היהודי (Avishai 2008; Hartman and Marmon 2004). בניגוד לתקופה התנ"כית, שהגברים והנשים חיו בתוך הניגוד שבין טומאה לטהרה, שהגביל וגם אפשר את כניסתם למקדש, כיום הלכות הנידה משאירות ניגוד זה לנשים בלבד. הטומאה, כמאפיין מרכזי של אי-הסדר, מחוברת לגוף הנשי, בעוד הטהרה, הסדר, מחוברים להוויה הגברית.

ממד נוסף להתבוננות על הסדר ואי-הסדר מתאפשר באמצעות מיקום התופעה בהקשר ההיסטורי-חברתי דתי כחלק מתופעות העידן החדש, ה-New Age. שלא כמו בדתות הממוסדות, המסודרות, שבהן מערכות ברורות של יחסי כוח, סמכות ומעמד, בעידן החדש יש דיאלקטיקה מובנית בין סדר לאי-סדר. גם אם הריטואלים עצמם מסודרים, אין מערכות ברורות וממוסדות של יחסי כוח, וכאשר נוצרים ארגונים ממוסדים הם כבר לא בדיוק עידן חדש (Hanegraaff 2002).

סקירה תאורטית זו תיארה את התפתחותם של ריטואלים נשיים, ומסגרה את תגובת-הנגד של הגברים לקיומם של ריטואלים אלו במסגרת תאורטית של סדר ואי-סדר חברתי.

מתודולוגיה

המתודולוגיה במחקר זה היא איכותנית-אתנוגרפית-פמיניסטית (Reinharz 1992). נערכו 23 תצפיות משתתפות בטקסים, ו-53 ראיונות עומק עם נשים שהשתתפו בטקסים אלו. איסוף הנתונים נערך באביב 2011 בישראל. מאחר שמדובר במחקר איכותני, שהדגימה בו אינה הסתברותית ומייצגת, נערכה דגימת כדור שלג. בשיטה זו מאותרים חברים בקבוצה או משתתפים בתופעה, והם מתבקשים לסייע בהרחבת רשת הנחקרים (Olsen 2012). הנשים המשתתפות בריטואלים שיתפו פעולה ואף עזרו ביצירת קשרים עם חברותיהן

ובערכון על קיומם של טקסים נוספים במקומות אחרים. ניסיתי לאסוף מגוון רחב ככל האפשר של נתונים. לשם כך נערכו התצפיות באזורים גאוגרפיים וחברתיים שונים, ובראיונות השתתפו נשים ממגוון גילים, רקע סוציו-אקונומי, אזור מגורים, רמה דתית ומוצא.

הנתונים נותחו בשיטת התאוריה המעוגנת בשדה, ולפיה התאוריה נובעת מעיבוד הנתונים שעלו בשדה המחקר, בניגוד למחקרים שבהם בבסיס המחקר ניצבות השערות ועל החוקרים לאושש או להפריך אותן (Strauss & Corbin 1990, 1994). הנתונים מהתצפיות שיוצגו במאמר מבוססים על רישומי התצפיות ביומן השדה שלי, והנתונים מהראיונות מבוססים על שכתובי ההקלטות, שנערכו בעריכה קלה בלבד כדי להקל את הקריאה. התמונה שתעלה מהנתונים תציע תיאור גדוש (Geertz 1973) של הריטואלים ושל החוויות שעברו הנשים. שמותיהן של הנשים בדו"ח, כדי לשמור על האנונימיות שלהן.

תיאור הריטואלים

הריטואל המרכזי המתואר במאמר זה הוא 'סעודת אִמְנִים' (אִמְנִים ברבים). מדובר בארוחה ריטואלית שעורכות נשים, והיא כוללת מגוון סוגי מזון שעליהם, על פי ההלכה היהודית, יש לברך בברכות שונות: מיני מאפה, יין או מיץ ענבים, פירות, ירקות וגבינות או ממתקים. ברכות אלו נאמרות בקול, ומאפשרות לנשים האחרות לענות 'אמן'. המטרה המרכזית של הערב היא השגת מקסימום 'אמנים'. כחלק מהריטואל, הנשים מקפידות על סדר הברכות: מזונות, גפן, עץ, אדמה, שהכול. בראשי תיבות מג"ע א"ש. הקפדה זו היא חלק מהותי משמירת המצוות היום-יומית בחברה הדתית.¹ הסיבה המרכזית לכך היא שאם לא מקפידים על הסדר יש ברכות שפוטרות זו את זו, וכך מפסידים את מצוות הברכה.² בפועל, הנשים נאספות, לוקחות לעצמן מכל סוגי המזון, ואז שואלת המארגנת: 'מי רוצה להיות אחרונה?'. המבקשת להיות אחרונה חושפת בכך צורך שלה או של משהו שיקר לה ומסמנת שחשוב לה לקבל את המקום המרכזי של התפילה. הנשים מתבססות בכך על הקביעה 'הכל הולך אחר החיתום'³ (גמרא, ברכות, יב, א). כל אחת מברכת בקול רם בתורה, לפי הסדר, והאחרות עונות בקול 'אמן'. בסיום הסבב של כל ברכה אומרת האחרונה בקול (והאחרות בשקט) תפילת 'יהי רצון' שחוברה במיוחד לטקס זה.⁴ כל תפילת 'יהי רצון'

- 1 לפי הפולקלור היהודי זו בחינה מקובלת לרמת האדיקות של החתן המיועד.
- 2 הסדר ההפוך גורם הפסד רב: ברכת שהכל פוטרת הכול, ברכת האדמה פוטרת עץ, גפן ומזונות. ברכת העץ פוטרת את הגפן.
- 3 במקור מדובר בפסיקת הלכה אם התבלבל אדם בין הברכות השונות של הערב והבוקר, הנאמרות לפני 'שמע ישראל', ואין להן קשר לברכות על המזון.
- 4 לדוגמה, זו התפילה על הפרנסה, המקושרת לברכת 'בורא מיני מזונות': 'יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו, שיהיו מזונותי ופרנסתי ומזונות ופרנסת בני ביתי עם מזונות ופרנסת כל

קשורה באופן אסוציאטיבי לברכה הרלוונטית: ברכת 'בורא מיני מזונות', הנאמרת על דברי מאפה, מקושרת לפרנסה. 'בורא פרי הגפן', הנאמרת על יין, מקושרת לנישואים. 'בורא פרי העץ', ברכת הפרות, מקושרת לילדים ופוריות. 'בורא פרי האדמה' – לבריות ורפואה. 'שהכל נהיה בדברו' – לישועה כללית ופרטית, ובעצם לכל מה שהנשים רוצות לבקש.⁵ בסיום תפילת 'יהי רצון' אומרת האישה הקוראת בקול 'ובמיוחד ל...' ומציינת את שם האדם שלו היא מבקשת להקדיש את התפילה. ואז אומרות כל הנשים שוב אמן. אחרי רגע של שקט אומרות הנשים, ללא תור, שמות של אנשים שזקוקים לעזרה באותו תחום, ושאר הנשים עונות אמן.

מקור הריטואל 'סעודת אמנים'

סעודות האמנים החלו בישראל בתחילת שנות האלפיים, וטרם זכו להתייחסות אקדמית אלא רק לספרים הלכתיים ופופולריים (אנש 2007; שטרן 2006). הניסיונות לחפש את מקורו של הטקס הובילו כולם למקור אחד: טובי ברון (צייטלין), מפיקת אירועים מבני ברק. כאשר ראיית אתה היא אמרה שאכן היא זו שהתחילה את הטקס, ואף יצרה את החיבור בין הברכות השונות לצרכים השונים. אולם לדבריה את תפילת 'יהי רצון' כתבו נשים אחרות.

ברון הסבירה שהתבקשה להפיק עבור הרב קסלר מבני ברק טקס לילדים של 'נוטרי אמנים'. הרב, שכתב ספרי הלכה ומקורות על חשיבות הברכות והאמנים (קסלר 2011) ביקש לחדש מנהג ישן של איסוף ילדים קטנים, חלוקת ממתקים, ברכות ואמירת אמן בתשובה. הרעיון מצא חן בעיניה, והיא התחילה לערוך טקסים כאלה כחלק מאירועים שהתבקשה להפיק עבור ילדות ונערות בבתי ספר חרדיים. הן סיפרו על הטקסים בבית, ואימהות רבות נהרו לאירועים לנשים שברון הופיעה בהם, ואחר כך החלו לקיים את הטקס בביתן. כיום ממשיכה ברון להוביל טקסים המלווים בסיפורי נסים שקרו בעקבות הטקסים, ובסיפור האישי שלה כחברה בקבוצה אליטיסטית חרדית (ליטאית מבני ברק) שחוותה מצב של שוליות (נישאה בגיל מאוחר). כיום יש ב'תעשיית' סעודות האמנים עוד

עמך בית ישראל, מוכתרים ומאומתים לידך המלאה והפתוחה, הקדושה והרחבה, ותהא מלאכתי וכל עסקי לברכה ולא לעניות, לחיים ולא למוות, ותזכני שלא יתחלל שם שמיים על ידי, ואהיה מן המועילים והמשפיעים טוב לכל אדם, תמיד, ותמלא ידי מברכותיך ושבענו מטובך, כמו שעשית ליוצאי מצרים, כי אתה ברכת ומברך לעולם, עיני כל אליך ישברו, ואתה נותן להם את אוכלם בעיתו. פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון, השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך, לא ייתן לעולם מוט לצדיק, ואתן הנשמות הקדושות והטהורות, העתירו אל ה' בעדי ובגללי, ירים קרני ויגביה מזלי, למען אוכל לעובדו בלבב שלם כל ימי העולם. אמן.

5 בחלק מהסעודות הוסיפו הנשים גם ברכות הריח: בורא מיני בשמים, בורא עצי בשמים, והנותן ריח טוב בפרות. ללא 'יהי רצון'.

6 ריאיון אישי עם טובי ברון, 21.6.2011.

מרצות-רבניות פופולריות, כמה מהן עובדות בכל הארץ, אחרות מנהלות טקסים באזור מגוריהן בלבד.

לריטואל, כפי שהוא, אין מקור הלכתי ממשי. סדר הברכות מחייב אם וכאשר מעוניינים לאכול. מנהג מקובל בקרב יהודי צפון אפריקה הוא אכילת מגוון מזונות ובסעודות זיכרון ואבלות, תוך כדי הקפדה על סדר מג"ע א"ש, כאשר הברכות והאמנים מוקדשים לעילוי נשמת הנפטר. הנשים חוזרות ומצטטות את הגמרא 'חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום' (מנחות, מג, ב). הן מסבירות שהגברים מגיעים למאה ברכות, מאחר שהם מתפללים שלוש תפילות ביום. כנשים, עליהן להתאסף וליצור ריטואל שיאפשר להן להגיע לכמות הברכות הרצויה.⁷ הן מזכירות בריטואלים אלו שני מקורות שאינם הלכתיים: האחד, המדרש על דוד המלך, שכאשר היתה מגפה בישראל ביקש מכולם לברך מאה ברכות בכל יום ונעצרה המגפה (במדבר רבה, יח, כא). לפיכך הנשים מאמינות שמאה הברכות יכולות להציל מאסונות. המקור השני הוא שאמן בגימטריה שווה מלאך. הססמה שהפיצה טובי ברון היא 'לא זורקים מלאך לפח', ובעצם ההקפדה על אמירת ברכות ואמנים בקול ניתן ליצור מלאכים, שיוסיפו זכויות לנשים ולאילו שהן מתפללות למענם.

סעודות האמנים משולבות לרוב בטקס קבוצתי של הפרשת חלה. הפרשת חלה היא מצווה קדומה, שהיתה קשורה למרחב הביתי שבו נאפה הלחם לבני המשפחה. לפי ההלכה היהודית יש להפריש מהבצק חלק קטן ולשרוף אותו. ניתן לראות בפעולה זו, הכוללת חיתוך והפרדה, היבט של תבניות יסוד סמליות של הדת היהודית (Bilu 2000). כיום, בעידן המאפיות הציבוריות, שמקיימות את המצווה כדי שהמאפים יקבלו הכשר, מצווה זו כמעט נעלמה.⁸ בשנים האחרונות, כפי שתיארה אלאור (2006: 58-69), מתקיימים טקסי הפרשת חלה במרחב הציבורי כחלק מאירועי התרמה, החזרה בתשובה, בת מצווה ועוד. גם כאן מדובר במבנה מודולרי. יש קבוצות שאחת הנשים מביאה בצק מוכן, ולאחר טקס הפרשת החלה הנשים קולעות יחד את החלות, ואז עורכות את סעודת האמנים. בקבוצות אחרות מתחיל הריטואל בהכנת הבצק, סעודת האמנים נערכת בעת שהבצק תופח, ובסיום האירוע הנשים קולעות את החלות ונוטלות אותן לאפייה בביתן. במהלך מחקר זה צפיתי הן בריטואלים משולבים (סעודת אמנים והפרשת חלה בטקס אחד) והן בריטואלים שכללו סעודת אמנים בלבד או טקס הפרשת חלה ציבורי בלבד.

לבד מהריטואל הבסיסי, סעודת אמנים או טקס הפרשת חלה, הנשים משלבות ריטואלים ותת-ריטואלים נוספים, שיוצרים חגיגה של צבעים, ריחות, קולות וטעמים, ובהם: אמירת תהלים, לימוד הלכות, הדלקת נרות ושירה משותפת. נוסף על מבנה הריטואל עצמו יש

7 בהקשר זה ראוי לציין גם את המנהגים השונים שנועדו להגיע למאה ברכות ביום הכיפורים, שעקב הצום הקשה אין בו ברכות על אוכל. למשל, המנהג להריח בשמים ולברך על ברכה זו (קיצור שולחן ערוך: ילקוט יוסף, תריב, ג, תשס"ז).

8 יש לציין כי נדרשת כמות גדולה יחסית של בצק (תלוי בפסיקה, אם היא אשכנזית או ספרדית) כדי לקיים את המצווה.

רכיבים אחרים שיוצרים את הגיוון הרב של הריטואלים: הרכב הקבוצות, מגוון המשתתפות ומספרן, מיקום הטקסים ותדירותם.

הרכב הקבוצות – יש קבוצות המורכבות מנשים שמכירות זו את זו, כגון בנות משפחה, חברות או שכנות. לרוב, אחת מהן נחשבת מנהיגת הקבוצה, היא מזכירה לכולן מה להביא ומנחה את הריטואל. יש קבוצות של נשים שאינן מכירות זו את זו והגיעו לריטואל בעקבות מודעת פרסומת. טקסים אלו מתקיימים בהנחייתה של מנהיגה כריזמטית, רבנית שהוזמנה מראש ולרוב מקבלת תשלום על ההופעה. ייתכן גם שילוב: קבוצות של חברות או בנות משפחה המזמינות לעצמן רבנית שתערוך עבורן את הריטואל.

מגוון המשתתפות – בריטואלים אלו משתתפות נשים בנות כל הגילים, ממוצא אתני, שייכות דתית, מצב סוציו-אקונומי ואזורים גאוגרפיים שונים.⁹ פגשתי נערות צעירות ונשים זקנות, מזרחיות ואשכנזיות, חילוניות, מסורתיות, דתיות וחרדיות, בעלות מקצועות חופשיים, סטודנטיות, שכירות ועקרות בית, מהמרכז ומהפריפריה, מהערים הגדולות ומיישובים קטנים.

מספר המשתתפות – מספר הנשים המשתתפות בריטואל נע בין עשר לחמש מאות. כמובן, הריטואלים המתקיימים בבתים הפרטיים קטנים יותר מהריטואלים המאורגנים והגדולים שנערכים במקומות ציבוריים. ניסיתי לעמוד על היקף התופעה אך לא הצלחתי להשיג נתונים מספריים מסודרים, שכן מדובר לעתים קרובות באירועים פרטיים שאין להם כל פרסום. עם זה אפשר לקבל מושג על ההיקף מתוך כך שמצאתי בתוך פרק זמן קצר שלוש קבוצות המתכנסות פעם בחודש, ארבע קבוצות המתכנסות פעם בשבוע, ויש להוסיף גם את הריטואלים הציבוריים והגדולים שעורכות הרבניות.¹⁰

מיקום הריטואלים – הריטואלים מתקיימים הן במרחב הפרטי, דהיינו בתיהן של הנשים, והן במרחב הציבורי – אולמות אירועים ובתי כנסת. מטבע הדברים, במרחב הפרטי הריטואלים יכולים להיות פורמליים פחות מאשר במרחב הציבורי. במקצת מהקבוצות קיים תור מסודר – הריטואל מתקיים כל פעם בבית אחר. בקבוצות אחרות הריטואל מתקיים בבית קבוע, לרוב ביום ובשעה קבועים. בריטואלים המתקיימים בבתים האירוח והביקור הם חלק מהאירוע. נראה שהשאלות על הבית, הרהיטים, הספרים, התמונות, הן חלק בלתי נפרד מהריטואל.

תדירות הריטואלים – גם כאן פרקי הזמן משתנים: בין פעם בשבוע לפעם בחיים. מספר קבוצות מתכנסות מדי שבוע, כמו המשפחה ממאה שערים שמתכנסת כל יום רביעי בערב לזכר הסבתא, והקבוצה מהיישוב הדרומי שמתכנסת מדי יום שני בבוקר. אחרות מתכנסות מדי ראש חודש וחוגגות את חגן המסורת של הנשים היהודיות, כגון קבוצת דתיות לאומיות משכונת הר נוף בירושלים וקבוצה מקריית שמואל הצפונית. קבוצות

9 ההבדלים בתיאור הריטואלים ובהסברי הנשים, המבוססים על הגיוון הנובע מהמשתנים הסוציו-אקונומיים, מהרמה הדתית ומהמוצא, יתוארו במחקר משווה נפרד שייכתב בעתיד.

10 שתי רבניות שראיינתי ציינו שהן עורכות בממוצע שלוש סעודות אמנים בכל שבוע.

אחרות מתכנסות לציון אירועים שמחים (בת מצווה, חנוכה בית) או עצובים (גילוי מחלה קשה או קשיי פריון).

הצגת הממצאים ודיון

בחלק זה של המאמר אבקש להראות כיצד תופסות הנשים את עמדתם (המתנגדת) של הגברים, להצביע על האסטרטגיות המורכבות והמתוחכמות שנשים נוקטות כדי ליצור לעצמן מרחב נשיריטואלי, ולדון בכך בעזרת תאוריות פמיניסטיות ואנתרופולוגיות. הממצאים מבוססים, כאמור, על ראיונות עומק ותצפיות משתתפות.

תפיסת הנשים את עמדתם של הגברים

במהלך הראיונות נשאלו הנשים מהי תגובת הגברים הנוכחים בחייהן, בני זוגן והרבנים שלהן, על השתתפותן בריטואלים. מקצת הנשים סיפרו על תמיכה רבה של בני זוגן, ומארגנת אחת אף סיפרה שהרב המקומי עודד אותה להמשיך כי 'זה עושה רעש גדול בשמים'. אולם רוב הנשים תיארו התנגדות עקרונית של הגברים. הן תיארו אמירות של בני זוגן, וציטטו את דברי הרבנים כפי ששמעו בשיעורים, באמצעי התקשורת הדתיים, או כפי שציטטו בפי הגברים.

מדברי הנשים עולים שני נימוקים להתנגדות. הנימוק האחד הוא רוחני-דתי. הגברים טענו שהן מבחינה הלכתית והן מבחינה ערכית לריטואלים אלו אין לגיטימציה. הם נימקו את טענתם בסדר ההלכתי: לפי ההלכה היהודית יש לברך רק לצורך (איסור על 'ברכה שאינה צריכה'). אך בסעודת האמנים הנשים אינן מברכות לצורך האכילה, אלא כדי לצבור מספר רב של ברכות ואמנים, ולעיתים טועמות רק כמות מזערית. טענה הלכתית נוספת היא טענת 'ברכה לבטלה'. לפי ההלכה, כאשר אחד מברך בקול לא צריכים כולם לברך, ואילו בטקסים האלה כל הנשים מברכות בקול. הנשים הסבירו כי מבחינה ערכית הרבנים חוששים מציפיות לשינוי מידי בעקבות התפילה. 'אישה תעשה סעודת אמנים בשביל שהבן שלה יבריא, והוא לא יבריא, והיא תגיד: אה, לא עזרו האמנים!' (דבורה). התנגדות זו היא חלק מהתנגדות כוללת יותר של רבנים ל'סגולות'. 'הרב אמר שאלה המצאות, והוא נגד זה. את יכולה לקרוא ולברך, אבל לא לעשות מזה פולחן ולחכות שבזכות זה פתאום יבוא' (רחל).

הנימוק השני הוא חברתי-פקודי, ואולי אפילו מהותני. לשיטתם של הגברים, כיוון שמדובר בריטואלים שאין להם לגיטימציה הלכתית וערכית, ממילא אין בהם צורך. מדובר ברצונן של הנשים לצאת מהבית ולבלות, ללא כל ערך רוחני-דתי. הסכנה היא שהנשים מזניחות את תפקידן כאחראיות לבית ולילדים, ומתרצות את היציאה בסיבות דתיות. להלן ציטוטים משולבים מדבריהן של כמה מהמראיינות: 'הרבנים שכועסים על זה, זה רק כי הם חושבים שזה על חשבון הבית שאישה יוצאת' (שרה); 'יש רבנים שאומרים שנשים עושות את זה רק בשביל האוכל ולא בשביל הברכה האמתית' (אלישבע); 'בעלי מזלזל

בוזה. הוא חושב שזה קטע של כמה נשים שיושבות ואוכלות' (תהילה); 'בעלי חושב שאנחנו מדברות כל הזמן, מקשקות, וגם אומרות אמנים' (יערה); 'בעלי אומר שלנשים יש כל הזמן רעיונות איך לצאת מהבית' (טובה).

התבוננות באמירות ובנימוקים האלה מעלה שאלה פשוטה אך מהותית: האם יש כאן מעשה חתרני מכוון? האם הנשים המשתתפות בריטואלים אלו תופסות את עצמן כמאמצות פרקטיקות אפוזיציוניות של התנגדות ושינוי, או שמא מדובר במשאלת לב של חוקרת פמיניסטית? אף שחלק מהמראיינות טענו בתחילה ש'זה בכלל לא פמיניסטי', עולה מדבריהן שבמרחב הדתי יהודי יש שתי קבוצות: קבוצה מיוחסת, גברית, מרובת מצוות, וקבוצה שולית, נשית, מעוטת מצוות. 'הנחת תפילין זה ברור שזה של גברים, הפרשת חלה זה ברור שזה של נשים. בהגדרה, לא ניתנו לנו הרבה מצוות של נשים' (נטלי); 'לגברים יש מלא מצוות: תפילין, ציצית, טלית. הם מחויבים בכל מיני מצוות מהתורה. האישה, מה יש לה? אין הרבה!' (לאה).

לפי ריטה גרוס (Gross 1996), חלק מהאתגר הפמיניסטי שמעמיד הסטטוס קוו הפטריארכלי הוא יצירת חוויות של ריטואלים חדשים; ההבנה שהתמעטותה של השליטה הפטריארכלית על הריטואלים תביא להתמעטותה של השליטה הגברית על ההיבטים הדתיים האחרים, ואז יבוא השינוי גם לדברים נוספים. לדעתן של המשתתפות, סעודת האמנים היא ניסיון לקיים מצוות באופן דומה לזה של הגברים: 'הגברים מתפללים שלוש תפילות ביום. צריך להגיד מאה ברכות כל יום, נכון? תפילת עמידה זה תשע עשרה ברכות, כפול שלוש, אז לגברים זה כבר נהיה אוטומטי. אישה לא חייבת בשלוש תפילות ביום. היא צריכה להשלים את הברכות, לכן היא עושה סעודת אמנים (פרומה).

עיון מעמיק בממצאים מעלה שלא מדובר רק בעשייה צדדית של הוספת מצוות וזכויות, אלא בניסיון לעשות משהו מהותי, אחר וחדש. נראה שניצני הערעור המשמעותי של הסדר הקיים מופיעים בכמה אמירות מרתקות של נשים, שנאמרו בתגובה לשאלתי בראיונות העומק על עמדת הגברים: 'מה אומרים על כך בן זוגך והרב?'. כמה נשים תהו מדוע יש לשאול בכלל את הרבנים מה הם חושבים. 'מה יש לי לשאול רב, למה לשאול רב, אם יש לי ספק אם מותר לי לעשות את הדבר, אסור לי לעשות את הדבר הזה אז אני שואלת רב, אבל אם אין לי ספק, בשביל מה לשאול רב?' (הדסה). אמירה ביקורתית זו היא אמירתה של אישה דתייה צעירה, הלבושה בצניעות רבה, שהעידה על עצמה שהיא שואלת את הרב המקובל שאלות על המשפחה בתדירות רבה.

התשובה של הדסה מאפשרת דיון באבחנה בין הערעור המפורש על מערכת יחסי הכוח, ובין הערעור החמקמק על הסדר החברתי. מערכת יחסי הכוח המפורשת דורשת לשאול רבנים בשאלה הלכתית ברורה. אולם בעשורים האחרונים שאלות רב יום-יומיות היו להרגל, המשנה את המנהגים המסורתיים (Friedman 1993). זו הבניית מציאות, הטוענת שהסדר החברתי דורש לשאול רב בכל דבר. 'דעת תורה' נהיתה הרבה מעבר לשאלות של איסור והיתר. והנשים מערערות על זה. נוסף על התנגדותן לשאלת שאלות שאינן הלכתיות, הן אף משמיעות קולות ביקורתיים מפורשים המתנגדים להתערבות הרבנים והגברים בפרקטיקות הדתיות של הנשים, ורואות בכך פגיעה ברצונן ליצור קשר ישיר לאל:

אני אומרת מה הקשר בין חבורת נשים שיושבות, מברכות, אוכלות, ובין משהו שהוא נוגד הלכה? מה, זה טקס נוצרי? אני בכלל לא מוכנה לשמוע דברים כאלה, כל מיני אמירות, סליחה, ממש דביליות, שלא קשורות לכלום, ואנשים שהולכים בעיניים עצומות אחרי הרב ואומרים וואו, הרב אמר שזה לא טוב; תגידי, מה אין לך אישיות? את לא מבינה מה את עושה? אם זה טוב או לא טוב? כשאת רוצה ללכת לאכול צהריים את שואלת את הרב שלך? [יפה].

אלישבע הסבירה:

בכלל לא מעניין אותי לשאול רבנים בגלל שאני לא מחפשת פה משהו הלכתי... אבל אני מרגישה שעצם זה שאנחנו יושבות קבוצה של נשים יחד, משהו שהוא בקדושה, אין פה שום דבר הלכתי, מברכים כן, מברכים, מבקשים, זה דברים שמותר לעשות אותם, אין שום איסור לעשות את הדבר הזה, ולא מעניין אותי מה הרב יגיד לי, שאין בזה שום משמעות, כי אני יודעת שיש לזה משמעות, חוץ מזה שאנחנו מדברות עם הקב"ה ואנחנו מוציאות את הנשמה שלנו ואנחנו לפעמים בוכות ולפעמים שרות ושמחות ולפעמים כאילו עושות פה איזה משהו שהוא קושר אותנו להקב"ה, וברור לי שזה טוב. אבל גבר אולי לא יכול להבין את זה.

אפשר גם לשמוע קולות נועזים יותר, שמבקרים את המונופול הגברי על הדת ומדגישים את ההבדלים בין רוחניות נשית ובין הגברים, ואת יצירתו של מרחב נשי פתוח ומקבל המכיל את כל הסטורים היהודיים. מרים אמרה:

אני מרגישה שהגברים לקחו מונופול על הכול בנושא הדת... חוץ מטהרת המשפחה, ויש בסעודת אמנים איזה משהו שאני מרגישה שהוא שייך לנו לנשים, משהו שאנחנו מאמינות בו ועושות אותו וזורמות עם זה. כי גברים לא אוהבים את כל התהליכים האלה, הם לא ישובו להם בסלון ביחד ויבקשו, וכל אחד יגיד מה הוא צריך ולמה הוא נזקק. זה משהו שהוא יותר נשי. גברים הם באמת יותר בצד של דברים ברורים יותר, שחור ולבן, צריך לעשות את זה וצריך לעשות את זה וזהו, לא יחפשו את האפור הזה. אנחנו הנשים מחפשות גם להתחזק יותר, לעשות ככה דברים שגם יעצימו אותנו, חוץ מהסטנדרט שלנו, את יודעת, להיות אימהות ורעיות ולגדל את הילדים... החברה החרדית לא מקבלת את השונה [מרים מגדירה את עצמה חרדית מזרחית, רנב"ש]. בסעודות אמנים אנחנו מקבלות את כולם. יש שם את כל הסוגים, את כל הנשים, כל הסגנונות... וזה טוב. כי אנחנו הנשים... אנחנו יותר נעימות, יותר מקבלות, יותר אוהבות. בעולם החרדי אני מרגישה שהגברים נורא שולטים בנושא הבית. כל הזמן הגבר, הגבר, הגבר. אז סעודת אמנים זה משהו שהוא שלנו. כאילו, עד כאן, לפה אל תיכנסו לנו!!!

נראה שקולות אלו הם האיום האמתי על הסדר הקיים ועל הגברים היוצרים אותו. אין מדובר רק בכניסה סמלית של נשים למרחב הדתי הגברי, וגם לא בשימוש כזה או אחר בסמלים דתיים. נראה שהקול המאיים באמת הוא קולה של לאה, מארגנת סעודות אמנים פרטיות:

סליחה שאני אומרת, אני לא כל כך מתחשבת במה שהרבנים הם אומרים. אני עושה מה שטוב לי, מה שטוב לחברות, מה שטוב לקהילה, מה שטוב למשפחה. אני עושה מה שטוב לי ולה'.

לא זו בלבד שהיא 'לא מתחשבת' במה שהרבנים אומרים, אלא שהיא מדברת על שלב אחר לגמרי, על יצירת קשר ישיר, בלתי אמצעי, בין האישה כפרט והנשים כקבוצה ובין אלוקים. לתפיסת הגברים, קשר רוחני וריטואלי ישיר זה הוא נחלתם בלבד ואילו על הנשים לדאוג למרחב הפיזי והחומרי. ואילו הנשים משתמשות בריטואלים חדשים ומחודשים כדי ליצור חיבור ישיר בינן ובין אלוקים. כאן השינוי הגדול: יכולתן של הנשים להשתמש לכאורה בסדר ובמבנה הקיים, ובו־זמנית לערער אותו מן היסוד, היא פוטנציאל לשינוי מהותי במערכת היחסים בין גברים לנשים במרחב הדתי.

האסטרטגיות ליצירת מרחב דתי נשי חדש

לשאלת המחקר 'מה הן האסטרטגיות שנשים משתמשות בהן כדי ליצור לעצמן מרחב דתי-נשי חדש', מחקר זה מלמד שנשים משתמשות בכלל הידוע: 'אם אינכם יכולים להילחם בהם, הצטרפו אליהם'. הן לא מבקשות להשתתף במהפכות הפמיניסטיות-דתיות של השנים האחרונות: להיכלל במניין, לקרוא בתורה וללמוד גמרא (אלאור, 1998: 218-220 ו-315-317; Hartman 2007: 106-120). בתחום רב הן יוצרות לעצמן ריטואלים שלמראית עין מאשרים ומשעתיקים את הסדר הקיים. מהראיונות ומהתצפיות עולה תמונה לכאורה של טקס מסודר ומסגרת להפליא. נראה שהנשים הבינו שעליהן לשחק לפי הכללים המקובלים. הן מבינות שהסדר החברתי הוא גברי, ואם הן מעוניינות ליצור ולחדש טקסים ולהשיג לגיטימציה עליהן להתנהל בתוך הסדר הזה. הן עושות זאת באמצעות שימוש מתוחכם בנשק המופנה נגדן: הציות. הן בונות טקס שנראה כשיא הצייתנות, אף על פי שהוא חתרני ביותר. אין כאן שינוי בסיסי של משאבי הזמן והמקום ואין ערעור של ההנהגה הפוליטית.

אסטרטגיה אחת של ציות לסדר היא כניסה למרחב דתי שולי. רחל אדלר (2008: 110-111) טוענת שטקסים חדשים ומחודשים של נשים נערכים על פי רוב באירועים נפרדים, ללא חובת השתתפות, והם גורמים חיכוכים מינימליים מאחר שאינם מתחרים בתפילות ובפולחן הממוסד. הם גם אינם נכנסים למרחבים ציבוריים מקודשים, כגון בית הכנסת. הנשים המשתתפות בטקסטים אלו אינן מבקשות להניח תפילין, לקרוא בתורה או להצטרף למניין. אם הן עורכות את הטקסים בבית כנסת אזי זה בשעות שבת הכנסת פנוי ואינו משמש את הגברים. אין הן מבקשות להיות חלק מה'הארד קור' של הדת, אלא הן יוצרות ריטואל, נספח שולי וצדדי שלכאורה לא מאיים על הסדר הקיים. האסטרטגיה השנייה של ציות לסדר היא שמירה על הכללים הקיימים. אסטרטגיה זו מלמדת כי לכאורה הנשים אינן מורדות, אלא הן אף מדגישות את שמירת הכללים

הקיימים: הן מקפידות על הפרדה מוחלטת בין גברים לנשים. מאחר שהטקסים מיועדים לנשים בלבד, הגברים לא נמצאים בבתיים או באולמות שבהם נערכים הריטואלים. במהלך האירוע התנהלות הנשים היא שקטה ומכובדת ולא משוחררת או פורצת גבולות. למשל, חלק מהריטואלים הם 'התכנית האמנותית' של מסיבות רווקות. נשים בוחרות טקס שאמור לכאורה לסיים את השלב החופשי בחייה של האישה הנישאת, ולהשתמש בו בפרקטיקות של ברכות ותפילות מסודרות. זאת ועוד, הריטואלים סובבים סביב תפקידים מסורתיים של נשים בחברות רבות: עיסוק באוכל וטיפול במשפחה. הנשים מכינות, מברכות ואוכלות, ותוך כדי כך מתפללות יחד ומבקשות על בני המשפחה והקהילה.

האסטרטגיה השלישית היא בנייה של טקס מסודר המתבסס על מסורת מקודשת ועל סדר הלכתי קפדני. לפי ההלכה יש להקפיד על סדר קדימה בברכות. הנשים המשתתפות בסעודות אמנים מקפידות לברך לפי סדר זה, ושומרות המצוות שבהן מעבירות את החילוניות תהליך סוציאליזציה של הקפדה על סדר הברכות. טקס הפרשת חלה גם הוא מסודר: יש להפריש את החלק אחרי הכנת הבצק, לפני הקליעה והאפייה. יש רגע אחד נכון שבו יש לבצע את הפעולה, וביצוע זה כרוך בפרקטיקות של הרמת החלק, הכרזה 'הרי זו חלה', ברכה ותפילה. הנשים מודעות למוטיב הסדר והזכירו אותו בראיונות העומק פעמים רבות: 'כל אחת מברכת לפי הסדר... כולן עונות אמן ועושים סבב, לפי הסדר של הברכות' (חנה). אחת הנשים תיארה את המנהיגה של קבוצתה: 'זה הסדר שלה. היא הוציאה חוברות מאורגנות... זה הסדר שהיא הכינה. יש הרבה סדר בסיפור הזה' (מלי).

הנשים מודעות להיותו של הטקס מרחב מסודר, ולהיותה של ארוחה חברתית סוג של טקס. דגלס (2004: 87-88) מציינת שטקס מספק מסגרת, המקום או הזמן המוקצים לו מעוררים ציפיות, כשם שהמשפט 'היה היה פעם' משרה מצב רוח שמתאים לשמיעת מעשיות. לפי מרשל (Marshall 2005), ארוחה חברתית היא סוג של ריטואל, פעולה חוזרת, מונחת מראש, המאשרת את נכונות הפעולות. המציגים יודעים מה אמור לקרות. ארוחה יכולה להיחשב גם עבודת אמנות, עם גבולות מונחים מראש, תשוקות שיש להגשים, פיתויים, מגוון, מבנים ועלילה. סעודת אמנים והפרשת חלה משלבים בין ארוחה לריטואל, וכוללים פעולות חוזרות, מונחות מראש, מבנה ועלילה. טקס הפרשת חלה כולל את הכנת הבצק, הפרשת חלק קטן והחזקתו ביד, ברכה, יהי רצון, לקיחת החלק למקום שולי, קליעת החלות ואפייתן. טקס סעודת אמנים מבוסס על סדר הברכות שנקבע על פי ההלכה היהודית – הנשים מקפידות לאכול ולברך לפי הסדר ההלכתי. הישיבה במעגל מאפשרת גם ברכה לפי סדר הישיבה, וגם המבנה הזה עוזר לתחושת הסדר.

אך כאמור, אסטרטגיות אלו מתוחכמות במיוחד. מאמר זה מבקש לטעון כי פרדוקסלית אסטרטגיות הסדר משמשות את הנשים כדי לערער את הסדר הקיים. טענה זו מבוססת על ההנחה כי בכל ריטואל יש בהגדרה מרכיבים של אי-סדר. ההתנהלות על החבל הדק שבין סדר ואי-סדר היא רכיב מרכזי בריטואלים. דגלס אמנם התייחסה לתפיסה שטקסים מבטאים ערכים משותפים ומשמרים את הסדר הקיים, אך עם זה היא טענה שתנאי מרכזי לקיומו של הסדר הוא אי-הסדר:

אייסדר אמנם מחבל בדפוס, אולם הוא גם מספק את החומר לבנייתו. מסדר משתמעת הגבלה. מבין כל החומרים האפשריים, נבחר רק מגוון מוגבל ומכל הקשרים האפשריים נוצל רק מערך מוגבל. משתמע מכך אפוא שאייסדר הוא בלתי מוגבל, ושום דפוס אינו ממומש בו, אולם הפוטנציאל שלו ללבוש דפוסים הוא אינסופי. ומשום כך, על אף שאנחנו חותרים ליצירת סדר, איננו מסתפקים בגיוני אייסדר. אנחנו מכירים בכך שיש לו פוטנציאל. הוא מייצג הן סכנה והן כוח (דגלס 2004: 117).

גם טרנר (Turner 1986: 78) רואה את אייסדר שבתוך הסדר. לדעתו, הסדר לעולם אינו משלים את הכול. הצווים התרבותיים, החוזים והטכניים משאירים פערים תמיד, דורשים התאמות ופרשנויות כדי להתאים לסיטואציות פרטיקולריות נתונות, והם עצמם דו-ערכיים, לא עקביים, ותמיד נתונים למחלוקת. כיצד בעצם מתערער הסדר הקיים. לטענתי, הנשים משתמשות במשמעות הפוליטית של הסמלים הדתיים (Geertz 1973: 90-91) ומערערות את המערכת הפוליטית-מוסדית-חברתית-דתית באמצעות שינוי וערעור של שלושה יסודות של המבנה הפטריארכלי הקיים, המבוססים על זמן, מקום וערעור המבנה של הנהגה פוליטית-דתית הייררכית ומקבדת.

זמן – בסדר הקיים נשים יהודיות פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן (Adler 1995) כדי שיוכלו להקדיש את זמנן וכוחן לתפקידיהן ה'אמתיים': טיפול בבית ובילדים. אך הפרשנות הפמיניסטית המקובלת רואה בפטור זה כלי שירות לגברים, שכן על פי חינוכן מהות הקיום הדתי של נשים הוא לאפשר לגברים לקיים מצוות (Heschel 1995: 4-6). הפטור, המוצג באופן אפולוגטי כמתחשב בצורכי הנשים ומשחרר אותן, מדייר אותן מהזמן היהודי המקודש ומשעבד אותן למשימות התובעניות של גידול ילדים ותחזוקת בית. סוזן סרד (Sered 1991) מתארת את הקונפליקט המובנה בין השתתפות בריטואלים דתיים לבין מחויבות לבית ולמשפחה אשר קיים בקרב נשים מדרתות שונות. הנשים הזקנות שהיא חקרה זכו לחירות יחסית בזכות גילן ומעמדן האישי. כאלמנות שילדיהן נישאו הן היו לציפורי דרור, שיכולות להשתתף בריטואלים, דבר שלא יכלו לעשותו בהיותן צעירות ומטפלות בבעל ובמשפחה.

לכאורה הריטואלים המתוארים במחקר זה עולים בקנה אחד עם הסדר הקיים. הם אינם קשורים למצוות עשה שהזמן גרמן, ואפשר לערוך אותם בכל עת. אולם בפועל רוב האירועים מתקיימים בשעות הערב, שבהן הזמן הביתי, במיוחד במשפחות ברוכות ילדים, רווי משימות: ארוחת ערב, רחצה והשכבה של הילדים, סידור וארגון הבית והתכוננות ליום חדש. שלא כנשים הזקנות שחקרה סרד, בריטואלים אלו משתתפות נשים צעירות, שנוסף על ריטואלים חדשים יוצרות לעצמן גם זמן חדש משל עצמן. הן נוטלות מהזמן שהיה אמור להיות מוקדש למשימות התובעניות הכרוכות בבית ובמשפחה ומקדישות אותו למשימות דתיות שיצרו לעצמן. זה מעשה חתרני ועצמאי, המדגיש את השליטה שלהן במשאבי הזמן. עם זה אפשר להסביר את יציאתן של הנשים בשעות הערב כדי להשתתף בריטואלים בצורך לאוורור ומנוחה, שנובע דווקא מהציות שלהן לסדר הקיים: היותן אימהות לילדים רבים ואחריותן לבית ולמשפחה. היבט נוסף הקשור לזמן הוא השימוש

בחלה, מאכל שמקובל לאוכלו בימי קודש (שבתות וחגים), בריטואל הנערך ביום חול. יש לסייג ולומר שבמקצת הריטואלים הנשים מקיימות הפרשת חלה (שם כולל לכל הפרשה מבצק מעל כמות מסוימת) אך בפועל הן מכינות פיתות, לחמים, פיצות ועוד.

מקום – דתות רבות ייחדו מקומות ומרחבים מקודשים שבהם יקוימו מצוות הדת. נראה שסיבה מהותית ביצירת המקומות המקודשים היא הרצון להדגיש את ההבדל שבין המרחב הציבורי-דתי, שנוכחים בו הגברים, ובין המרחב הפרטי-ביתי, שנוכחות בו הנשים. בדת היהודית המקומות המיוחדים הם חלק מרכזי מכללי הדת. מותר להקריב קרבנות רק בבית המקדש, כשהיה קיים. מאז שחרב, בתי הכנסת והתפילות הם התחליף המרכזי. תפילה במניין של גברים בבית הכנסת היא הדבר הקרוב ביותר לחוויה הרוחנית של הקרבת קרבנות. כיום ברוב בתי הכנסת עזרת הנשים נמצאת מאחור, במקום שולי, בתנאים ירודים. קיימים בתי כנסת שאין בהם כלל מרחב המיועד לנשים. נשים אינן נכללות במניין, ולמעט בתי כנסת פמיניסטיים מעטים, אין לנשים תפקידים מהותיים בפולחן הדתי. ההבחנה בין בית הכנסת כמרחב ציבורי-דתי ובין בית כמרחב פרטי היא כלי מרכזי בהדרת הנשים היהודיות.

הריטואלים המוצגים במחקר זה מערערים את הגבול היציב שבין המרחב הפרטי לציבורי. מקצת הטקסים מתקיימים בבתי כנסת או באולמות (מרחבים ציבוריים), ואחרים – בבתי (מרחבים פרטיים). אך הכלי המערער את הגבול ואת הסדר הקיים נמצא מעבר למרחב הממשי. הכלי הוא הפרקטיקה של הדרת הגברים והכללת הנשים. בכל מקרה הגברים מודרים מהטקסים, וכך נעדרים משני מקומות שהם מרחב טבעי עבורם: בית הכנסת כמרחב גברי, והבית כמרחב פרטי שבו הגברים הם השולטים. הנשים, הנכללות בשני המקומות, נכנסות למרחב הציבורי ותופסות מקום בבית הכנסת, לעתים בעזרת הגברים, המרחב שממנו הן מודרות יותר מכול. ויתרה מזו, כדי להיכנס למרחב הציבורי עליהן לצאת מהבית, ולהשאיר את הגברים להתמודד עם המשימות הכרוכות בהישארות עם הילדים במרחב הפרטי. אפשר לראות כאן את יחסם הדואלי של הגברים: מבחינה מעשית הם שיתפו פעולה עם הנשים, אך השיח שלהם בנוגע לריטואלים, כפי שעולה מדברי הנשים המרואיינות שהוצגו לעיל, נע בין התנגדות לזלזול.

פרקטיקות ההדרה וההכללה מותאמות גם לטקסים שנערכים בבית: הנשים הופכות את הבית למרחב ציבורי חדש, ומכניסות אליו קהל של נשים. אך הן משנות את הגדרת הציבור, שכן הציבור מורכב מנשים בלבד, ועל הגבר (שזה גם ביתו) למצוא לעצמו מקום להיות בו בזמן הריטואל. גם כאן הציגו הנשים את הדואליות: ברמה הפרקטית, בני זוגן שיתפו פעולה ועזבו את הבית. אך בו בזמן הם ניסו להפחית בחשיבות האירוע. למשל: 'הוא התקשר שוב ושוב מהבית של ההורים שלו ושאל מתי כבר תיגמר מסיבת החברות שלי' (יערה). הבית החולי והיום-יומי הופך קדוש בעצם ההכנסה של הריטואל הנשי והקהל הנשי הביתה, וקדושה זו מתאפשרת רק באמצעות הדרת הגברים. הנשים, לפיכך, יצרו לעצמן ריטואלים שהם במהותם אי-סדר. הן יצרו מרחב קדוש, מנותק מהגדרות של זמן ומקום. אפשר לערוך סעודת אמנים והפרשת חלה בכל זמן ובכל מקום. אמנם אפשר לומר שהן מקיימות את הטקסים בתוך הסטטוס קוו הקיים, בבית, ובזמן נוח למשפחה.

אולם בחברה שהטקסים מעוגנים בה כה חזק בזמן ובמקום, ושעיוגן זה הוא כלי מרכזי להכללת גברים ולהדרת נשים, עצם היצירה של טקס על-זמני ועל-מקומי מערערת את הסדר הקיים, והיא מעשה חתרני ואמין.

ערעור המבנה של הנהגה פוליטית-דתית הייררכית ומרבדת – קרטצר (Kertzer 1988: 11) רואה בריטואלים כלי בעל כוח פוליטי רב. הנשים המשתתפות בריטואלים המוצגים במחקר זה משתמשות בכוח הפוליטי הטמון בהן כדי לערער מהותית את המערכת הפוליטית הקיימת; הן נוקטות שתי אסטרטגיות: האחת, שינוי מבנה ההנהגה תוך כדי שבירת ההייררכיה הקיימת, השנייה, ביטול השימוש בריבוד החברתי ככלי לשליטה על נשים.

א. שינוי מבנה ההנהגה תוך כדי שבירת ההייררכיה הקיימת – בחברה הדתית-פטריארכלית ההנהגה היא הייררכית: אנשי הדת (כיהדות: הרבנים) בקדקוד, הגברים במרכז כשותפים בקבלת ההחלטות, הנשים והילדים למטה. הריטואלים הנשיים מערערים את המבנה. לאנשי הדת, לרבנים ולגברים אין כלל מקום בטקסים אלו – לא מקום פיזי ולא מקום מהותי. הנשים המציאו את הריטואלים, הרחיבו ופיתחו אותם, ללא מגע גברי. הערעור על מבנה ההנהגה הוא משמעותי גם בהיבט של המבנה השוויוני של הריטואל. כפי שתואר לעיל, ברוב הטקסים המנהיגות והחווייה הריטואלית הן שיתופיות ומשתפות, בניגוד להייררכיה המבנית של הדת הגברית. לפיכך ערעור המבנה הוא רב ממדי: שינוי מבנה ההנהגה, הדרת הגברים, שיתוף כלל הנשים בטקס.

אבקש לראות בכיטויי הזלזול ואי-הנחת של הגברים, כפי שהם מתוארים בדברי הנשים, תגובת-נגד. ג'ין בייקר-מילר (Baker Miller 1976: XV-XVI) טענה שתגובת-נגד חריפה נוצרת כשנשים עושות מאמץ לשינוי אך הוא נעצר לפני שהשינוי מספיק לעזור לנשים רבות. הפחד מפני שינוי נכנס לפעולה במהירות, לפני שהשינוי מתרחש. ואז נוצרת הפרדה פנימית בין מעט הנשים שנהנו מהשינוי לקבוצה הגדולה שלא יכולה ליהנות. כאן קורה דבר אחר: תגובת-הנגד החריפה לא מצליחה לעצור את השינוי בזמן. הנשים בעצם מציגות בריטואלים אלו אלטרנטיבה לפוליטיקה הדתית הגברית הקיימת, המבוססת על הייררכיה, ומראות שאפשר להגיע לעצמות רוחניות באופן שיתופי ומשתף. לאלטרנטיבה זו יש פוטנציאל מהפכני עצום. אפשר רק לדמיין מה יקרה כאשר המרחבים הדתיים ה'גבריים' יבקשו גם הם לנסות ולהגיע לעצמות רוחניות ללא הייררכיה גברית פנימית, או אפילו לדמיין תרחיש הזוי של ביטול ההייררכיה הברורה ביותר: ההייררכיה המגדרית.

ב. הריטואלים מערערים את השימוש בריבוד החברתי הפנימי שבא לחזק את ההנהגה ואת השליטה על נשים. מנהיגים משקיעים אנרגיה רבה בשימור הריבוד החברתי הקיים, כדי לחזק את שליטתם באוכלוסייה (Lanski 1966: 62-64). פלודי (Faludi 2006: 14) טוענת שתגובת-הנגד החריפה נוקטת אסטרטגיה של הפרד ומשול. רווקות נגד נשואות, עובדות נגד עקרות בית, מעמד ביניים נגד פועלות – מערכות של פרסים ועונשים. אך כאן אחד המאפיינים המשמעותיים של הריטואלים הוא השיתוף וההכללה של נשים מכל הקבוצות והמגזרים: דתיות וחילוניות, אשכנזיות ומזרחיות, ממעמדות סוציו-אקונומיים שונים. טלל אסד (Asad 2003: 23-27) טוען שהקטגוריות 'דתי' ו'חילוני' אינן הגדרות

קשיחות במהותן, אבל השימוש בהן הוא חלק מהסדר החברתי. נראה שכדי לערער על הסדר החברתי הקיים הנשים מתגברות על ההבדלים החברתיים-כלכליים-דתיים באמצעות יצירה של מכנה משותף מגדרי: משתפות נשים מכל הסוגים, ומדירות גברים מכל הסוגים. איחוד הנשים, יצירת שיח משותף המתגבר על הבדלים, והדרת גברים יכולים להוביל לפוטנציאל אדיר לשינוי.

דיון תאורטי על המעבר מסדר ואי-סדר: לימינליות (ספיות), קומיוניטס ומבנה

הממצאים שהוצגו לעיל מלמדים כי הנשים מבקשות לכונן לעצמן מרחב דתי-נשי ריטואלי, שאליו לא ייכנסו הגברים. הן מסמנות את מקורות ההתנגדות של הגברים כנובעים מסיבות דתיות וחברתיות, ומקצתן תופסות את עצמן כעושות מעשה חתרני ואופוזיציוני באמצעות חיבור ישיר לאל. בסקירה לעיל הוזכרו פלודי (Faludi 1992), שטענה כי הגברים מגלים התנגדות חזקה לכל התקדמות של הנשים, והרטמן (Hartman 2007), שהראתה כיצד רבנים אורתודוקסים משתמשים בכלים שהם לכאורה הלכתיים כדי לחסום שינויים במעמד הנשים. אך נראה שיש כאן יותר מאשר תגובת-נגד חריפה וחשש לאבדן הכוח הפוליטי החברתי של הגברים. מה שמאיים על הגברים הוא דבר פשוט ובסיסי לכאורה: אבדן הסדר הקיים ויצירה של מרחבים חדשים ולגיטימיים שבהם הכללים מעומעמים יותר. כדי לבסס הסבר זה איעזר בכתביהם הקלאסיים של דגלס (דגלס 2004; Douglas 1982) וטרנר (טרנר 2004; Turner 1986), ובאזכור החוזר ונשנה לדבריו של ארנולד ואן גנפ (van Gennep 1960) בכתבים אלו.

כפי שנאמר לעיל, הנשים מערערות את הסדר הקיים באמצעות שינוי מהותי של דפוס ההייררכיה וחיבור משתף של נשים שונות. טרנר מציע שני דגמים מנוגדים עיקריים ליחסי גומלין חברתיים. האחד, מערכת מובנית, מבודלת והייררכית של מיקומים פוליטיים, חוקיים וכלכליים, המבחינה בין מי שהוא 'יותר' לבין מי שהוא 'פחות'. הדגם השני הוא קומיוניטס, המוגדר 'יחסים בין פרטים קונקרטיים, היסטוריים ואידיוסינקרטיים [...] קומיוניטס מתגלה או הופך לנגיש [...] רק על ידי העמדתו או הצלבתו מול היבטים של מבנה חברתי' (טרנר 2004: 112-117). אפשר להסביר את מושג הקומיוניטס של טרנר כ'מצב זרימה זמני, שבו הכול מאמינים כי הם חולקים חוויה משותפת, ומעבירים זאת ביניהם בתקשורת מילולית ולא מילולית' (גמליאל 2007: 392).

לפי רחל אדלר (2008: 127-128) התאוריה של טרנר מתאימה בדיוק לריטואלים חדשים ומחודשים של נשים: הקומיוניטס אינו רק דגם מרשים ותמים של קהילה דינמית וספונטנית, טרנר מתאר את עצמתו הרבה של הקומיוניטס ואת יכולתו להפר או למוסס את הנורמות השולטות במבנה. האנטי-מבנה הוא האתר שבו נמצאים הסמלים הבסיסיים של החברה, המטפורות ומושגי התרבות. ריטואלים מאפשרים בחינה מחדש של סמלים בסיסיים אלו. רק שם, הרחק מהסדר הרגיל ומהמבנה הקבוע, יכולים המשתתפים לעמוד בנקודת תצפית שמאפשרת לבחון מחדש את ערכי הקהילה. הקומיוניטס, הקשר האנושי

בין החברים, בסיסי יותר מאשר הקשרים במערכות ההיררכיות של המבנה והסדר; וזהו הסבר אפשרי לחששם הרב של הגברים. הם מבינים שיש כאן הרבה מעבר. אין מדובר במקום שולי שהנשים מבקשות בו מרחב לעצמן. מקום תמים ולא מסוכן, בשולי בית הכנסת או בבית. הריטואלים הם אתר לבחינה מחדש של כל המערכת הקהילתית, ובחינה זו יכולה להוביל לערעור טוטלי של הסדר הקיים.

מנגנון שטבוע בריטואלים ויכול לערער את הסדר הקיים הוא הלימינליות (ספיות, מלשון סף). מקורו של מושג הלימינליות בתאוריה של ואן גנפ (van Gennep 1960: 11). הוא ראה בהתנהלות הטקסית תנועה בעלת שלושה שלבים: ניתוק, מעבר ומיזוג. השלב הראשון הוא התנתקות מהפעילות היום-יומית; השלב השני הוא מעבר דרך מצב סף (limen) אל העולם הטקסי והשתתפות בריטואל שמפתח את המבנה היום-יומי ומאתגר אותו; השלב השלישי הוא מיזוג, באמצעות חזרה מחדש לעולם היום-יום. דגלס (דגלס 2004: 119) הסבירה את התאוריה של ואן גנפ באופן ציורי. החברה היא בית שבו חדרים ומסדרונות, שמסוכן לעבור ביניהם. הסכנה במצבי מעבר (transitional states) נובעת מהסיבה הפשוטה שמעבר הוא בלתי מוגדר. זה כבר לא המצב הקודם ועדיין לא המצב הבא. אנשים בשלבי מעבר מסוכנים לעצמם ולאחרים. הפתרון הוא שליטה בסכנה באמצעות טקס המנתק את האדם ממצבו הקודם, ומכריז בפומבי על כניסתו למצב החדש. טרנר (Turner 1986: 22-27) התמקד בעיקר בשלב הטקסי והמאתגר, שבו עומתו הנורמות היום-יומיות באמצעות ביצועים של פעולות חתרניות מבחינה חברתית. הריטואלים הנשיים המוצגים במחקר זה מתנתקים מהפעילות היום-יומית, מבצעים ריטואל וחוזרים אל היום-יום, ולא זו בלבד אלא שעצם הווייתם ממוקמת במרחב הלימינלי (הספי). במרחב זה, לדעת טרנר, מתקיימים תהליכי הריטואל בין החיים החילוניים לחיים הקדושים. ואכן, הריטואלים הנשיים המתוארים כאן מתמקדים באוכל ובצרכים יום-יומיים מצד אחד, וברוחניות ותפילה מצד שני. השילוב של חומר ורוח, של הכאן ועכשיו ומרחבים אחרים של זמן, של מקומן השולי של הנשים ומקומה המרכזי של הדרת, ממקם אותם במרחב לימינלי שהוא מחובר ומנותק בו-זמנית. הוא רואה בריטואלים כלי להגדרה מחדש של אנשים, המאפשר מעבר בין המשברים של מעגל החיים. הנשים המתפללות למציאת זיווג, לפוריות, ללידה קלה ולתינוק בריא, לבריאות של בני המשפחה ועוד, מקיימות את הטקס כדי להגדיר את עצמן מחדש ולהעביר את עצמן ואת היקרים להן בשלום דרך משברים אלו. בין החוויה הריטואלית הנשית, שמאפיינה הם קומיוניטס, אי-סדר, אנומליה ולימינליות, ובין הסדר והמבנה החברתי שמייצגים הגברים מתקיימת דיאלקטיקה. החוויה הריטואלית הנשית לא היתה יכולה להתקיים בלי זו הגברית, שאלהיה היא מתייחסת ולעומתה היא מגדירה את עצמה. ונראה שגם החוויה הריטואלית הגברית זקוקה לקיומה של דיאלקטיקה זו כדי לחזק את מאפייניה וגבולותיה ולהגדירם מחדש. דיאלקטיקה זו יכולה להיות מתוארת כסוג של טנגו. הגברים מציגים את הסדר החברתי, הנשים מקפידות לשמור עליו כדי ליצור לגיטימיות, ועם זה מערערות אותו.

סיכום

מאמר זה תיאר אסטרטגיות שנשים נוקטות כדי ליצור לעצמן ולחדש מרחב דתי-נשי. נשים יהודיות ממגוון קבוצות משתתפות בסעודות אמנים ובטקסי הפרשת חלה מתוך דיאלקטיקה מתמדת של סדר ואי-סדר, ציות וערעור, השתתפות ואתגור. הנשים המשתתפות בריטואלים נוהגות על פי הסדר ההלכתי של הברכות, בטקס מסודר להפליא, ובזמן מערערות את הסדר החברתי הקיים באמצעות אתגור של מושגי וסוגיות היסוד: הזמן, המקום ומערכת ההנהגה הקיימת.

התבוננות מחודשת בטענותיהם של דגלס (2004) ובורדייה (2007) מאפשרת אבחנה בין ערעור מפורש על יחסי כוח ומעמד, ובין אתגור הסדר החברתי הקיים. בעוד הפמיניזם הדתי נאבק בגלוי נגד מערכת יחסי הכוח הדתית-גברית, ומבקש מקום לנשים בתוך המרחב הציבורי של בית הכנסת ובית המדרש והשתתפות בלימוד התורה ובתפילה, הנשים המשתתפות בריטואלים נוקטות אסטרטגיה שונה לגמרי. הריטואלים משלבים אוכל ותפילה, נערכים במרחב שהוא שולי לכאורה: פרטי או במרחב ציבורי לאחר שעות הפעילות, והתדמית היא של שוליות לא מסוכנת. אולם דווקא כאן טמון האתגור – היכולת לערער על הסדר החברתי באמצעות ערעור ממשי של מקורות הסמכות.

החידוש המרכזי במאמר הוא ההבנה שאכן החשש וההתנגדות של הגברים מוצדקים (לשיטתם של הגברים). הריטואלים האלה, שמעצימים את הנשים, מכילים גם את הפוטנציאל לערעור על הסדר הקיים. לבד מההתנהגות שוברת הזמן והמקום שהוצגה לעיל, הערעור המשמעותי נובע מהאמירות הביקורתיות שהעזו נשים דתיות לבטא בראיונות העומק. לאחר השיח הגלוי, שבו טענו הנשים שוב ושוב כי לא מדובר באקט פמיניסטי, עלה הרובד הסמוי, שנשמעו בו קולות ביקורתיים אשר היו יכולים להיות מושמעים בקבוצה להעלאת מודעות. הגברים הביעו התנגדות הלכתית לריטואל? הנשים אמרו שלא הכול קשור להלכה, שאין צורך לשאול רבנים כל דבר, והביעו ביקורת חזקה על המונופול הגברי על ההלכה. הגברים חששו משינוי הסדר החברתי הפונקציונלי? אכן, הנשים התאחדו לריטואל משותף, התקבצו יחד מתוך העצמה הדדית, בזמן שהיו אמורות להיות עסוקות בתפקידיהן המסורתיים.

ולסיום אשוב אל קולותיהן של מרים ולאה. מרים הדגישה את יצירת המרחב הנשי: 'סעודת אמנים זה משהו שהוא שלנו. כאילו, עד כאן, לפה אל תיכנסו לנו!'; ולאה, שכמעט אף שיעור לא הציצה ממטפחתה ההדוקה, העזה לומר: 'אני לא כל כך מתחשבת במה שהרבנים הם אומרים. אני עושה מה שטוב לי [...] מה שטוב לי ולה'. מאמר זה מלמד כי קולות מפורשים אלו, הדורשים מרחב וקשר בלתי אמצעי בין הנשים לאל, טומנים בחובם את אתגורו של הסדר החברתי הקיים.

רשימת מקורות

אדלר, רחל, 2008. פמיניזם יהודי: תיאולוגיה ומוסר, ידיעות אחרונות, תל אביב.
אלאור, תמר, 1998. בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית, עם עובד, תל אביב.
הנ"ל, 2006. מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה, עם עובד
והמכללה האקדמית ספיר, תל אביב.
אנש, תמר, 2007. ונאמר אמן: סיפורים לילדים על כוחה של מילה אחת, פלדמן, ירושלים.
בורדייה, פייר, 2007. השליטה הגברית, רסלינג, תל אביב.
גמליאל, טובה, 2007. 'ערכו של "ביצוע": הזיקה בין תרבות הקינה הנשית ובין דימויים
החברתיים של זקנות (וזקנים) בימינו', מגמות, מ"ה, 2, עמ' 370-403.
דגלס, מרי, 2004. טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, רסלינג, תל אביב.
טרנר, ויקטור, 2004. התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה, רסלינג, תל אביב.
לביא, עליזה, 2012. מנהג נשים: מסע נשי של מנהגים, טקסים, תפילות וסיפורים,
ידיעות אחרונות, תל אביב.
קסלר, אברהם, 2007. נוטרי אמנים, קסלר, בני ברק.
שטרן, א', 2006. מילה אחת – אמן: מעשי גדולים, משלים וסיפורים מרתקים על
עוצמתה של מילה אחת – אמן, פלדמן, ירושלים.

- Adelman, Penina V., 1996. *Miriam's Well: Rituals for Jewish Women Around the Year*, Biblio Press, New York.
- Adler, Rachel, 1995. 'The Jew Who Wasn't There: Halakhah and the Jewish Women', in: Susannah Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, Schocken, New York, pp. 12-18.
- Amzadeh, Laal & Margaret Mills, 1986. 'Iranian Sofreh: From Collective to Female Ritual', in: Caroline W. Bynum, Stevan Harrell, and Paula Richman (eds.), *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, Beacon Press, Boston, MA.
- Anderson, John, 1993. 'Out of the Kitchen, Out of the Temple: Religion, Atheism and Women in the Soviet Union', in: Sabrina P. Ramet (ed.), *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, pp. 206-230.
- Asad, Talal, 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Avishai, Orit, 2008. 'Doing Religion' in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency', *Gender & Society*, 22, pp. 409-433.
- Baker-Miller, Jean, 1976. *Toward a New Psychology of Women*, Beacon Press, Boston.

- Baskin, Judith R., 1985. 'The Separation of Women in Rabbinic Judaism', in: Elison Bank Findly and Yvonne Yazbeck Haddad, *Women, Religion and Social Change*, State University of New York Press, Albany, NY, pp. 3-18.
- Beardsworth, Alan & Teresa Keil, 1997. *Sociology on the Menu: An Invitation to the Study of Food and Society*, Routledge, London.
- Bell, Catherine, 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York.
- Bilu, Yoram, 2000. 'Circumcision, the First Haircut and the Torah: Ritual and Male Identity in the Ultraorthodox Community of Israel', in: Mai Ghousoub and Emma Sinclair-Webb (eds.), *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, Saqi Books, London. pp. 33-64.
- Braude, Ann D., 1985. 'Spirit Defend and Rights of Women: Spiritualism and Changing Sex Roles in Nineteenth Century America', in: Elison Bank Findly and Yvonne Yazbeck Haddad, *Women, Religion and Social Change*, State University of New York Press, Albany, NY, pp. 419-432.
- Breger, Jennifer, and Lisa Schlaff, 2000 (eds.). *The Orthodox Jewish Woman and Ritual: Options and Opportunities*, Jewish Orthodox Feminist Alliance, New York.
- Bynum, Catherine W., 1987. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Curran, Patricia, 1989. *Grace Before Meals: Food Ritual and Body Discipline in Convent Culture*, University of Illinois Press, Champaign, IL.
- Douglas, Mary, 1982. *In the Active Voice*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley.
- Faludi, Susan, 2006. *Backlash: The Undeclared War Against American Women*, Anchor Books, New York.
- Feeley-Hamik, Gillian, 1994. *The Lord's Table: The Meaning of Food in Early Judaism and Christianity*, Smithsonian Inst., Washington, DC.
- Friedman, Menachem, 1993. 'The Lost Kiddush Cup: Changes in Ashkenazi Haredi Culture – a Tradition in Crisis', in: Jack Wertheimer (ed.), *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, The Jewish Theological Seminary of America, New York and Jerusalem, pp. 175-190.
- Gamliel, Tova, 2006. 'Women's Wailing in a Men's Circle: A Case Study of Yemenite-Jewish Tradition in Israel', *Journal of Ritual Studies*, 20, 1, pp. 51-72.
- Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Book, Chicago.

- Gennep, Arnold van, 1960. *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, Chicago.
- Goluboff, Sascha L., 2008. 'Patriarchy Through Lamentation in Azerbaijan', *American Ethnologist*, 35, 1, pp. 81-94.
- Griffith, Ruth M., 1997. *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Gross, Rita M., 1996. *Feminism and Religion: An Introduction*, Beacon Press, Boston, MA.
- Hanegraaff, Wouter J., 2002. 'New Age Religion', in: Linda Woodhead (ed.), *Religion in the Modern World: Traditions and Transformations*, Routledge, London, pp. 287-304.
- Harriss-White, Barbara, and Raymond Hoffenberg, 1994 (eds.). *Food: Multidisciplinary Perspectives*, Blackwell, Oxford.
- Hartman, Tova, 2007. *Feminism Encounters Traditional Judaism: Resistance and Accommodation*, Brandeis University Press and University Press of New England, Waltham, MA and Hanover, NH.
- Hartman, Tova & Naomi Marmon, 2004. 'Lived Regulation, Systemic Attribution: Menstrual Separation and Ritual Immersion in the Experience of Orthodox Jewish Women', *Gender & Society*, 18, 3, pp. 389-408.
- Hegland, Mary Elaine, 1998. 'The Power Paradox in Muslim Women's Majales: North-West Pakistani Mourning Rituals as Sites of Contestation Over Religious Politics, Ethnicity, and Gender', *Signs*, 23, 2, pp. 391-428.
- Idem, 2003. 'Shi'a Women's Rituals in Northwest Pakistan: The Shortcomings and Significance of Resistance', *Anthropological Quarterly*, 76, 3, pp. 411-442.
- Heschel, Susannah, 1995. *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, Schocken Books, New York.
- Kanafani, Sami Aida, 1983. *Aesthetics and Ritual in the United Arab Emirates: The Anthropology of Food and Personal Adornment Among Arabian Women*, American University of Beirut, Beirut.
- Kassamali, Noor, 2004. 'Healing Rituals and the Role of Fatima', in: Suzan Starr-Sered (ed.), *Religious Healing in Boston: Body, Spirit, Community*, Center for the Study of World Religions, Harvard University, the Divinity School, Cambridge, MA, pp. 43-45.
- Kaufman, Debra Renee, 1991. *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Kertzer, David I., 1988. *Ritual, Politics, and Power*, Yale University Press, New Haven, CT.

- Keshgegian, Flora, and Naomi Baer, 2000. 'The Practice of Women's Spirituality in "WEB" with Respect to Ritual Space', *Journal of Feminist Studies in Religion*, 16, 2, pp. 133-147.
- Lefkowitz, Lori, and Rona Shapiro, 2005. 'Ritualwell.org-Loading the Virtual Canon, or: The Politics and Aesthetics of Jewish Women's Spirituality', *Nashim*, 9, pp. 101-125.
- Lenski, Gerhard Emmanuel, 1966. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, McGraw Hill, New York.
- Leon, Nissim, and Aliza Lavie, 2013. 'Hizuk – The Gender Track: Religious Invigoration and Women Motivators in Israel', *Contemporary Jewry*, 33, pp. 193-215.
- Levenstein, Harvey A., 1993. *Paradox of Plenty: A Social History of Eating in Modern America*, Oxford University Press, Oxford, NY.
- Loewenthal, Kate M., Andrew K. MacLeod, and Marco Cinnirella, 2002. 'Are Women More Religious than Men? Evidence from a Short Measure of Religious Activity Applicable in Different Religious Groups in the UK', *Personality and Individual Differences*, 32, pp. 133-139.
- Marshall, David, 2005. 'Consumption, Markets and Culture', *Food as Ritual, Routine or Convention*, 8, 1, pp. 69-85.
- McGowan, Andrew B., 1999. *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Cristian Ritual Meals*, Clarendon Press, Oxford.
- Mennell, Stephen J., Anne Murcott, and Anneke H. van Otterloo, 1992. *The Sociology of Food*, Sage, London.
- Ochs, Vanessa, 2007. *Inventing Jewish Ritual*, The Jewish Publication Society, Philadelphia.
- Olsen, Wendy K., 2012. *Data Collecetion: Key Debates and Methods in Social Research*, Sage, London.
- Ortner, Sherry B., 1974. 'Is Female to Male as Nature is to Culture?', in: Michele Z. Rozaldo (ed.), *Women, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford, CA, pp. 67-87.
- Plaskow, Judith, 1991. *Standing again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, Harper & Row, San Francisco.
- Idem, 1997. 'Transforming the Nature of Community: Toward a Feminist People of Israel', in: Paula M. Coe, William R. Eakin, Jay B. McDaniel (eds.), *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, NY, pp. 87-105.

- Reinharz, Shulamit A., 1992. *Feminist Methods in Social Research*, Oxford University Press, New York and Oxford.
- Rosenblum, Jordan D., 2010. *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge University Press, New York.
- Ross, Tamar, 2004. *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism* New England University Press, Boston, MA.
- Rothschild, Sylvia, and Sybil Sheridan, 2000 (eds.). *Taking up the Timbrel: The Challenge of Creating Ritual for Jewish Women Today*, SCM Press, London.
- Sacks, Maurie, 1989. 'Computing Community at Purim', *The Journal of American Folklore*, 102, 405, pp. 275-291.
- Sered, Susan Starr, 1988a. 'The Domestication of Religion: The Spiritual Guardianship of Elderly Jewish Women', *Man*, 23, 3, pp. 506-521.
- Idem, 1988b. 'Food and Holiness: Cooking as a Sacred Act Among Middle-Eastern Jewish Women', *Anthropological Quarterly*, 16, 3, pp. 129-139.
- Idem, 1991. 'Conflict, Complement, and Control: Family and Religion Among Middle Eastern Jewish Women in Jerusalem', *Gender & Society*, 5, 1, pp. 10-29.
- Idem, 1993. 'Religious Rituals and Secular Rituals: Interpenetrating Model of Childbirth in a Modern Israeli Context', *Sociology of Religion*, 54, 1, pp. 101-114.
- Idem, 2004. *Religious Healing in Boston: Body, Spirit, Community*, Center for the Study of World Religions, Harvard University, the Divinity School, Cambridge, MA.
- Starhawk, 1989. 'Ritual as Bonding: Action as Ritual', in: Judith Plaskow and Carol P. Christ (eds.), *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, Harper & Row, San Francisco, pp. 326-335.
- Strauss, Anselm, and Juliet M. Corbin, 1990. *Basics of Qualitative Research*, Sage Publications, Los Angeles.
- Strauss, Anselm, and Juliet M. Corbin, 1994. 'Grounded Theory Methodology', in: Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA, pp. 273-285.
- Torab, Azam, 2007. *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran*, Brill, Boston, MA.
- Turner, Victor W., 1986. *The Anthropology of Performance*, Paj Publications, New York.
- Umansky, Ellen M., 1985. 'Feminism and the Reevaluation of Women's Roles within American Jewish Life', in: Elison Bank Findly and Yvonne Yazbeck Haddad (eds.), *Women, Religion and Social Change*, State University of New York Press, Albany, NY, pp. 477-494.

Umansky, Ellen M., and Dianne Ashton, 2009 (eds.). *Four Centuries of Jewish Women's Spirituality*, Brandeis University Press, Waltham, MA.

Wood, Roy C., 1995. *The Sociology of the Meal*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

התנועה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל

יעקב מרגולין, אליעזר ויצטום

מבוא

על אף הקשרים האמיצים שקיימים בין בריאות הגוף ובין בריאות הנפש לא היתה אהדת בהתפתחותן ההיסטורית. מאז ומתמיד עסקו הרופאים ובעלי תפקיד מקבילים בחברות שונות בבריאות הגוף, וסיפקו הסברים שונים ומגוונים בתקופות שונות לסיבותיהן של המחלות למיניהן. באשר לחולי הנפשי על שמותיו השונים – שיגעון, טירוף, אי-שפיות הדעת, מחלת רוח, מחלת נפש ועוד – לא היתה הסכמה במהלך ההיסטוריה על אודות אופיו, צורתו ומקורותיו. מחלוקת שררה בעיקר באשר למהות הסמכות החברתית שמוסגלת ומוסמכת להסביר מהו החולי הנפשי וכיצד לטפל באלו שלקו בו. בעבר הרחוק טופלו חולי הנפש בעיקר בקהילה בידי בני משפחתם או בידי מוסדות רווחה ודת. החל בשלהי המאה ה-18 עבר מרכז הכובד של הטיפול בהם אל הרופאים, והוא נעשה במוסדות הייעודיים (asylums).¹

בתחילת המאה ה-20 החלה התעניינות חיונית בבעיית החולי הנפשי, והיא עודדה את יישומו של הידע המדעי לטיפול בלוקים בנפשם. עם הופעתן של תאוריות כוללניות המסבירות את עקרונות התפקוד הנפשי, כמו התאוריה הפסיכואנליטית, החלה להתפתח אופטימיות, במיוחד בצפון אמריקה, כי לבד מריפוי של הפרעות נפשיות אפשר אף למנוע אותן, וזאת באמצעות התערבויות בתנאים שברקע ההפרעות הרגשיות ושיוצרים אותן.² הרעיון שאפשר למנוע הפרעות נפשיות אינו חדש; הוא היה קיים עוד בסוף המאה ה-18 במשנתו של יוהן פטר פרנק (1745-1821), רופא גרמני ואחד מאבות התפיסה של בריאות הציבור, בקונצפט של 'משטרת הרפואה' (medical police)³ ובאסכולת פריז ברפואה במאה

1 רקפת זלשיק ונרדב דוידוביץ, 'הקדמה', בתוך: רוי פורטר, היסטוריה קצרה של השיגעון, רסלינג, תל אביב 2009, עמ' 7-8.

2 Ian Dowbiggin, *The Quest for Mental Health: A Tale of Science, Medicine, Scandal, Sorrow, and Mass Society*, Cambridge University Press, Cambridge, NY 2011, p. 92

3 Patrick E. Carroll, 'Medical Police and the History of Public Health', *Medical History*, 46 (2002), pp. 461-494

ה-19.⁴ לפי דעות אלו, השמירה על בריאותו של הציבור חייבה את השימוש בכוח המדינה ובמשטרה כדי להבטיח את הבריאות, הבטיחות והביטחון. הפסיכיאטרים נהגו להמליץ על אשפוז מוקדם ככל האפשר בתור אמצעי למנוע התפתחות של נכות נפשית בעודה באבה. אולם הציבור לא היה שותף להשקפה זו, והמשפחות עשו כל מאמץ למנוע את האשפוז המוסדי עד שהמחלה היתה כבר 'מושרשת'. רק לקראת סוף המאה ה-19 הפסיקו רווחתם ושיקומם של חולי הנפש להיות נחלתם הבלעדית של הרופאים, ובריאות הנפש של החברה כולה נהייתה נושא שזכה לתשומת לב חברתית מתמדת.⁵

חשוב לציין כי האמונה ביכולת למנוע הפרעות נפשיות לא היתה זוכה לפופולריות כה גדולה ללא עלייתה והצלחתה של התנועה לבריאות הציבור (public health movement). בעשורים האחרונים של המאה ה-19 השקיעו הממשלות סכומי כסף גדולים מאוד במאמצים, שהוכתרו בהצלחה, להפחית את תמותת האימהות והילדים, לרסן את שכיחות המחלות הזיהומיות ולשפר את התזונה. מגמות אלו עלו בקנה אחד עם ההתלהבות שהתעוררה באותן השנים מהפעילות הספורטיבית המאורגנת ומשיפור הכושר הגופני כאמצעים לפיתוח כישורים שונים, מטיפוח עבודה בצוות, וככלל משיפור הבריאות הכללית ברוח הפתגם הרומי 'נפש בריאה בגוף בריא'.⁶ אלו היו התנאים שבשלו לקראת הופעתה של תנועת ההיגיינה הרוחנית בעולם, וזו מצאה לה מקום גם בארץ ישראל.

במאמר זה ברצוננו לתאר את התנועה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל, את אישיה הבולטים ואת הנושאים שהעסיקו את חבריה, וכן את הרקע האידאולוגי שלה עד לשנותיה הראשונות של מדינת ישראל. בין השאר נבדוק את הטענה שהועלתה כי תנועה זו שימשה במה להשקפות ולתפיסות אאוגניות, כמו השבחת הגזע ומניעת הריבוי של פרטים בעלי מחלות שתיוגו בתיוג שלילי בקרב אוכלוסיית היישוב היהודי בארץ ישראל. בכוונתנו להראות באמצעות בדיקת התכנים של המאמרים שפורסמו בכתב העת הרשמי של התנועה וההרצאות שנישאו בכנס הראשון שלה כי רעיונות אלו היו נושא שולי בתנועה, אף שהם מצאו ביטוי בקרב אחדים מאנשי המקצוע של התקופה.

היגיינה רוחנית מהי

כיום נוהגים לקשור את המילה 'היגיינה', או 'תורת שמירת הבריאות', בעיקר לניקיון, גם כאשר כבר איננו מזהים מחלות עם 'לכלוך'. לעומת זאת, בעשורים הראשונים של המאה ה-20, כאשר הגיע השיח ההיגייני לארץ ישראל, דובר על תחום רחב הרבה יותר.

George Rozen, 'The Fate of the Concept of Medical Police 1780-1890', *Centaurus*, 5 4
(1957), pp. 97-113

Dowbiggin, *The Quest for Mental Health*, p. 92 5

Ibid. 6

‘היגיינה’ היתה התורה שסיפקה דגמים לניהול ‘בריא’ ו‘נכון’ של החיים, בהתבסס על מחקר אמפירי ועקרונות רציונליים. כמעט לא היו תחומים שנתפסו כלא מתאימים, לפחות בפוטנציה, להסדרה היגיינית. בדיסציפלינה ההיגיינית נכללו ענפי משנה כמו היגיינה גופנית, היגיינה מינית, היגיינה רוחנית, היגיינה של הגזע, היגיינה של העבודה, היגיינה של הבניין והרהיטים והיגיינה של החינוך.⁷

גם המושג היגיינה רוחנית (mental hygiene) הוגדר בצורה רחבה מאז ראשית המאה ה-20. בשפה העברית נבחר המונח ‘רוחנית’ עבור המושג ‘מנטלית’, והוא גבר על אלו שניסו לקרוא לו היגיינה פסיכית (כמו פפנהיים, ראו להלן), אף על פי שכיום היו מתרגמים אותו למונח ‘נפשית’. בשל השימוש שרווח בתקופה הנידונה במונח ‘רוחנית’, החלטנו להשאיר מונח זה בעינו כפי שעשו גם חוקרים אחרים.⁸ לדוגמה, באנציקלופדיה בריטניקה מובאת ההגדרה הבאה להיגיינה רוחנית: ‘המדע של שימור הבריאות הנפשית ושל מניעת ההתפתחות של פסיכוזה, נזירוז או הפרעות נפשיות אחרות’.⁹ באנציקלופדיה העברית ההגדרה היא: ‘המחקר בהתהוותה של אי-התאמה לחיי חברה, שנחשבת כגורמת להפרעות הנפשיות ולמחלות רוח’.¹⁰ במילונים רפואיים מובאות, בין השאר, ההגדרות: ‘הענף בפסיכיאטריה אשר עוסק במדע ובפרקטיקה של שימור והחזרה של בריאות נפשית, ובמניעה של הפרעה נפשית באמצעות חינוך, טיפול מוקדם, ואמצעים הקשורים לבריאות הציבור’;¹¹ ‘המדע והפרקטיקה של שימור והחזרה של בריאות נפשית; ענף בפסיכיאטריה של ראשית המאה ה-20 שהיה לתחום בין-מקצועי הכולל תת-התמחויות בפסיכולוגיה, בסייעות, בעבודה סוציאלית, במשפט ובמקצועות אחרים’.¹²

7 דפנה הירש, “אנו מפיצים כאן תרבות” – חינוך להיגיינה ביישוב היהודי בארץ-ישראל בתקופת המנדט הבריטי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2007.

8 רקפת זלשיק, עד נפש: מהגרים, עולים, פליטים והמסדר הפסיכיאטרי בישראל, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2008, עמ’ 84.

9 ‘Mental Hygiene: The Science of Maintaining Mental Health and Preventing the Development of Psychosis, Neurosis, or Other Mental Disorders’. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/375371/mental-hygiene> (אוחזר ב-12.9.2013).

10 תיאודור גרושקה ויהושע ליבוביץ, ‘היגיינה’, האנציקלופדיה העברית, יד, ירושלים ותל אביב תשכ”ז-1967, עמ’ 43.

11 ‘The branch of psychiatry that deals with the science and practice of maintaining and restoring mental health, and of preventing mental disorder through education, early treatment, and public health measures’, *The American Heritage Medical Dictionary*, Houghton Mifflin Company, Boston 2008.

12 ‘The science and practice of maintaining and restoring mental health; a branch of early twentieth-century psychiatry that has become an interdisciplinary field including subspecialties in psychology, nursing, social work, law, and other professions’, *Stedman’s Medical Dictionary for the Health Professions and Nursing*, Lippincott Williams & Wilkins, Philadelphia 2011.

הגדרות אלו הן אך מעט משפיע ההגדרות שניתנו למושג היגיינה רוחנית במרוצת השנים. אפשר לראות את ההבדל בתפיסה ובאידאולוגיה בהדגשים השונים שבין ההגדרות השונות. כך, למשל, ההגדרה באנציקלופדיה העברית נמנעת מהתייחסות לדיסציפלינה עצמה ומתמקדת בתיאור פעולותיה. אנו מעדיפים את ההגדרה האחרונה והמודרנית יותר שצוטטה לעיל, שיש בה ביטוי לפרספקטיבת הזמן והיא אף כוללת ומקיפה יותר.

כאמור, תורת ההיגיינה עוסקת באדם הבריא והיא נועדה לשמור על הבריאות ולהסיר את הסכנות המאיימות עליה. המושגים 'היגיינה' ו'רפואה מונעת' חופפים זה את זה, אם כי יש המייחדים את הראשון לאמצעים שעל הפרט לנקוט למניעת מחלה, ואילו הרפואה המונעת עוסקת באמצעים שעל החברה או המדינה להשתמש בהם להגנה על הבריאות של הכלל והפרט.¹³

הנושאים שההיגיינה הרוחנית עוסקת בהם קשורים להסתגלות האדם לחיים ולבעיות הכרוכות בכך, בנקודות השונות של מעגל החיים: בתינוק ובילד, בשנות הגן, בשנות הלימודים בבית הספר היסודי והתיכון, בשנות הלימודים הגבוהים, בגיל הבוגר, וכן בגיל הזקנה על התחלואה המלווה גיל זה. ההיגיינה הנפשית מלווה אפוא את תקופת הלימודים, את החיים במשפחה, את מישורי התעסוקה, את החיים בקהילה הקרובה ובחברה הרחבה, וכמובן את ההתמודדות של הפרט ושל סביבתו עם חולי נפשי.¹⁴

התנועה להיגיינה רוחנית בעולם

נראה כי הראשון שטבע את המושג היגיינה רוחנית היה הרופא האמריקני ויליאם סוויצ'ר (William Sweetser, 1797-1875), שעבודתו¹⁵ יכולה להיחשב עבודה חלוצית בתחום הרפואה הפסיכוסומטית. אחריו היו אחרים שכתבו על נושאים דומים,¹⁶ אך נראה כי מי שפיתח לעומק את הנושא היה הפסיכיאטר האמריקני אייזק ריי (Isaac Ray, 1807-1881).¹⁷ בשנת 1844 היה ריי בין 13 מנהלי מוסדות לחולי נפש שהניחו את היסוד לארגון שהיה

13 ראו: גרושקה וליבוויץ (לעיל הערה 10), עמ' 44.

14 Lester D. Crow and Alice Crow, *Mental Hygiene*, McGraw-Hill Book Company, 2nd edition, New York 1951

15 William Sweetser, *Mental Hygiene; or, an Examination of the Intellect and Passions. Designed to Illustrate Their Influence on Health and the Duration of Life*, J. and H.G. Langley, New York 1843

16 על ההיסטוריה של המונח בארצות הברית ראו מאמרו המפורט והמקיף של דויטש: Albert Deutsch, 'The History of Mental Hygiene', in: Joan Krakover Hall, Gregory Zilboorg and Henry Alden Bunker (eds.), *One Hundred Years of American Psychiatry*, Columbia University Press, New York 1944, pp. 325-365

17 Jacques M. Quen, 'Isaac Ray and Mental Hygiene in America', *Annals of the New York Academy of Sciences*, 291 (1977), pp. 83-93

ברבות הימים לאיגוד הפסיכיאטריה האמריקני. פועלו וכתביו של אייזק ריי העמידוהו בראש רשימת אנשי המקצוע המשפיעים ביותר בתחום הפסיכיאטריה והפסיכיאטריה המשפטית בארצות הברית במאה ה-19.¹⁸ אחד התחומים שהעסיקו אותו היה ההיגיינה הרוחנית, ולנושא זה הוא הקדיש ספר מיוחד. הוא תיאר את המושג במילים האלה:

The art of preserving the health of the mind against all the incidents and influences calculated to deteriorate its qualities, impair its energies, or derange its movements. The management of the bodily powers in regard to exercise, rest, food, clothing, and climate; the laws of breeding, the government of the passions, the sympathy with current emotions and opinions, the discipline of the intellect – all come within the province of mental hygiene.¹⁹

התנועה להיגיינה רוחנית היתה בעיקרה תנועה רפורמטורית שקמה בשנת 1908, תחילה בארצות הברית ולאחר מכן התבססה גם באירופה. מוביליה ביקשו להילחם בעוני, בפשיעה ובתחלואה באמצעים מניעתיים. הרקע לתנועה היה אופטימיזם מדעי ואמונה ברצון החופשי ובאחריות הפרט לגורלו. רעיונות התנועה להיגיינה רוחנית ביטאו מחד גיסא ספקנות באשר ליכולת הריפוי של מחלות נפש מסוימות, שכן תומכי התנועה ראו במחלות נפשיות וניורולוגיות, שהן בעלות מבנה פתולוגי תורשתי במערכת העצבים, מחלות חשוכות מרפא. ומאידך גיסא, חברי התנועה היו משוכנעים ביכולת להקל על בעלי הפרעות נפשיות ספציפיות או למנוע ההפרעות הללו באמצעות שינוי התנאים החברתיים והסביבתיים שלתפסתם הגבירו את הנטייה לבעיות מסוג זה. שילובה של הפסיכיאטריה בתנועה להיגיינה רוחנית בתור אחד הענפים המרכזיים בחינוך להיגיינה רוחנית של החברה, חיזק את סמכותה של הפסיכיאטריה ורופף במקצת את הקשר ההדוק שהיה בין הדיסציפלינה הפסיכיאטרית ובין המוסדות לחולי הנפש שכן הוא הרחיב את גבולות פעילותם של הפסיכיאטרים אל תוך החברה הכללית הבריאה.²⁰

הרקע להקמת התנועה היה פעילותה החלוצית של דורותיאה דיקס (Dorothea Dix, 1802-1887), פעילה חברתית וחינוכית אמריקנית שהובילה תנועה לשינויים חברתיים למען חולי הנפש חסרי הישע, והיתה חלוצה בתנועה לטיפול, לשיקום ולשינוי במעמדם של חולי הנפש. פעילותה כללה מסע צלב בין-לאומי לרפורמה בכל הקשור לחולי הנפש, והמסר שהובילה נשמע מושינגטון עד לונדון ורומא.²¹

18 אליעזר ויצטום ויעקב מרגולין, 'אייזק ריי: אבי הפסיכיאטריה המשפטית בארצות הברית', דמויות בהיסטוריה של הפסיכיאטריה, פורום מדיה בע"מ, תל אביב 2011, עמ' 67-79.

19 Isaac Ray, *Mental Hygiene, Ticknor and Fields*, Boston 1863, p. 15

20 Johannes C. Pols, 'Managing the Mind: The Culture of American Mental Hygiene, 1910-1950', PhD dissertation, University of Pennsylvania, Philadelphia 1997, pp. 7-13

21 David Gollaher, *Voice for the Mad: The Life of Dorothea Dix*, The Free Press, New York 1995

אולם הכוח המניע, ומי שייסד בפועל את התנועה להיגיינה רוחנית, קידם אותה והביא להתפתחותה היה קליפורד בירס (Clifford Beers, 1876-1943). בירס כתב אוטוביוגרפיה על ניסיונו וחוויותיו כחולה נפש,²² וזו הפכה למחאה, שימשה בסיס לתנועה לקידום הבריאות הנפשית, והיתה ל'סיפור מוסר על התהפכות היוצרות, על מטופל שהפך למרפא'.²³ הספר, שיצא לאור לראשונה בשנת 1908, זכה להצלחה גדולה, פורסם בחמש מהדורות וב-30 הדפסות (האחרונה בדצמבר 1962), והוא נחשב היצירה הכתובה הטובה ביותר מסוגה.²⁴

בשנת 1909 הקים בירס ארגון בשם 'המועצה הלאומית להיגיינה רוחנית', ושימש מזכיר הארגון והרוח החיה שלו. ב-1913 הוא פתח בעיר ניו הייבן שבמדינת קונטיקט את המרפאה הקהילתית הראשונה בארצות הברית לבריאות הנפש. ב-1939 הוא פרש מפעילותו בעקבות החרפה במחלת הנפש שלקה בה וחייבה אשפוז פסיכיאטרי ממושך. במהלך אשפוזו זה נפטר בגיל 67.²⁵

תיאור מעניין של הקמת התנועה בעולם מזווית הראייה הארץ-ישראלית אפשר למצוא אצל פרופ' מרדכי (מוריץ-מרטין) פפנהיים (Moritz Pappenheim, 1881-1943), שהיה מאבות התנועה בארץ ישראל. במאמרו 'מטרות ההיגיינה הפסיכית',²⁶ שהיה מבוסס על הרצאה שנשא באספה המכוננת של התנועה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל, נכתב:

אולם תנועה מאורגנת לשם ההיגיינה-של-הנפש נוצרה לראשונה במאה שלנו. בעל היזמה היה לא בעל מקצוע אלא אדם, שהוצרך בשעתו, הוא עצמו, לטפול פסיכיאטרי. קליפורד וו. בירס, מיסד האגודה, המשימש עד היום כמזכיר הכללי של הועדה הבין-לאומית, היה נתון במשך שלש שנים, משנת 1904 עד 1907, בבית מחסה נושן אחד לחולי רוח, אחד מאותם המוסדות הקיימים גם בארצנו, שאינם מכוונים לבריאות, ואינם משמשים אלא בתי-משמר לנגועים.

פפנהיים מוסיף ומתאר כי בירס החלים וכתב ספר בשם נפש שמצאה את עצמה. ספר זה כולל את פרשת חייו, ובייחוד תיאור קורותיו בבית המחסה, והוא מצייר בצבעים בהירים את הצורך ברפורמה של מוסד זה. ספר זה, שנתפרסם במרס 1908, עשה רושם רב בחוגי הפסיכיאטרים ובקהל הרחב, והכשיר את האווירה לייסודה של האגודה, שבירס עצמו פרסם את תכניתה בחודש אפריל שנת 1908, כחודש לאחר שיצא ספרו.²⁷

Clifford W. Beers, *A Mind That Found Itself: An Autobiography*, Longmans, Green and Company, New York 1908 22

רוי פורטר, היסטוריה קצרה של השיגעון, רסלינג, תל אביב 2009, עמ' 162-164. 23

Norman Dain, *Clifford W. Beers: Advocate for the Insane*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1980 24

Ibid. 25

מ' פפנהיים, 'מטרות ההיגיינה הפסיכית', הרפואה, 11 (1936), עמ' 511-516. 26

שם, עמ' 512. 27

דמות נוספת שהתגייסה לעניין היתה זו של פרופ' אדולף מאייר (Adolf Meyer, 1866-1950), מאבות הפסיכיאטריה האמריקנית ואחד האנשים המשפיעים ביותר בתחום הפסיכיאטריה במחצית הראשונה של המאה ה-20. ובלשונו של פפנהיים:

סיוע מצויין במאמציו אלו מצא מר בירס באישיותו של הפסיכיאטור האמריקני החשוב א. מאיר, פרופסור באוניברסיטה של בלטימור, שעמד על הערך הגדול שבתכליתו של מר בירס. מאיר הוא אבי השם 'היגיינה-של-הנפש' (Mental Hygiene). בעיקר הודות לו חרגה התנועה החדשה ממסגרת התפקיד של ריפורמה בשיטת הטיפול בנגועי הנפש, ופנתה אל התכלית הגדולה של פרופילקטיקה, ז.א. המניעה בעד הפרעות נפש ועצבים. בחודש מאי 1908 נוסדה החברה הקונקטיקוטית להיגיינה פסיכית, ובפברואר 1909 פנתה זו את מקומה למועצה הלאומית להיגיינה פסיכית.²⁸

בניגוד לדבריו של פפנהיים וכמו שתואר לעיל, מבחינה היסטורית לא היה אדולף מאייר זה שטבע את המושג היגיינה נפשית, אולם מאייר אימץ אותו ועשה אותו למושג שהתקבע. אדולף מאייר היה רופא משווייץ שסיים את לימודי הרפואה שלו באוניברסיטת ציריך. בשנת 1892 הוא היגר לארצות הברית בחיפוש אחרי קריירה אקדמית מחקרית. בשנת 1910, בהיותו פרופסור לפסיכיאטריה, מונה לעמוד בראש המחלקה לפסיכיאטריה בבית הספר לרפואה של אוניברסיטת ג'ונס הופקינס בבלטימור, תפקיד שמילא עד ל-1941. קליפורד בירס פנה אל אדולף מאייר והצליח לגייסו לעניין התנועה שרצה להקים. מאייר הסכים לתמוך בבירס, ובכך היה לו תפקיד חשוב בהיסטוריה המוקדמת של התנועה. השניים בחרו את השם 'היגיינה מנטלית' כדי לאותת לעולם על כוונותיה של התנועה החדשה. המטרה היתה לחתור להשגתה של בריאות נפשית ולא להסתפק בריפוי של מחלות הנפש.²⁹

בשנת 1917 החל להופיע ביטאון התנועה שנקרא כשמה – *Mental Hygiene*. הוא נועד להביא מידע אמין ומהימן לכל מי שעיסוקו או התעניינותו מביאים אותו לידי מגע עם בעיות נפשיות. עורכי כתב העת שאפו שיהיה נגיש לקהל רחב ומגוון, במיוחד רופאים, עורכי דין, מחנכים, אנשי דת, עובדי ציבור וסטודנטים לעבודה סוציאלית. כתב עת זה יצא לאור עד לשנות השבעים של המאה ה-20.

יעדיה של 'המועצה הלאומית להיגיינה רוחנית' היו לשפר את ההתייחסות כלפי מחלות הנפש וחולי הנפש; לשפר את השירותים שניתנים לחולי הנפש; לפעול למניעתן של מחלות הנפש ולקדם את בריאות הנפש. המועצה החלה לפעול למימוש יעדים אלו, והצליחה לחולל רפורמות מוצלחות בכמה מדינות בארצות הברית. בשנת 1920 הכינה המועצה מודל של חוקים הקשורים לאשפוז כפוי של חולי נפש, ואלו אומצו בכמה מדינות והוטמעו בספרי החוקים שלהן. המועצה גם ערכה מחקרים חשובים על אודות בריאות הנפש, מחלות נפש וטיפול נפשי, וקידמה שינויים ממשיים במערכת בריאות הנפש.

28 שם.

29 Eunice E. Winters, 'Adolf Meyer and Clifford Beers, 1907-1910', *Bulletin of the History of Medicine*, 43 (1969), pp. 414-443

רעיון התנועה התפשט במהירות ברחבי ארצות הברית ואף ברחבי העולם, ובשנת 1930 נערך בווישינגטון הכנס הבין-לאומי הראשון של התנועה. באותה עת היו כבר 25 חברות לאומיות שונות להיגיינה רוחנית. כנס זה סימל אולי את שיא הקריירה של בירס. השתתפו בו 3042 אנשים שנרשמו אליו רשמית מ-41 מדינות שונות בעולם, ונערכו בו דיונים קונסטרוקטיביים לקידום מטרות התנועה. בעת מותו של בירס, בשנת 1943, היתה התנועה כבר ממוסדת למדי. בשנת 1948, במהלך הכנס הבין-לאומי השלישי של התנועה, הוקמה הפדרציה העולמית להיגיינה רוחנית והיא יצרה קשרים ושיתוף פעולה עם סוכנויות רבות של ארגון האומות המאוחדות, במיוחד עם ארגון הבריאות העולמי. ארגון זה אף הגדיר בשנת 1946 ובהשפעת התנועה את המושג 'בריאות' כך: 'a state of complete physical, mental and social well being and not merely the absence of disease and infirmity'. בכך הצטרף בעצם ארגון הבריאות העולמי לתמיכה במטרה הבסיסית של תנועת ההיגיינה הרוחנית – תחזוקה של הבריאות הנפשית ומניעה של מחלות עצבים ונפש.³⁰ בשנת 1950 התמזגו שלושה ארגונים לגוף משותף שנקרא 'ההסתדרות הלאומית לבריאות הנפש' וגוף מאוחד זה המשיך לפעול למימוש חזונו של בירס.³¹ בשנת 1979 שונה שמו של הארגון המאוחד והוא נקרא 'האיגוד הלאומי לבריאות הנפש' (National Mental Health Association – NMHA). ארגון זה היה פעיל בקידום חוקים אמריקניים להעצמת הטיפול הקהילתי בחולי הנפש, בהקמת ועדות מקצועיות שדנו בשיפור וביעול תחומים שונים בבריאות הנפש (הגנת אי-שפיות הרעת, בריאותם הנפשית של חסרי הבית והמובטלים, שירותי בריאות הנפש באזורים הכפריים בארצות הברית, מניעת נכויות נפשיות ורגשיות). בשנת 1990 מילא ארגון זה תפקיד מפתח בקידומו של חוק מיוחד, Americans with Disabilities Act, שנועד להגן על אזרחים בעלי נכות גופנית ונפשית מפני אפליה בתעסוקה, בזכות לדיור ציבורי, ביכולת ההתניידות ובקבלת שירותים ציבוריים שונים. כמו כן פעל הארגון להכללת התחום של בריאות הנפש בביטוחי בריאות שונים ובמניעת מגבלות כספיות על ביטוחי בריאות בתחום הנפשי, כגון ה-Mental Health Parity Act. שנחקק בשנת 1996. בנובמבר 2006 שונה שמו של הארגון ל'בריאות הנפש אמריקה' (Mental Health America), והוא מוקדש כולו למתן סיוע למיליוני אמריקנים הלוקים בהפרעות נפשיות בקבלת צורכי רווחה נפשית וגופנית, ולהבטחת מסוגלותם של כל אזרחי ארצות הברית להתמודד ביעילות רבה יותר עם המתחים בחיי היום-יום שלהם.³²

30 ראו: Dowbiggin, *The Quest for Mental Health*.

31 עוד על ארגון זה ועל חשיבותו בתהליכים של שינוי חברתי ראו: Nick Crossley, 'Transforming the Mental Health Field: The Early History of the National Association for Mental Health', *Sociology of Health & Illness*, 20 (1998), pp. 458-488.

32 מידע נוסף אפשר למצוא באתר הארגון: <http://www.mentalhealthamerica.net>.

התנועה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל ואישיה הבולטים

תנועת ההיגיינה הרוחנית בארץ ישראל והיקף פעילותה והשפעתה כמעט שלא נחקרו בידי היסטוריונים. נראה כי נושא ההיגיינה הרוחנית החל להתפתח בארץ ישראל מראשית שנות העשרים של המאה ה-20. אחד מחלוצי התנועה בארץ ישראל ואולי הראשון שעסק בתחום היה ד"ר מרדכי ברכיהו (בורוכוב, 1882-1959). הוא למד רפואה באוניברסיטאות בשווייץ ובשנת 1910 הוסמך לדוקטור לרפואה. עד שנת 1912 הוא השתלם בברלין בבית החולים 'מואביט'³³ ובאותה שנה עלה לארץ ישראל ועבד בתפקיד רופא הגימנסיה העברית 'הרצליה' בתל אביב עד 1913. עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה התנדב לצבא האימפריה העות'מאנית ושירת בו בתור רופא עד 1918. לאחר מכן התיישב בראש פינה ושימש רופא במושבות הגליל. בשנת 1919 הוא עבר לירושלים ושהה בה עד לפרישתו בשנת 1951. הוא ייסד וניהל עבור הסתדרות מדיצינית הדסה 'מחלקה להיגיינה של בתי-הספר העברים בארץ'. ב-1929 ייסד והקים בתל אביב את בית הספר הראשון המיוחד לילדים 'לקויי שכל' וב-1934 הקים את בית הספר השני בפתח תקווה. בשנת 1930 הוא הקים את התחנה הראשונה בארץ לטיפול בילדים 'עצבניים'. אלו היו המוסדות הראשונים מסוגם שהוקמו בארץ ישראל לילדים בעלי פיגור שכלי וכן תחנות לטיפול בילדים במצבי דחק. בתחום זה הרבה ברכיהו לעסוק בעשורים הבאים, והיה ממפתחי תחום ההיגיינה והרפואה המונעת. הוא החדיר את התחום הרפואי למוסדות חינוך ופיתח את התחום של 'היגיינה רוחנית'. הוא הרבה לעסוק גם בהיבטים פסיכולוגיים. במהלך השנים הוא שימש עורך כתב העת 'היגיינה רוחנית', שיצא לאור שמונה שנים. יש לציין כי מהשנה הראשונה לשהותו בארץ ישראל הוא פרסם ספרים בתחום הרפואה והיה עורך הוצאת 'לעם' שעסקה בהוצאת פרסומים מדעיים לקהל הרחב. בין השאר הוא כתב ספר כללי על תורת ההיגיינה³⁴ וספרון על עבודת ההיגיינה בבתי הספר.³⁵

בשנות השלושים של המאה ה-20 גבר העיסוק בנושאים הקשורים להיגיינה רוחנית, ככל הנראה בעקבות עלייתם של רופאים מגרמניה, עלייה שהלכה וגברה עם עליית המפלגה הנאצית לשלטון. בסוף שנת 1935 היו הרופאים העולים מגרמניה כמחצית ממספרם של כלל הרופאים בארץ. זו היתה שנת שיא בעלייתם, ועקב כך אף נוצר עודף היצע של רופאים.³⁶ אחד ממאפייניה הבולטים של עלייה זו התבטא במומחיותם של

33 בית חולים זה (Krankenhaus Moabit) הוקם בשנת 1872, ובשנות השמונים של המאה ה-19 עבד בו רוברט קוך על בירוד חיידק השחפת. החל בשנת 1920 שימש בית החולים גם מוסד אקדמי והכשיר רופאים מפורסמים. הוא נסגר סופית ב-2001.

34 מרדכי ברכיהו (בורוכוב), היגיינה: חלק כללי, הוצאת האחים לוי-אפשטיין ושות', ירושלים 1925.

35 מרדכי ברכיהו, עבודת ההיגיינה בבתי-הספר, הוצאה מיוחדת מספר היובל של הסתדרות המורים, ירושלים 1929.

36 דורון נירלנד, 'השפעת הרופאים-העולים מגרמניה על התפתחות הרפואה בארץ ישראל 1933-1948', קתדרה, 30 (1983), עמ' 111-160.

הרופאים. הרפואה בארץ התבססה עד אז על הרפואה הכללית. שירות האשפוז היה בדרך כלל ברמה בסיסית והתאפיין בהתמחות מקצועית ברמה נמוכה. הרופאים מגרמניה, רובם מומחים כל אחד בתחומו, שינו את פניה של הרפואה.³⁷

בין הרופאים המומחים שעלו מגרמניה היו גם פסיכיאטרים רבים, והם הקימו בארץ מחלקות לטיפול בחולי נפש בבתי החולים הכלליים ובמרפאות המרכזיות של קופת חולים. תחום רפואי זה של בריאות הנפש היה נפוץ ומפותח במיוחד בקרב הרופאים היהודים בגרמניה ובאוסטריה, אך היה אחד הנחשלים ברפואה בארץ. עד שנת 1933 היה בארץ בית חולים פסיכיאטרי אחד בלבד, 'עזרת נשים', בירושלים, בניהולו של ד"ר חיים הרמן.³⁸ הטיפול השגרתי בחולי הנפש הצטמצם על פי רוב לאשפוזם במוסדות סגורים, כדי לשמור על החברה מפניהם. בשנת 1933 הגיעו פסיכיאטרים מגרמניה, הצטרפו לד"ר הרמן והקימו ב-1934 את החברה הנוירופסיכיאטרית, שאיגדה את כל העוסקים ברפואת הנפש בארץ.³⁹ כאמור, דמות מרכזית בהקמת התנועה ובפעילותה היה הפסיכיאטר והפסיכואנליטיקאי מרדכי (מוריץ-מרטין) פפנהיים (1881-1943). בשנת 1905 הוא סיים את לימודיו באוניברסיטת וינה ולאחר מכן שימש עוזר (אסיסטנט) בבית החולים האוניברסיטאי לפסיכיאטריה בפראג, ולאחר מכן בהידלברג. בשנת 1913 התמנה למרצה שלא מן המניין בנוירולוגיה ובפסיכיאטריה באוניברסיטת וינה. לאחר סיום שירותו הצבאי במלחמת העולם הראשונה הוא נשלח מטעם ממשלת וינה לערוך מסע מחקר בברית המועצות ועם שובו לווינה ב-1923 קיבל את ניהול המחלקה הנוירולוגית בבית החולים העירוני בדרגה של פרופסור שלא מן המניין. באוגוסט 1933 עלה לארץ ישראל והתיישב בתל אביב. הרקע לעלייתו היה מינויו למנהל בית החולים לחולי רוח, שנוסד 3 שנים קודם לכן בבני ברק. אנשי הקהילה היהודית בווינה, שלא ראו בעין יפה את עזיבתו ועלייתו לארץ ישראל, הצליחו לסכל את המינוי בתואנות שונות. כך, למשל, הועלו חשדות בנוגע ליהדותו ובעיקר לנאמנותו למוצאו היהודי, והוא אף נחשד בתמיכה בקומוניזם. הקולות שהגיעו מווינה העכירו את האווירה והביאו לביטול מינויו. פפנהיים הועסק בתפקידי היועץ הנוירולוגי של קופת חולים הכללית, היועץ הפסיכיאטרי לשירותי הרווחה של

37 יואב גלבר, מולדת חדשה: עליית יהודי מרכז אירופה וקליטתם 1933-1948, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1990. ראו גם: דורון נירדלנד, יהודי גרמניה: מהגרים או פליטים? עיון בדפוסי ההגירה בין שתי מלחמות העולם, מאגנס, ירושלים 1996, עמ' 21-30; Rakefet Zalashik and Nadav, 'Professional Identity across the Borders: Refugee Psychiatrists in Palestine, 1933-1945', *Social History of Medicine*, 22 (2009), pp. 569-587.

38 יעקב מרגולין ואליעזר ויצטום, ד"ר חיים הרמן: מחלוצי הפסיכיאטריה בארץ ישראל — במלאת 120 שנה להולדתו, קורות, 22 (2014), בדפוס.

39 ראו: גלבר, מולדת חדשה, עמ' 443; צבי ה' ויניק, 'החברה הנוירופסיכיאטרית בישראל, 1935-1971: סקירה על תולדותיה', בתוך: לואי מילר, חנה פולק וחיותה ברמן (עורכים), פסיכיאטריה קהילתית בישראל: קובץ זכרון לד"ר אריה ירוס, דפוס אקדמי, ירושלים 1979, עמ' 127-139.

הוועד הלאומי ויועץ לעיריית תל אביב בטיפול בילדים בעייתיים. מינויו למנהל בית החולים בבני ברק יצא לפועל רק ב-1938.⁴⁰

לפני עלייתו היה פרופ' פפנהיים נציגה האוסטרי של התנועה הבין-לאומית להיגיינה רוחנית, וזמן קצר לאחר בואו לארץ ישראל הוא החל לפעול להקמת תנועה מקבילה. אחת הדרישות של האגודה הבין-לאומית מסניפים ארציים מקומיים של התנועה היתה להקים מחלקה פסיכיאטרית פתוחה בבית חולים כללי עבור חולי נזירות קשות ופסיכוזות קלות. לשם כך פנה פפנהיים אל סגן ראש עיריית תל אביב אז, ישראל רוקח, וניסה לעניין אותו בהקמת אגודה להיגיינה נפשית בארץ, שתפעל בתחומי הרפואה המונעת, ההסברה והחינוך הציבורי. הוא הסביר כי מסגרת כזו נועדה לנטרל את התיוג החברתי השלילי שהוצמד לחולי הנפש ומשפחותיהם בעקבות אשפוז במוסד פסיכיאטרי, ולעודד את הגעתם בזמן של חולי פסיכוזות חריפה רבים יותר לקבל טיפול מועיל בלי לחשוש מסטיגמה. אשפוז של לוקים בנפשם במחלקה פסיכיאטרית בבית חולים כללי היה כרוך במידה פחותה בהרבה של תיוג וסטיגמה, כפי שקיים בנושא זה עד ימינו. בשנת 1935 ייסד פפנהיים יחד עם ד"ר מרדכי ברכיהו סניף של האגודה הבין-לאומית להיגיינה רוחנית, שנקראה 'החברה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל'. גוף זה הוקם כחלק מפעילותה של החברה הנוירופסיכיאטרית בארץ ישראל ופפנהיים נבחר לעמוד בראשה.⁴¹ בהמשך אותה שנה אף התקיימה אספת היסוד של החברה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל, והיא נפתחה בהרצאתו של פפנהיים על 'מטרות ההיגיינה הפסיכית'.⁴² נבחר ועד שהיו חברים בו יהודים, ערבים ואנגלים. ליו"ר נבחר פרופ' פפנהיים ולמזכירה ד"ר מרמינסקי.⁴³

הכינוס הראשון להיגיינה רוחנית בארץ ישראל התקיים בתל אביב בנובמבר 1946, אחת עשרה שנים לאחר אספת היסוד של החברה, והוא נמשך יומיים תמימים. ההרצאות והוויכוחים שהתקיימו במהלכו (ראו להלן) פורסמו על פי החלטת הוועד הפועל של החברה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל בחוברת מיוחדת של כתב העת היגיינה רוחנית.⁴⁴ מטרת הפרסום היתה להסביר בצורה מובנת לקהל הרחב את רעיונות התנועה, תפקידיה בארץ ודרכי עבודתה באותו זמן.

עם הקמתה של מדינת ישראל והרכבת הממשלה הזמנית (שכיהנה ממאי 1948 ועד לחודש מרס 1949) הוקם גם משרד הבריאות, שהחל נושא באחריות הממלכתית להבטחת הבריאות לתושבי המדינה. במשרד הבריאות נקבעת המדיניות בתחום שירותי הבריאות

40 ק' גרוס, 'פרופסור ד"ר פאפנהיים ז"ל', היגיינה רוחנית, 1, ג-ד (1943), עמ' 11. ראו גם: זלשיק, עד נפש, עמ' 65-66; נסים לוי ויעל לוי, רופאיה של ארץ-ישראל 1799-1948, מהדורה שנייה, איתי בחור – הוצאה לאור, זכרון יעקב 2012, עמ' 341.

41 ראו: זלשיק, עד נפש, עמ' 84-85.

42 פפנהיים (לעיל הערה 26).

43 מה"ר, 'היגיינה רוחנית', היגיינה רוחנית, 1, א (1943), עמ' 1-2.

44 א"ח מרצבך, 'לבעיות ההיגיינה הנפשית בישוב: פרשת הכינוס הראשון להיגיינה רוחנית בארץ ישראל', היגיינה רוחנית, 4, ל"ו (1947), עמ' 1-75.

והרפואה, וכן מותווים בו העקרונות של תכנון, פיקוח, בקרה, רישוי ותיאום השירותים השונים של מערכת הבריאות. בשנת 1949 הוקמה במשרד הבריאות המחלקה להיגיינה רוחנית, ועם הזמן היא היתה לאגף לשירותי בריאות הנפש. תחום ההיגיינה הרוחנית עבר לאחריותן של המדינה החדשה ומוסדותיה, משרדי הבריאות, החינוך והסעד, ופעילות התנועה הלכה ודעכה. שלוש שנים לאחר הקמתה של מדינת ישראל חדל כתב העת ההיגיינה רוחנית מלהופיע. השפעה רבה על תחום זה היתה לחילופים שהיו במדינה בשנות החמישים מפסיכיאטרים שחונכו וגדלו על ברכי האסכולה המרכז-אירופית לפסיכיאטרים שהתחנכו לפי עקרונות הרפואה האמריקנית, כפי שמציינים זלשיק ודוידוביץ.⁴⁵

תחומי פעילות מקצועיים של התנועה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל

כאמור, לא הרבה נכתב על תנועת ההיגיינה הרוחנית בארץ ישראל. אחת החוקרות הבודדות שעסקו בנושא זה היתה רקפת זלשיק. היא כתבה על חברי התנועה בהקשר שלילי למדי, והדגישה את תרומתם של חברי התנועה להטפה להגירה סלקטיבית, בהשתמשם בביטויים של השקפות אאוגניות.⁴⁶ בתת-הפרק המוקדש לאאוגניקה היא מתארת בספרה את תולדות התנועה להיגיינה רוחנית ואת אישיה המרכזיים כמו פפנהיים וברכיהו. הקורא יכול להסיק מכאן שקיים קשר ביניהם ובין השקפות אאוגניות אף שאין לכך כל הוכחה או ביטוי מפורש בדבריהם שהיא מצטטת ומדגישה. כך, למשל, כותבת זלשיק בספרה על דבריו של פפנהיים שנאמרו בכנס היסוד של התנועה:

לאחר שפרש בפני הנוכחים את התפתחותה של התנועה להיגיינה רוחנית בארצות הברית ובאירופה, ודיבר על חשיבות הפצתה של תפיסה זו בקרב פסיכיאטרים, פסיכולוגים, מורים, גננות ומומחים להתאמה מקצועית, המשיך פפנהיים וטען, כי יישום ההיגיינה הנפשית בקרב היישוב בארץ יביא עמו יתרונות כלכליים. מניעה של מחלות נפש והתמכרות לסמים יקטינו את 'ההוצאות הבלתי פרודוקטיביות להחזקתם של הבלתי-מוכשרים [...] המכבידות על תקציב האומה' ויפנו לשמירה על בריאות האוכלוסייה העובדת.⁴⁷

45 ראו: Zalashik and Davidovitch (above note 37), pp. 584-585.

46 מצירוף המלים eu שפירושו 'טוב' או 'מאוזן' ו-genus שפירושו 'מולד'. משמעות המונח היא יצירה או לידה טובה, והוא הוטבע בשנת 1883 עבור הרעיון של השבחת המין האנושי בידי אבי תורת האאוגניקה, סר פרנסיס גלטון (Francis Galton, 1822-1911), שהיה בן דודו של צ'רלס דרווין והושפע ממנו עמוקות. ראו בעיקר בספרה: זלשיק, עד נפש, עמ' 82-95, וכן במאמרה 'Professional Identity across the Borders' (לעיל הערה 37), עמ' 578-583.

47 ראו: זלשיק, עד נפש, עמ' 85.

דברים אלו בשבח החינוך להיגיינה נפשית ומניעה לא מתפרשים בהכרח כשימוש באמצעים אאוגניים. מגמות כאלה היא מוצאת גם במטרות האגודה:

הלוך הרוח שביטא פפנהיים בהרצאת הפתיחה בא לביטוי בתקנונה של האגודה, שקבע כי מטרות החברה הן אלה: השבחת בריאות הרוח והנפש באמצעות מתן עזרה בבדיקות; ריפוי של חולי נפש, אנשים 'הצפויים לסטיות', ילדים קשי חינוך ואנשים בריאים, טיפול בהם, תיקון ופיקוח עליהם; חקירת הגורמים שסייעו לבריאות הנפש ואלה שהובילו למחלות נפש; ריכוז וסידור שיטתי של הפעילות בשטח ההיגיינה הרפואית.⁴⁸

לדעתנו, הדברים שנאמרו ברוח התקופה המדוברת מכוונים לטיפול, אבחון מוקדם, מניעה ומחקר של מחלות נפש יותר מאשר לשימוש באמצעים אאוגניים (כמו למשל עיקור אנשים הלוקים בנפשם 'מפגרים' בלשון התקופה) שנעשה בארצות 'נאורות' כמו ארצות סקנדינביה או ארצות הברית).

כלי הניתוח המרכזי של זלשיק מבוסס על מאמרים ודיווחים שהופיעו בספרות התקופה, במיוחד בספרות הרפואית. כדי להעריך עד כמה הציטוטים שבחרה זלשיק אכן מייצגים את פעילותם של חברי התנועה להיגיינה רוחנית ואת דעות חבריה, החלטנו לבדוק באופן שיטתי את כל הפרסומים שהופיעו בכתב העת ההיגיינה רוחנית, ביטאונה של התנועה. ביטאון זה יצא לאור בין השנים 1943-1951. הנחת היסוד שלנו היתה כי המאמרים והרשימות שפורסמו בכתב עת זה משקפים את עולם התוכן המקצועי של חברי התנועה וכן את האידאולוגיה שלהם. נמצא כי בתקופה הזאת הופיעו בו 330 פרסומים. כמו כן התייחסנו לתוכני ההרצאות שנישאו בכינוס הראשון של התנועה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל, שנערך בתל אביב בנובמבר 1946, ולמאמרים בתחום ההיגיינה הרוחנית שפורסמו בכתב העת הרפואה, ביטאון ההסתדרות הרפואית בארץ ישראל.

מגוון הנושאים שנכתב עליהם בהיגיינה רוחנית הוא רחב למדי. להלן רשימה חלקית של נושאים ותחומי פעילות שהעסיקו לדעתנו את חברי התנועה ובאו לביטוי במאמרים שפורסמו בכתב העת: אנשים עצבניים, שקרים של ילדים, ילדים עזובים, הבן היחיד, אבי המשפחה, נדודי שינה בילדים, משחקי ילדים, יחסי הגומלין שבין האם לילד, אוננות, לתיקון הבריאות הנפשית של המחנכים, שביתת רעב, ערכו של החינוך בגיל הרך, הסברה מינית וקשייה, ילדים ללא משפחות, חינוך ופוליטיקה, שכר ועונש בבית ההורים, חינוך לחיי משפחה, יחסים ראשוניים בין תינוקות המעון, הילד הלא רצוי, משמעת באמצעות אהבה, השירות הסוציאלי בארץ, על עבריינות הנוער, עקרונות ההיגיינה הרוחנית במעונות יום, הפינוק כהורס את האמון, בעיות של היגיינה רוחנית בבתי הספר, פחדים נירוטיים של ילדים ומניעתם, פסיכואנליזה וגן הילדים, פסיכולוגיה של המשחק, תקופת התפתחותו של הילד, יחסי ידידות בעלי גוון ארוטי, קנאה ותחרות בין ילדי המשפחה, הניהול הפרדוגי

של גן הילדים, חינוך מיני, משחק והעסקה בגן הילדים, על כמה בעיות יסוד בפסיכולוגיה הפרדוגית, טסטים פסיכולוגיים, המצב הנפשי של העולה, גילויי תחרות במוסדות חינוך, תצפיות רפואיות-פסיכולוגיות בתקופת השואה, על בעיותיה של כיתה מיוחדת, תופעות בשטח הפסיכולוגיה של ההמון, השנים הראשונות, חינוך לניקיון, על הגירושין, פחד המוות, לבריאות הרוחנית והנפשית, הורים כבדי חינוך, חבלה פסיכית (טראומה נפשית בלשון ימינו), הקונפליקטים הראשונים, הכנה לנישואין, הפרעות אמוציונליות, החינוך בגן הילדים, מעשים של הענשה עצמית, לפסיכולוגיה של המפלגות, על הצחוק, עבודת צוות למען הילד, פסיכולוגיה של אכילה, איך מדברים אל הילד, בעיית התוקפנות בתחום החינוך, לבעיית הפסיכיהגיינה של הזקנה, משמעת והענשה, החופש הגדול מבחינת הבריאות הנפשית, לפסיכולוגיה של הדיאטה, לפסיכולוגיה של הפשע, קשיים בקריאה אצל ילדים, חיי הנפש של הילד, חומרים נרקוטיים, המצב הפסיכולוגי במחנות ריכוז, הבית כמקום לאיבה, גורמי סביבה, זרים עם הילדים בבית, מצוקת התלמידים.

בטבלה שלהלן מופיע פילוח הנושאים שנכתב עליהם בכתב העת היגיינה ורוחנית:

מספר מאמרים	קטגוריה
54	תצפיות ותיאורי מקרה – ילדים
41	בעיות התפתחותיות ופסיכולוגיות בילדים
5	בעיות ותיאורי מקרה – מבוגרים
44	נושאים ובעיות פדגוגיות בתחום החינוך
10	מאמרים הקשורים ישירות להיגיינה רוחנית
6	מן הספרות המקצועית
5	עולים ועלייה
6	עבריינות
69	מאמרים תאורטיים, התפתחותיים ומושגיים
4	כלים פסיכולוגיים
37	אקטואליה ומאמרים כלליים
43	שאלות ותשובות
4	נקרולוגים
2	אאוגניקה
330	סך הכול

אפשר אפוא לראות כי תחום האאוגניקה מצא ביטוי שולי למדי בפרסומים שראו אור בכתב העת היגיינה ורוחנית. המונח הזה, שמקורו בשפה היוונית,⁴⁹ מכוון לאפשרות להשביח את תכונותיו התורשתיות של המין האנושי באמצעים גנטיים. בשנות השלושים והארבעים של המאה ה-20 הופיע בכל ספרי הלימוד בגנטיקה פרק אחד לפחות שדן בנושא

49 ראו לעיל הערה 46.

האאוגניקה. לעומת זאת, בספרי הלימוד בגנטיקה כיום כמעט אין למצוא אזכור למונח זה, וכאשר מתקיים דיון באפשרות לשפר את התכונות התורשתיות של המין האנושי, במרבית המקרים הוא מוסווה ועקיף ומלווה בהסתייגויות פילוסופיות, מוסריות וחברתיות. ההסבר המקובל להיעלמותו של מקצוע האאוגניקה הוא שבזמן שחלף משנות הארבעים ועד לימינו התוודע העולם אל פשעי הנאצים, ובעיקר לניסיונותיהם ליצור גזע-על של אנשים באמצעים גנטיים. כיום האאוגניקה נתפסת כיעד פוליטי השנוי במחלוקת חריפה, ולכן המדענים עוסקים בגנים, בכרומוזומים וב-DNA, כלומר בגנטיקה, ומשאירים את תחום השבחת האדם, האאוגניקה, לאחרים. לדעתם, הכשרתו המדעית של המדען אינה יכולה ואינה צריכה לתת לו זכות-יתר בקביעת מדיניות פוליטית גם אם יש בה רכיב מדעי.⁵⁰ במאמר שראה אור לא מכבר מכונה התכנית לעיקור כפוי מטעמים אאוגניים שהונהגה בזמנו בארצות הברית 'פרק מביש בהיסטוריה האמריקנית', אף שזכתה לגיבוי משפטי בבית המשפט העליון.⁵¹ עם זה, אין להתעלם מהעובדה כי התנועה הציונית שאפה כבר מראשיתה ליצור 'יהודי חדש' בארץ ישראל, שיהיה שונה בתכלית מהיהודי הגלותי, כי היו יחסי גומלין בין האידאולוגיה הציונית ובין חקר המאפיינים התורשתיים של יהודים, ומשום שמקצת מהמנהיגים ראו בחיוב את מטרותיה של התנועה האאוגנית.⁵² אולם העיסוק באאוגניקה בזרם המרכזי של חברי התנועה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל בא לביטוי רק במאמרים מקצועיים מעטים. מאמרו של פפנהיים שהוזכר לעיל⁵³ היה למעשה הרצאת הפתיחה שנשא באספה המייסדת של התנועה, ובה הותוו יעדיה ומטרותיה. בין השאר הוא ציין:

תחומה של ההיגיינה-של-הנפש כולל את חיי האדם מתחלתם ועד סופם, אבל מרחיקה היא ללכת מזה, ומטפלת אף באלה שלא יצאו לאור העולם. בכוח המחקר המדעי בתורת התורשה מנסה מדע זה למצוא עיקרים שיהא בהם להגביל את התורשה של הנטיה למחלות נפש, ולהביא לידי ברירה יפה יותר של צאצאיו. ענף מדע זה נקרא בשם אבגניקה [...] ואולם את עיקר עבודתה רואה ההיגיינה-של-הנפש בתחום הקרוי בשם אבביאוטיקה: המחקר באותם תנאי החיים הדרושים להתפתחות נפשית בריאה ולפעילות רוחנית שיש אתה סיפוק נפש כשביל היחיד בתוך החברה, הן הסמוכה והן המרוחקת

50 מינה גראור ודן גראור, אאוגניקה: השבחת האיכות התורשתית של האדם, משרד הביטחון-ההוצאה לאור, תל אביב 1992, עמ' 7-8.

51 גל אמיר, 'עיקור כפוי להשבחת הגזע: אאוגניקה, ליברליזם והדרך האמריקנית', זמנים, 115 (2011), עמ' 34-43.

52 רפאל פלק, 'יישוב הארץ כעשייה אויגנית', אלפיים, 23 (2002), עמ' 179-198; הנ"ל, 'ציונות והביולוגיה של היהודים, רסלינג, תל אביב 2006. על רעיון 'היהודי החדש' ראו: דבורה הכהן, 'הקדמה', ישראל, 16 (2009), עמ' 1-6.

53 ראו: פפנהיים (לעיל הערה 26). מאמר זה לא נכתב בכתב העת היגיינה רוחנית, שעדיין לא החל לצאת לאור, אלא בהרפואה.

יותר, שבקרבה הוא חי. החינוך ובית הספר, חיי המשפחה, חיי המין וחיי הנשואים, בחירת דרך החיים והמקצוע, חיי כרך וחיי כפר, הזנחת הנוער, הפשע ומניעתו, כל אלו כלולים בחוג תכליותיה. ואין אני יכול להתוות כאן אלא קטעים מעבודה זו.⁵⁴

פפנהיים עצמו סייג את חשיבותה של האאוגניקה הן במכלול יעדיה של התנועה להיגיינה רוחנית והן ביחסי הגומלין שבין התורשה ובין החינוך והסביבה בנוגע להתפתחותה של נפש האדם.

גם בכינוס הארצי הראשון של התנועה, שהתקיים בשל אירועי מלחמת העולם השנייה רק לאחר עשר שנים, כאמור, בנובמבר 1946, והשתתפו בו קברניטי התנועה וחבריה, לא תפסה האאוגניקה כל מקום; לא הועברה במהלכו אף לא הרצאה אחת ולא נערך כל דיון בנושא זה. הנושאים שנדונו בכינוס היו: הצורך בתנועה לפסיכויגיינה בארץ, מגמות ההיגיינה הרוחנית בארץ, היגיינה רוחנית במוסדות חינוך, הטיפול הנפשי בעולה הצעיר, למצבו הנפשי של העולה החדש, בעיות הפסיכיאטריה הסוציאלית בארץ, לבעיות הפסיכויגיינה הסוציאלית, פסיכואנליזה ופסיכויגיינה, ודרכי העבודה של ההיגיינה הרוחנית בארץ.⁵⁵ אמנם העיר על כך אחד המשתתפים בכנס (יוליוס צלרמאיר),⁵⁶ אך כאמור הנושא לא הועלה כלל לדיון ולדעתנו אין זה מקרה.

ההקשר ההיסטורי שבו התעורר ויכוח בנושא האאוגניקה היה המפקד של חולי הנפש היהודים בארץ שממצאיו פורסמו בשנת 1937 בידי פרופ' ליפמן היילפרין, אחד מראשי הנוירופסיכיאטרים בארץ.⁵⁷ פרופ' ארנולד קוצ'ינסקי, שעלה מגרמניה בשנת 1936, היה אחד התומכים הבוודים בהשקפות אאוגניות, אך הוא לא מילא כל תפקיד מרכזי בתחום בריאות הנפש בארץ. בהערות שכתב למאמרו של היילפרין⁵⁸ הוא העלה השגות באשר לנתונים הסטטיסטיים שהציג היילפרין על אודות שיעורם של חולי הרוח בקרב היישוב היהודי בארץ ישראל, ואשר התקבלו ממפקד שערך ב-1936 מטעם החברה הנוירופסיכיאטרית.⁵⁹ לדברי קוצ'ינסקי, הנתונים שהציג היילפרין שיקפו מספר חלקי בלבד מאחר שהם התבססו על מספר החולים שהיו מאושפזים בעת המפקד, אך נתון זה לא שיקף את השיעור הממשי של החולים, שכן בעת הספירה לא כל החולים היו מאושפזים; מקצתם טופלו אז באופן אמבולטורי, מקצתם לא טופלו בידי רופאים מקצועיים (שמהם היה אפשר לקבל מידע נוסף) אלא היו בהשגחת בני משפחותיהם, ומקצתם לא קיבלו כל טיפול רפואי מיוחד כי

54 שם, עמ' 513. ההדגשה שלנו.

55 מרצבך (לעיל הערה 44).

56 שם, עמ' 66-67.

57 ל' היילפרין, 'מחלות הרוח בין היהודים בארץ-ישראל', הרפואה, 12 (1937), עמ' 205-210.

58 א' קוצ'ינסקי, 'הערות למאמרו של היילפרין: "מחלות הרוח בין היהודים בארץ-ישראל"', הרפואה,

14 (1938), עמ' 233-236.

59 על ממצאי המפקד הזה והדרישות שהועלו בעקבותיו ראו מאמרם של זלשיק ודודוביץ (לעיל הערה

(37), עמ' 576-577.

היו ברמיסיה בעת הספירה. כמו כן לא היה מידע על מועד הופעת המחלה לראשונה ועל מהלכה, ולא היו ממצאים אבחוניים. קוצ'ינסקי הביא נתונים ממפקדים שנעשו בארצות אחרות, והעריך שמספרם של חולי הנפש בארץ ישראל היה גבוה יותר מהנתונים שתוארו בידי היילפרין. לדעת קוצ'ינסקי, הנתונים החסרים נדרשו כדי 'לתת לנו מושג ברור על המצב הנפשי העצבני של עמנו. רק זה יוכל להמציא לנו גם את היסוד לאמצעי העזר לשם השבחת הגזע (איבגניה)'.⁶⁰ בתשובתו של היילפרין להערותיו של קוצ'ינסקי נכתב כי הוא היה מודע לכל החישובים לשיעור חולי הנפש באוכלוסייה בארצות אחרות ולסברות כפי שהובאו בהערותיו של קוצ'ינסקי, אלא שלדעתו הערכתו של זה באשר לשיעור החולים בארץ 'אינה אלא השערה מופרזת', וקבע כי

כל נסיון של הערכה המסתמך אך ורק על חישובים הלוקחים מארצות אחרות מן ההכרח שיהיה מפוקפק מעיקרו. שונים מדי הם התנאים המיוחדים והגורמים הפסיכופתולוגיים מעם לעם ומארץ לארץ ועובדה זו מחייבת חקירת המצב לכל לראש [קודם כול] בארץ הנידונה עצמה. ואמנם, כל הניסיונות להערכת או לחישוב המספר הכולל של סטויי הרוח [חולי הנפש] בארץ זו או אחרת מסתמכים קודם כל על חקירת המצב בארצות הנידונות ונעשו, אגב, תמיד על הבסיס של ספירות, רשמיות ובלתי רשמיות, של מחלות הרוח באותן הארצות. הספירות האלה מהוות בכל הארצות, על אף כל הליקויים הכרוכים בהן והמותנים בטיב הבדיקות, את היסוד הנכון לכל עבודת חקירה נוספת בשטח זה. הוא הדין גם בנוגע לספירת מחלות הרוח בין היהודים בארץ-ישראל.⁶¹

היילפרין גם אינו מזכיר את הצורך בנתונים אמינים על מספרם של חולי הנפש בקרב האוכלוסייה היהודית כדי למנוע ריבוי-יתר של חולים שאינם מוכשרים לחיי חברה תוך כדי שימוש באמצעים להשבחת הגזע, כלשונו של קוצ'ינסקי בהערותיו למאמרו. נראה כי זלשיק רואה חשיבות מכרעת בוויכוח זה:

התחושה הבלתי נמנעת אצל קורא בן זמננו היא, שייתכן כי סוגיית המיפקד הייתה רקע בלבד להתנצחות עמוקה בין קוצ'ינסקי – פסיכיאטר מבוגר ומנוסה [...] – לבין היילפרין הצעיר יותר, שהחזיק בעמדת מפתח בחברה הנוירי-פסיכיאטרית ועבד ב'הרסה'. מעבר לכך חושף הוויכוח את מקומן החשוב של תפיסות אויגניות בקהילייה הפסיכיאטרית בפלשתינה.

היא מוסיפה וכותבת כי היילפרין 'לא קיבל את הערכותיו של קוצ'ינסקי לגבי שיעור חולי הנפש בארץ, וטען כי הן מוגזמות'.⁶²

60 ראו: קוצ'ינסקי (לעיל הערה 58), עמ' 233.

61 ל' היילפרין, 'להערותיו של קוצ'ינסקי למאמרי: "מחלות הרוח בין היהודים בא"י", הרפואה, 14 (1938), עמ' 236.

62 ראו: זלשיק, עד נפש, עמ' 86-87.

לעניות דעתנו מסקנתה של זלשיק גורפת מדי ואפשר לפרש את הוויכוח גם אחרת, שהיילפרין, אשר היה מייסדה ומנהלה הראשון של המחלקה הנירולוגית בבית החולים הדסה ומילא תפקיד חשוב בממסד הפסיכיאטרי, מבטא את דעת הרוב בוויכוח עם אחד החסידים הבודדים והעקביים של האאוגניקה.

בשנת 1944 כתב קוצ'נסקי מאמר על אפילפסיה ותורשה,⁶³ ובו דן בשאלה אם חולי אפילפסיה רשאים להוליד או ללדת צאצאים. גם במאמר זה, שהוא ממליץ בו על מצבים ש'יש לאסור הקמת ולדות', כדבריו בסיום המאמר, ניכרת תמיכתו בתורת האאוגניקה שאף הורחבה והוכללה לחולים שאינם לוקים במחלות נפש.

באותה שנה התפרסמה בהרפואה גם הרצאתו של ד"ר קורט לוונשטיין שהועברה בסניף תל אביב של החברה הנירופסיכיאטרית.⁶⁴ בהרצאתו הוא הדגיש את האופי המדעי האמיתי של תורת האאוגניקה ואת חשיבותה לבריאות הציבור והפרט, וציין כי 'הגשמת ההשקפות האבגאניות – באה לא רק למנוע צאצאים מנוונים, אלא גם לסייע לריבוי הטיפוסים המשובחים', כלשונו. כל זאת, אף כי

גם כיום אפשר לשמוע בחוגים רציניים את הדעה, שהאבגאניקה היא דוקטרינה פוליטית-גזעית. סיבת הדבר היא, שהנאצים ניצלו את המדע הזה באופן מגמתי ומסולף לשם מטרות פוליטיות. אולם סילוף דמותה אינו צריך לעכב בעדנו מלראות את האבגאניקה האמיתית באותה אובייקטיביות ורצינות שהיא ראויה לה [...], אנו, היהודים, בבואנו לדאוג לבריאות עמנו, מחויבים לעסוק גם בשאלה זו בלי משוא פנים.

כאמור, לדעתנו דעות אלו לא זכו לקונסנזוס רחב בציבור המקצועי.

שני מאמרים בנושא פורסמו בכתב העת היגינה רוחנית בשנת 1947. הראשון הוא מאמרו הקצר של קוצ'נסקי,⁶⁵ ובו הוא מתאר את האאוגניקה שמשמעה 'ההיגינה של הפריה והרבייה, השבחת העם להלכה ולמעשה', כדבריו, ו'תפקידה הוא בעיקר לקבוע באיזו דרכים יש לשמור לעם ולתרבותו נכס תורשתי יקר ובו בזמן לעקור את המזיק'. אמנם הוא מדגיש במפורש כי 'נקודת הראות היחידה המכרעת לאיבגניקה תהא איפוא: לגלות את הכוחות היוצרים של העם בגבולותיהם התורשתיים ולחזקם', ומזהיר כי 'אין לקבל ללא פקפוק את ההשקפה כאילו החולני דרכו להזיק תמיד [...] גם מעז יוצא מתוק, וגם החולני עשוי להביא תועלת בתנאים מסוימים'. עם זה, בסוף המאמר הוא קובע כי קיימת יכולת באמצעות מדיניות כללית מאורגנת ומתוכננת 'לעכב בעד ריבוי גדול של אנשים לא נורמאליים ופחותי ערך, שאין בהם גם משום תועלת סוציאלית, מבחינה כלכלית', וכי בכך יהיה אפשר 'לצמצם במידה ניכרת את התקציב המוצא על מחלות ועזרה סוציאלית'.

63 א' קוצ'נסקי, 'אפילפסיה ותורשה', הרפואה, 26 (1944), עמ' 63-64.

64 ק' לוונשטיין, 'בעיות אבגאניות בשטח מחלות עצבים ורוח', הרפואה, 26 (1944), עמ' 65-67.

65 א' קוצ'נסקי, 'מדע האוכלוסיה והאיבגניקה', היגינה רוחנית, 4, ה (1947), עמ' 39-40.

המאמר השני⁶⁶ הוא מעין תגובה למאמר זה, שכתב מאיר יעקב פרמסלא-פרת (Meyer Jacob Premisela-Perath), ובה הוא משבח את קוצ'ינסקי על 'שעורר את הבעיה של האוכלוסיה והאבגניקה בכללה לגבי הישוב העברי בארץ', ומבקש להוסיף לדבריו נופך משלו 'ודוקא בענין חשוב וחיוני שעל פי רוב מתעלמים ממנו מטעמים קלושים של רגישות גזעית מופרזת'. כוונתו היא בעצם לממצא שעלה בבדיקת מנת המשכל של כל התלמידים בכיתות א' וב' בבית ספר יסודי באחת המושבות שנמצאו מפגרים בלימודיהם. מתוך התלמידים שנבדקו בבית הספר הזה נמצאו 46 ילדים 'רפי שכל' עם מנת משכל פחות מ-80. באותו בית ספר למדו 68 אחוזים ילדים אשכנזים ו-32 אחוזים ילדים שאינם אשכנזים. בבדיקתו נמצא כי שיעור מנת המשכל הנמוכה מ-80 היה 11 אחוזים בקרב תלמידים ממוצא אשכנזי, ו-89 אחוזים בקרב תלמידים שלא היו ממוצא אשכנזי. מנת משכל גבולית, בין 80 ל-90, נמצאה בקרב 34 אחוזים מהתלמידים ממוצא אשכנזי, ובקרב 66 אחוזים מהתלמידים שלא היו ממוצא אשכנזי. המחבר העריך כי מצב זה אינו ייחודי למושבה שבה נבדקו התלמידים, 'אלא שהוא הדין בכל מקומות ישוב עברי בארץ', ואף שהסיבה המדויקת לממצא זה אינה ידועה, ייתכן שהיא קשורה לשינויים בארץ המוצא של ההורים, למצב הכלכלי של המשפחה ולתעסוקתם של ההורים. עם זה, הוסיף וטען, הבדל זה בין העדות אינו בולט כל כך בארצות אחרות, כגון 'בעיר מולדתי אמסטרדם שבהולנד מקום שם נמצאה קהילה גדולה של יהודים אשכנזים וקהילה קטנה של ספרדים — עד שבא היטלר והשמיד ששה חלקי שבעה משתי הקהילות', ולא היה בה הבדל כזה בין בני הקהילות. המחבר מסיים את מאמרו בקביעה 'חובה אבגנית היא לחקור את הענין', ומציע כי ועדת מומחים, שתכלול פסיכולוג, סטטיסטיקאי וחוקר תורשה, תחקור את הסיבות לפער הזה ואת הדרכים לתיקונו. הוא גם טוען כי לו נמצא שמנת משכל ירודה עוברת בתורשה באופן רצסיבי, ייתכן שהיה מקום לעודד נישואי תערובת בין בני העדות, 'אבל לא ייתכן שהיחסים יימצאו כל כך פשוטים ולכן יש צורך בחקירה ודרישה רבה בסבך הגורמים וגורמי הגורמים'. שני המאמרים האלה עוסקים בשבחי האאוגניקה, אולם אין הם משקפים לדעתנו את דעת הרוב בקהילה המקצועית. לא מצאנו מאמרים נוספים העוסקים באאוגניקה, וכאמור שניים מתוך יותר מ-300 מאמרים ורשימות שפורסמו בהיגיינה רוחנית אינם אלא מיעוט שבמיעוט. נראה אפוא כי רוב רובם של חברי התנועה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל לא היו שותפים לדעות של לוונשטיין, קוצ'ינסקי ופרמסלא.

קוצ'ינסקי הוסיף לשאוף לפתרון הבעיות בתחום בריאות הנפש באמצעות יישום רעיונות האאוגניקה אף לאחר השואה והקמתה של מדינת ישראל. בשנת 1949 הוא פרסם מאמר ובו ניסה להצביע על בעיות בתחום חקר הפסיכופתולוגיה בישראל.⁶⁷ הוא אסף נתונים אפידמיולוגיים על שכיחות ההפרעות שנחשבו בעיניו שליליות — הומוסקסואליות,

66 מ"י פרמסלא, 'על שאלה אבגניות אחת', היגיינה רוחנית, 4, ת-ח (1947), עמ' 67-68.

67 אריה קוצ'ינסקי, 'בעיות החקירות הפסיכופתולוגיות בישראל', הרופא העברי, 22 (1949), עמ' 49-63.

אפילפסיה, אלוהוליוס ואברנות – על פי מגדר, גיל ומעמד חברתי והאפיונים האנדרוגניים או האקסוגניים שלהן. הוא גם הציע לבדוק את ההיבט התורשתי בקרב אנשים הלוקים בפיגור שכלי ולקבוע אם הוא הביא ללידה של צאצאים הלוקים בפיגור שכלי. ככלל, הוא הזהיר מפני הסקת מסקנות נמהרות ומפני דעות קדומות, והדגיש כי יש לאסוף את כל הנתונים הקשורים למחלות הנפש ולמצבי הרוח בקרב תושבי המדינה הצעירה 'ללא שום דעה מקובלת ומסוימה מראש ובהתאם למציאות כמו שהיא', וכי 'רק בעתיד אפשר יהיה להסיק מסקנות מקיפות בשטח זה מתוך ביסוס על בדיקות סטטיסטיות ואיכותיות של האוכלוסיה בישראל'.⁶⁸ בשנת 1953 אף פורסם מכתב למערכת על בעיות אאוגניות בישראל,⁶⁹ שהתבסס על הצעה לייסד מכון מדעי שיוקדש לבעיות אאוגניות במדינת ישראל. ההצעה הועלתה בקונגרס הבין-לאומי השני של רופאים יהודים שנערך בירושלים באוגוסט 1952. הסיבה להצעה זו היתה ש'העליה ההמונית מארצות מפרגרות שינתה אצלנו את התמונה התחלואתית מבחינת הכמות והאיכות: התרבו מחלות העוברות בירושה וכאלה המשפיעות בסימנים שונים על עיצוב הדמות והאופי של הילודים'. לדעת כותבי המכתב, שלא היו פסיכיאטרים, מכון מעין זה יוכל להשפיע בתחומים רבים, ובהם שיטת החינוך בבתי הספר, צמצום חוקי של תופעת נישואי קרובים, קיום בדיקה רפואית לפני הנישואין, ואף 'לפעול על תרבות הנימוסים ע"י הפצת ידיעות על שקט נפשי, אדיבות, יחס הוגן לזולת בתור ביטויים של יציבות נפשית ורוחנית'. ככל הידוע לא הוקם מכון מעין זה, אם כי נראה שהרעיונות החיוביים שהובעו בקשר להקמתו מצאו את מימושם הן על ידי גורמי הממשל והן על ידי גורמים שמחוצה לו, כגון הג'וינט (שהוקם עוד בשנת 1914).

ולבסוף, ראוי לציין כי מריאיון שקיים אחד מכותבי מאמר זה (א"ו) עם בנו של ד"ר חיים הרמן, שניהל את בית החולים לחולי נפש 'עזרת נשים' בירושלים והיה מעמודי התווך של הפסיכיאטריה בארץ ישראל בתקופה הנידונה, עולה כי ד"ר הרמן התנגד נחרצות לתורת האאוגניקה והשפעותיה.

סיכום: מבט לאחר יותר מיובל שנים

במבט לאחור נראה כי רעיונות התנועה העולמית להיגיינה רוחנית מצאו את ביטויים גם בקרב רופאים ואישים ביישוב היהודי בארץ ישראל בתקופה שקדמה להקמת המדינה. ההרצאות לציבור, פעולות ההסברה והחינוך, הקמת תחנות הייעוץ ברחבי הארץ, כל אלו עלו בקנה אחד עם היעד של חינוך לבריאות, מניעת מחלות, שיפור חיי המשפחה, ואבחון וטיפול במחלות שונות, לרבות תחלואה נפשית. התנועה הציונית שאפה אמנם להקים בראש ובראשונה מדינה או בית לאומי לעם היהודי, ועם הקמת המדינה – לפעול

68 שם, עמ' 49.

69 פיליפ ריבלין ויעקב סובול, 'בעיות אבגניות בישראל', הרפואה, 44 (1953), עמ' 166.

לחיזוקה ולביסוסה, אך היא גם שאפה ליצור יהודי חדש במדינה זו.⁷⁰ שלילת הדימוי של היהודי הגלותי והחלפתו באדם בריא בגופו ובנפשו, בעל חינוך מעולה ומידות תרומיות, כך חשוב, יסייעו ביצירתה של חברה בריאה יותר. ברוח זו פעלו חברי התנועה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל, שהיתה גם חברת-בת של התנועה העולמית ופעולותיה עלו בקנה אחד עם המטרות המוצהרות של זו האחרונה.

לא מצאנו תימוכין לטענתה של זלשיק שהתנועה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל שימשה במה לרעיונות אאוגניים. בבדיקת התכנים של כל המאמרים שפורסמו בכתב העת של התנועה ומתוך עיון בקובץ המיוחד שכלל את ההרצאות שנישאו בכינוס הראשון של התנועה עולה כי כמעט לא ניתן ביטוי לרעיונות אאוגניים. נושאי המאמרים השונים שפורסמו בכיטאונה של התנועה משקפים לדעתנו את תחומי העשייה של חברי התנועה. אנו סבורים כי חברי הזרם המרכזי של הרופאים שפעלו במסגרת התנועה לא סברו כי יש ליישם עקרונות אאוגניים על האוכלוסייה, כמו שאירע למשל בארצות הברית (עיקור כפוי).⁷¹ לפיכך, גם אם פורסמו מאמרים אחדים ומפרסמיהם היו מי שקראו למימוש העקרונות האלה, הם שיקפו דעת מיעוט בלבד בציבור המקצועי. אנו סבורים כי פרשנותה של זלשיק, הטוענת כי הוויכוח שהתנהל בין קוצ'ינסקי ובין היילפרין חושף את 'מקומן החשוב של תפיסות אויגניות בקהילייה הפסיכיאטרית בפלשתינה',⁷² אינה נובעת בהכרח מהחומר שהציגה. לדעתנו אפשר לראות בזה גם ויכוח בין דמות המבטאת את הקונסנזוס ובין אדם בעל השקפות קיצוניות, ולכן חילוקי דעות אלו אינם מעידים בהכרח על חשיבות התפיסות האאוגניות בקרב הפסיכיאטרים בארץ ישראל.

אמנם המושג היגיינה רוחנית נראה שזור ומשולב מבחינה היסטורית במונח אאוגניקה, הן מהבחינה האידאולוגית והן מבחינת היישום המעשי בטיפול בלוקים בנפשם, אך בחינה קרובה ומעמיקה יותר של המושג ושל הקשריו ההיסטוריים מראה כי לשניהם נודעות השתמעויות שונות.⁷³ כמובן, יש להבדיל בין מחקר רפואי-אפידמיולוגי, שעיקרו איסוף נתונים, ניתוחם המקצועי והסקת מסקנות הנוגעות למניעה של תחלואה ולהגברת הבריאות של האוכלוסייה, והוא אבן יסוד במקצועות רפואיים כמו בריאות הציבור וגנטיקה רפואית, ובין ביצוע של פעולות רפואיות כפויים ופסולות.

אף הגנטיקאי רפאל פלק (שהוזכר לעיל)⁷⁴ עסק רבות בנושא זה בספרו החשוב ציונות והביולוגיה של היהודים, שבו הוא מצטט השקפות אאוגניות שונות אצל אישים שונים,

70 לבחינת מיהו היהודי החדש של הציונות ראו: יצחק קונפורטי, 'היהודי החדש במחשבה הציונית – לאומיות, אידאולוגיה והיסטוריוגרפיה', ישראל, 16 (2009), עמ' 63-96.

71 ראו: אמיר (לעיל הערה 51).

72 ראו: זלשיק, *עד נפש*, עמ' 86.

73 Katarina Piuva, 'Revisiting Mental Hygiene: Josef Lundahl's Interpretation of Modern Psychiatry in Sweden at the Beginning of the Twentieth Century', *History of Psychiatry*, 24 (2012), pp. 343-345.

74 ראו: פלק, *ציונות והביולוגיה של היהודים*.

שרובם כלל לא היו רופאים, והוא אינו מזכיר כלל בהקשר זה את התנועה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל.

הפסיכואנליטיקאי וההיסטוריון ערן רולניק מזכיר בספרו⁷⁵ את התנועה להיגיינה רוחנית, בדיונו בקשר בין פסיכואנליזה, פדגוגיה ופסיכוהיגיינה. הוא רואה בתנועה זו תנועה שעסקה בפקיח על עיצוב נפשותיהם הרכות של הילדים ואת 'ברכיהו וסוכניו' הוא מתאר כמי שהשתמשו במודלים רפואיים 'אובייקטיביים' להגדרת מושגים כמו הורות טובה, סטייה ונורמה בתחום ההתפתחות השכלית והרגשית של הילדים. אמנם הוא מזכיר כי שיח ההיגיינה הרוחנית באירופה של המאה ה-19 נתן פתחון פה לרעיונות אאוגניים קיצוניים וכי היה לכך גם הד בארץ ישראל, אך לדעתנו הדוגמאות המעטות שהוא מביא לקוחות מכתב העת הרפואה והן נכתבו בידי חסידיה המעטים של השקפה זו. רולניק מצטט את אייזנשטרט⁷⁶ שכתבה על הנושא הזה:

מספר רופאים בארץ ישראל, שייבאו רעיונות אלה, בעיקר מאירופה, הציעו לאמץ שיטות טיפול וחקיקה המסתמכות על מודלים אאוגניים בכדי להבטיח, כדבריהם, את בריאותה ורווחתה של הקהילה היהודית. דעותיהם של רוב רופאים אלה פורסמו בכתב העת הרפואה [...] כמו כן הציגו הרופאים שתמכו בגישות אלה את דעותיהם בכנסים מדעיים בפני חברי הסתדרויות מקצועיות.

אולם גם לדעתה

אין החומר הקיים מעיד שקולם של תומכי גישות אלה הפך לדומיננטי בקרב הממסד הרפואי, אך דעתם נשמעה, והבמה הארגונית שעליה הופיעו (ההסתדרות הרפואית) הייתה בתקופת טרום-המדינה במה בעלת כוח ארגוני משמעותי בתחום הבריאות.⁷⁷

התנועה להיגיינה רוחנית פעלה בארץ ישראל בעיקר בתקופת המנדט הבריטי ו'המדינה שבדרך'. עם הקמתה של מדינה עצמאית, ובעיקר לאחר ארגון שירותי הבריאות והרפואה על ידי מוסדות המדינה הצעירה, התייתרו פעולותיה של התנועה. אלו 'זלגו' בהדרגה אל פעולות ממסדיות בתחום בריאות הנפש במדינה רב תרבותית, על האורות והצללים שהיו בהן.⁷⁸

75 ערן רולניק, עושי הנפשות: עם פרויד לארץ ישראל, 1918-1948, עם עובד, תל אביב 2007, עמ' 228-234.

76 מימי אייזנשטרט, 'הבניית עבריינות נוער לאור ההגדרה של "נורמליות"', 1922-1948, מגמות, 41 (2001), עמ' 71-96.

77 שם, עמ' 80. ההרגשה שלנו.

78 יורם בילו ויצחק לבב, 'הפסיכיאטריה בישראל – מבט בין-תרבותי', בתוך: אורי אבירם ויצחק לבב (עורכים), בריאות נפש קהילתית בישראל, צ'דיקובר מוציאים לאור בע"מ, תל אביב 1981, עמ' 69-89.

פרסומו של מאמר זה מבקש לזרוע אור על התנועה להיגיינה רוחנית בארץ ישראל, שחבריה השתתפו בפעילות רפואית, פסיכולוגית וחינוכית חשובה בקרב היישוב היהודי בארץ ישראל. פעילות זו התבססה רובה ככולה על עבודה יום-יומית אפורה ושוחקת, אך חשובה מאוד לביסוס הבריאות הגופנית והנפשית של האוכלוסייה. נסקרו האישים הבולטים בתנועה העולמית והמקומית של ההיגיינה הרוחנית, ותוארו תחומי העיסוק שלהם בקרב התושבים, בהדגשה כי האאוגניקה לא היתה חלק מרכזי בהם.

תנועת העבודה

קץ עידן 'ההנהגה ההיסטורית' בקיבוץ הארצי ובמפ"ם, 1956-1973: היבטים כלכליים, חברתיים ופוליטיים

טל אלמליח

באמצע שנות החמישים של המאה ה-20 החל משבר עמוק בשתי המסגרות העיקריות שהרכיבו את תנועת השומר הצעיר: התנועה הקיבוצית הקיבוץ הארצי-השומר הצעיר ומפלגת הפועלים המאוחדת (מפ"ם). באמצע שנות השבעים, סופו של תהליך שינוי זה, התברר כי המבנה החברתי-פוליטי של השומר הצעיר, שהתבסס עד אז על אחדות חברתית והומוגניות רעיונית ועל מנגנון שליטה ריכוזי שאותו הובילה ה'הנהגה ההיסטורית' של התנועה והמפלגה – מאיר יערי ויעקב חזן – קרס. יערי וחזן איבדו את השפעתם ואת כוחם הפוליטי. ויכוחים חריפים התנהלו בפומבי, קהל הנאמנים של מפ"ם התפלג לקבוצות יריבות וחברים פרשו מהמפלגה.

בשנות המשבר ירד כוחה הפוליטי של תנועה זו, על מסגרותיה השונות, על רקע היחלשות תנועות הפועלים והשמאל הפוליטי בארץ ובעולם המערבי. משנות התשעים רואה המחקר העוסק בשקיעתה של תנועת העבודה בארץ ובעולם את ההיחלשות הזאת כתולדה של תהליכים מבניים פנימיים. הטענה העיקרית במחקר היא שאין לתלות את השינוי הכלכלי, הפוליטי, האידאולוגי והתרבותי המתחולל בעשורים האחרונים במדינות המערב בהתחזקות הימין בלבד, אלא גם בהתפרקות פנימית של השמאל.¹ עד כה נותח במחקר המשבר הפנימי בקיבוץ הארצי ובמפ"ם תוך התמקדות בגורמים אידאולוגיים, ובראשם המשבר הרעיוני של השמאל העולמי והישראלי בעקבות התערערות הזיקה לבכירה המועצות כמופת סוציאליסטי, או בגורמים סוציולוגיים, כגון חילופי הדורות בחברה הקיבוצית וכניסת דור הבנים לחיים הציבוריים.²

- 1 ראו למשל, דני גוטוויין, 'הדיאלקטיקה של כשל השוויון: השמאל הישראלי בין ניאו ליברליזם לסוציאל דמוקרטיה', מקרוב, 3 (2000), עמ' 31-57; אבנר כהן, 'השמאל הישראלי בין אידאולוגיה ליברלית למעורבות חברתית', בתוך: אבי בראלי, דני גוטוויין וטוביה פרילינג (עורכים), חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי, המכון למורשת בן-גוריון, מדרשת שדה בוקר תשס"ה, עמ' 855-874; Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998.
- 2 להסבר האידאולוגי ראו: נתן ינאי, 'שלוש צורות יחס בין קיבוץ ובין מפלגה', מאסף לחקר תנועת העבודה הציונית והסוציאליזם, יז (1987), עמ' 105-122; רן חכים, מפ"ם בין יחוד לאיחוד: דרכה

על רקע מגמה מחקרית זו אני מבקש לבחון את היחלשות הקיבוץ הארצי ומפ"ם כתוצאה של משבר פנימי שמקורו בהתפתחויות כלכליות-חברתיות שבמרכזן תיעוש הקיבוצים והפיכתה של התנועה הקיבוצית כולה (כמו חלק נרחב מהאוכלוסייה הוותיקה בישראל) מחברת צנע לחברת שפע בשנות השישים.³ המחקר הדן בתולדות השומר הצעיר, כמו גם בתנועות הקיבוציות ותנועת העבודה הישראלית, נוטה להתעלם מהשפעות הגומלין בין כלכלה לחברה ולפוליטיקה.⁴ התעלמות זו מנוגדת למגמה במחקר ההיסטורי והחברתי העכשווי הרואה בזיקה זו כלי פרשני מרכזי, גם אם קיימות מחלוקות עמוקות על טיבו.⁵ המאמר מחולק לפרקי משנה: בפרק הראשון אני מסביר את אופיו ואת סוד עצמתו של מבנה השליטה של השומר הצעיר; בפרק השני אני טוען שמשבר החלוציות לאחר קום המדינה והפגיעה בזיקה של הקיבוץ הארצי ושל מפ"ם לברית המועצות באמצע שנות החמישים קדמו מבחינה כרונולוגית להתפתחות הכלכלית של הקיבוץ הארצי ושימוש וזו לשינויים שהתחוללו בקיבוצים, אך לא היו מרכיב מרכזי בכך; בפרק השלישי אני מתאר את ההתפתחות הכלכלית בקיבוצים מהמחצית השנייה של שנות החמישים ועד אמצע שנות השבעים כגורם הראשי לשינויים החברתיים והפוליטיים הפנימיים שהתרחשו בקיבוץ הארצי ובמפ"ם; בפרקים הרביעי והחמישי אני מתאר שינויים אלה בפירוט; בפרק השישי אני דן בתגובת ההנהגה ההיסטורית על ערעור מבנה השליטה המסורתי של השומר הצעיר ומראה כיצד תרמה תגובה זו להתפוררותו.

של מפ"ם למערך עם מפלגת העבודה 1965-1969, עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה 1996. להסבר הסוציולוגי ראו: אלון גן, 'השיח שגווע: תרבות השיחים כניסיון לגיבוש זהות מיוחדת בדור השני בקיבוצים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2002; יוסי ביילין, בנים בצל אבותם, רביבים, תל אביב 1984, עמ' 127.

3 על ביטוסם הכלכלי של הקיבוצים ראו: יוסף שתיל, משק הקיבוץ בישראל, ספרית פועלים, תל אביב 1955; אברהם ברום, תמיד שנוי במחלוקת, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1986; ראובן כהן, הישוב והקבוצה: יסודות ותהליכים, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשכ"ט; חיים ברקאי, התפתחות המשק הקיבוצי, מכון פאלק, ירושלים 1980; הנ"ל, קווים להתפתחות המשק הקיבוצי מאז שנות ה-50, מכון פאלק, ירושלים 1967; הנ"ל, מהפכה תעשייתית בקיבוץ: הארות והערות, מכון פאלק, ירושלים 1972; יהודה קרני, שילוב מלאכה ותעשייה במשק החקלאי הקיבוצי, יד יערי, גבעת חביבה 1986; עוזי שמעוני, 'דרכים בתיעוש הקיבוץ', עבודת דוקטור, אוניברסיטה העברית, ירושלים 1983; זאב צור, הקבוץ המאוחד ביישובה של הארץ, א-ד, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1979-1986; חיים גבתי, 100 שנות התיישבות, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1981; טל אלמליח, התעשייה הקיבוצית 1923-2007: עיון בשאלות כלכלה וחברה, יד יערי, גבעת חביבה 2009.

4 להרחבה על חקר תנועת העבודה ראו: אורי רם, הזמן של הפוסט, רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 57-58.

5 David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwaell, Cambridge MA & Oxford UK, 1990; דני גוטוויי, "'היסטוריוגרפיה חדשה" או הפרטת הזיכרון', בתוך: יחיעם וייץ (עורך), בין חזון לרוויזיה, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1997, עמ' 311-344; הנ"ל, 'זהות נגד מעמד: רב תרבותיות כאדיאולוגיה ניאו ליברלית', תיאוריה וביקורת, 19 (2001), עמ' 241-257; כהן (לעיל הערה 1).

מבנה השליטה של השומר הצעיר

שלוש המסגרות שהרכיבו את השומר הצעיר בשנות החמישים היו תנועת הנוער (שהוקמה לפני מלחמת העולם הראשונה), הקיבוץ הארצי (שנוסד ב־1927) ומפ"ם (שנוסדה ב־1948). שלוש מסגרות אלה השלימו זו את זו למכלול אחד והזיקה ביניהן היתה כה הדוקה עד כי קשה להפריד ביניהן בדיון על השומר הצעיר. עם זאת ברור שבמוקד משולש הכוחות הזה עמד הקיבוץ הארצי. למן הקמתו הוכפפה תנועת הנוער לקיבוץ הארצי וחדלה להיות גורם אוטונומי. הנהגת הקיבוץ הארצי שלטה גם במפ"ם.⁶

בראש הקיבוץ הארצי ומפ"ם עמדו מאיר יערי ויעקב חזן.⁷ אף שהקיבוצים היו לכאורה גופים אוטונומיים, ואף שפורמלית מפ"ם היתה, כמו הקיבוץ הארצי, גוף דמוקרטי, נהנו יערי וחזן מהשפעה רבה ושלטו בגופים אלה. כוחם הוגדר במחקר כשילוב בין 'כריזמה, ארגון ואידאולוגיה'.⁸ הכריזמה שלהם התבססה על מורשת תנועת הנוער, שכללה מרכיבים כגון יחסי כפיפות בין חניכים למדריך ושאיפה לשמור על אחדות חברתית ונבדלות של בוגריה, תוך הענקת 'כתב מינוי' נדיב להנהגה שתצליח לממש זאת. מבחינה אידאולוגית הם הסתמכו על שני עקרונות משלימים שאותם אימצו בהשראת המשטר הקומוניסטי בברית המועצות – הקולקטיביות הרעיונית והצנטרליזם הדמוקרטי – שמשמעותם היתה נאמנות ללא סייג של חברי התנועה לאידאולוגיה שאת תכניה הכתיבו הם עצמם.⁹ הם שאבו את כוחם מן המנגנון התנועתי שהקימו, שבו היתה להם שליטה מוחלטת.

מנגנון הקיבוץ הארצי ינק את כוחו מתפקידו כגורם מתווך בין חברי התנועה למדינה. התנועה היתה הכוח המארגן של ההתיישבות הקיבוצית, ייצגה אותה לפני המוסדות הלאומיים ושלטה באינפורמציה, בפרשנותה ובתכנים התרבותיים שהגיעו לחברים באמצעות מחלקת התרבות וההסברה התנועתית וכתבי העת והעיתונים התנועתיים. תפקידו המתווך של המנגנון התנועתי היה נעוץ במציאות הכלכלית-פוליטית-תרבותית של תקופת היישוב ובמבנה הסקטוריאלי של החברה היהודית בארץ ישראל לפני הקמתה של מדינת ישראל.¹⁰ בהיעדר מנגנונים ממשלתיים סיפקו התנועות הפוליטיות (בייחוד

6 אביבה חלמיש, מאיר יערי: ביוגרפיה קיבוצית, חמישים השנים הראשונות 1897–1947, עם עובד, תל אביב 2009, עמ' 108, 178–207; רינה פלד, האדם החדש של המהפכה הציונית: 'השומר הצעיר' ושורשיו האירופיים, עם עובד, תל אביב 2002, עמ' 222; ביילין, בנים בצל אבותם, עמ' 127; דוד זית, חלוצים במבוכ הפוליטי, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1993, עמ' 50–82; אלי צור, נופי האשליה, אוניברסיטת בן-גוריון, שדה בוקר 1998, עמ' 63–71.

7 חלמיש, שם; הנ"ל, מאיר יערי: האדמו"ר ממרחביה, עם עובד, תל אביב 2013; זאב צהור, חזן: תנועת חיים, יד יצחק בן-צבי ויד יערי, ירושלים 1997.

8 Aviva Halamish, 'The Historic Leadership of Hakibbutz Haartzi: The Power of Charisma, Organization and Ideology', *Journal of Israeli History*, 23, 1 (2012), pp. 45–66.

9 שם.

10 דן הורוביץ ומשה ליסק, 'היישוב כחברה פוליטית', בתוך: משה ליסק וישראל גוטמן (עורכים), המערכת הפוליטית הישראלית, עם עובד, תל אביב 1977, עמ' 14–50; שמואל נוח אייזנשטאט, החברה הישראלית בתמורותיה, מאגנס, ירושלים תשמ"ט, עמ' 127.

אלה שהיו גם תנועות התיישבותיות) את צורכי החברים, שרובם המכריע היו מהגרים חסרי רכוש, מבחינה כלכלית, חברתית, תרבותית ופוליטית. הצלחת המשק הקיבוצי מבוסס החקלאות היתה תלויה בארגון משותף לשם השגת משאבים הכרחיים כגון קרקע, מים ומכסות ייצור. רוב הקיבוצים הוקמו באזורי הפריפריה והיה נחוץ להם מנגנון ייצוג משותף, שכן העיר ומרכזי השלטון לא היו נגישים להם. החברה הקיבוצית בתקופת היישוב ובשנותיה הראשונות של המדינה היתה חברת צנע חקלאית, נתונה באופן קבוע במשברי חובות ותלויה כאוויר לנשימה בנציגיה שבאו במגע עם העולם שמחוץ לה. התלות במנגנון התנועה, לצד מורשת תנועת הנוער, היתה אפוא הקרקע לצמיחת מוסד ההנהגה ההיסטורית ועליה התבסס מבנה השליטה המסורתי של השומר הצעיר.

ראשית התמורה: קום המדינה ומשבר הזיקה לברית המועצות

שינוי במעמדם של מנגנוני התנועות הקיבוציות, ובהם הקיבוץ הארצי, החל עם קום המדינה. בשנותיה הראשונות של המדינה היה משבר כלכלי, חברתי ומורלי בקיבוצים. התנועות הקיבוציות הפכו מגורם שהוביל משימות לאומיות בתקופת היישוב, למגזר שתורמתו למשימות הלאומיות הלכה ופחתה. חלקן היחסי באוכלוסייה הכללית קטן בהדרגה, הן איבדו את הבכורה בהתיישבות למושבים, תרומתן למשימה המרכזית של התקופה – קליטת העלייה הגדולה – היתה שולית, ונוסף על כך מפ"ם, 'מפלגת הקיבוץ' המובהקת, לא צורפה לממשלה הראשונה שקמה ב-1949 ונתרה באופוזיציה במשך שש שנים קריטיות שבהן התברר כי מפא"י בהנהגת בן-גוריון יכולה לנהל את המדינה לבדה תקופות ממושכות בהצלחה. גם עזיבות רבות הביאו לכרסום בדימוין העצמי ולתחושה של מי שניצב לפתע בשולי הדרך. המשבר המורלי הביא להפניית אצבע מאשימה אל הנהגות התנועות. אלה, מצדן, האשימו את החברים בנמיכות רוח ותבעו התגייסות חלוצית מחודשת.¹¹

הירידה במעמדו של מנגנון הקיבוץ הארצי החריפה במחצית הראשונה של שנות החמישים עקב משבר אידאולוגי. ראשיתו של המשבר במשפטי פראג (סוף 1952) ובעלילת הרופאים (ינואר 1953). בשנים 1955-1957 עוררו אירועים נוספים את דעת הקהל בקיבוץ הארצי ובמפ"ם נגד ברית המועצות: עסקת הנשק הצ'כית-מצרית (ספטמבר 1955), 'הנאום הסודי' בוועידה העשרים של המפלגה הקומוניסטית הסובייטית, ומלחמת סיני (סוף אוקטובר 1956).¹² כמו כן פגעו בתדמית של מובילת 'עולם המחר' דיכוי המרד בהונגריה

11 אלון פאוקר, 'אוטופיה בסבך הסתירות: השוואה בין הדימויים העצמיים של התנועות הקיבוציות השונות בעשור הראשון למדינה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2006; אניטה שפירא, 'הקיבוץ והמדינה', עיונים בתקומת ישראל, 20 (2010), עמ' 193-207.

12 במשפטי פראג הואשמו אישים בכירים במפלגה הקומוניסטית הצ'כוסלובקית בהיותם 'סוכני האימפריאליזם האמריקני'. מרדכי אורן, חבר קיבוץ מזרע ופעיל מפ"ם שהיה בשליחות באירופה,



חזן ויערי יושבים במושב הכנסת הראשונה
צילם: הנס פין, לשכת העיתונות הממשלתית

על ידי הצבא האדום (נובמבר 1956), האיסור שהוטל על פרסום הספר ד"ר ז'וואגו מאת בוריס פסטרנק בגלל הביקורת על מהפכת אוקטובר והתרשמותם השלילית של צעירים מהקיבוץ הארצי מביקורם בקיץ 1957 ברית המועצות במסגרת משלחת ל'פסטיבל הנוער הדמוקרטי'.¹³

הגילויים החדשים על ברית המועצות, שהביאו למשבר חריף במפלגות ובתנועות סוציאליסטיות וקומוניסטיות ברחבי העולם, גרמו למשבר גם בקיבוץ הארצי ובמפ"ם ופגעו בסמכות הרעיונית של ההנהגה ההיסטורית. היתה זו התמוטטות של אחד מבסיסיו של מבנה השליטה של התנועה, ובעקבותיה באה דרישה לשינוי שהופנתה אל הממסד התנועתי והמפלגתי. השבר האידאולוגי היה כה גדול עד כי יש הרואים בו את הגורם

היה בין העצורים והואשם בריגול. 11 מתוך 14 הנאשמים היו יהודים והמשפט נשא אופי אנטישמי מובהק. בעלילת הרופאים הואשמו תשעה רופאים, מהם שישה יהודים, בניסיון להרעיל את ראשי המדינה הסובייטית. לאחר מות סטלין הם שוחררו ונחשפה העובדה שמדובר היה בעלילה. בעסקת הנשק סיפקה ברית המועצות באמצעות צ'כוסלובקיה כמות גדולה של נשק חדש למצרים, והיה ברור כי הוא ישמש נגד ישראל בעימות עתידי. 'הנאום הסודי' נישא בישיבה סגורה ב-25 בפברואר 1956, ביומה האחרון של הוועידה שהתקיימה בין התאריכים 14-25 בפברואר 1956 ובו חשף ניקיטה חרושצ'וב, מנהיגה של ברית המועצות לאחר מות סטלין, את פשעיו של האחרון והוקיע אותם. תוכן הנאום נודע בישראל רק בקיץ של אותה שנה.

13 ביילין, בנים בצל אבותם, עמ' 170; אלי צור, 'בדידות המנהיג הזקן', הציונות, כב (2000), עמ' 308-284.

המרכזי שיכול לספק הסבר לשינויים שחלו בדרכה של מפ"ם לאחר שנת 1956.¹⁴ ברם, שבר זה היה רק זרז והצטרף לתהליכי עומק כלכליים-חברתיים בקיבוץ הארצי, שהיו הרקע לתמורה הפנימית שהחלה בשומר הצעיר.

ההתפתחויות הכלכליות בקיבוצים

באמצע שנות החמישים החריפו כמה תהליכים באופן משמעותי את המשבר התנועתי בשומר הצעיר. מקורם של תהליכים אלה היה התפתחות כלכלית חיובית בקיבוצים. התפתחות זו היתה תוצאה של ארבעה גורמים: הסכמי פריסת חובות והקצאת אשראי שנחתמו בין הקיבוצים למשרד האוצר; התפתחות ענף החקלאות בקיבוצים; הקמת מפעלי תעשייה בקצב הולך וגובר בקיבוצים; ויישום הסכם השילומים בין גרמניה המערבית למדינת ישראל.

לאחר הקמת הממשלה בנובמבר 1955 היו שלוש התנועות הקיבוציות לראשונה חלק ממפלגות הקואליציה, ושר האוצר, לוי אשכול, נענה ללחציהן לפרוס את חובות הקיבוצים שנצברו מאז ראשית ההתיישבות ושהגיעו לקרוב ל-300 מיליון ל"י בשנת 1956.¹⁵ בשנים 1956-1957 הוחל בהסדרת החובות ב-96 קיבוצים ומושבים, מתוכם 20 מהקיבוץ הארצי (כשליש מקיבוצי התנועה באותן שנים).¹⁶ בשנת 1957 הוקמה המחלקה לאשראי מרוכז במשרד החקלאות. האשראי המרוכז נועד להשלים את הסדרי החובות של ההתיישבות, והופעל לגבי יישובים שסיימו את השלב הראשוני של התבססותם שבו הם קיבלו תקציבים מהסוכנות היהודית, ושהיו צריכים לצאת לעצמאות כלכלית. עד שנת 1967 הצטרפו לתכנית האשראי המרוכז רוב קיבוצי הקיבוץ הארצי.¹⁷ עקב ההסדרים, שהיו מוטי צמיחה, קרי שמטרתם היתה לחלץ את המשק הקיבוצי מקשייו ולא רק להקל עליו נקודתית, החל מצבם הכלכלי של הקיבוצים להשתנות לטובה.¹⁸

14 למשל: ינאי (לעיל הערה 2), עמ' 114; אלון פאוקר, 'הקיבוץ הארצי וברית המועצות בעשור הראשון', עיונים בתקומת ישראל, 22 (2012), עמ' 64-90.

15 דניאל רוזוליו, השיטה והמשבר: משברים, הסדרים ושינויים בתנועה הקיבוצית, עם עובד, תל אביב 1999, עמ' 105. ראו גם שלמה רוזן, 'הקיבוץ הארצי לקראת הבאות' (הרצאה במועצת הקיבוץ הארצי), הדים, 49, אפריל 1956.

16 רוזוליו, שם, עמ' 115-119; לגבי מספר הקיבוצים מהקיבוץ הארצי שנכללו בהסדר החוב, מתברר מהתכתובות בין המחלקה לכלכלה לבין הקיבוצים שבשלב ראשון של ההסדר, בסוף 1956, נכללו בו תשעה קיבוצים, ובשלב שני, במהלך 1957, נכללו בו 11 נוספים. ראו ארכיון השומר הצעיר (להלן: אש"צ) 2595(7)15.8.

17 ליאון שעשוע, יעקב גולדשמידט ובוועד טרבלסי, השפעת המסגרת של 'האשראי המרוכז' על ההשקעות בקיבוצים, היחידה הבין קיבוצית להדרכה כלכלית, תל אביב 1977; רוזוליו, שם, עמ' 118-119.

18 ברקאי, קווים להתפתחות המשק הקיבוצי, עמ' 5.

עד אמצע שנות השישים היתה החקלאות הענף היצרני החשוב ביותר במשק הקיבוצי. הודות להגדלת ביקושים, הרחבת שטחי העיבוד (בעקבות השטחים שנוספו למדינה במלחמת העצמאות), פיתוחים טכניים והקמת ארגוני רכש ושיווק אזוריים, עלה בהתמדה ערך הייצור החקלאי במדינה והקיבוצים לקחו חלק בצמיחה המואצת. הרווחים הגדלים הביאו לשיפור משמעותי במצבם הכלכלי.¹⁹ הקיבוץ הארצי נהנה במיוחד מרווחיות זו: קיבוציו עיבדו את השטח הגדול ביותר בין התנועות הקיבוציות והיו גם המובילים בענפים חקלאיים מרכזיים כגון הרפת, הבקר לבשר, התרנגולות המטילות, המדגה והפלחה.²⁰ התמורות הטכנולוגיות בתהליכי הייצור החקלאי והשינויים בדרגי השיווק של התוצרת החקלאית, שהיו ממנופי הצמיחה ברווחי הענף, היו כרוכים בטכנולוגיות חדשות שדרשו השקעות הון ניכרות מצד הקיבוצים: לראשונה החל שימוש מסיבי בציוד מכני כבד, צריכה גדולה יחסית של מוצרים הקשורים לתהליך הייצור, צורך במחסנים גדולים ועוד. צרכים אלה חרגו במקרים רבים מיכולתו של הקיבוץ היחיד והביאו לפתרונות משותפים לקיבוצים מאותו אזור, ללא קשר לשייכות התנועתית.²¹ ההיגיון הכלכלי בהקמת המפעלים האזוריים היה חשוב להמשך תנופת הפיתוח החקלאי. בין השנים 1956–1965 הוקמו עשרות משחטות, מכוני תערובת, בתי אריזה, בתי קירור ומנפחות שהיו משותפים לכמה קיבוצים. רוב הקיבוצים בארץ הצטרפו לשותפויות לאחר שראו את היתרון בכך, ורווחיהם הלכו וגדלו.²² אף שהפריון בחקלאות גדל הודות לשכלולים טכנולוגיים, רווחיותו של הענף היתה בסימן ירידה מתחילת שנות השישים משום שהמשק הישראלי הגיע לרוויה במוצרים חקלאיים וכתוצאה מכך ירדו המחירים. לצד זאת, פחתה בהדרגה העזרה הממשלתית לחקלאות ואף הוחל בהטלת מכסות ייצור בתחום זה.²³ עקב כך ירדה הרווחיות של המשק הקיבוצי כולו, שהתבסס בעיקר על חקלאות. נוסף על כך, המעבר לגידולים אינטנסיביים יותר והוספת שיטות עיבוד חדישות הביאו לעלייה בתפוקה ליחידת שטח ולעובד וגרמו לכך שפחות ופחות עובדים נדרשו לעבודה החקלאית. תהליכים אלה חייבו את הקיבוצים לחפש מקורות פרנסה חדשים, והפתרון הגורף היה פנייה לפיתוח תעשייה.²⁴

19 כהן, היישוב והקבוצה: יסודות ותהליכים, עמ' 17; שתיל, משק הקיבוץ בישראל, טבלאות בעמ' 372, 286.

20 'מגמה ומעש': קובץ נתונים, פברואר 1969, אש"צ 254.8(3)2834.

21 יונינה טלמון-גרבר, יחיד וחברה בקיבוץ, מאגנס והאוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ל, עמ' 288–299; שלמה אקשטיין, אברהם שרון ובנימין אילן, שיתוף בין כפרי במיכון חקלאי, המחקר לחקר ההתיישבות, רחובות 1969, מבוא, עמ' 1–7; Yehuda Don, *Industrialization of a Rural Collective: An Analytical Appraisal of the Israeli Kibbutz*, Avebury, Aldershot, Hants, England, Brookfield 1988, pp. 37–40.

22 צור, הקיבוץ המאוחד ביישובה של הארץ, ד, עמ' 40.

23 Don, *Industrialization of Rural Collective*, p. 10.

24 אפשר לראות מגמה זו בירידה בסך 47,000 ימי עבודה בחקלאות במשק הקיבוצי בין השנים 1959 ל-1961 (מ-1.134 מיליון ימי עבודה ל-1.087 מיליון), כשבמקביל עלה מספר ימי העבודה בתעשייה ב-67,000 ימים (מ-235,000 ל-302,000). הנתונים מובאים על ידי שלמה רוזן, על

המפעלים בקיבוצים הוקמו לרוב ביזמות מקומיות אשר זכו לעידוד ישיר מן המדינה.²⁵ המוטיבציה של הקיבוצים להקים מפעלים ולפתחם נבעה גם מהצורך במציאת תעסוקה לחברים מבוגרים ולהתאמת התעסוקה לכישורי החברים. כמו כן תרמו לתיעוש גם הרצון לשלב חברים בעבודה יצרנית ולקלוט את הבנים השבים לקיבוץ מהצבא. בין השנים 1950-1960 גדל היקף הייצור התעשייתי במפעלים הקיבוציים פי שלושה.²⁶ בשנת 1961 כבר היו בקיבוץ הארצי 39 מפעלים, ובקרוב למחצית מהקיבוצים היה מפעל אחד לפחות.²⁷ במחצית השנייה של שנות השישים היה קצב הפיתוח התעשייתי בקיבוץ הארצי המהיר ביותר בין התנועות הקיבוציות.²⁸ התיעוש, שנסמך גם על עובדים שכירים רבים, שבאו בעיקר מעיירות הפיתוח הסמוכות לקיבוצים, הניב רווחים כספיים בסדר גודל חדש עבור הקיבוצים. מפעלים רבים זכו להצלחה ותוך שנים מועטות הפכו לגורם משמעותי בהכנסת המשק המקומי. לקראת סוף שנות השישים הגיעה ההכנסה מתעשייה ל-35 אחוז מהכנסות הקיבוצים, והלכה וגדלה עקב הפנייה ליצוא.²⁹

גורם נוסף ששיפר את מצבם הכלכלי של הקיבוצים היה הסכם השילומים שנחתם בספטמבר 1952 בין גרמניה המערבית לישראל.³⁰ זרם הכספים והסחורות שהגיע מגרמניה החל באמצע שנות החמישים, השפיע רבות על כלכלת קיבוצי הקיבוץ הארצי. הודות לשילומים (כספים שהועברו מממשלת גרמניה המערבית לממשלת ישראל במזומן או במענקי רכישה) נקנו ציוד תעשייתי וחומרי גלם שסייעו לפיתוח המפעלים בקיבוצים. נוסף על כך נוצרו קשרי ידע ומסחר עם גרמניה, שתרמו גם הם להתפתחות הכלכלית של הקיבוצים. הפיצויים האישיים הגיעו בשתי צורות: הלוואות שיקום שיועדו לחברים ספציפיים, אך בשל הסכם מיוחד בין הקיבוצים לבין גרמניה אפשר היה גם להשקיען במשק הקיבוצי;³¹ וכסף מזומן, סכומים שהגיעו למאות מרקים מדי חודש לחבר. בקיבוץ

המשמר, 21.12.1963. להרחבה ראו: יעקב קונדור, כלכלת ישראל, שוקן, ירושלים ותל אביב 1984, עמ' 32.

25 יעקב ארנון, משק בסחרור, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1981, עמ' 48; יצחק גרינברג, פנחס ספיר: ביוגרפיה כלכלית ופוליטית 1949-1975, רסלינג, תל אביב 2011.

26 ברום, תמיד שנוי במחלוקת, עמ' 43: מדובר בגידול רגלי במחירי 1950; הסכומים במיליוני לירות, מנוכה מדד יוקר המחיה; הייצור בארץ אינו כולל יהלומים; עד שנת 1956 לא הופרד רישום התעשייה והמלאכה.

27 בשנת 1957, עם תחילת תנופת התיעוש, מנה מפעל קיבוצי ממוצע 16 עובדים. עם השנים הלכו המפעלים וגדלו וגם מספר הפועלים בהם. בשנת 1970 הגיע מספר העובדים במפעל ל-50 בממוצע. שתיל, משק הקיבוץ בישראל, עמ' 294; אלמליח, התעשייה הקיבוצית 1923-2007, עמ' 95.

28 מוסף תעשייה, על המשמר, 30.12.1971.

29 אלמליח, התעשייה הקיבוצית 1923-2007, עמ' 79.

30 עופר בורד, 'שאלת השילומים והפיצויים האישיים ממערב-גרמניה בתנועה הקיבוצית על כל זרמיה בין השנים 1950-1970', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2002.

31 לפי ההסכם נועדו הכספים לפיתוח אמצעי ייצור. הקיבוץ התחייב כי החברים שבשמש ביקש את הלוואות יעבדו בפרויקטים הנבנים הללו וישתקמו מבחינה כלכלית. למעשה, רוב המבקשים היו מבוגרים יחסית ורחוקים מעבודה גופנית ולכן רוב ההתחייבויות הללו לא מולאו מצד הקיבוצים.

הארצי היו זכאים לפיצויים אישיים כ-1,600 חברים, שהיו כעשרה אחוזים מכלל החברים בקיבוצי התנועה באמצע שנות החמישים. הסכום הכולל שקיבלו היה מיליוני מרק בשנה. בשנת 1963, לראשונה מאז הקמת הקיבוץ הארצי, סיימו כל קיבוצי התנועה את השנה במאזן כספי חיובי.³² מצבם הכלכלי של הקיבוצים היה כה איתן, עד כי הם לא נפגעו כמעט מן המיתון הכלכלי שהחל בראשית 1966.³³ באמצע מאי 1966, שיאו של המיתון, נערכה מועצת הקיבוץ הארצי הל"ו בעין השופט. המועצה עסקה בהתמודדות עם עידן השפע שפקד את הקיבוצים,³⁴ ונדונה השאלה לאן לנתב את הרווחים הרכים של הקיבוצים. נוכח הפער הגדול בין המצב במדינה לזה שבקיבוצים, ראה חזן צורך להכריז: 'אל נתהלך ברגשות אשמה על רמת החיים'.³⁵

בין סוף שנות החמישים לאמצע שנות השישים, בתוך פחות מעשור, הפכה החברה הקיבוצית מחברת צנע לחברה שהתאימה לה ההגדרה 'מעמד בינוני' ושרמת החיים בה, הנמדדת על פי הכנסה פנויה לנפש, היתה דומה לרמת החיים של העשירון השישי בישראל.³⁶ תנאי החיים השתנו: בתחילת שנות החמישים גרו חלק ניכר מהחברים בצריפים, אכלו במבנים ארעיים, התקלחו במקלחות ציבוריות וחלקו תאי שירותים עם עשרות חברים אחרים. בתוך עשור הוקמו מגורי קבע, נבנו חדרי אוכל נאים, אולמות מופעים, ברכות שחייה ומועדונים לחבר. גם תכולת דירות החברים השתנתה. בסוף שנות החמישים נכנסו לראשונה לבתי החברים מקררים, טרנזיסטורים, פטפונים וקומקומים חשמליים.³⁷ מצבם הכלכלי של הקיבוצים המשיך והשתפר ביתר שאת לאחר מלחמת ששת הימים, ואפילו בימי המשבר הכלכלי שנגרם בעקבות מלחמת יום הכיפורים לא נפגעה רמת החיים בקיבוצים באופן משמעותי. באמצע שנות השבעים כבר הגיעה החברה הקיבוצית לרמת הכנסה לנפש של העשירון השמיני, עלייה של שני עשירונים נוספים מאז אמצע שנות

32 דברי יעקב עמית במועצה העשירית של הקיבוץ הארצי, גן שמואל, 13.4.1964-10.4.1964, אש"צ 3588(1)13.20-5.

33 אפשר לראות את ההשפעה המועטה של תקופת המיתון על הכלכלה בקיבוץ הארצי בכך שהמחזורים של ארגוני הקנייה 'קיבוצי השומר הצעיר בע"מ', 'מפעלי תכן' (שעסקו ביבוא, יצוא והספקת חומרי גלם) ו'מוצרי תכן' (שיווק) ירדו אך כמעט. גם ברמת החיים לא ניכר שינוי והמגמה המשיכה לעלות. הנתונים מתוך הקובץ 'מגמה ומעש', 1969, אש"צ 2834(7)254.8. גם על משקי הקיבוץ המאוחד כתוב אצל צור, הקיבוץ המאוחד ביישובה של הארץ, ד, עמ' 96, כי בשנת 1966 'לעומת המיתון בארץ הייתה בקיבוץ עליה מבחינה כלכלית'. ראו גם רן חכים, הקיבוצים בישראל: מבט היסטורי-כלכלי, יד יערי, גבעת חביבה 2009, עמ' 111.

34 דיוני מועצת הקיבוץ הארצי הל"ו בעין השופט, 14.5.1966-12.5.1966, אש"צ 14.20-5(2).

35 'סקירת דיוני המועצה', השבוע בקיבוץ הארצי, 24.5.1966.

36 הנתונים מתוך ברקא, התפתחות המשק הקיבוצי, עמ' 2, 110, 141, 144, 149, 153.

37 גן, 'השיח שגוע', עמ' 34-35. ראו גם את הדיון על שיתוף, שוויון וצריכה בפרוטוקולים של הוועידה התשיעית של הקיבוץ הארצי, 1958, 25-20.9.3586(2).

השישים, ובכך השלימה מהפכה של ממש, מחברת צנע לחברת שפע, תוך פחות מ־20 שנה.³⁸

ההשלכות החברתיות של ההתפתחות הכלכלית בקיבוץ הארצי

ההתפתחות הכלכלית בקיבוצים מסוף שנות החמישים ואילך הביאה לתוצאות חברתיות בעלות השפעות מרחיקות לכת על כוחו של מנגנון הקיבוץ הארצי. הודות להסדרי החובות שנחתמו בין הקיבוצים לממשלה באמצע שנות החמישים, השתפר מצבם הכספי והם היו תלויים פחות במימון התנועה. המנגנון התנועתי אמנם שימש עדיין צינור שדרכו הועבר כסף מהמדינה לקיבוצים, אך ההון העצמי שצברו הקיבוצים לאחר שעברו מהפסד לרווח שימש להם מקור מימון חלופי. וכך, בעוד שלפני הסדרי החובות הם היו תלויים כמעט לחלוטין בקרנות התנועתיות במימון פיתוח התעשייה שלהם, בשנת 1965 ירד חלקן של התנועות במימון הקמת מפעלים חדשים ל־30 אחוז בלבד, ויתר ההשקעה בא מהמדינה ומההון העצמי של הקיבוץ.³⁹ נוסף על כך, משרדי הממשלה והבנקים טיפלו בהסדרי האשראי המרוכז ובהלוואות במשא ומתן ישיר עם כל קיבוץ, ואף על פי שבכל ועדה שטיפלה בקיבוץ מסוים ישב נציג התנועה, היה זה שינוי משמעותי מהתקופה שקדמה לה, שבה מימון פעולת הקיבוץ נעשה כמעט כולו בתיווך תנועתי. הדבר פגע במעמדו של המנגנון התנועתי וחזק את האוטונומיה של הקיבוצים כיחידות נפרדות שיכולות לנהל מדיניות עצמאית מבחינה כלכלית.

התפתחות הארגונים האזוריים היתה נדבך נוסף בהתחזקות הקיבוצים מול התנועה. ככל שארגונים אלה התפתחו, הם כרסמו בכוחו של המנגנון התנועתי והפכו למוקדי כוח בעצמם. הקיבוצים השקיעו מרווחיהם בפיתוח הארגונים האזוריים שהוכיחו רווחיות גבוהה, בין היתר משום שהיו נתונים פחות לפיקוח ושליטה של התנועה והיו עצמאיים בהתנהלותם בשוק החופשי. הארגונים גם פיתחו את עצמם כמכשיר פיננסי, שהיה

38 לפי ברקאי, התפתחות המשק הקיבוצי, עמ' 162, דמתה רמת החיים בקיבוצים באמצע שנות השישים לזו של העשירון השישי בישראל. לפי שמעון שור (עורך), התפתחויות בכלכלת ישראל והשפעתן על הקיבוץ, מקראה מתוך דיוני החוג המרכזי למחשבת הקיבוץ, הקיבוץ הארצי, תל אביב 1975, עמ' 103, ולפי מוסף התעשייה הקיבוצית לשנת 1975, על המשמר, 23.1.1976, דמתה רמת החיים של הקיבוצים בשנת 1976 לזו של העשירון השמיני. לא היו הבדלים משמעותיים ברמת החיים בין קיבוצים מתנועות שונות, שמבנה המשק שלהם היה דומה, ולא בתוך התנועות עצמן, כי בין הקיבוצים היתה ערבות הדדית שסייעה לצמצום הפערים הכלכליים. הבדלים היו בין קיבוצים ותיקים לקיבוצים חדשים שהתקיימו בתנאים 'חלוציים'. עם זאת, משנות החמישים ואילך הוקמו יחסית מעט קיבוצים חדשים. משנת 1955 עד שנת 1968 נוסדו בקיבוץ הארצי 14 קיבוצים, שנוספו ל־60 קיבוצים קיימים.

39 מוסף התעשייה, על המשמר, 30.12.1965.

ביכולתו להשקיע בקיבוצי האזור מתוך היתרות שצבר מפעילותו המסחרית והיצרנית. שתי המערכות, התנועתית והאזורית, התחרו ביניהן על אספקת המקורות הכספיים לקיבוצים ואלה נהנו משני מקורות ההקצאה.⁴⁰ נוסף על כך, בארגונים האזוריים התפתחו נורמות של עבודה שכירה, שכבת מנהלים קבועה, פריווילגיות לבעלי תפקידים בכירים, ניהול היררכי ועוד, ואלה חתרו תחת דמות החברה הקיבוצית ששאפה לעצב ההנהגה התנועתית.⁴¹

תיעוש הקיבוצים הביא גם לפגיעה במעמדו המתווך של המנגנון התנועתי. הרווחים הכספיים שזרמו לקיבוצים כתוצאה מהכניסה לעולם התעשייה אפשרו להקטין את התלות בתנועה, שכן במידה שהיו צריכים מימון לצרכים שונים הם יכלו להשתמש ברווחים ממפעליהם.⁴² התיעוש הרס את רקמת החיים של חיי הצנע החקלאיים והמנותקים מהסביבה של הקיבוצים והביא לפעילות עסקית בשוק החופשי הנשלט בידי גורמים פרטיים, למגע אינטנסיבי עם בעלי הון ולשילוב עבודה שכירה בקיבוץ. מפעלי התעשייה הקיבוצית פעלו כיחידות כלכליות נפרדות ובכך תרמו להתחזקות הקיבוץ האוטונומי כנגד המנגנון התנועתי, שאיבד מסמכויותיו והיה לפחות רלוונטי. בשונה מהחקלאות שהתבססה על תכנון משותף, על מכסות ייצור, על פיתוח משותף של טכנולוגיות ועל שיווק במסגרת ארגונים אזוריים, תנועתיים או ארציים, פעלו המפעלים הקיבוציים באופן כה עצמאי, עד שהיו אף סכסוכים בין קיבוצים מאותה תנועה בשל תחרות עסקית.⁴³ על רקע הריכוזיות הגבוהה של התנועה באותם ימים בתחום הרעיוני וכן בתחומי החברה והפוליטיקה, ניכר עד כמה השפיע התיעוש בכיוון הפוך וייתר את קיומו של מנגנון מסדיר, מפקח ושולט.

הסכם השילומים עם גרמניה תרם גם הוא לחיזוק האוטונומיה של הקיבוץ היחיד, הן משום תרומתו לפיתוח המשקי והן משום שהפיצויים האישיים הועברו ישירות לקיבוצים ולא לתנועה. נוסף על כך הוחלט כי כספי הפיצויים שאינם הלוואות שיקום לא יוכנסו למחזור הכספי הרגיל של הקיבוץ אלא יוקדשו למפעלים מיוחדים שעליהם יחליט כל קיבוץ בעצמו. אולמות המופעים, חדרי האוכל וברכות השחייה שהוקמו תרמו לעליית רמת החיים באופן מדי ושינו את הוויית הצנע בקיבוצים. חלה גם עלייה ברמת החיים של חברים, שמספרם היה לא מבוטל, שלא העבירו לקיבוץ את כל הכספים שהגיעו אליהם מגרמניה והשתמשו בהם לצורכיהם האישיים.⁴⁴

המעבר מעיסוק בלעדי בחקלאות לכלכלה המשלבת חקלאות ותעשייה, עליית התפוקה כתוצאה מהשכלולים הטכנולוגיים, הרווחים הגבוהים – כל אלה השפיעו בעקיפין על גבולות התודעה של חברי הקיבוצים. אם בשנות החמישים עבדו חברי הקיבוצים 'מצאת

40 שם.

41 לדוגמאות ראו: ראובן שפירא, האמת על הקיבוץ, פרדס, חיפה 2013.

42 חכים, הקיבוצים בישראל, טבלאות בעמ' 103, 121; פאוקר, 'אוטופיה בסבך הסתירות', פרק 11.

43 ברקאי, התפתחות המשק הקיבוצי, עמ' 178; חכים, שם, עמ' 59-60, 94; אלמליח, התעשייה הקיבוצית 1923-2007, עמ' 107.

44 נושא זה נדון במסגרת המועצה התשיעית של הקיבוץ הארצי שהתכנסה בסוף מאי 1958 בעין השופט, אש"צ 5-20.9(2).

החמה עד צאת הנשמה' כדי להשיג רמת מחיה מינימלית, בשנות השישים הרוויח חבר הקיבוץ את צורכי מחייתו ואף יותר מכך ביום עבודה בן שמונה שעות, ויכול היה להתפנות אחר הצהריים ובערב לפעילות פנאי. התרחבות הזמן הפנוי בחיי החברים יצרה צורך בערוצי בילוי שהזירה התרבותית התנועתית, שכללה בעיקר עיתונות כתובה, לא סיפקה לגמרי. רכישת מכוניות לקיבוץ העניקה לחברים יכולת לצאת לעיר הקרובה או לקיבוץ אחר (גם לא מאותה תנועה) וליהנות מסרטים, מהרצאות, מהופעות ומחוגי דיון. החברים לא חיו עוד בניטוק חברתי ותרבותי והחשיפה שלהם לאינפורמציה חדשותית, כמו גם לספרים, להרצאות, לנאומים, לאמנות ולתרבות, הופקעה מידיו של המנגנון התנועתי. חברים בקיבוץ הארצי החלו לצאת ללימודים גבוהים שלא במסגרת המוסדות האקדמיים הקיבוציים (סמינר אורנים, סמינר הקיבוצים ומדרשת רופין). בתחילת שנות השבעים למדו כאלף חברים מהקיבוץ הארצי באוניברסיטאות ובמכללות ברחבי הארץ. הם למדו לא רק תחומים או מקצועות שנדרשו לקיבוץ, אלא גם מדעי החברה והרוח.⁴⁵ היכולת של ההנהגה התנועתית להחיל את הקולקטיביות הרעיונית על חברים אלה היתה אפסית. החוויה הסטודנטאלית הביאה לפתיחת אופקים ולחשיפה לזרמים רעיוניים ופוליטיים חדשים, והביטוי לכך היה מעורבות פוליטית ודעות עצמאיות של הסטודנטים מהקיבוצים, למורת רוחה של ההנהגה ההיסטורית.⁴⁶

המעבר מתקופת הצנע היחסי לתקופת הרווחה ומחברה חקלאית לחברה המשלבת חקלאות מודרנית ותעשייה ברמה טכנולוגית גבוהה האיצ גם תהליך שינוי ערכי, שזכה להגדרה 'מהקיבוץ כדרך לקיבוץ כבית'. תרבות הצריכה שחדרה אל הקיבוצים, ובמרכזה הנוחות והשוואת רמת החיים לזו של המעמד הבינוני העירוני, הסיטה את מוקד העניין של הציבור הקיבוצי מעניינים שברומו של עולם. ה'תזיסים' של יערי לא עוררו דיון תנועתי ער כבעבר, ההתרחשות במועצות ובוועידות היתה בשוליים של חיי היום-יום בקיבוץ והקהל דרש חיים תרבותיים – כמו ספרים, סרטים, עיתונות וכו' – אחרים מאשר הפולמוסים המלומדים של חברי החוג למרקסיזם בבשער, כתב העת הרעיוני של מפ"ם. הדמיון בתנאי החיים בקיבוצים לחברה העירונית היה המצע לאימוץ תהליכים פוליטיים ותרבותיים שאפיינו את העולם המערבי באותן שנים, ופגע בחשיבותו של המנגנון התנועתי בחיי החברים.⁴⁷ 'סוכני השינוי' היו עיתונים, ספרים, מוזיקה, מתנדבים מחו"ל, ומפגש עם החברה בישראל, שהיה פשוט יותר לביצוע בעזרת משאבי הזמן והחומר שסיפק העידן החדש.

45 מסמך בנושא משתלמי הקיבוץ הארצי לשנת תשל"ג, 25.2.1973, אש"צ 9.5(4)3627.

46 ראו למשל את מעורבות הסטודנטים מהקיבוצים ב'חוג ה-11', בהקמת ש"ח, בתנועה לשלום וביטחון ועוד. ביילין, בנים בצל אבותם; צחור, חזן; תנועת חיים; עדי פורטוגו, 'משמאל סוציאליסטי לשמאל חדש: זרמים בציבור ובפוליטיקה בישראל בין השנים 1967-1982', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ח.

47 אלון גן, 'שינויים חברתיים בתנועה הקיבוצית בשנות השישים', עיונים בתקומת ישראל, 16 (2006), עמ' 343-372.

תוצאה נוספת של ההתפתחויות הכלכליות-חברתיות היתה התפלגות הקיבוץ הארצי לקבוצות שונות, בעיקר בקרב הדור השני בקיבוצים הוותיקים ובקרב החברים שהגיעו מקני תנועת הנוער בארץ ובעולם לקיבוצים הצעירים. במשך שלושים השנים שחלפו מהקמת הקיבוץ הארצי בשנת 1927 ועד לסוף שנות החמישים היה הקיבוץ הארצי קבוצה חד-דורית והומוגנית מבחינה חברתית ורעיונית: הרוב המוחלט של החברים באו מרקע דומה של תנועות נוער ברחבי העולם ועברו סוציאליזציה אינטנסיבית ואינדוקטרינציה משותפת בקיבוצים. חברים אלה היו הנושא האנושי של התקופה האיתנה של מבנה השליטה, שבראשו עמדה ההנהגה ההיסטורית, והמאפיין הבולט שלהם היה הלכידות החברתית והנאמנות לתנועה.⁴⁸

דור הבנים של הקיבוץ הארצי, ילידי שנות השלושים והארבעים, הצטרפו לחיים הבוגרים בקיבוצים מסוף שנות החמישים ואילך, ועד סוף שנות השישים מנו מעל 4,000, כרבע מכלל חברי הקיבוץ הארצי באותה תקופה.⁴⁹ דור זה עיצב לעצמו זהות שהושפעה משילוב של ביקורת על התנועה ועל מפ"ם כחלק מהתבגרותו בתקופת משבר רעיוני ומפלגתי, ושל תהליכים סוציולוגיים-פוליטיים רחבים יותר שעברו על כלל תנועת העבודה באותן שנים, שבמסגרתם נאבק הדור הצעיר בדור הוותיק יותר.⁵⁰ גם לתהליך ההתפתחות הכלכלית של קיבוצי התנועה בסוף שנות החמישים היה תפקיד חשוב בעיצובו של דור זה. צעירי הקיבוצים חוו את המעבר ממשבר להצלחה כשהם ממלאים תפקידים ביצועיים מרכזיים בענפים היצרניים בקיבוצים (בעיקר חקלאות) והדבר עורר בהם תחושת כוח.⁵¹ בקיבוצים הצעירים הורגש תהליך זה יותר.⁵²

ההתבססות הכלכלית יצרה בקרב הצעירים בקיבוצים שתי קבוצות חברתיות נפרדות, שהתגבשו בשני שלבים: הקבוצה הראשונה נוצרה בתקופת הצמיחה האינטנסיבית הראשונית של המשק הקיבוצי, כלומר בין סוף שנות החמישים לאמצע שנות השישים; הקבוצה השנייה נוצרה בשלב התבססותה של החברה הקיבוצית כחברת שפע מערבית, בין אמצע שנות השישים לתחילת שנות השבעים.⁵³

הקבוצה הראשונה גילמה באוריינטציה הרעיונית והפוליטית שלה את ירידת כוחו של המנגנון התנועתי והתחזקות הקיבוץ היחיד שהחלה בסוף שנות החמישים. חברי קבוצה זו,

48 הלכידות החברתית ונאמנות החברים להנהגת התנועה באו לידי ביטוי בפרשת סנה בתחילת שנות החמישים. ראו: צור, נופי האשליה, עמ' 192, 213-217; דורון נדיב, 'פרשת קיבוץ הראל: קונפליקט ומשבר בין הקיבוץ לבין הנהגת הקיבוץ הארצי, 1952-1955', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה 2007.

49 מנחם רוזנר ואחרים, הדור השני: הקיבוץ בין המשך לתמורה, ספרית פועלים, תל אביב 1978, עמ' 17.

50 גן, 'השיח שגוע'; ביילין, בנים בצל אבותם; רוזנר ואחרים, שם.

51 רוזנר ואחרים, עמ' 301.

52 בין שנת 1948 לשנת 1956 הוקמו 30 קיבוצים חדשים של הקיבוץ הארצי שאוישו על ידי גרעינים של בוגרי התנועה החינוכית בארץ וכן גרעיני עולים מקני התנועה ברחבי עולם.

53 במונחים כלכליים, הקבוצה הראשונה התגבשה בשלב המעבר לעשירון השישי, והקבוצה השנייה נוצרה בשלב המעבר לעשירון השמיני.

ששמה דגש על הצד הכלכלי של חיי הקיבוץ ושהובילה את הפיתוח המשקי שלו, נקראו 'משקיסטים'.⁵⁴ מראשית דרכו פעלו בקיבוץ אנשי משק, אך עם ההתפתחות הכלכלית של שנות החמישים והשישים היו אלה לגורם בעל כוח רב, מרכזי ובעל חשיבות יתרה במערך הכוחות הפנימי שעיצב את דרכה של החברה הקיבוצית.⁵⁵ מבחינה פוליטית פיתחו ה'משקיסטים' בקיבוץ הארצי נטייה פרגמטית, ששמה דגש על פיתוח הקיבוצים ושאפה לשתף פעולה עם התנועות הקיבוציות האחרות ולהיות קרובה לשלטון ככל האפשר. הם ביקשו לעצב למפ"ם אופי רפורמיסטי, בדומה למפא"י, ולנטוש את זהותה המהפכנית. בלשון התקופה כונתה האוריינטציה הפוליטית הזאת 'ימין'. באופן מעשי, מתחילת שנות השישים פעלו אנשי הימין להצטרפות מפ"ם ל'מערך' שהלך ונרקם בין מפלגות הפועלים השונות ותמכו בחברות בממשלה.

הקבוצה השנייה מנתה צעירים שגדלו בקני התנועה בעיר, אשר בדומה לבני גילם בחברת השפע המערבית פיתחו מערכת ערכים 'פוסט-מטריאליסטית' שביטאה שאיפה לחופש הביטוי והמחשבה, התנגדות לדיכוי, מימוש עצמי ופיתוח תרבות אלטרנטיבית.⁵⁶ קבוצה חברתית זו הושפעה מהשמאל החדש העולמי ומתרבות הנגד שביטאה מחאה כנגד המסגרות החברתיות, הכלכליות, הפוליטיות והתרבותיות של מדינת הרווחה המודרנית, שנתפסה כשמרנית ורכאנית.⁵⁷ בהקשר הפוליטי המקומי ביקשה קבוצה זו לשמור על עצמאות הקיבוץ הארצי ומפ"ם, התנגדה להצטרפות לממשלה ונקטה קו אידאולוגי רדיקלי בעיקר מבחינה מדינית (תביעה לנסיגה חד-צדדית מכל השטחים הכבושים), ולכן כונתה בלשון התקופה 'שמאל'.

האוריינטציות הפוליטיות השונות של השמאל והימין סרטטו בשנות השישים והשבעים קו שבר שפילג את הקיבוץ הארצי ומפ"ם בשאלות התקופה, ובמרכזן שאלת 'האיחוד הפועלי' (כלומר ההצטרפות לשותפות פוליטית עם מפלגות הפועלים האחרות) ושאלת השטחים הכבושים (לאחר מלחמת ששת הימים). ככל שהוויכוח הפוליטי שעסק בסוגיות אלה החריף, כללו השמאל והימין יותר ויותר חברים, בהם גם ותיקים. אולם למרות

54 מקור המושג בקבוצת ה'משקיסטים' בעין חרוד, בראשות שלמה לביא, שתמכה במחצית השנייה של שנות העשרים בפיתוח הקיבוץ היחיד על פני הפניית משאבים לייסוד תנועה ארצית. ראו משה ברסלבסקי, תנועת הפועלים הארץ-ישראלית, ב, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשי"ז, עמ' 84. לימים נתגלגל המושג גם לתנועות הקיבוציות האחרות ושימש מושג בעל משמעות שלילית בדיון הציבורי של שנות החמישים והשישים בקיבוץ הארצי. ראו למשל: ויכוח בין מאיר יערי לגזברי הקיבוצים, השבוע בקיבוץ הארצי, 27.1.1956. ראו עוד: גן (לעיל הערה 47).

55 רוזנר ואחרים, הדור השני, עמ' 297; גן, 'השיח שגוע', עמ' 34.

56 תמר הרמן, מלמטה למעלה: תנועות חברתיות ומחאה פוליטית, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1995, עמ' 246.

57 שם; אלקנה מרגלית (עורך), השמאל המאוחד, יד יערי, גבעת חביבה 1991, מבוא. להרחבה על התפתחות תרבות המחאה בישראל ראו עוז אלמוג, פרידה משרוליק, אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן, אור יהודה 2004, עמ' 411-420.

חילוקי הדעות היו קבוצות השמאל והימין בעלות מאפיין משותף מרכזי: התנגדות למבנה השליטה הקיים בשומר הצעיר. הימין המשקיסטי ראה במנגנון התנועה הריכוזי אבן רחיים המונחת על צוואר התפתחותו הכלכלית של הקיבוץ; השמאל האנטי-ממסדי ראה באופי האוליגרכי והשמרני של ההנהגה ההיסטורית גורם שיש למרוד נגדו. הקולקטיביות הרעיונית והצנטרליזם הדמוקרטי נתפסו כאנכרוניסטיים לחלוטין הן בימין והן בשמאל, והם שמו להם למטרה להביא לקץ עידן ההנהגה ההיסטורית.⁵⁸

ההשלכות הפוליטיות של ההתפתחות הכלכלית בקיבוץ הארצי

ייתור תפקידו המתווך של המנגנון התנועתי בשומר הצעיר הביא, בתחילת שנות השבעים, לפירוק מבנה השליטה המסורתי של התנועה. ראשית התמורה היתה בשינוי אופן בחירתו של הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, המוסד החשוב ביותר בהנהגת התנועה, במועצת הקיבוץ הארצי שנערכה ב־1958. במועצה היה ויכוח בשאלה אם חברי הוועד הפועל ייבחרו בקיבוצים או על ידי ועדת מינויים, שהיתה נתונה לשליטת ההנהגה ההיסטורית. עליית כוחם של הקיבוצים התבטאה בכך שהצעת הוועד הפועל בעניין דרך בחירתו, שאמרה שרשימת חבריו תורכב בידי ועדת מינויים של המועצה, לא התקבלה. לעומת זאת התקבלה ההצעה הנגדית – להכניס אל הוועד הפועל נציגים שייבחרו בקיבוצים עצמם. משמעות הדבר היתה שמינוי החברים ניתן גם לקיבוצים ולא היה עוד בשליטת הבלעדית של הנהגת התנועה. הוחלט ש־82 מתוך 151 חברי הוועד הפועל ייבחרו במועצה ו־69 בקיבוצים. היה זה ניצחון חשוב לקיבוצים על התנועה.⁵⁹

בשנת 1958 היתה גם קריאת התיגר הפומבית הראשונה על מבנה השליטה מצד צעירי הקיבוצים. לצעירים היה יסוד משותף: שאיפה לביטוי הולם במסגרת התנועה והמפלגה. שאיפה זו הולידה ב־1954 את ארגון הצעירים של הקיבוץ הארצי, החטיבה הצעירה (ח"צ), והיתה הרקע לתחילת התארגנותה של קבוצת צעירים בקיבוץ הארצי ששאפה להשיג עמדות השפעה בתנועה ובמפלגה וכינתה את עצמה 'חוג ה־11'.⁶⁰ חברי הקבוצה היו מתכנסים אחת לכמה שבועות באחד הקיבוצים או בתל אביב ודנים בענייני התנועה, המדינה והעולם תוך שהם מנסחים דרכי פעולה להגברת מעורבותם בהתרחשויות התנועתיות. התכנסויות אלה נערכו ללא אישור רשמי של הממסד התנועתי. בקבוצה היו חברים בעלי השקפות שונות, עובדה שמאוחר יותר העיכה על יכולת פעולתה, אך היא מרמזת על קיומו של אינטרס משותף על אף חילוקי הדעות. חשיבותה היתה בהיותה קריאת תיגר על ההנהגה ההיסטורית.

58 ראו למשל: דיון על הקולקטיביות הרעיונית, הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, בשער, 28.10.1966.

59 פרוטוקול דיוני הוועידה התשיעית של הקיבוץ הארצי, עין השופט, 29.5.1958–1.6.1958, אש"צ 20–5(2).

60 ביילין, בנים בצל אבותם, עמ' 173.

התערערות מבנה השליטה התבטאה גם במחלוקת על עקרון הקולקטיביות הרעיונית. הוויכוח בעניין זה פרץ בקיץ 1962, לאחר שצעירים מקיבוץ משמר העמק הזמינו מרצה ממפא"י להשמיע את דעותיו לפנייהם. הנהגת הקיבוץ הארצי הגיבה בנוזפה חמורה לצעירים, דבר שיצר תרעומת ותסיסה רחבה בקרב הדור הצעיר בקיבוץ הארצי.⁶¹ בעיתונות התנועתית התפתח ויכוח בין-דורי חריף ופורץ דרך בטענות שהועלו בו, ועקב כך נדון נושא הקולקטיביות הרעיונית בשתי ישיבות רצופות של הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי בסוף 1962.⁶² בישיבות אלה התברר חוסר שביעות הרצון של הציבור מהמבנה הפוליטי של התנועה, אך בסיכום הדיון, בהשפעת ההנהגה ההיסטורית, החליט הוועד הפועל כי למרות הביקורת יש לחייב ולחזק את הקולקטיביות הרעיונית, ובכך הגביר את התסיסה נגדה.⁶³ במועצה העשירית של הקיבוץ הארצי, שהתקיימה באפריל 1964, התייחסו משתתפים רבים לסוגיית הקולקטיביות הרעיונית. את כולם איחדה ההתנגדות לרפואי המנהיגות וקבלת ההחלטות הקיימים בתנועה. במועצה עלתה שוב הסוגיה של בחירת הוועד הפועל, כאשר השאלה שביטאה את הערעור על כוחה של הנהגת התנועה חזרה על עצמה: כמה מחבריו ייבחרו בידי המועצה וכמה בידי קיבוצים? הפעם השתנה מעט היחס לטובת התנועה, אך הדבר לא ביטל את ההישג של הקיבוצים במועצת התנועה ב-1958.⁶⁴ ציון דרך משמעותי נוסף בצמצום יכולת השליטה של ההנהגה ההיסטורית חל בשנת 1965. בעת ההיערכות לקראת הבחירות לכנסת, הונהגה שיטה חדשה להרכבת הרשימה לכנסת. בשיטה הישנה נערכה הצבעה גלויה על רשימה 'אן-בלוק' (רשימה בגוש אחד שמוצעת בידי ועדה שאותה ניווטו חזן, ובעיקר יערי). כעת נקבע כי הוועדה תציע רשימה של עשרים מועמדים ומרכז המפלגה יוסיף שבעה מועמדים משלו. כל המועמדים הללו עמדו להצבעה חשאית, חוץ מייערי וחזן שהוצבו במקומות הראשונים ברשימה ונבחרו בהצבעה גלויה. היתה זו פרצה בשליטה ההרמטית של יערי וחזן בתנועה ובמפלגה שציינה את היחלשות כוחם.⁶⁵

לאחר מלחמת ששת הימים קיבלה תנופה פעולתה של האופוזיציה למנהיגות המסורתית של הקיבוץ הארצי ומפ"ם, והוקמה הנהגה מוגדרת.⁶⁶ למרות ויכוחים פנימיים חריפים בין השמאל לימין לאחר המלחמה, איחדו הצדדים הנאבקים כוחות נגד ההנהגה ההיסטורית. לקראת הוועידה ה-11 של הקיבוץ הארצי, שהתקיימה בסוף פברואר 1969, דאגו החברים הצעירים בוועדת המינויים של הוועידה, בהסכמה, לסמן באות צ' כל מי שהוגדר כצעיר

61 מאמרי המערכת ומכתבים למערכת, השבוע בקיבוץ הארצי, 14.9.1962, 29.9.1962, 26.10.1962.

62 ישיבות הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, 18.11.1962-19.11.1962, 7.12.1962-8.12.1962, אש"צ 5-10(14)3558. ראו דיווח: השבוע בקיבוץ הארצי, 30.11.1962, 21.12.1962.

63 ישיבת הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, 7.12.1962-8.12.1962, אש"צ 5-10(14)3558.

64 המועצה העשירית של הקיבוץ הארצי, גן שמואל, 10.4.1964-13.4.1964, אש"צ 5-13(1)3588.

65 Halamish (above note 8)

66 הנהגה זו מנתה בין היתר את דני זמיר (משמר העמק), אסף נהיר (שער העמקים), ראובן שפירא (גן שמואל), בנקו אדר (עין שמר), רן כהן (גן שמואל), יוסי אמתי (גבולות) ועוד.

ברשימה של המועמדים לכהונה בוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, כך שצעירים יוכלו לבחור בצעירים.⁶⁷ כל הצעירים שהופיעו ברשימה הארצית נבחרו, ויחד עם צעירים ברשימת נציגי הקיבוצים לוועד הפועל מנו כעת 70 מתוך 175 חברי הוועד הפועל (40 אחוז לעומת 20 אחוז בוועד היוצא). חברים רבים בהנהגה הוותיקה של התנועה, נאמניהם של יערי וחזן, מצאו עצמם מחוץ לוועד הפועל. הרושם של מה שכונה 'מהפכת הצעירים' היה אדיר. כלי התקשורת בארץ, עיתונים ורדיו, התייחסו לנושא, וההישג של הצעירים, כמו גם תבוסת ההנהגה ההיסטורית, היו ברורים.⁶⁸

תקדים נוסף שבישר את היחלשות מבנה השליטה המסורתי של הקיבוץ הארצי ומפ"ם היה היבחרו של נפתלי בן-משה ביולי 1970 לתפקיד מזכיר מרכז מפ"ם, בניגוד לרצון ההנהגה ההיסטורית. בן-משה, ממנהיגי השטח של מפ"ם ה'עירונית', סיים את תפקידו כרכז המחלקה המקצועית של מפ"ם לאחר שנים מוצלחות ופעילות, אך להנהגה ההיסטורית לא היתה כוונה לקדמו משום שלא היה מקבוצת נאמניה. היא העמידה מולו כמועמד את חיים שפיר (מקיבוץ רמת השופט), חבר הקיבוץ הארצי. בהצבעה במרכז מפ"ם נבחר בן-משה ברוב של 60 קולות נגד 40, כאשר הימין והשמאל שוב איחדו כוחות במאבק נגד ההנהגה ההיסטורית והראו יכולת לגשר על פערים אידאולוגיים שונים למען המערכה הפוליטית המשותפת.⁶⁹

לקראת הוועידה השישית של מפ"ם שנערכה בשנת 1972 החריפה הביקורת הציבורית על המנהיגים ההיסטוריים, שעמדו זה 45 שנה בראש הקיבוץ הארצי ושפערי הדורות ביניהם לבין הדור הצעיר כבר היו עמוקים ביותר (יערי היה בן 74 וחזן בן 72). ההתקפות התמקדו במאיר יערי, שאותות השנים ניכרו בו היטב ושלא הצליח להתקרב אל הדור הצעיר כמו חזן. מראשית שנות השישים היה יערי מטרה קבועה לחציהם של צעירי הקיבוץ הארצי ומפ"ם, אך בקיץ 1971 גברו ההתקפות עליו בעיתונות התנועתית. הוא הואשם שנהג כדיקטטור ושהתמקדותו בשימור מעמדו פגעה בהצלחת המפלגה והובילה אותה לשוליות פוליטית. לראשונה הועלתה באופן מפורש התביעה שיסיים את תפקידו כמזכ"ל מפ"ם וכמנהיגה.⁷⁰

באוקטובר 1971 הודיע יערי בפורומים הפנימיים של מפ"ם על כוונתו לא להציג את מועמדותו לקדנציה נוספת בתפקיד מזכ"ל המפלגה ותלה את החלטתו בהשמצות בעיתונות

67 הוועידה התשיעית של הקיבוץ הארצי, עין השופט, 1.6.1958-29.5.1958, אש"צ 5-20(9).

68 תיק קטעי עיתונות, הוועידה ה-11 של הקיבוץ הארצי בהרי אפרים, 21.2.1969-24.2.1969, אש"צ 3590(1)15.20-5.

69 ישיבת מרכז מפ"ם, 15.7.1970, אש"צ 168.90(1); בנקו אדר, 'מפ"ם — לבטים של תמורה ב': עירונים, קיבוצניקים ודור ההמשך', חותם, 6.8.1971.

70 מאיר יערי משיב לגדעון בין, השבוע בקיבוץ הארצי, 4.6.1971, עזרא בן דור, מכתב למערכת, 27.8.1971; נחום שור, מכתב למערכת, על המשמר, 28.7.1971; בנקו אדר, שם; הנ"ל, 'מפ"ם — לבטים של תמורה א': המנהיג והמחנה', חותם, 30.7.1971; תגובתו של יערי לירוס נמרוד ולבנקו אדר, על המשמר, 6.8.1971.

התנועות והמפלגות.⁷¹ ההתפטרות קיבלה תוקף רק כעבור קרוב לשנה, לקראת הוועידה השישית של מפ"ם. בהתקרב מועד פתיחת ועידה זו הודיע יערי באופן רשמי על החלטתו לסיים את תפקידו. שוב חזר ואמר כי אינו מוכן לעבוד כשחותרים נגדו בקיבוץ הארצי.⁷² השלב הבא בהתפרקות מבנה השליטה התנועתי היה לקראת הבחירות לכנסת שנקבעו לאוקטובר 1973. במועצת הקיבוץ הארצי שנערכה באוקטובר 1972 עלתה לראשונה הצעה מצד הצעירים בקיבוצים לשלול ממפ"ם את מעמדה המיוחד והבלעדי בקיבוץ הארצי, שנקבע עם הקמתה בכפוף לעקרון הקולקטיביות הרעיונית, ולהתיר פעילות של מפלגות נוספות בקיבוצים. בהצבעות נדחתה ההצעה ברוב גדול, אך בהצעה היה חידוש, שכן משמעותה היתה ביטול רשמי של חובת הקולקטיביות הרעיונית שנגזרתה המעשית היתה ההשתייכות למסגרת פוליטית אחת. ההצעה, שנבעה ממציאות שבה הקולקטיביות הרעיונית כבר לא היתה קיימת עוד למעשה, היתה בבחינת הכרזה כי 'המלך הוא עירום', שכן היא חשפה את אייכותלתה של ההנהגה ההיסטורית להמשיך ולכפות את מבנה השליטה שלה על הציבור בתנועה. בפועל, אף על פי שלא הותרה פעילות מסגרות מתחרות למפ"ם בקיבוצים, נטשו חברים רבים את התמיכה במפ"ם ובשנות השבעים הגיע אחוז החברים בקיבוץ הארצי שהצביע בבחירות לכנסת לרשימות אחרות ממפ"ם לקרוב ל-20 אחוז.⁷³ באותה מועצה ניסו צעירים לבטל את רשימות ה'אן-בלוק' המסורתיות שבאמצעותן נבחרו שני שלישים ממועצת מפ"ם, שיטה שבזכותה עדיין יכלה ההנהגה ההיסטורית לשלוט בהרכב המועצה ובהחלטותיה, שכן הרשימות הוכנו בידי ועדת מינויים שנבחרה במזכירות מפ"ם, שבה היתה השפעתם של חזן ויערי רבה. חזן התעמת עם מגישי ההצעה והצליח לבלום את יזמתם בקושי רב.⁷⁴

בסוף ספטמבר 1973 הגיע שלטונם של יערי וחזן לקצו. לקראת הבחירות שנקבעו לאוקטובר 1973, בחר מרכז מפ"ם את רשימת המועמדים לכנסת, ולראשונה זה 25 שנה לא נכללו חזן ויערי ברשימה.⁷⁵ מה שנראה היה כפרישה מרצון, התברר כהדחה: מזכ"ל המפלגה, מאיר תלמי, הכריז שיערי וחזן ייאלצו לראשונה לעמוד לבחירות חשאיות כמו שאר המועמדים לרשימת מפ"ם לכנסת. בעידן ירידת מעמדה של ההנהגה ההיסטורית הוחלט לנהוג בהם כשוויים בגלל תביעת הציבור להחלפתם. חזן החליט לא להתמודד על המקום בכנסת ויערי, בלית ברירה, נאלץ גם הוא להסיר את מועמדותו.⁷⁶ הסרת מועמדותם

71 ישיבות ריכוז מפ"ם, 25.10.1971, 1.11.1971, אש"צ 79.90(2); ישיבת מזכירות מפ"ם, 3.11.1971, אש"צ 811(11)63.90.

72 ישיבת ריכוז מפ"ם, 26.9.1972, אש"צ 79.90(3).

73 סקר שנערך לקראת בחירות 1977 ופורסם בחותם, 4.2.1977. הסקר נערך בקרב כ-600 איש בקיבוצים בית אלפא, דליה, להב, להבות הבשן, סאסא, שובל, רמות מנשה, גן שמואל, נחשון וניר עוז.

74 תיק המועצה ה-39 של הקיבוץ הארצי בהרי אפרים, סוף אוקטובר 1972, אש"צ 3593(1)18.20-5; ראובן שפירא, מכתב למערכת, השבוע בקיבוץ הארצי, 17.11.1972.

75 רשימת מועמדי מפ"ם לכנסת, על המשמר, 24.9.1973.

76 ישיבת ריכוז מפ"ם, 10.9.1973, אש"צ 79.90(5).

מרשימת מפ"ם לכנסת לא סיימה את הקריירה הציבורית של חזן ויערי; שניהם המשיכו להיות חלק מהנהגת מפ"ם והקיבוץ הארצי. עם זאת, אפשר לראות בה את הסיום הפורמלי של מבנה השליטה שהם ייסדו ושהתקיים קרוב ליוכל שנים.

תגובת ההנהגה ההיסטורית על הערעור על מבנה השליטה המסורתי של השומר הצעיר

במשך קרוב לעשרים שנה נאבקו יערי וחזן במתנגדיהם בניסיון לשמר את מעמדם כהנהגה הכול-יכולה של הקיבוץ הארצי ומפ"ם. בתקופה זו, מאמצע שנות החמישים עד אמצע שנות השבעים, התאפיינה תגובתם לערעור יסודות מבנה השליטה שבראשו עמדו בניסיון לעכב התפתחויות בתחום הכלכלי-חברתי שהיה הבסיס לתמורות שחלו בחברה הקיבוצית, כמו גם לבלום שינויים בתחום הרעיוני, שהיה הזרז להן. תגובתם השפיעה גם על יחסי הכוחות הפנימיים בקיבוץ הארצי ובמפ"ם ועל פעילותם הפוליטית.

העלייה ברמת החיים בקיבוצים הביאה לחששות רבים בממסד התנועתי בשל השינויים החברתיים שיצרה. כבר בתחילת שנות החמישים נאבקו ההנהגות הקיבוציות בכל התנועות בשאיפה שביטאו החברים בקיבוצים להתרווח, לאחר שנים ארוכות של נתינה והקרבה.⁷⁷ ברם, ההצלחה המשקית מסוף שנות החמישים ואילך מימשה את רצון החברים בניגוד לעמדתה העקרונית של ההנהגה ההיסטורית, וזו נאבקה בעלייה ברמת החיים תוך שימוש במונחים 'סכנה', 'חיסול' ו'חורבן' שהיא מביאה על החיים הקיבוציים. אופן ההתמודדות הממסדי עם הרווחה החומרית התמקד בתקנונים מפורטים בנושא הצריכה הפרטית שגילו יחס דמוני למכשירים כגון קומקומים חשמליים ומקררים.⁷⁸ החשש ממכשירים אלה, כמו משאר מוצרי הצריכה, נבע מההנחה, שהתבררה כנכונה, שהכנסתם לבתי החברים תחולל שינויים מהותיים בחברה הקיבוצית.

הנהגת הקיבוץ הארצי הסתייגה גם מהתיעוש בקיבוצים בשל הסתירות המהותיות שנתגלמו בו לאורח החיים שעמד בבסיס מבנה השליטה שכוונה, ולאחר שנוכחה כי התיעוש הוא הכרח וכי בפועל הקיבוצים נוקטים יזמה עצמאית, ניסתה לקבוע כללים נוקשים לתהליך זה ולהגביל את הקמת המפעלים.⁷⁹ אי-שיתוף פעולה עם הון פרטי, איסור על תחרות בין קיבוצים מאותה תנועה, מבנה ארגוני שאמור לבטא שוויון, ניסיון ליצור יחסים לא היררכיים בין העובדים להנהלה, הכפפת הנורמות במפעל לעקרונות הקיבוץ,

77 פאוקר, 'אוטופיה בסבך הסתירות'.

78 למשל החלטות הוועידה התשיעית של הקיבוץ הארצי, עין השופט, 1.6.1958-29.5.1958, אש"צ 5-29.20; הצעות המחלקה לכלכלה ולמשק של הקיבוץ הארצי, פברואר 1964, אש"צ 253.8(5)2833; גן (לעיל הערה 47).

79 ישיבת הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, 22.2.1955-23.2.1955, אש"צ 95-4.23(7).

ועוד – כל אלה היו עקרונות שהיו אמורים לכוון את תהליך התיעוש ולמנוע את שינוי פניה של החברה הקיבוצית.⁸⁰ את עיקר ויסות התיעוש ניסו להשיג בהנהגת הקיבוץ הארצי על ידי שליטה בכמות העובדים השכירים בתעשייה תוך שימוש בטיעונים אידאולוגיים. בכל עת שביקשה הנהגת התנועה להאט את קצב הקמת המפעלים או את הרחבת פעילותם, נשלף הטיעון כי העבודה השכירה הקשורה בהתרחבות יוצרת 'איום' ו'סכנה' לקיבוצים וכן 'הרס'.

התפתחות המפעלים האזוריים הוגבלה גם היא מחשש מהשפעתם על החברה הקיבוצית. הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי קבע שיש להחיל את העקרונות והנורמות של הקיבוץ על המפעלים האזוריים בנוהלי העבודה, בעבודה העצמית ובשיתוף בקבלת החלטות.⁸¹ כמו כן נאסר על הקמת מפעלי תעשייה שלא לצורכי עיבוד התוצרת החקלאית, ונעשה שימוש במה שכאמור היה נסות למניעת הרחבת המפעל יתר על המידה: התנאי (שלא נאכף בהצלחה) שבמפעלים האזוריים תובטח העבודה העצמית.⁸²

הגישה השמרנית של הנהגת הקיבוץ הארצי לפיתוח הכלכלי של הקיבוצים התגלתה גם ביזמות של שיתופי פעולה בין-תנועתיים בשלושה מקרים שונים בתחילת שנות השישים, שבהם נוצר איום על הסטטוס-קוו שביקשה מנהיגות התנועה ליצור בין הפיתוח הכלכלי ושימור המבנה החברתי של הקיבוצים. המקרה הראשון אירע בתחילת 1962 בשער הנגב, מועצה אזורית קטנה בדרום ובה עשרה קיבוצים מתנועת איחוד הקבוצות והקיבוצים וקיבוץ אחד מהקיבוץ הארצי (רוחמה). כתוצאה מחולשתם של היישובים הבודדים, שסבלו מגירעונות כרוניים ומעזיבות, ובגלל הרצון לאפשר להם להתקיים מבחינה משקית בעצמאות כלכלית, עלה בקיבוץ האזור רעיון לאחד את השטחים החקלאיים לניהול משותף וליצור קומונה אזורית שבה הקיבוצים יאחדו את ענפיהם היצרניים. הקיבוץ הבודד אמור היה להיות גוף צרכני בלבד המנוהל בידי מנגנון אזורי.⁸³ ממסד הקיבוץ הארצי התנגד לרעיון בעיקשות וסיכל את הקמת הדגם הקיבוצי החדש.⁸⁴ הצעות דומות של המדינה, שגם נציגיה זיהו את ההיגיון הכלכלי והחברתי שבשיתוף הפעולה האזורי, נדחו אף הן על הסף מתוך דבקות במבנה הקיבוצי הקיים.⁸⁵ בעקבות הפרשה פרסמה הנהגת

80 למשל: חוברת המבנה החברתי-מנהלי של המפעל התעשייתי בקיבוץ מטעם מנהל ההדרכה – הענף למשק קיבוצי, 1.6.1965, אש"צ 71.1-8(5); חוברת נוהג ונוהל במפעל התעשייה הקיבוצי, ועדת התעשייה של הקיבוץ הארצי, ספטמבר 1966, אש"צ 93.1-8.

81 מכתב מהמפעלים האזוריים לחברי המחלקה לכלכלה ומשק של הקיבוץ הארצי, 17.7.1967, אש"צ 72.1-8(1).

82 צור, הקיבוץ המאוחד ביישובה של הארץ, ד, עמ' 40.

83 רענן וייץ, הכפר הישראלי בעידן הטכנולוגיה, עם עובד, תל אביב 1967, עמ' 283-284.

84 סקירת דיון בוועד הפועל של הקיבוץ הארצי ורב שיח בעקבותיו, השבוע בקיבוץ הארצי, 1.6.1962, 10.8.1962, 7.9.1962; ישיבת הוועד הפועל, מאי 1962, ללא תאריך, אש"צ 5-7(7)3555.

85 רב שיח בנושא הקומונה האזורית, על המשמר, 30.12.1966; חנניה נהור, מכתב למערכת, על המשמר, 28.9.1966.

התנועה הנחיות לקיבוצים ובהן הובהר כי אסור לשותפות האזורית לצבור כוח משל עצמה ולקרב יתר על המידה בין קיבוצים, על אחת כמה וכמה בין קיבוצים שלא מאותה תנועה. המשמעות המעשית של איסור זה היתה תביעה להימנע מהקמת ענפי חקלאות אזוריים משותפים (כלומר איסור על ייצור משותף, להבדיל מעיבוד ושיווק שהיו מותרים).⁸⁶

שני המקרים האחרים של הגבלת שיתוף הפעולה הבין-תנועתי היו תולדה של תביעות מצד קיבוצים מהתנועות השונות ליצור מסגרת לשיתוף פעולה כלכלי בין התנועות. כל אחת מהתנועות הקיבוציות הגיבה על תביעות אלה באורח שונה. בעוד האיחוד וחלק מהקיבוץ המאוחד ניסו לקדם את השותפות, בקיבוץ הארצי דחו אותה.⁸⁷ ברם, בראשית 1963 החל משא ומתן בין נציגי התנועות הקיבוציות על הקמת מוסד קיבוצי כללי לטיפול בתעשייה הקיבוצית, וכתוצאה ממנו הוקם איגוד התעשייה הקיבוצית. מבחינת הנהגת הקיבוץ הארצי נבעה הקמת האיגוד מכורח חיצוני, שהרי תעשייה פעלה בקיבוצים כבר יותר מעשרים שנה כמעט ללא תמיכה של ההנהגה ההיסטורית.⁸⁸ ההסכמה לפעול באמצעות ארגון גג של המפעלים לא נבעה מהרצון לסייע להגברת התיעוש, אלא נועדה לאפשר להנהגה לשלוט בתיעוש מתוך הבנת המשמעויות החברתיות והפוליטיות שלו.

השערה זו מתחזקת לאור נסיבות הקמתה של ברית התנועה הקיבוצית, ארגון הגג הכלכלי השני של התנועות הקיבוציות, שנוסד באוקטובר 1963. לחצים שהפעילו התנועות הקיבוציות האחרות להגברת שיתוף הפעולה עד כדי איחוד מלא ביניהן אילצו את הקיבוץ הארצי להסכים להקמת שותפות, אך בהנהגת התנועה היו נחושים שלא לסכן את הקיום החברתי והפוליטי הנפרד של הקיבוץ הארצי ומפ"ם. בסוף אוקטובר 1963 הוקמה ברית התנועה הקיבוצית, מסגרת שנועדה לממש את יתרונות הגודל ושיתוף הפעולה במגוון נושאים משקיים, אך בגלל הגישה המגבילה שהכתיב הקיבוץ הארצי, היא לא חרגה מעבר לכך. מבחינת הנהגת הקיבוץ הארצי היה לארגון גם תפקיד של שליטה בהתפתחות הכלכלית של הקיבוצים, ובעיקר מניעת שיתופי פעולה בתחום החברתי והפוליטי.⁸⁹

מאמץ נוסף לבלום את השלכות ההתפתחויות הכלכליות-חברתיות בקיבוץ הארצי בסוף שנות השישים התבטא בניסיון להקים אוניברסיטה קיבוצית. לימודים גבוהים לא היו נגישים לחברי הקיבוצים במשך שנים בגלל השליה העקרונית של בחינות הבגרות, כמו גם של הלימודים האוניברסיטאיים.⁹⁰ משנות השישים ואילך, ככל שהתעצם תהליך

86 צור, הקיבוץ המאוחד ביישובה של הארץ, ד, עמ' 40.

87 שם, עמ' 36.

88 באפריל 1964, במסגרת המועצה העשירית של הקיבוץ הארצי, נדון לראשונה נושא התיעוש בקיבוצי התנועה, יותר מ-25 שנה לאחר שהחל. ראו המועצה העשירית של הקיבוץ הארצי, גן שמואל, 13.4.1964-10.4.1964, אש"צ 5-13.20-3588(1).

89 צור, הקיבוץ המאוחד ביישובה של הארץ, ד, עמ' 36; משה צ'זיק, 'עם הקמת ברית התנועה הקיבוצית', הדים, 75, נובמבר 1963.

90 דורון טימור ואורי כהן, 'יחס הקיבוצים למוסדות להשכלה גבוהה: מדיניות והסתייגות להשתלבות', עיונים בתקומת ישראל, 23 (2013), עמ' 378-410.

ההתבססות הכלכלית של הקיבוץ, הלך וגבר בקרב בני הקיבוצים הרצון 'לראות עולם' ולצאת ללימודים גבוהים לא בשלושת מוסדות הלימודים הקיבוציים שבהם למדו חינוך, הוראה ומקצועות משקיים בלבד.⁹¹ בהנהגת התנועה חיפשו פתרון שיענה על רצונם של צעירי הקיבוצים ללמוד ולהתפתח, אך גם יתפוס את מקומם של הסמינרים התנועתיים שמעמדם התערער זה כבר, יעניק חינוך רעיוני ברוחם וינסה להציל את מה שנותר מהקולקטיביות הרעיונית.⁹²

ב-1969 התכנסה ביזמת הקיבוץ הארצי ישיבה בהשתתפות נציגי התנועות הקיבוציות ובחסותה של ועדת ההשכלה הבין-קיבוצית, לדיון על הקמת אוניברסיטה קיבוצית ש'תשמש מרכז לטיפוח תורת הקיבוץ על ערכיה הרוחניים' ותאפשר להמשיך למעשה את הבידוד האקדמי של חברי הקיבוצים.⁹³ אולם, בתחילת שנות השבעים כבר לא רצה הציבור התנועתי ללמוד במוסד קיבוצי להשכלה גבוהה. הטיעונים נגד הרעיון היו חששות להתבדלות אקדמית של הקיבוצים ומאידודוקטרינציה של רעיונות הקיבוץ.⁹⁴ בעיקר התנגדו לכך סטודנטים מהקיבוצים שרצו להמשיך ללמוד באוניברסיטאות הקיימות ולא לחזור להתבדל במוסד קיבוצי.⁹⁵ התכנית נגנזה ב-1971.

בתחום הרעיוני התמודדה הנהגת הקיבוץ הארצי ומפ"ם עם התסיסה נגד מבנה השליטה הקיים בעיקר על ידי ניסיון לצמצם את הפגיעה בקולקטיביות הרעיונית שנגרמה ממשבר הזיקה לברית המועצות. לאחר נאום חרושצ'וב בוועידה העשרים (1956) דאגה הנהגת מפ"ם יותר מההשלכות של הגילויים החדשים על שלטונו של סטלין על תומכיה ועל מעמדה בציבור, מאשר מהגילויים עצמם. יערי ניסה להנמיך את הלהבות ויצא נגד הוקעת סטלין. הוא הזהיר מפני הסקת מסקנות ותבע להימנע מלהיכנס לבירור או לוויכוח פומבי בנושא.⁹⁶ גם חזן ניסה לצמצם את נזקי הוועידה העשרים ולדחות את ההתמודדות עם השלכותיה הרעיוניות. הוא נקט קו תקיף פחות משל יערי, אך גם הוא לא זנח את האוריינטציה לברית המועצות. במועצת התנועה שהתכנסה בסוף מרס 1956 הכריז כי למרות הזעזוע הוא נשאר נאמן למהפכת אוקטובר ותבע להמתין עם התגובה לוועידה העשרים.⁹⁷

למרות הבדלים דקים בין חזן ליערי בשאלת היחס לברית המועצות, ניכר שהיתה להם טקטיקת עבודה זהה בתחום זה, שמהותה היתה גישור על הבדלים רעיוניים ביניהם לטובת השמירה על שלמות התנועה והקולקטיביות הרעיונית. לכן, אף על פי שבציבור בתנועה

91 יצחק בן דוד, עבודה והשכלה בקיבוץ: מציאות ושאיפות, המרכז לחקר התיישבות וברית התנועה הקיבוצית, רחובות 1975, עמ' 10, 54.

92 על המשבר בפעילות הרעיונית של סמינריון גבעת חביבה: יחיאל הררי (מייסד הסמינריון) אל מזכירות הקיבוץ הארצי, 25.4.1972, אש"צ ה-503(1)88.3.

93 דיווח מישיבת הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, על המשמר, 19.1.1971.

94 סקירה על יזמת הקמת האוניברסיטה הקיבוצית, על המשמר, 8.12.1969.

95 סקירה על יזמת הקמת האוניברסיטה הקיבוצית, שם, 4.6.1970.

96 ישיבת מזכירות מפ"ם, 7.3.1956, אש"צ 811(3)63.90.

97 פרוטוקול מועצת הקיבוץ הארצי, מרס 1956, אש"צ -8.20(1) כרך ב.

עלו תחושות קשות וסימני תסיסה נגד הקו הרעיוני המסורתי, לא ניכר שינוי של ממש ביחסן הרשמי של המפלגה והתנועה לברית המועצות.⁹⁸ הן דבקו בקו זה עד מלחמת ששת הימים, שהוכיחה סופית כי ברית המועצות מסייעת לאויבי מדינת ישראל. המשך הזיקה אליה היה גורם מרכזי בהתנגדות הציבור להנהגה ההיסטורית ובתפיסתה כממסד שמרני המייצג מערכת של תכנים מעוותים.⁹⁹

התהליך המתמשך של הירידה בכוחו של המנגנון התנועתי כתולדה של תהליכי הפיתוח הכלכלי של הקיבוצים אילץ את ההנהגה ההיסטורית לחפש אחר דרכים לכונן מחדש את מעמדה. משנות השישים ואילך בחרו חזן ויערי בטקטיקת הישרדות חדשה, שהמאפיין הראשי שלה היה שימוש בחילוקי הדעות בקיבוץ הארצי ובמפ"ם כדי להצדיק את מעמדם הרם וליצור לעצמם תפקיד של מתווך חדש, בין הציבור לבין המציאות, תוך מניעת צמיחתה של הנהגה חדשה.

בחינת התנהלותם של חזן ויערי בעימות הפנימי בין ימין לשמאל שהוזכר לעיל מגלה שאף שהוויכוח צבר תאוצה במהלך שנות השישים ולקראת סוף העשור הגיע לכדי עימותים קשים שפילגו את הקיבוץ הארצי מבחינה חברתית, טיפחו המנהיגים את המאבק האידאולוגי בקיבוץ הארצי ובמפ"ם תוך כינון יחס פטרוני לקבוצות הנאבקות. יערי מיצב את עצמו כמנהיג תומכי העצמאות של מפ"ם, וחזן הנהיג לכאורה את הימין.¹⁰⁰ שניהם שיתפו פעולה עם דימויים אלה משום שהזיהוי של כל אחד מהם עם מרכיב חברתי אחר בוויכוח התנועתי שירת אותם בכמה דרכים: ראשית, הוא חיזק כל אחד מהם משום שהצמיד לו ציבור שאותו ייצג כפטרוני; שנית, הוא העצים את העימות הפנימי, פיצל לשניים את הציבור התנועתי שחיפש חלופה למבנה השליטה הקיים ואפשר מציאות של הפרד ומשול; שלישית, הוויכוח הפנימי הסיט את האש מההנהגה וצמצם את הביקורת על המאפיינים האוליגרכיים של שלטונם; רביעית וחשוב מכול: חזן ויערי, שעמדו לכאורה כמעין קודקוד שלישי בין הימין לשמאל, היו הדבק שבו היה תלוי קיומם המאוחד של הקיבוץ הארצי ומפ"ם. העימות בין הימין לשמאל טופח תוך כדי הימנעות מהכרעתו לצד מסוים, שכן הכרעה היתה מבטלת את התפקיד המתווך של ההנהגה ההיסטורית. ההימנעות מהכרעה נעשתה באמצעות בלימת כל קבוצה על ידי הקבוצה השנייה, אך גם על ידי הפטרון של

98 ישיבת הוועדה המדינית, 22.11.1956, אש"צ 121.90(4)803; מנחם רוזנר, 'הוועידה העשרים לאור התמורות שאחריה', הדים, 52 (ינואר 1957), עמ' 20-32.

99 ראו למשל: יוסף שמיר, מכתב למערכת, על המשמר, 29.10.1971. החשש מהנזק התדמיתי של המשך האהדה לברית המועצות עד מלחמת ששת הימים עלה מיד לאחר תום המלחמה. ראו: ישיבת מזכירות מפ"ם, 16.6.1967, אש"צ 65.90(14).

100 ראו לדוגמה את חליפת המכתבים בין חזן ויערי בשנת 1965, אש"צ 4.30.95(6); טל אלמליח, 'שותפים פוטנציאליים? יגאל אלון, יעקב חזן ושאלת "האיחוד הפועלי" בשנים 1963-1973', בתוך: יגאל וגנר, אדם רז ומוקי צור (עורכים), לקראת הימים הבאים: לדרכו של יגאל אלון, בית יגאל אלון, גנוסר 2010, עמ' 320-341.

כל קבוצה. חזן לא רצה בהגשמת רצון הימין, כפי שיערי לא רצה בהגשמת רצון השמאל, ולמרות הצהרותיהם, בפועל נמנעו שניהם מלממש את חזן הקבוצות שייצגו.¹⁰¹ חזן ויערי לא דאגו להנהגה חלופית שתמלא את מקומם לאחר פרישתם. אמנם השינויים הכלכליים והחברתיים בקיבוצים לא היו מאפשרים כינון של מוסד דומה להנהגה ההיסטורית, אך הם מנעו צבירת כוח בידי אישים בולטים בקיבוץ הארצי ובמפ"ם, שהיו עלולים לאיים על מעמדם הבלעדי. שני מקרים ידועים למדי של דיכוי מנהיגות פוטנציאלית בידי חזן ויערי הם המקרה של 'חוג ה-11' והמקרה של אפרים ריינר. בשנת 1959, לאחר שנודע להנהגה ההיסטורית על פעילות 'חוג ה-11', ביקש יערי לאסור על קיומן של פגישותיו. חזן, שהיה שותף לדעתו של יערי שיש להגביל את פעילות החוג, מצא דרך מקורית להתמודד עם הצעירים הדעתנים והשאפתנים: להפוך את הקבוצה לגוף הפועל בברכת התנועה ותחת פיקוחה. התנאי שהציב להמשך פעילות החוג, הפעם באישור תנועתו, היה להרחיב את שורותיו, ו'חוג ה-11' הפך ל'קבוצת ה-17', כאשר חזן ויערי בחרו את רוב המצטרפים החדשים. ההרכב המורחב יצר הטרוגניות רעיונית, הסיט את הדגש בפעילותו לאידאולוגיה ותאוריה והחוג הפך למעשה למועדון ויכוחים שפעל במשך שנים מספר עד שהתפרק בשנת 1964 בגלל חילוקי דעות וחוסר עשייה.¹⁰²

אפריים ריינר היה מנהיג 'חוג ה-11' והחל לבסס את עצמו כמנהיג חברתי ורעיוני בקיבוץ הארצי לאחר מלחמת סיני, בשיאה של המבוכה הרעיונית הגדולה שהשפיעה מאוד על הדור הצעיר בקיבוצים.¹⁰³ בסוף שנות החמישים ותחילת שנות השישים הוביל ריינר את הימין בקיבוץ הארצי ובמפ"ם ולא היסס לתקוף את ההנהגה ההיסטורית (ובעיקר את יערי, כמנהיג השמאל), על רקע תמרוניה הפוליטיים שנועדו להתחמק מהצטרפות למערך הזוגי בין אחדות העבודה למפא"י שקם ב-1965. ריינר נחשב לבן טיפוחיו של חזן, פטרון הימין, והוא אף ציפה, כאחרים, שחזן יממש את הצהרותיו על 'איחוד פועלי' ואף ייתן לו מקום בהובלתו. לאחר שהבחין ריינר כי ההתנהלות של חזן אינה מקדמת את חזון תומכי 'האיחוד הפועלי' וכי הוא אף מונע ממנו למעשה להשיג עמדת כוח אמיתית, הוא פרש מהפעילות הפוליטית.¹⁰⁴ חברים אחרים בקיבוץ הארצי נמנעו מלנסות לצבור עצמה פוליטית ונטו לבחור ערוצים אחרים של עשייה, בעיקר בתחום המשקי.

התפקיד המפשר והמגשר שהשכילו חזן ויערי לאמץ לעצמם הפך אותם למרכיב הכרחי במבנה החברתי-פוליטי של השומר הצעיר בשנות השישים והעניק להם שנות חסד נוספות כהנהגה ההיסטורית של השומר הצעיר. אך טיפוח העימות הפנימי, בלא שצמחה

101 חליפת המכתבים בין חזן ויערי בשנת 1965, שם.

102 צחור, חזן: תנועת חיים, עמ' 254.

103 על פי ראיונות עם: אמרי רון, משמר העמק, 30.12.2008; דני זמיר, משמר העמק, 7.4.2009; ראובן שפירא, גן שמואל, 24.5.2009.

104 ראיון עם אפרים ריינר, מראיין שאול פז, 1998, אש"צ 28.97(א3).

לתנועה ולמפלגה הנהגה חדשה, הרחיב את הקרעים במרקם החברתי והרעיוני של התנועה והמפלגה עד כדי התפוררות המסגרת המשותפת. בתחילת שנות השבעים, לאחר עשור של מאבקים פנימיים חריפים, היו גופים אלה כה שסועים בין הימין לשמאל, שחזן ויערי לא יכלו עוד למלא את התפקיד המתווך שיצרו לעצמם, משום שהוא איבד את האפקטיביות שלו.

מבנה השליטה המסורתי של השומר הצעיר התבסס גם על איזון עדין בין שותפות קרובה עם הנהגת המדינה וחברות בממשלה ובין שמירה על עצמאותם הפוליטית של הקיבוץ הארצי ומפ"ם. הישיבה בממשלה נועדה למלא את רצון החברים להיות חלק מהובלת המדינה, להבטיח קרבה למוקדי חלוקת המשאבים במדינה ולספק בכך את תביעות הפיתוח של הקיבוצים. לצד זאת, העצמאות הפוליטית היתה בסיס מעמדם הרם של חזן ויערי והם שאפו לשמור עליה בכל מחיר כמעט. במפלגה רחבה, כל שכן בתנועה קיבוצית מאוחדת, הם היו מאבדים את הלגיטימציה של מקומם הבלעדי והייחודי באופיו בראש התנועה והמפלגה.

בין 1956 ל-1973 ניהלה ההנהגה ההיסטורית מדיניות מוצהרת של 'שותפות תוך מאבק' עם הממשלה ועם מפלגות הפועלים האחרות, במטרה (לא מוצהרת) ליהנות מפרות השותפות תוך שליטה על מידת האיום שהיא היוותה על עצמאות מפ"ם, וכן כדי לשמור על איזון בין ימין לשמאל: מצד אחד היא ביקשה לא להצטייר כמפלגה בדלנית, להשתתף בממשלה ולהתקרב כמה שיותר לתנועות הקיבוציות ולמפלגות הפועלים האחרות כדי לקחת חלק בהנהגת המדינה ולקיים את האינטרסים הכלכליים של הקיבוצים; מצד שני היא התאמצה לשמור על מרחק ביטחון מהתנועות ומהמפלגות האחרות ולא להיתפס כמפלגה המוותרת על ערכיה, ויצרה מצג קבוע של ביקורת על הממשלה ועל מפלגות הפועלים האחרות דווקא בעת שהיתה חברה בממשלה (בין השנים 1955-1961, ומ-1966 ואילך) ובזמן השתתפותה במערך עם מפלגת העבודה (משנת 1969 ואילך).

הניסיון לשמר את מבנה השליטה המסורתי של השומר הצעיר הביא לכך שעל סדר יומה הפוליטי של מפ"ם עמדה בעיקר שאלת יחסי הכוחות הפנימיים בתוכה. התוצאה של השאיפה לשמור על איזון בין ימין לשמאל ועל שותפות תוך עצמאות היתה מצב פרדוקסלי שבו מפ"ם נקטה כמעט תמיד עמדות אופוזיציוניות לממשלה, כשהיה ברור כי כמעט לא קיים נושא שיכול להביא לפרישתה מהממשלה. התנהלות דו-ערכית ורבת סתירות זו הפכה אותה למפלגה משותקת מבחינת יכולת השפעתה: מחד גיסא, מפ"ם לא מימשה את האידאולוגיה הרדיקלית שלה; מאידך גיסא, היא לא לקחה חלק אמיתי בהנהגת המדינה.

סיכום

המאבק הציבורי נגד ההנהגה ההיסטורית של הקיבוץ הארצי ומפ"ם, שהביא לבסוף להדחתה, ינק משינוי המציאות הכלכלית-חברתית בקיבוצים. בחברת רווחה מתועשת והטרוגנית מבחינה חברתית, המתקיימת בעידן המדינה ופתוחה להשפעות חיצוניות

שונות, לא היתה עוד תוחלת לקיום מבנה השליטה המסורתי של השומר הצעיר שהתבסס על חברת צנע חרדורית ומבוססת חקלאות שנוסדה בתקופת היישוב ושימרה את מורשת תנועת הנוער. יערי וחזן לא ראו את השינוי היסודי בתנאי פעולתם כמחייב שינוי המבנה החברתי-פוליטי של השומר הצעיר. למרות דבקותם בתאוריה המרקסיסטית הם ניסו לשמר 'מבנה על' פוליטי-אידאולוגי של תקופה שחלפה במסגרת 'יחסי ייצור' חדשים שעמדו בסתירה לו והתעלמו מהמטריאליזם הדיאלקטי לו הם הטיפו.

המאמץ המתמשך לשמר את המבנה החברתי-פוליטי שמתוכו נבנה כוחם של יערי וחזן, תוך התעלמות מהשינויים הכלכליים-חברתיים שהתרחשו למרות הניסיונות לבלום אותם, ניוון את הקיבוץ הארצי ומפ"ם חברתית, רעיונית ופוליטית, והזין את הביקורת הפנימית הגוברת על מנגנון השליטה התנועתי-מפלגתי. השינויים הכלכליים-חברתיים בקיבוץ הארצי מאמצע שנות החמישים היו אפוא בעלי השפעה כפולה על המערכת הפוליטית של הקיבוץ הארצי ומפ"ם: תולדה אחת שלהם היתה הירידה במעמד ההנהגה ההיסטורית כתוצאה מהיחלשות כוחו של המנגנון התנועתי, שהפך מגורם מתווך לנטל מיותר; תולדה שנייה נגזרה מתגובת ההנהגה ההיסטורית. מאבק ההישרדות של חזן ויערי סייע להם לשמור על מקומם כהנהגה היסטורית במשך קרוב לשני עשורים לאחר אבדן מעמדו המתווך של המנגנון התנועתי, אך השפעותיו הזיקו לתנועה: הוא מנע את פיתוח הדגם הקיבוצי בהתאם למציאות של עידן המדינה; בלע את מיטב האנרגיות של ההנהגה התנועתית והמפלגתית וכיוון אותן להתמודדות פנימית; לא לווה בבנייה של מבנה שליטה חדש או בצמיחתה של הנהגה חליפית; העצים את הוויכוח הפנימי בין ימין לשמאל והותיר את הקיבוץ הארצי ומפ"ם שסועים ומפולגים מבחינה חברתית ורעיונית; ולבסוף, הוא עיקר את פעילותה הפוליטית של מפ"ם משום שזו היתה ממוקדת בהתמודדות הפנימית ולא בשאלות התקופה. באמצע שנות השבעים היו הקיבוץ הארצי ומפ"ם בתהליך מתקדם של התפרקותם כגופים חברתיים ופוליטיים ואפשר לראות במשבר הפנימי שלהם, שנמשך כעשרים שנה, סיבה מרכזית לירידת כוחם. מדובר כאן במקרה בוחן פרטי, אך מסקנה זו מחזקת את ההיפותזה שתהליכים פנימיים בתנועת העבודה שימשו גורמים כבדי משקל בתהליך שקיעתה. בדומה לשומר הצעיר, גם בחלקיה האחרים של תנועת העבודה, שהיו נתונים בתהליכים כלכליים-חברתיים דומים, חפפה ההיחלשות הפוליטית להתבססות הכלכלית. השאלה אם אפשר להחיל את המנגנון הפרשני הרואה בהתפתחות כלכלית גורם בפירוק פוליטי-חברתי על כלל תנועת העבודה דורשת מחקר נוסף. במידה שיימצא קשר בין השניים, תוכל הסתירה בין העצמה הכלכלית לירידה בכוחה של תנועת העבודה להסביר את ממד ההפתעה של התמורה הפוליטית שהתחוללה בישראל במחצית השנייה של שנות השבעים, אשר התבטא במושג 'מהפך'.

פנחס לבון בזירה הפוליטית בראשית שנות המדינה, 1949-1955

יחיעם ויץ

מבוא

בשנות החמישים היה פנחס לבון דמות בולטת בפוליטיקה הישראלית. בשנותיה הראשונות של המדינה הוא היה 'כוכב עולה' במפא"י,¹ מפלגת השלטון, וחלק מהמנהיגות הבכירה שלה. לבון כיהן בכמה תפקידים בכירים ביותר: מזכיר ההסתדרות הכללית (פעמיים), שר החקלאות ושר הביטחון – תפקידו הבכיר והבעייתי. הוא היה דמות מרתקת. לפני הקמת המדינה היה מראשי המחנה המתון, שלא קיבל את דרכו של בן-גוריון, אך במהלך שנות המדינה 'חצה את הקווים': התקרב לבן-גוריון והיה לדובר מובהק של הקו האקטיביסטי. עלייתו לצמרת הפוליטית היתה קשורה קשר הדוק להתחזקות הדומיננטיות של בן-גוריון בתוך מפא"י.

לבון שירת בתפקיד שר הביטחון בממשלה החמישית, בראשותו של משה שרת. הוא כיהן בתפקיד תקופה קצרה יחסית (26 בינואר 1954–20 בפברואר 1955), אולם משך תקופת כהונתו אינו מעיד על חשיבותה: בימים ההם התחולל 'עסק הביש' ולבון היה כרוך בו עד צוואר; התקופה כולה היתה טראומתית למדינת ישראל וללבון האיש, ועוד שנים רבות יעסוק הציבור הישראלי כולו בעניין – בפרשה שנסובה סביב השאלה 'מי נתן את ההוראה'.

המאמר עוסק בתקופת כהונתו במשרד הביטחון אך גם בתקופה קודמת, כשנסק לצמרת. הוא בא לדרון בשלוש סוגיות הקשורות זו לזו:

1. כיצד הגיע לבון ללב הצמרת הפוליטית, כמקורבו החדש של בן-גוריון.
2. דרך מינויו לשר הביטחון – כיצד עבר מעיסוק בתחומים כלכליים-חברתיים לעיסוק בתחום הביטחון, ופרישתו מתפקיד זה.
3. השפעת הפרישה על מעמדו.

1 לבון היה השר הראשון מטעם מפא"י שנולד במאה ה-20. השני היה פנחס ספיר, שנבחר לממשלה חמש שנים אחריו.

המאמר מתמקד בנקודות שהן טעונות ורגישות עד עצם ימינו: נסיבות המינוי והיעדר כל ביקורת על מינויו; השאלה אם הוזהר בן-גוריון, בזמן אמת, שהמינוי אינו ראוי. כמו כן ייבחן יחסו של בן-גוריון ללבון במהלך שנות החמישים, וההשפעה שנודעה להמשך הקריירה הפוליטית של לבון לאחר התפטרותו ממוסד הביטחון.

מסגרת הזמן של המאמר מתוחמת לשש שנים בדיוק: מ-1949, השנה שנבחר לכנסת הראשונה ולתפקידו המרכזי הראשון בתור מזכיר ההסתדרות הכללית, ועד 1955 – שנת התפטרותו מתפקיד שר הביטחון.

מבחינה ביבליוגרפית – כל הדברים שנכתבו על לבון בתקופה זו עוסקים בעיקר בעת כהונתו בתפקיד שר הביטחון ולא בתהליך עלייתו הפוליטית המהירה. אפילו הביוגרפיה היחידה עליו, שכתבה ההיסטוריונית איל כפכפי, עוסקת בתהליך זה מעט מאוד,² אך נכתב בה רבות על תקופת כהונתו במוסד הביטחון. מבחינה זו, מאמר זה ממלא את החסר.

א. דרכו של לבון למנהיגות

פנחס לבון (לוביאניקר) נולד ביולי 1904 בקופציינצה (Kopieczynce), עיירה קטנה בגליציה המזרחית. עוד בצעירותו בלט כמנהיג חברתי: הוא נמנה עם מייסדי תנועת הנוער 'גורדוניה' ולימים היה למנהיגה בגליציה. חניכיו ראו בו דמות נערצת, ואחד מהם, חיים צדוק שכיח בתפקיד שר המשפטים בממשלת רבין הראשונה, הספידו בכנסת במילים אלה:

לבון היה המייסד של תנועת נוער עשירת-מעש, חוטר לגזע 'הפועל הצעיר', ממשיכת דרכו של אהרן דוד גורדון, שביקשה להביא את הגאולה הלאומית והחברתית בדרך שכינה אותה 'הריאליסם המהפכני' [...]. לנו, ליוצאי 'גורדוניה', יהיה פנחס לבון תמיד מורנו ורבנו.³

בשנת 1929 עלה לבון ארצה ועמד בראש חבורה שהקימה את קבוצת חולדה. אחרי כשנתיים עזב את הקבוצה והשתקע בתל אביב; הוא הנהיג למעשה את 'חבר הקבוצות', לאחר שהוביל את תנועת 'גורדוניה' לאיחוד עמה. דוד זית כתב על מנהיגותו: 'עלייתו של חבר הקבוצות לכדי תנועה מועדפת, והפעלתה של התנועה כמרכז כוח פוליטי בידי המפלגה, הושגו בעיקר בזכותו'.⁵

2 איל כפכפי, לבון: אנטי משיח, עם עובד וספריית זגני, תל אביב 1998. לדוגמה, על תקופתו כשר החקלאות נכתב בביוגרפיה פרק אחד ויחיד (פרק ט"ו: 'עלייה ונפילה – התפטרות ראשונה', עמ' 107-119).

3 ישיבת הכנסת, 2.2.1976, דברי הכנסת, יא, עמ' 1464 (ההדגשה שלי).

4 אף שלא חי בקבוצה נשאר לבון רשמית חבר בה. בשנת 1950, משנבחר לחבר בממשלה, נכתב בעיתונות: 'השר החדש הוא חבר משק חולדה, אבל למעשה מתגורר בתל אביב', 'יורשו של יוסף', ידיעות אחרונות, 2.11.1950.

5 דוד זית, חלוצים במבוכ הפוליטי: התנועה הקיבוצית, 1927-1948, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1993, עמ' 51.

במהלך שנות השלושים היה לוביאניקר⁶ לדמות מרכזית במפלגתו, מפא"י. על אף קרבתו לאידאולוגיה של הפועל הצעיר היו קשריו עם מנהיגי מפא"י סבירים בהחלט. בשנים 1937-1938 הוא כיהן בתפקיד מזכיר המפלגה יחד עם יצחק בן-אהרן, שהיה גם הוא כוכב עולה;⁷ הם היו נציגי שתי המפלגות שהרכיבו את מפא"י: בן-אהרן היה נציג אחדות העבודה ולבון היה נציג הפועל הצעיר. כיובל שנים לאחר מכן סיפר בן-אהרן על יחסו המורכב כלפי לבון, שמצד אחד היה 'בעל אופי מסוגר ומתנשא, תקיף, בעל לשון חדה כתער, פולמוסן מחונן וקשוח, המעורר תמיד תגובות חריפות כלפיו. הוא דחף מהר מאוד כל דיון לעבר הבלתי-רציונלי'. אולם מצד שני היה דמות נערצת, כמעין תחליף לחיים ארלוזורוב שנרצח:

הוא היה מבוגר ממני, והוא כבר היה מורה-הלכה מוכר [...] כבר היה כוכב שביט עולה בשנות ה-30, אבל בהחלט בעל סמכות רוחנית אפילו לגבי הזקנים, אנשי נהלל, אנשי דגניה. הם בהחלט ראו בו מנהיג עולה, הם התגאו בו ודחפו אותו מעלה [...] הם ראו בו, כמו ארלוזורוב, את הכוכב העולה של תנועת העבודה, המנהיג העולה של מפא"י כולה, ולא רק של אגף מסוים בתוך המפלגה.⁸

בד בבד היה לוביאניקר לדמות מרכזית בהסתדרות וכיהן בשנות הארבעים כחבר בפורומים המרכזיים שלה. בן-גוריון ציין ביומנו כי הוא היה חבר בלי תיק במזכירות של הוועד הפועל כמו מנהיגים מרכזיים אחרים – טבנקין, יערי ובן-גוריון עצמו⁹ – וזו עדות למעמדו הבכיר. בשנת 1949 ראו בו את 'האיש החזק' בוועד-הפועל,¹⁰ 'שבירו כל החוטים [...] על פיו יישק כל דבר'.¹¹

משנות השלושים בלט לוביאניקר כאחד הדוברים המובהקים של הפלג המתון במפא"י, 'האדם בעל העצמה הרעיונית, החינוכית והארגונית הרבה ביותר בקרב המתונים משנות השלושים ואילך'.¹² לדוגמה, עמדתו בשתי פרשיות: הוא ביקר קשות את הטבעת הספינה

6 לוביאניקר שינה את שמו ללבון עם בחירתו לשר החקלאות בממשלה השנייה, בנובמבר 1950.

7 בן-אהרן היה בן גילו ודורו של לבון, צעיר ממנו בשנתיים (יליד 1906).

8 דן שביט, שיחות עם בן-אהרן, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1984, עמ' 142-143. ארלוזורוב היה חבר הפועל הצעיר ולמעשה הנהיג את המפלגה.

9 יומן בן-גוריון, 31.3.1943, ארכיון בן-גוריון (להלן: אב"ג).

10 מזכיר ההסתדרות באותם ימים היה יוסף שפרינצק (שכיהן בתפקיד זה בשנים 1945-1949). עם הקמת המדינה נבחר שפרינצק ליו"ר מועצת-המדינה הזמנית, ולאחר מכן – ליו"ר הראשון של הכנסת. בן-גוריון חש כי שפרינצק לא מתפקד כמזכיר ההסתדרות וביומנו התבטא: 'בוה"פ אין איש. י.ש. [יוסף שפרינצק] אסון. יש להרחיקו', יומן בן-גוריון, 2.8.1948, אב"ג.

11 ידיעות אחרונות, 13.2.1949.

12 מאיר חזן, מתינות: הגישה המתונה בהפועל הצעיר ובמפא"י, 1905-1945, עם עובד, תל אביב 2009, עמ' 34-35.

'פאטריה' בידי 'ההגנה'¹³, ובישיבת מרכז מפא"י, ערב ההכרזה על הקמת המדינה, התנגד להכרזה המתוכננת, 'בתקווה שהימנעות מהכרזה תמנע את פלישת צבאות ערב'.¹⁴

ב. דרכו הפוליטית בימי המדינה

בימי המדינה התקרב לוביאניקר לקבוצה של חברי אחדות-העבודה ההיסטורית שקיבלו את דרכו של בן-גוריון, היו בעלי שליטה מעשית רבה למדי במפא"י כולה ואנשיה ניהלו את המפלגה. בכירי הקבוצה, לוי אשכול,¹⁵ גולדה מאיר וזלמן ארן, היו למעשה הנהגת מפא"י בצמרת המדינה שזה עתה קמה, ובמהלך שנות החמישים.¹⁶ התקרבותו של לבון לחבורה זו חוללה שינוי בעמדותיו: הוא התרחק מתפיסותיו המתונות הקודמות והתקרב לאלה של בן-גוריון.

לבון נבחר לחבר הכנסת הראשונה¹⁷ והתבלט מיד כנואם מהשורה הראשונה. בדיונים המרכזיים בכנסת הוא שימש דובר מרכזי מטעם סיעתו, כמו בדיון על הרכבת הממשלה הראשונה:¹⁸ 'נואם פרלמנטרי ממדרגה גבוהה מאוד ובר פלוגתא מסוכן'.¹⁹ ביולי 1949 נבחר לבון למזכיר ההסתדרות,²⁰ על אף הודעותיו כי אין לו עניין בכך.²¹ כהונתו הקצרה

13 דבריו בישיבת מפא"י ב-15.12.1940, 'יוסף הלר (עורך), במאבק למדינה: המדיניות הציונות בשנים 1936-1948, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1985, עמ' 301. הבריטים עמדו לגרש את הספינה 'פאטריה' על 771 המעפילים שבה מהארץ לאי מאוריציס. כדי למנוע את הגירוש הטמינו אנשי 'ההגנה' חומר נפץ בספינה, שנועד לגרום לה נזק קל, אולם הנזק היה גדול מהמתוכנן והספינה טבעה ב-25.11.1940 ו-267 איש נספו, 216 מהם מעפילים. הפרשה כולה חוללה ויכוח מר ונוקב.

14 כפכפי, לבון, עמ' 91. חלק מפרוטוקול הישיבה, שנערכה ב-12.5.1948, נעלם – ובכלל זה דבריו לוביאניקר. עדויות שהעידו לימים משתפי הישיבה הביאו את עיקר דבריו (ראו: מאיר אביזוהר ואבי בראלי [עורכים], עכשיו או לעולם לא: דיוני מפא"י בשנה האחרונה למנדט הבריטי, עיינות, בית ברל, [צופית] 1989, עמ' 483). התנגדותו של לבון להכרזה על הקמת המדינה שימשה נשק פוליטי נגדו; כך למשל, בדיון בכנסת במרס 1950 הטיח נגדו חבר הכנסת חיים לנדאו, מראשי תנועת החרות: 'אל תתרברר מר לוביאניקר, הרי ב-14 במאי 1948 הצבעת נגד הכרזת המדינה', וראו: 'נואם האשמה כבד של מ. בגין בכנסת', חרות, 29.3.1950; 'ישיבת הכנסת, 28.3.1950, דברי הכנסת, ד, עמ' 1193.

15 אשכול היה חבר הפועל הצעיר, אך עמדותיו היו קרובות לעמדות של אנשי אחדות-העבודה.

16 הדבר מנוגד לחלוטין לטענתו של מיכאל בר-זוהר, כי בן-גוריון 'שם בו [...] עינו וקידם אותו במהירות, מעל ראשי רבים מחבריו הותיקים', מיכאל בר-זוהר, בן-גוריון, ב, עם עובד, תל אביב 1977, עמ' 1019.

17 הוא היה חבר כנסת עד תום הכנסת הרביעית, בקיץ 1961.

18 ישיבת הכנסת, 3.8.1949, דברי הכנסת, א, עמ' 68-70.

19 ד.ל. [דוד לזר], 'הים סוער – הכנסת שקטה', מעריב, 9.3.1949.

20 ראו: 'פ. לוביאניקר – המזכיר הכללי של הוועד הפועל', דבר, 29.7.1949.

21 על כך כתב בן-גוריון ביומנו: 'פנחס אינו רוצה להשאיר בהסתדרות', יומן בן-גוריון, 23.4.1949, אב"ג.

היתה רוויית משברים ומדי כמה חודשים הוא איים בהתפטרות. בינואר 1950 הודיע לבון על התפטרותו מהתפקיד בשל חילוקי דעות עם דב יוסף, שר האספקה והקיצוב,²² אולם בן-גוריון התערב במשבר והצליח לבטל את ההתפטרות.²³

ביולי 1950 הועלה שמו של לבון כמועמד לחברות בממשלה והוצע לו לכהן בתפקיד שר העבודה, במקום גולדה מאירסון שנועדה לשמש סגן ראש הממשלה לעניינים כלכליים. לבון סירב לקבל את התפקיד 'משום שאינו יכול לפרוש עכשיו מעבודה פעילה בהסתדרות'.²⁴ מועמדותו לכהונת שר עלתה שוב ערב נפילתה של הממשלה הראשונה, כשהציע זאב שרף, מזכיר הממשלה:²⁵ 'דבן יוסף לתחבורה,²⁶ דודן רמז לחינוך.²⁷ פנחס [לוביאניק] לחקלאות ומזון וסגן לראש-הממשלה בעניני פיתוח'.²⁸ שמו צוין כמועמד ודאי לשר בממשלה הבאה. בדיעה שהופיעה בעיתון בשלהי ספטמבר 1950 נאמר כי לוביאניק, שכונה 'זה הארי ממפא"י', יהיה סגן ראש הממשלה.²⁹

בנובמבר 1950 צורף לבון לממשלה השנייה.³⁰ צירופו לממשלה היה חלק מצירופן של דמויות פוליטיות שתמכו בקו של בן-גוריון: גולדה מאירסון ודב יוסף לממשלה הראשונה (מרס 1949)³¹ ולוי אשכול לממשלה השלישית (אוקטובר 1951).³² הוא מונה לשר החקלאות והמזון ומשרדו קיבל את רוב התפקידים שהיו בידי משרד האספקה והקיצוב, לאחר שפורק. בן-גוריון בישר לו שהוא ימונה לשר.³³ העיתונות ראתה במינוי זה עדות למעמדו הציבורי העולה וכתבה: 'לפני כן [הוא] לא נתפרסם מחוץ לחוגי "ההסתדרות", אולם בשנתיים

22 דב יוסף דרש להפחית את תוספת היוקר ב-15 בינואר ואילו לבון התנגד לדרישה זו, וראו: 'התפטרות לוביאניק – בקשר לאינדקס', מעריב, 10.1.1950.

23 ביומנו תיאר זאת בן-גוריון כך: 'בערב בא אצלי [אהרן] בקר. לוביאניק הודיע לוועדה המרכזת שמ-15 לח' [ינואר] הוא עוזב עבודה [...] אין מי שימלא [את] מקומו. הוא דורש שאשפיע על פנחס שישאר', יומן בן-גוריון, 8.1.1950, אב"ג. אהרן בקר (1905–1994) כיהן אז בתפקיד יו"ר מחלקת האגודים המקצועיים בוועד-הפועל של ההסתדרות; לאחר הדחת לבון הוא התמנה למזכיר הכללי של ההסתדרות ומילא תפקיד זה בשנים 1961–1969.

24 פ'. לוביאניק אינו מקבל על עצמו תפקיד שר העבודה', מעריב, 5.7.1950. וראו על כך: כפכפי, לבון, עמ' 108.

25 הממשלה נפלה ב-15.10.1950.

26 בממשלה הראשונה כיהן דב יוסף בתפקיד שר החקלאות ושר האספקה והקיצוב, ובממשלה השנייה – בתפקיד שר התחבורה.

27 בממשלה הראשונה שימש רמז שר התחבורה; בממשלה השנייה כיהן בתפקיד שר החינוך והתרבות (עד מותו ב-19.5.1951). יומן בן-גוריון, 18.9.1950, אב"ג.

28 שם.

29 'הממשלה התפשרה על הפשרה – וניצלה', ידיעות אחרונות, 27.9.1950.

30 הכנסת אישרה את הממשלה ב-1.11.1950.

31 מאירסון מונתה לשרת העבודה ודב יוסף מונה לשר הקיצוב והאספקה ושר החקלאות.

32 אשכול מונה לשר החקלאות – במקום לבון.

33 'הזמנתי [את] פנחס – אמרתי שזה היום האחרון ועליו להיכון לעזוב הועה"פ, בררתי תפקידו: חקלאות, מזון', יומן בן-גוריון, 11.10.1950, אב"ג.

האחרונות הפך לאישיות בקנה-מידה ציבורי-כללי.³⁴ לקראת הבחירות לכנסת השנייה ניכר מעמדו העולה: הוא שימש חבר בוועדת המינויים של מפא"י³⁵ והוצב במקום השביעי ברשימתה לכנסת.³⁶ עם זה, לבון לא הצטרף לממשלה הבאה (שהורכבה באוקטובר 1951) מאחר שלא רצה בכך והתעקש בהתנגדותו,³⁷ חרף לחצו של בן-גוריון, ואשכול קיבל את תפקיד שר החקלאות.³⁸ אחת הסיבות לכך היתה הדעה שרווחה אז כי הוא נכשל בתפקיד שר החקלאות והמזון והיה אחראי למחדלי האספקה; בן-גוריון רשם ביומנו: 'לבון עומד על דעתו שעליו לעזוב [את] הממשלה כי אני ו[שר האוצר אליעזר] קפלן הכשלנו אותו'.³⁹ עורך מעריב, עזריאל קרליבך, דווקא ראה בסירובו של לבון סימן לתכונה חיובית: 'פנחס לבון, שנשאר נאמן להודעתו על פרישתו, הראה כאן אופי ועקביות'.⁴⁰ בהיותו פרלמנטר מובהק חזר לבון לתפקיד הדובר הראשי של סיעתו בדיונים מרכזיים, כגון שביית הימאים והשילומים מגרמניה. שלום רוזנפלד, סופר מעריב בכנסת, העיד: 'שוב, כמו בוויכוח המר על עניין הימאים, הטילה סיעת מפא"י על פ. לבון להיות דוברת הראשון בדיון'.⁴¹ מיד לאחר השבעת הממשלה עלה שוב שמו של לבון כמועמד לכהן בממשלה.⁴² באוגוסט 1952 צורף לבון לממשלה כשר בלי תיק, במקום אליעזר קפלן שנפטר.⁴³ בדיון שנערך במפא"י על המינוי הסביר בן-גוריון מדוע יש למנות שר בלי תיק: הוא יהיה 'חופשי מדאגות אחרות' וכך יטפל בתכנון מסגרת כלכלית כללית, נושא שהיה בתחום תפקידו של קפלן כסגן ראש הממשלה. תחילה סירב לבון להצעה, אולם אחר כך ניאות להצטרף לממשלה בתנאי אחד: 'מבלי להתחייב לאיזו פעולה שהיא [...] ש] לא תהיה עליו שום אחריות מיוחדת לאיזה עניין'. בן-גוריון קיבל את תשובתו של לבון בשמחה רבה: 'התשובה הזאת מספיקה לי'.⁴⁴ בישיבת הממשלה שדנה בצירוף לבון נדרש

34 'יורשו של יוסף', ידיעות אחרונות, 2.11.1950.

35 בוועדה היו ארבעה חברים: דוד בן-גוריון, משה שרת, זלמן ארן ופנחס לבון, וראו: יומן בן-גוריון, 24.6.1951, אב"ג.

36 20' רשימות בבחירות לכנסת', דבר, 25.6.1951. ברשימה לבחירות לאספה המכוננת מוקם לבון במקום ה-22.

37 'בן-גוריון מתאם את מצעו עם הכללים והפרוגרסיביים', מעריב, 25.9.1951.

38 ב-4.10.1951 רשם בן-גוריון ביומנו דברים המעידים על יחסו ללבון באותם ימים: 'לבון החליט, סופית, להסתלק. היתה לי אתו שיחה ארוכה על דרכנו להבא, על הפעולה בכנסת, בתנועה הקבוצית, בגדנע ובנחל', יומן בן-גוריון, אב"ג.

39 שם, 30.9.1951.

40 עזריאל קרליבך, 'הממשלה החדשה מתייצבת', מעריב (יומן), 5.10.1951.

41 שלום רוזנפלד, 'יום-געש וסופת-שנאה בירושלים', מעריב, 8.1.1952. הדברים נכתבו למחרת נאומו של לבון בכנסת בדיון על השילומים מגרמניה, 7.1.1952, דברי הכנסת, י, עמ' 907-910. ראו: נאומו של לבון בדיון על התפטרות הימאים בצי הסוחר, 10.12.1951, שם, עמ' 585-587.

42 'דנים בשינויים אישיים בממשלה', מעריב, 2.5.1952.

43 קפלן פרש מתפקיד שר האוצר ב-25.6.1952 ומונה לסגן ראש הממשלה. הוא נפטר ב-12.7.1952.

44 ישיבת הוועדה הפוליטית של מפא"י, 13.8.1953, ארכיון מפלגת העבודה [אמ"ע], 25/52. וראו: כפכפי, לבון, עמ' 142.

ראש הממשלה למעמדו בה: עיסוקו המרכזי הוא לסייע לו 'בריכוז, בסידור האינפורמציה הכלכלית, בתיאום'. הוא סירב לקבל על עצמו תפקיד מסוים ו'הסכים רק להיכנס לממשלה ולשמש שר בלי תיק. הוא מוכן לעשות מפעם לפעם כל עבודה שאני אטיל עליו או הממשלה תטיל עליו'.⁴⁵

באחד העיתונים נכתב כי לבון נחשב עוזרו הקרוב של ראש הממשלה; תוארו הרשמי היה 'שר בלי תיק', אך למעשה הוא יהיה סגנו של ראש הממשלה.⁴⁶ יתרה מזו, היו שראו בו את יורשו האפשרי של בן-גוריון אם הוא יצליח בתפקידו, ואז 'יוכל להוכיח כי הוא אמנם מתאים לתפקיד "יורש העצר"'.⁴⁷ רעיון זה עלה כבר קודם לכן, כשלבון עמד בראש משלחת פרלמנטרית לבריטניה ביולי 1950.⁴⁸ במהלך ביקורו שם 'ניבאו עיתונים בריטיים, כי לבון הוא "ראש הממשלה הבא" של מדינת ישראל'. אחרי הביקור נכתב על כך במפורש: 'הופעתו [של לבון] כיושב-ראש המשלחת הפרלמנטרית לאנגליה והגבת העיתונות הבריטית לנאומו ערטלו את ההתלחשויות עליו והפכו לנחלת הציבור: היום מתלחשים על כך כמעט בגלוי כי פנחס לוביאניק הוא האיש שיעמוד בראש ממשלת ישראל'.⁴⁹

ג. דרכו למשרד הביטחון

בממשלה הרביעית, שהורכבה בשלהי 1952, הוסיף לבון לכהן בתפקיד שר בלי תיק; במהלכה התחולל שינוי דרמטי במעמדו הפוליטי. בן-גוריון נטל לעצמו חופשות ארוכות ומינה ממלאי מקום לתפקידו: משה שרת לממלא מקום ראש הממשלה, ולבון לממלא מקום שר הביטחון. הוא הודיע על כך לנציגי מפא"י בממשלה בתחילת יולי 1953,⁵⁰ ולאחר כמה ימים – לממשלה.⁵¹

45 ישיבת הממשלה ב-17.8.1952, ארכיון המדינה (להלן: א"מ).

46 'מפא"י תכניס את לבון לממשלה, כעוזרו של בן-גוריון', על המשמר, 15.8.1952. ואילו במעריב נאמר כי יש המפרשים את מינויו של לבון 'כמינוי "סגן ראש הממשלה" די-פאקטו', 'סגן די-פאקטו', מעריב, 14.8.1952.

47 'מפא"י תכניס את לבון לממשלה כעוזרו של בן-גוריון', על המשמר, 15.8.1952.

48 ראו: תדי לויטה, 'משלחת הכנסת המריאה לאנגליה', מעריב, 10.7.1950. טיימס הלונדוני פרסם ידיעה קצרה בלבד על משלחת הכנסת בראשותו של חבר הכנסת לוביאניק – ותו לא, שם, 11.7.1950.

49 זאב אלתגר, 'כך מבליים צירינו בפגרא', ידיעות אחרונות, 11.9.1950.

50 ב-8.7.1953 כתב בן-גוריון ביומנו: 'אה"צ פגישת חברינו בממשלה. עוררתי בעית ממלאי מקומי לאחר שאצא לחופש. הצעתי משה כמ"מ רה"מ, לבון כמ"מ שר הבטחון', בן-גוריון, יומן בן-גוריון, אב"ג. וראו: כפכפי, לבון, עמ' 167.

51 ישיבת הממשלה, 19.7.1953, א"מ.

עוד קודם מינויו לממלא מקום שר הביטחון נמתחה על לבון ביקורת קשה בשל עמדותיו, ובעיקר בשל היהירות בהתבטאויותיו, ואף מקורביו חששו כי שחצנותו עלולה להכשילו.⁵² לדוגמה, פרשת העוצר בטירה. ב-29 ביולי 1953 אישר לבון להטיל עוצר לשם חיפוש בטירה שבמשולש בעקבות טענה כי מן המקום נורו יריות לעבר מטוס של חיל האוויר (בדיעבד התברר שאין אמת בטענה).⁵³ תושבי טירה התלוננו שהחיפוש היה ברוטלי – והפרשה הגיעה לכנסת. חברי הכנסת רוסתום בוסטוני (מפ"ם) ואמיל חביבי (מק"י) הציעו שייערך דיון בנושא, ולבון ענה להם באורח יהיר ומתנשא: 'אני מניח שהמדובר אינו על רהיטי מהגוני או פסנתרים שנשברו תוך החיפוש. ייתכן שאיזו זכוכית או איזה כסא נשברו [...] אני מצטער על כך'.⁵⁴ דבריו אלו חוללו סערה ציבורית; בעל המשמר נאמר כי לא ידוע אם בביתו של לבון יש רהיטי מהגוני, אבל כלום רהיטי העלובים של איכר, שולחנו וכיסאו ומיטתו – ואולי רק מחצלה לו? הם אפס, הפקר?'.⁵⁵ איל כפכפי, בביוגרפיה שכתבה על לבון, טענה כי 'דעת הקהל בישראל לא סלחה ללבון על "רהיטי המהגוני"'.⁵⁶ דוגמה נוספת היא נאומו של לבון בוועידה השנייה של איחוד הקבוצות והקיבוצים.⁵⁷ הוא דיבר על הצורך לשמור על יחסים טובים עם 'המעצמה הגדולה בעולם' (ארצות הברית), בתנאי שהם יהיו יחסי אמת – ולא תכתיב. אנו רואים את עצמנו חלק בלתי נפרד מהעולם החופשי, אמר, 'שבו כל ארץ הולכת בדרכה ולא שארץ אחת מכתיבה את הדרך לכל היתר'. הוא הדגיש כי לא נקבל תפיסה של מישוהו 'שעל ידי עיכוב הדולרים יהיה באפשרותו לכפות את רצונו עלינו'. במאמר המערכת הגיב עיתון הארץ לנאום בכותרת 'שחצנות אינה מדיניות', וטען כי לבון, 'שתופס היום את אחת המשרות החשובות במדינתנו', חייב לשקול את דבריו 'במשנה שיקול וזהירות, הן מבחינת מעמדו האחראי והן מבחינת האינטרסים המדיניים הגורליים העומדים על הפרק', אבל הוא 'היה מעוניין יותר במחאות כפיים של קהל שומעיו מאשר בהשפעת דבריו על מצבנו הבינלאומי'.⁵⁸ שרת כתב ביומנו כי המאמר

52 כך למשל כתב עליו יוסף שפרינצק: 'בתפקידו זה אורבות סכנות בלתי-נמנעות ואם לא ישתחרר מסגנונו הפולמוסי – יש לחשוש לדרכו החדשה', משפרינצק ליוסף ברץ, כ"ה בכסלו תשי"א (4.12.1950), יוסף שפירא (עורך), אגרות יוסף שפרינצק, ג, עיינות, תל אביב 1969, עמ' 43. יוסף שפרינצק (1885-1959) שימש יושב הראש הראשון של הכנסת מהקמתה ועד יום מותו, וקודם לכן – מנהיג מרכזי של הפועל הצעיר, מפלגתו של לבון.

53 כפכפי, לבון, עמ' 169.

54 ישיבת הכנסת, 5.8.1953, דברי הכנסת, יד, עמ' 2148-2149.

55 כוכבא (?), 'דיבורים רהוטים על שבירת רהיטים', על המשמר, 10.8.1953.

56 כפכפי, לבון, עמ' 170.

57 'לבון: לא נקבל "דיקטט" ארה"ב', הארץ, 1.11.1953. הוועידה נפתחה ב-30.10.1953 בנאומו של לבון.

58 'שחצנות אינה מדיניות', 'מיום ליום', הארץ, 2.11.1953. בכתב העת סלם נכתבו דברי לעג למאמר זה: 'הוא מאבד ממש את חושיו לנוכח התנגדותו של מר לבון ל"מפ"מ"מיום אמריקאי' הדורש כניעה לכל תביעה אמריקאית על משקל המפ"מיום הסובייטי', 'לא בגידה כי אם נאמנות', סלם, ח, נו (חשוון תשי"ד), עמ' 24.

‘ודאי של גרוס,⁵⁹ ידע ללקט את כל הגצים שניתזו מלבון וללבותם למדורה נאה.⁶⁰ בעצם אותם ימים עלה הרעיון למנות את לבון לשר ביטחון קבוע במקום בן-גוריון.

ד. מדוע התמנה לבון לשר הביטחון?

השאלה מדוע מונה לבון לתפקיד החשוב של שר הביטחון מעסיקה עד היום חוקרים רבים העוסקים בתולדות מדינת ישראל. הביוגרפית שלו, כפכפי, לא סיפקה תשובה מספקת לשאלה זו.⁶¹ אבי בראלי דן בשאלה זו בספרו על מפא"י בשנים הראשונות של המדינה,⁶² ומציין שתי סיבות: (א) התקרבותו של לבון לבן-גוריון: באותן שנים התקרב לבון בעמדותיו המדיניות, הפוליטיות-פנימיות והחברתיות-כלכליות לבן-גוריון, ובלשונו של בראלי, 'שררה בין השניים קרבה אידאולוגית, במיוחד בסוגיות הממלכתיות' וכן בסוגיות מדיניות-ביטחוניות. זה אחד ההסברים לצירופו לממשלה ולמינויו לממלא מקום שר הביטחון עד למינוי הקבוע. בראלי מדגיש כי הקרבה לא האריכה ימים והיתה ליריבות מרה. (ב) התנגדותו של לבון למינויו של שרת: רק לבון, יחיד במפא"י, היה שותף מלא לניסיונו של בן-גוריון למנוע את בחירתו של שרת לתפקיד ראש הממשלה בסוף 1953. גם כשהיה ברור שאשכול לא יהיה מועמד הוסיף לבון לדבוק בהתנגדותו.⁶³

שני ספרים אחרים, שמחבריהם היו קשורים לבן-גוריון, דנו בממד נוסף – והוא אופיו של לבון. בביוגרפיה שכתב על בן-גוריון עסק מיכאל בר-זוהר בהרחבה בלבון עצמו ובמינויו.⁶⁴ לדעתו היו עמדותיו של לבון קודם הקמת המדינה ומיד לאחריה 'מתונות עד כדי קיצוניות'. השקפותיו הצטיירו כאנטיתזה לדרך ה"בטחוניסטית" של בן-גוריון, אך אף על פי כן 'שם בו בן-גוריון עינו וקידם אותו במהירות'; הוא התרשם מ'שכלו הבהיר ומהגיגותיו הקר' וכן מניסיונו המשקי הרב, שהרי 'הצבא זה גם משק, אחד המשקים הגדולים בארץ'. בר-זוהר טוען כי בן-גוריון בחר בלבון כאיש המתאים ביותר לתפקיד שר הביטחון כבר במאי 1950, כאשר השיב 'תשובה קטלנית [...] להתקפת האופוזיציה על הממשלה בשאלות הבטחון'.⁶⁵ וכך סיכם בר-זוהר: 'בן-גוריון [...] נתרשם, ללא ספק, מהאקטיביזם

59 שלמה גרוס, שכינויו היה 'פולס', היה מבכירי הפובליציסטים בעיתון הארץ עשרות שנים.

60 משה שרת, יומן אישי, א, ספרית מעריב, תל אביב 1978, 2.11.1953, עמ' 103.

61 כפכפי, לבון, עמ' 144-147.

62 אבי בראלי, מפא"י בראשית העצמאות, 1948-1953, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2007, עמ' 87.

63 שם, עמ' 88-89.

64 מיכאל בר-זוהר, בן-גוריון, ב, עמ' 1019-1022.

65 בריון שנערך בכנסת על 'סיפוח האזורים הערביים שממערב לירדן לממלכת-הירדן ההאשמית'; לבון השיב לדברי חברי הכנסת ישראל בריהודה ואהרן ציזלינג (מפ"ם) ומנחם בגין (חרות), 3.5.1950, דברי הכנסת, ה, עמ' 1292-1294. ביומנו ציין בן-גוריון: 'לוביאניקר נתן תשובה קטלנית, יומן בן-גוריון, 3.5.1950, אב"ג. גם סופר מעריב התרשם כי זה היה 'נאום פולמוסי חזק', שלום רוזנפלד,



פנחס לבון בהופעתו הראשונה בציבור כשר
הביטחון, בטקס סיום קורס קצינים 8.2.1954,
לשכת העיתונות הממשלתית

הטרי שהחל לבון להפגין באותם ימים, כשהוא נוקט גישה תקיפה ונמרצת אפילו יותר מגישתו שלו. אכן, מהפך מפתיע חל בעמדותיו של לבון בנושאי בטחון. אותו פציפיסט מתון הפך בן-לילה לאקטיביסט תקיף ותוקפן. בניגוד להתעלמותו של בן-גוריון מקווי האופי של לבון, בר-זוהר טוען כי חבריו למפלגה ראו את החסרונות הבולטים שבתכונותיו: מתנשא, שחצן, מזלזל באחרים ונרתע מעבודת צוות; בעל 'דחפים קיצוניים להבלטת האני [...] היתה בו מידה גדולה של סרקזם צורב ומצליף, ופגיעתו היתה קשה'.⁶⁶ גם שבתי טבת, בכיורגריה בת ארבעה כרכים על בן-גוריון⁶⁷ ובספר נוסף (קלב"ן),⁶⁸ דן בנושא זה בקצרה.⁶⁹ טענתו של טבת דומה לזו של בר-זוהר: צמרת מפא"י העלתה לפני בן-גוריון 'ערעור חמור על התאמתו של לבון מטעמי-אופי ואישיות לתפקיד שר הביטחון'. טבת תיאר בחריפות את לבון ואת המהפך שהתחולל בו: 'לבון, קרוב לוודאי, יישאר תעלומה. כחוש, אגמוני, שערו כסוף מגיל צעיר, ספוג קוניאק, משכיל, מהיר,

'הוויכוח בכנסת על הסיפוח', מעריב, 4.5.1950. ממלכת ירדן הודיעה על סיפוח הגדה המערבית, כולל ירושלים המזרחית, ב-24.4.1950.

בר-זוהר, בן-גוריון, עמ' 1020.

שבתי טבת, קנאת דוד, שוקן, ירושלים תשל"ז-תשס"ה, 4 כרכים.

שבתי טבת, קלב"ן, איש-דוד, תל אביב 1992.

שם, עמ' 27-30.

שנון מבחינה אינטלקטואלית משכמו ומעלה מרוב מנהיגי מפא"י. המעבר מההסתדרות לממשלה, ובמיוחד למשרד הביטחון, חשף בו תכונות שאיש לא הבחין בהן קודם לכן, והוא היה, לדברי טבת, מ'פציפיסט מושבע' ל'אקטיביסט מפליג, המטיף לשימוש בכוח; מאיש העיון, בר-סמכא ותלמיד-חכם בתורה הסוציאליסטית – היה לביצועיסט צמא פעילות צבאית; משוחר אחוות-עמים – נהפך ללאומן המזלזל בערבים; מנביא צדק חברתי ודורש טובת הכלל – היה לרודף שררה, הנכון להפוך עולמות בשל פגיעה בכבודו ובמעמדו.

לאחר שנים, בריאיון שנערך ב-1974 עם יצחק בן-אהרן,⁷⁰ נדרש המרואיין לשאלת המינוי של לבון, והוא השיב כי בן-גוריון לא דיבר עם איש על הסיבה לבחירתו זו. בן-אהרן עצמו ניסה להסביר את טעם המינוי בכך שעוד קודם לכן 'חל אצל לבון מפנה יסודי ביחסו לבן-גוריון, הוא הצטרף אל מעריציו וקיבל עליו את מרותו ואדנותו'; וכך בכך החל בן-גוריון לראות בלבון 'מוח מוביל'. כך נוצר אפוא החיבור בין השניים. ועוד טוען בן-אהרן: 'בתוך השממה הרוחנית שהקיפה את בן-גוריון דרך פתאום כוכב, ובן-גוריון רצה לקחת לריכוז ענייני הבטחון מי שנראה היה לו באותו הזמן כאדם המחונן ביותר בתוך המפלגה'.⁷¹ ועל כך הוא מוסיף: 'יתכן, שהתקשרות זו עם האדם הכי זר והכי מרוחק לו במשך שנים היתה הברקה, מין התרגשות רגעית'.

ה. תהליך מינויו של לבון

במכתב לנשיא המדינה יצחק בן-צבי, ששלח ב-1 בנובמבר 1953, הודיע בן-גוריון על התפטרותו מהממשלה. למחרת התכנסה הוועדה המדינית של מפא"י⁷² ובן-גוריון הביא לפניה את מועמדיו לשני התפקידים שהוא ממלא: שר האוצר אשכול⁷³ לראש הממשלה ולבון לשר הביטחון. בן-גוריון נימק את בחירתו בלי להתייחס לאישיותו של אשכול ולעמדותיו אלא רק לתפקידו:⁷⁴ 'התפקיד העיקרי של ראש הממשלה עכשיו, ולהרבה זמן, הוא התיאום הכלכלי',⁷⁵ והיות שנושא זה מתמקד על פי טבעו במשרד האוצר, 'האיש שיכול לעשות זאת הוא שר האוצר'. אשכול סירב בתוקף לקבל את ההצעה: 'אני את

70 יצחק בן-אהרן, בעין הסערה: פרקים במאבקי דורי, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1978, עמ' 236-237.

71 עסקתי בכך במאמרי המשווה את יחסו של בן-גוריון למשה סנה וללבון, וטענתי כי בן-גוריון הוקסם מהאינטלקט המבריק והתעלם מקווי האופי הבעייתיים של שניהם, וראו: יחיעם ויץ, 'הדרך לפסגה ומחירה', זמנים, 92 (סתיו 2005), עמ' 115.

72 אמ"ע 25/53.

73 אשכול כיהן בתפקיד שר האוצר זמן קצר, מ-25.6.1952, אחרי פרישתו של אליעזר קפלן מהתפקיד.

74 בן-גוריון לא ציין בדבריו שהוא מקבל את עמדתו הביטחונית-מדינית, בניגוד להתנגדותו לעמדתו של משה שרת.

75 בן-גוריון ראה בשיקום הכלכלה את המשימה המרכזית באותה תקופה, וראו את דבריו בישיבת מרכז מפא"י, 3.1.1957, אמ"ע 23/57.

התפקיד הזה לא אמלא ולא אקבל, שכן הוא אינו מוכן לשרת בשני התפקידים גם יחד. לתפקיד של שר האוצר הוא התרגל, אך לא יוכל למלא את תפקיד ראש הממשלה 'יחד עם עוד תפקיד [...] נדמה לי שאין צורך בנימוקים'. אשכול, בעל חושים חדים ביותר, חש כי מדובר במלכודת; אלמנתו מרים אשכול העירה באוזניו כי הוא טען: 'עדיף שבן-גוריון יציל את המדינה מהידיים של מישור אחר'.⁷⁶

המועמד לשר הביטחון היה לבון, ובן-גוריון הציגו לפניו משתתפי הישיבה האמורה במילים קצרות: 'אני מציע למנות את פנחס לבון לשר הביטחון. ברוב הברורים שהיו לי ראיתי את כניסתו לעניינים ואני צריך להציג אותו בפניכם'. המשתתפים, מקצתם דמויות מרכזיות במפא"י (כמו דב יוסף וזלמן ארן), לא ערערו על המינוי, אף לא משה שרת. ביומנו רשם רק כי בן-גוריון 'מציע [...] את פנחס לבון כשר הביטחון'.⁷⁷

העיתונות דיווחה על ישיבת הוועדה המדינית אולם דנה בעיקר בסירובו של אשכול לקבל עליו את תפקיד ראש הממשלה – ולא במינויו של לבון. דבר⁷⁸ ערפל ולא דיין: 'לא נדונה שאלת יורשו של ד. בן-גוריון בתפקידו, אף כי נודע שראש הממשלה הביא הצעה בעניין זה'. על המשמר הזכיר את שאלת ראש הממשלה הבא כך: בבוקר 'שררה דעה כללית ששר האוצר ל. אשכול הוא המועמד הבטוח', ואחרי-הצהרים מועמדותו 'התערערה במידת-מה'; הוזכרו שני אישים – שרת ולבון – כמועמדים אפשריים לראשות הממשלה.⁷⁹ הארץ ציין כי בן-גוריון המליץ שאשכול יהיה ראש הממשלה, אולם זה 'דחה אתמול באורח מוחלט את הצעתו של מר בן-גוריון'. אשכול לא הסכים כאמור ליטול על כתפיו אחריות כפולה, אולם הנימוק האמתי היה שונה לחלוטין: הוא 'חזוה מראש קשיים חמורים מלשאת למקרה ועליו יוטל "לרשת" את מר בן-גוריון במשרה הבולטת ביותר במדינה'. בעקבות סירובו עלה שמו של שרת כיוורש, והידיעה בהארץ ציינה כי ראשי כל מפלגות הקואליציה רואים בשרת מועמד ראוי בהחלט, 'לייצג את המדינה גם כלפי פנים וגם כלפי יהודי התפוצות'; אולם שמו של לבון כמועמד לשר הביטחון לא צוין בידיעה כלל.⁸⁰

שאלת המינויים עלתה בישיבת הוועדה המדינית של מפא"י, שנערכה בסוף נובמבר. אושרו בה שלושה מינויים חדשים: לראש הממשלה, לשר הביטחון ולשר בלי תיק (במקום לבון). לראשות הממשלה נבחר 'היורש הכפוי'⁸¹ משה שרת, שמועמדותו שבה ועלתה

76 יחיעם ויץ, "אבי אבות הקונצנזוס", לוי אשכול: האיש וזמנו, בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), העשור השני, תשי"ח-תשכ"ח (עידן, 21), יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2000, עמ' 170.

77 שרת, יומן אישי, א, 2.11.1953, עמ' 108.

78 'התפטרות בן-גוריון נדונה בוועדה המדינית של מפא"י', דבר, 3.11.1953.

79 'בן-גוריון הודיע רשמית למפא"י על פרישתו', על המשמר, 3.11.1953. יומיים קודם לכן ציין העיתון כי יש שלושה מועמדים: אשכול, שרת ולבון. וראו: 'מאבק במפא"י על רקע פרישתו של ד. בן-גוריון', שם, 1.11.1953.

80 'אשכול דחה את הצעת בן-גוריון לעמוד בראש הממשלה', הארץ, 4.11.1953.

81 את הכינוי הזה בחר מיכאל בר-זוהר ככותרת לפרק בביוגרפיה שלו על בן-גוריון, פרק העוסק במינויו של שרת לראשות הממשלה, וראו: בר-זוהר, בן-גוריון, ב, פרק יז, עמ' 972-986.

בעקבות הסירוב של אשכול. מתחילה היה שרת המועמד הטבעי משום מקומו הגבוה, שני בהיררכייה של מפא"י, בממשלה ולפני כן אף בהנהלת הסוכנות. בן-גוריון כשל בניסיונו להעדיף את אשכול. בימים ששאלת המינוי עמדה על סדר היום לא פירט בן-גוריון את טעמי התנגדותו לשרת. הוא הסביר זאת לימים, עם הדחתו של שרת ממשרד החוץ: 'החשבתי [את] כשרונותיו, ידיעותיו ושקידתו של משה, אבל לא חשבתי שהוא מסוגל לתפקיד ראשי ומכריע — באשר אין לו עוזה-רוח [...] והבנה ממשית של מצבים מדיניים מסובכים'. על כך שלא פירט בשעתו אמר: 'לא ראיתי זכות לעצמי להתערב באופן אקטיבי — בשעה שבעצמי הסתלקתי מאחריות'.⁸²

בהמשך הישיבה נבחר לבון לשר הביטחון וארן לשר בלי תיק. שלושת המינויים — של שרת, לבון וארן — אושרו פה אחד.⁸³ בדבריו בישיבה נימק שרת מדוע עליו להישאר במשרד החוץ — נוסף על תפקידו כראש ממשלה, ונימוקו היה ביקורת גלויה כמעט על בן-גוריון: ה'אספקלריא של מדיניות החוץ [...] לא האירה במידה מספקת את מדיניות הממשלה עד עכשיו', והתקבלו החלטות 'בלי התחשבות בשיקול זה של מדיניות החוץ'. הוא חייב אפוא להישאר שר החוץ כדי להתייחס כראוי לשיקולים אלה. עם זה הוא לא נגע בשאלה אם ראש ממשלה חייב למלא גם את תפקיד שר הביטחון. חבר הכנסת עקיבא גוברין הציג את הצעת המינוי של לבון: המפלגה מטילה 'על חבר המפלגה לבון' את התפקיד שבן-גוריון מילא בחמש השנים האחרונות, 'מהתפקידים הראשונים במעלה של המדינה', תפקיד שהשפיע על העם היהודי וגם על 'כל נער שמשרת בצבא'. הדובר נדרש למשמעות הרמה של התפקיד, אך לא ללבון עצמו.⁸⁴

מרכז מפא"י אישר סופית את המינויים, בישיבה שאפשר לראות בה התכנסות טקסית בלבד.⁸⁵ הנואם היחיד בישיבה היה בן-גוריון. הוא הציג את שלושת המועמדים החדשים: 'אינני סבור, חברים, שמישהו משלושת החברים המועמדים זקוק להצגה — לא בפני תנועתנו ולא בפני עם ישראל', ובדרך אותם במילים שגרתיות בנוסח 'אני רוצה להביע את ביטחוני, ששלושת החברים האלה [...] ימלאו את תפקידם בכבוד, בכישרון ובהצלחה'. לאחר דבריו הקצרים הכריז מזכיר המפלגה, חבר הכנסת מאיר ארגוב, על הצבעה גלויה — וחברי המרכז אישרו את המינויים פה אחד.

העיתונות עסקה כמובן במינויים ובהפועל הצעיר נכתבו דברי שבח מפליגים על השלושה. וכך נאמר על לבון: 'איש המחשבה הבהירה והדינאמית, חריף הניתוח וחוש המעשה, נבחר לתפקיד, הדורש מאת בעליו מזיגה של אומץ לב ושיקול דעת [...] אין ספק, שניסיונו הציבורי הרב, וכוחו לחדור לעניינים ולעמוד על תמציתם וכוחו פעולתו, יסייעו לו להצליח גם בתפקיד זה'.⁸⁶

82 מבן-גוריון לקבוצת חברים (ללא ציון שמותיהם) שהתנגדה להדחת שרת, ירושלים, 28.6.1956, אב"ג.

83 'הוועדה המדינית של מפא"י מציעה פה-אחד את מ. שרת כראש הממשלה', דבר, 24.11.1953.

84 ישיבת הוועדה המדינית של מפא"י, 23.11.1953, אמ"ע 25/53.

85 ישיבת מרכז מפא"י, 25.11.1953, שם.

86 'מפרקי הימים', הפועל הצעיר, 13, 1.12.1953.

מעריב תיאר את 'ישיבת ההכתרה' בהרחבה וציין כי בשעה ששרת וארן הודו לחברי המרכז העדיף לבון לשתוק, 'כמי שיהיה ממונה על ענייני הביטחון הוא יודע, כי השתיקה יפה ומועילה מכל'.⁸⁷ הן במעריב הן בשאר העיתונים לא נכתבו דברי ביקורת על מינויו של לבון. בן-גוריון התפטר רשמית ב-7 בדצמבר 1953; יומיים לאחר מכן קיבל משה שרת מנשיא המדינה את המנדט להרכיב ממשלה. מלאכת ההרכבה היתה ממושכת למדי ושרת הציג את ממשלתו החדשה בפני הכנסת ב-25 בינואר 1954. באותה תקופה כתב שרת ביומנו דברים רבים על לבון, אולם לא הזכיר אפילו את העובדה שראש הממשלה היוצא, ולא שרת עצמו כראש ממשלה נכנס, הוא שהחליט כי לבון ישמש שר הביטחון בממשלה החדשה. על לבון ועל עצם מינויו כתב שרת ביומנו מעט מאוד דברים מפורשים. כך למשל רשם בראשית נובמבר 1953, עוד קודם שהתברר לו כי הוא יהיה מועמד מפא"י לראשות הממשלה (בעקבות נאומו של לבון בוועידת איחוד הקבוצות והקיבוצים): 'כיצד אדם כה מוכשר, נבון ולכאורה שקול, מוציא עצמו לתרבות רעה ועובר במהירות מסחררת ממדינאות אחראית לדמגוגיה נטולת כל רסן'. והוסיף: 'אנה פניו מועדות ומה גורלה של ממשלה בלי סמכותו המרסנת של ב"ג, למרות כל שגינותיו והתפרצויותיו, כשייצרי השתוללות כאלה יוכלו לפרוץ בכל יום באין מפריע'.⁸⁸ כך הגיע אפוא לבון, למעשה בהחלטת יחיד, לאחד התפקידים הבכירים והרגישים ביותר במדינה.

ו. הביקורת על מינויו של לבון ומשמעותה

יש להדגיש כבר בתחילה כי כל העדויות על ביקורת שנשמעה או הוטחה נגד מינויו של לבון הן עדויות מאוחרות, ולא ניתן לאתר תיעוד של ביקורת שנשמעה בזמן אמת. כאלה הם דבריו של יצחק בן-אהרן ('שני אנשים, שובן-גוריון) העריך מאוד את דעתם, גולדה ושאוול אביגור, התנגדו לכך בתכלית ההתנגדות'⁸⁹ ואף דבריה של גולדה מאיר עצמה, בספר זיכרונותיה שפורסם שנים רבות אחרי האירועים. היא תיארה את לבון כאחד המוכשרים ביותר בקרב ראשי מפא"י, אבל גם אחד האישים הפחות יציבים:

אינטלקטואל יפה-תואר ומסובך, שבעבר היה תמיד 'יונה' גדולה אלא שהפך להיות מין 'נץ' פראי מאין כמוהו מזמן שהתחיל לתת דעתו על עניינים צבאיים.⁹⁰ רבים

87 מ' (משה) מייזלס, 'מי בעד החבר שרת', מעריב, 26.11.1953.

88 שרת, יומן אישי, א, 1.11.1953, עמ' 101. למחרת היום כתב שרת דברים נוספים על הנושא, שם, 2.11.1953, עמ' 106.

89 בן-אהרן, בעין הסערה, עמ' 236.

90 נראה לי שזו קביעה לא מדויקת והתהליך שהתחולל אצל לבון היה הפוך: כשלבון התקרב לעמדות האקטיביסטיות של בן-גוריון, קירב אותו האחרון לעניינים הביטחוניים. כאשר מונה לבון לממלא מקום שר הביטחון, היו עמדותיו נציות.

מאתנו חשבו שהוא בלתי מתאים ביותר למשרד שהוא הרגיש עד מאוד. חסר היה את הניסיון הדרוש, וסבורים היינו שחסרו לו גם סגולות השיפוט הדרושות. לא רק אני אלא גם זלמן ארן, שאול אביגור ועוד כמה וכמה חברים ניסו ללשווא — להשפיע על בן-גוריון שיחזור בו מבחירתו ביורש הזה. כרגיל, הוא לא היה מוכן לשנות את דעתו.⁹¹

גולדה מאיר התבטאה בנושא זה עוד קודם פרסום ספרה, בדיסקרטיות ובפומבי. הנושא עלה בשתי שיחות פרטיות בינה לבן-גוריון. השיחה הראשונה התקיימה בנובמבר 1960, בעצם ימי 'פרשת לבון', ובן-גוריון רשם על כך ביומנו: 'גולדה [...] באו אליך — אשכול, זיאמה [ארן] וגולדה לתל-שומר (לפני לכת' לשדה-בוקר)⁹² להזהיר אותי מפני מינוי לבון'. את [ה]דברים [ה]נוראים שלבון עומד לעשות' הם שמעו משמעון פרס.⁹³ בן-גוריון ביקש מאשכול לדבר עם לבון 'אשכול דיבר — לבון הכחיש הכל'.⁹⁴

השיחה השנייה התקיימה בסתיו 1964. בן-גוריון אמר לגולדה מאיר כי ידע על טענותיה נגד מינוי לבון בסוף 1953, בימים שפרש מהממשלה. מאיר תיקנה אותו: 'אשכול, זיאמה וגולדה באו אצלי לתל השומר ולא לשדה בוקר וספרו לי שלבון יש לסלק'. על השאלה מדוע הוא מינה אותו לתפקידו ענה בן-גוריון לקונת: 'אני מתיחס לכל אדם באמונה עד שאני נוכח שאינו ישר'.⁹⁵

גם בפומבי דיברה גולדה מאיר על הנושא, וזאת בוועידה התשיעית של מפא"י בפברואר 1965. בנאומה היא פנתה לבן-גוריון ושאלה אותו: 'למה לא שמעת להצעתנו לפני שמינית את פנחס לבון לשר הביטחון? [...] הזהרנו אותך בעוד מועד. אולי לא היינו מגיעים להשתלשלויות מסוימות'. והיא פירטה: 'היינו אצלך, שלושה אנשים,⁹⁶ כששכבת בבית החולים "תל השומר".⁹⁷ [...] סיפרנו לך על דברים איומים המתרחשים, עליהם דיבר פעם אחת אשכול [ואתה] החרשת. האם לא אמרנו לך שהמדינה בסכנה?'. אולם זו היתה אזהרה מאוחרת, אחרי המינוי, שהרי הפגישה הנזכרת נערכה ב-1954, כשלבון כבר כיהן בתפקיד שר הביטחון. גולדה סיימה את דבריה בשאלות נוקבות: 'זה היה סוד? לא באנו אליך? לא אמרנו לך שהמדינה בסכנה?'⁹⁸

91 גולדה מאיר, חיי, ספרית מעריב, תל אביב 1975, עמ' 210.

92 המועד שציין בן-גוריון איננו מדויק: הוא אושפז בבית חולים בתקופת שהותו בשדה בוקר.

93 שמעון פרס כיהן אז כמנהל הכללי של משרד הביטחון (עד 1959). מיכאל בר-זוהר, הביוגרף של פרס, כתב כי פרס צידד במינויו של לבון לשר הביטחון, אולם חיש מהר הוא נקלע לחיכוכים מרים עמו. וראו: בר-זוהר, כעוף החול: שמעון פרס, ביוגרפיה, ידיעות אחרונות, תל אביב 2006, עמ' 135-136.

94 יומן בן-גוריון, 7.11.1960, אב"ג.

95 שם, 28.9.1964, אב"ג.

96 גולדה מאיר, לוי אשכול וזלמן (זיאמה) ארן.

97 בן-גוריון אושפז בבית החולים מ-30.5.1954-20.6.1954, עקב כאבי גב עזים ואחרי לחצו של משה דיין שיתאשפז. וראו: משה דיין, אבני דרך: אוטוביוגרפיה, עידנים ודבר, ירושלים ותל אביב 1976, עמ' 120. במהלך האשפוז ניהל בן-גוריון שיחות ופגישות עבודה, המתועדות ביומנו.

98 ישיבת הוועידה העשירית של מפא"י, ישיבה ג בערב, 17.2.1965 (תודתי לחגי צורף שנתן לי את הפרוטוקול); משה מייזלס, 'יום "חשבון בלי פחד" בוועידת מפא"י', מעריב, 18.2.1965, וראו:

גם שאול אביגור התנגד למינויו של לבון לשר הביטחון, אולם הדבר היה בראשית 1955, לקראת התפטרותו של לבון מתפקידו – ולא בימים שהתמנה. משה שרת, ביומנו, מביא את דבריו של גיסו ומקורבו אביגור,⁹⁹ שהתייעץ עמו מה לעשות עם לבון, לאחר ששרת קיבל את מסקנות ועדת אולשן-דורי (ראו בהמשך). להערכת שרת, דברי אביגור היו חרמש מעיים, ושרת הגדירם 'לא רק תעודה קטלנית נגד נושאם אלא תעודת כבוד ותהילה לרצינותו של אומרם'. וכך אמר אביגור:

מינויו של לבון היה מלכתחילה חסר שחר והרה אסון. משום בחינה של אופי ומוסר אין הוא מסוגל לתפקיד של שר בטחון. בעומק נפשו הוא שונא את הצבא. הוא הביא את צה"ל לידי חורבן פנימי. המצב המוסרי בצבא הרוס עד היסוד. אי-האמון לשר הבטחון, הזלזול הגלוי בו והשנאה הכבושה אליו הם נחלת הקצונה הגבוהה כולה. הוא נעדר כל סמכות בעיניהם – מדינית או מוסרית.¹⁰⁰

יום לאחר השיחה עם שרת, נסע אביגור לשדה בוקר כדי להתייעץ עם 'הזקן'.¹⁰¹ בן-גוריון רשם את פרטי השיחה ביומנו: 'בא שאול. לדבריו יש לסלק פ.ל. [פנחס לבון]. הוועדה [ועדת אולשן-דורי] אמנם לא מצאה ראיות משפטיות אבל הרושם הברור הוא שהוא נתן הוראות. בצבא אין אמן אליו, יודעים שאין הוא אוהב [את] הצבא'.¹⁰² לפי רישום זה, אביגור דיבר עם בן-גוריון על הצורך החיוני לסלק את לבון ממשרד הביטחון; עם זה אין כאן אפילו רמז דק להתנגדותו של אביגור בשעתו למינוי, קודם שלבון הסתבך בפרשת 'עסק הביש'.

נקודה זו עלתה בשיחה בין בן-גוריון לאביגור, שהתקיימה בנובמבר 1960.¹⁰³ במהלכה הוזכרה פגישתם הקודמת, וזאת לאחר שאביגור קרא את דוח ועדת אולשן-דורי והגיע לידי 'שתי מסקנות ברורות שלבון לא יכל להיות שר-בטחון ואלוף-משנה בנימין גבלי לא יוכל להיות' ראש אמ"ן. 'ימים ספורים לאחר מכן 'הוזמן שאול על-ידי לשדה-בוקר',¹⁰⁴ ובפגישה אמר לבן-גוריון 'שלבון צריך ללכת' כי הוא 'זלזל בקצינים. לא יודע לדבר אתם'. בהמשך

טבת, קלב"ן, עמ' 28-29. ביומנו כתב בן-גוריון על מעמדו של לבון: 'באותו יום, 17 ביוני, היתה לי שיחה ממושכת עם לבון על יחסים עם הרמטכ"ל ומנהל המשרד. לבון הבטיח שהיחסים יסודרו' (יומן בן-גוריון, 22.6.1954, אב"ג). יש לציין כי בן-גוריון לא התייחס ביומנו לנאום מאיר; באותו יום רשם רק כי 'בימי הוועדה [...] כמעט שלא קראתי עתון כי הייתי טרוד בוועדה' (יומן בן-גוריון, 18.2.1965, אב"ג).

99 שרת היה נשוי לציפורה מאירוב, אחותו של שאול אביגור.

100 שרת, יומן אישי, ג, 26.1.1955, עמ' 685.

101 ביומנו כתב שרת: 'שאול אמר כי חשוב מאוד לשתף את ב"ג בהתייעצות. הוא עצמו נוסע אליו מחר' (שם, עמ' 686).

102 יומן בן-גוריון, 27.1.1955, אב"ג.

103 שם, 7.11.1960. באותו יום שוחח בן-גוריון על נושא זה עם גולדה מאיר.

104 לפי יומן שרת, יום אביגור את הביקור; לפי יומן בן-גוריון הוא זה שיום זאת.

השיחה העלה אביגור נושא שלא עלה בשיחה הקודמת: הוא האשים את בן-גוריון במינוי של לבון לשר הביטחון. 'אתה אחראי על כניסתו למשרד הביטחון', הטיח, 'אילו התייעצת – לא היית עושה את לבון לשר בטחון. ניסו להזהיר אותך מפני לבון. גולדה [מאירסון] דרשה מזיאמה [ארן] להזהיר אותי. [...] גם אשכול לא רצה בזאת, גם שאר החברים לא רצו בלבון. [...] זו היתה שגיאה איומה. כששמעתי על לבון למשרד הביטחון – התפלצתי'.

אביגור הוסיף והאשים את בן-גוריון גם במינויו של לבון למזכיר ההסתדרות;¹⁰⁵ ומכאן שהוא פסל אותו פסילה מוחלטת – בעיקר בשל אופיו: 'הוא איש עקר, לא בנה אף פעם שום דבר [...] מה שעשה בסו"ב [סולל-בונה]¹⁰⁶ לא הביא כל תועלת. [...] איש שמונע ע"י יצרים אפלים. אני [שאול] יודע כיצד מתנהל הועד-הפועל. זה משטר של רודנות. [...] איך יכלת למנות אותו למזכיר ההסתדרות? אם עשית משגה פטלי כזה – אתה יכול גם עכשיו לעשות משגים כאלה'.

המסקנה שעולה מדברי אביגור ברורה: הוא התנגד למינויו של לבון, ראה בו אסון ולא כיבד ולא העריך אותו; עם זה, לא מצאנו עדות ממשית המלמדת על התבטאות של אביגור כמתנגד למינוי בזמן אמת. זאת ועוד: בשנות השבעים דיבר על כך אביגור בראיונות שנערכו עמו. לדוגמה, בריאיון עם יגאל דוניץ מהמרכז למורשת בן-גוריון הוא אמר כי 'לבון אינו מתאים לתפקיד הן משום היותו זר לענייני הביטחון והן בשל אורח חייו ואופיו שהיה בעיניו מושחת ובלתי אחראי'.¹⁰⁷ אשוב ואדגיש כי כל העדויות הן עדויות שלאחר זמן, ואין תיעוד בן-הזמן המעיד על כך שבן-גוריון הוזהר בעת המינוי.

ז. הקמת הוועדה של שרי מפא"י הבכירים

את הרעיון להקים פורום מצומצם של שרי מפא"י העלה בן-גוריון אחרי הקמת הממשלה בראשות שרת; זה היה לאחר ביקורו של ארן בשדה בוקר, זמן קצר אחרי הקמת הממשלה, ביקור שנועד להזהיר את בן-גוריון מההתנהלות המסוכנת של לבון – האזהרה הראשונה שהגיעה לבן-גוריון בעת שלבון כבר כיהן כשר ביטחון. ביומנו כתב על כך בן-גוריון: 'זיאמה מלא חששות לדעות ולתכניות של לבון ומד. [משה דיין].¹⁰⁸ בן-גוריון הגן על

105 לבון נבחר לכהונתו השנייה בתפקיד זה ביוני 1956.

106 ב-1958, בכהונה השנייה של לבון כמזכ"ל ההסתדרות, הוא הביא לחלוקת סולל-בונה לשלוש חטיבות עצמאיות: 'החברה לבניין ולעבודות ציבוריות', 'החברה לנמלים ועבודות חוף' ו'כור תעשיות'. צעד זה חולל ויכוח קשה ומר.

107 אריה בועז, עלום ונוכח בכל: סיפור חייו של שאול אביגור, משרד הביטחון, תל אביב 2001, עמ' 361, הערה 3.

108 באותם ימים היו לבון ודיין בעלי ברית, וביומנו רשם בן-גוריון כחודש לאחר מכן כי 'לפתע [...] באו לבון ומשה דיין, יומן בן-גוריון, 26.3.1954, אב"ג.

הרמטכ"ל: 'אין מ.ד. אחראי, להיפך הוא מתנגד לרוב התכניות של פ.ל. אבל הוא חייל ועליו למלא פקודות, אם כי הוא מנסה לבטל אותן', והציע 'להקים ועדה מצומצמת (מ.ש., פ.ל., זיאמה וגולדה כשתשוב) להתייעץ על כל בעיות חוץ ובטחון כמעט יום יום'.¹⁰⁹ כחודש אחרי השיחה עם ארן שלח בן-גוריון מכתב לשרת ובו ההצעה להקים את הוועדה האמורה.¹¹⁰ שרת אימץ את ההצעה והודיע ללבון כי לא יסכים לאשר 'פעולה כלשהי בלי התייעצות של חברים', 'ניפגש חמישתנו – אני, הוא, אשכול, גולדה וזיאמה'. לבון נאלץ לקבל את הרעיון ב'עקימת שפתיים'.¹¹¹ הישיבה הראשונה של החמישה דנה בשאלה 'אם יש להגיב על מארבי המצרים או לחדול'; לפי דיווחו של שרת ביומנו, לבון היה מבודד: 'היינו ארבעה נגד אחד, עם כל הבדלי הנוסח והגוון בין הארבעה', והוא קיבל את הדין 'לעת עתה'. שרת ציין כי ליבון נושא כזה בפורום מצומצם הוא יעיל מאוד ויש בו שמירה מרבית על סודיות.¹¹² זו היתה הישיבה היחידה שצוינה ביומנו של שרת.¹¹³ הרעיון להקים ועדה כזו עלה שוב כאשר טיפל בן-גוריון בבעיה נוספת שהיתה קשורה ללבון: יחסיו המתערערים עם הרמטכ"ל, בעת אשפוזו של בן-גוריון בתל-השומר. ביומן שרשם אחרי שחרורו ציין בן-גוריון כי בבית החולים, 'ביום ב', 14 ביוני ביקרני מ. דיין, אפי¹¹⁴ ונחמיה.¹¹⁵ מהם נודע לי על הקרע בין משה ובין פנחס'.¹¹⁶ הוא שוחח על כך עם שר הביטחון, '17 ביוני, היתה לי שיחה ממושכת עם לבון על יחסים [צ"ל: יחסיו] עם הרמטכ"ל ומנהל המשרד [פרס]. לבון הבטיח שהיחסים יסודרו'. היומן מלמד על העלייה לרגל אל בן-גוריון לבית החולים, עדות למצב הפוליטי ששרר בישראל ב-1954: מקור הסמכות לא היה ראש הממשלה שרת אלא 'האזרח הפשוט' דוד בן-גוריון, שנתפס כמבוגר האחראי, האב הבוגר היחיד המסוגל להפסיק את הקטטות הניטשות בין בניו. מה אירע בין שר הביטחון ובין הרמטכ"ל? לדברי דיין, ביוני 1954 הוא החליט להתפטר במחאה על שיטות העבודה של לבון, שמקבל החלטות צבאיות בלי להתייעץ עם אנשי

109 שם, 13.2.1954. הדברים מובאים אצל בר-זוהר, בן-גוריון, ב, עמ' 1023.

110 מבן-גוריון לשרת, שדה בוקר, 26.3.1954. המכתב פורסם ביומנו של שרת (28.3.1954), עמ' 418-419. בסיום המכתב טען בן-גוריון כי 'עכשיו תירש עבודת-צוות' והציע לערוך 'ישיבות שבועיות של חברינו כממשלה, לדיון ולעצה וביקורת עצמית והדדית בצוותא, ואולי התייעצות יותר רחופה של 4-5 חברים'.

111 שרת, יומן אישי, ב, 9.4.1954, עמ' 446-447.

112 שם, 11.4.1954, עמ' 451.

113 יומנו האישי של שרת הוא המקור היחיד כמעט שעוסק בפורום זה. בספר התעודות על שרת נזכרת הוועדה פעם אחת בלבד: היחסים בין שרת ללבון החרפו ו'הוקמה ועדה של חמישה שרי מפא"י כדי לשפר את ההידיברות ביניהם', וראו: לואיז פישר (עורכת), משה שרת: ראש הממשלה השני, מבחר תעודות מפרקי חייו (1894-1965), גנוז המדינה, ירושלים 2007, עמ' 498.

114 אפרים עברון כיהן באותם ימים כראש לשכת שר הביטחון פנחס לבון.

115 אל"מ נחמיה ארגוב שימש המזכיר הצבאי של שר הביטחון דוד בן-גוריון עד להתאבדותו בנובמבר 1957.

116 יומן בן-גוריון, 22.6.1954, אב"ג.

המטכ"ל ובניגוד לעמדת הרמטכ"ל. דיין אף התנגד לדרכו של לבון לפנות ישירות לקציני הצבא הבכירים, ולא באמצעות הרמטכ"ל.¹¹⁷ בשל כל אלו נפגש דיין עם בן-גוריון וסיפר לו על המשבר. הוא יעץ ש'לא לקפוץ', אך הסכים כי אי-אפשר לעבוד 'בשיטה גליציאנית'.¹¹⁸ לאחר השיחה הגיש דיין לשר הביטחון את התפטרותו בכתב: 'לדאבוני הרב עלי לבקשך להביא בפני הממשלה את בקשתי לשחררני מתפקיד ראש המטה הכללי'.¹¹⁹ בעקבות מכתב ההתפטרות יזם לבון שיחת פיוס עם דיין; סביר להניח שזה היה לאחר שיחתו של לבון עם בן-גוריון.¹²⁰ דיין סבר ש'היה ברור כי לבון החליט שעכשיו אין לקיים סיכסוך ואף אני רציתי לגמור את המשבר. לבון גולל את כל אי-ההבנות על כתפי שמעון, הנמצא בחוץ לארץ'; אולם בתוכו פנימה חש ספקות באשר לפיוס: 'בשעה 3.00 נפרדנו איש לביתו בלחיצת ידיים: המשבר מחוסל – והענין אינו מסודר'.¹²¹ זה היה 'סכסוך פנימי' בין דיין ללבון, והממשלה¹²² וראש הממשלה¹²³ לא היו מעורבים בו ולא ידעו עליו כלל – לבר מבן-גוריון עצמו. השיחות שנערכו באותה תקופה בבית החולים הולירו הקמה של ועדה נוספת של שרי מפת"י הבכירים.

הספרים שנכתבו על התקופה האמורה ואישיה דנו בהקמת הוועדה במעורפל בלבד, ללא פרטים. בביוגרפיה של לוי אשכול כתב המחבר יוסי גולדשטיין כי אשכול, מאיר וארן פנו לבן-גוריון ושטחו לפניו 'את המצב העגום. ובמיוחד התלוננו בפני ראש הממשלה לשעבר על מקורבו, לבון'; בעקבות הפנייה הציע אשכול, לדברי המחבר, להקים 'ועדת שרים מיוחדת לענייני ביטחון ומדיניות חוץ' שחבריה יהיו 'מבכירי השרים בממשלה': שרת, אשכול, לבון, מאירסון וארן.¹²⁴ היא 'תקבל על עצמה את כל האחריות לענייני הביטחון'. הקמתה היא עדות קשה 'לאנרכיה השלטונית שפקדה באותם חודשים את צמרת המדינה, על כל שלוחותיה'.¹²⁵ על כך כתב חגי אשד בספרו, כי הרעיון להקמת הוועדה

117 שבתי טבת, משה דיין: ביוגרפיה, שוקן, ירושלים ותל אביב 1971, עמ' 421. המקרה האחרון שהרגיז את דיין היה הפנייה הישירה של שר הביטחון לאלוף דן טולקובסקי, מפקד חיל האוויר.

118 דיין, אבני דרך, עמ' 124. השיחה נערכה ב-14 ביוני וצוינה ביומנו של בן-גוריון. לבון נולד בגליציה.

119 מכתב ההתפטרות הוגש לשר הביטחון ב-15.6.1954, וראו שם.

120 שיחת לבון עם בן-גוריון נערכה ב-17.6.1954, ולמחרת התקיימה שיחתו עם הרמטכ"ל.

121 דיין, אבני דרך, עמ' 125.

122 בשיבת הממשלה הראשונה שנערכה אחרי יישוב הסכסוך התייחס לבון לרמטכ"ל באמצעות העלאת נושא שונה לחלוטין: הוא דיווח כי דיין הוזמן לארצות הברית כאורח רשמי של הצבא. וראו: ישיבת הממשלה, 20.6.1954, א"מ.

123 בימי הסכסוך לא הזכיר אותו שרת כלל ביומנו האישי, ולו ברמז. וראו: שרת, יומן אישי, ב, 18.6.1954-14.6.1954, עמ' 548-546.

124 משפט זה אינו מדויק: הוועדה הורכבה משרי מפת"י הבכירים ולא משרי הממשלה הבכירים. בממשלה היו תשעה נציגי מפת"י, וחמישה בלבד היו בוועדה. ארן היה חבר בוועדה, אף שהיה שר בלי תיק – עדות למעמדו הבכיר.

125 יוסי גולדשטיין, אשכול: ביוגרפיה, כתר, ירושלים 2003, עמ' 368.

עלה לנוכח היחסים העכורים בין שרת ללבון; הוא טען כי את הקמתה יזם איסר הראל, שהגדיר את היחסים הללו במילים קשות: 'שנאת אחים', 'טירוף' ו'מלחמת הכל בכל'.¹²⁶ מיכאל בר-זוהר בספרו הדגיש כי שרי מפא"י תמכו בהקמת הוועדה כדי למנוע משרת 'את ההשפלה הפומבית בשיבות הממשלה, כשלבון היה משלח בו חצי לעג וזלזול'. יתר על כן, טען בר-זוהר, ענייני ביטחון 'הוכרעו בוועדה ולא הובאו כלל לממשלה. קיום הוועדה נשמר בסוד כמזל, זאת מאחר שפעלה בניגוד לכללי הדמוקרטיה הבסיסיים'.¹²⁷ בדברים שכתב בן-גוריון עצמו אפשר למצוא רק אזכור אחד של הוועדה, וזאת במכתב ששלח בספטמבר 1964 לראש הממשלה אשכול.¹²⁸ במכתב נאמר 'שרק בזמן האחרון נודע לי' כי בימי המתיחות העזה בין שרת ללבון, 'שהגיעה לאי-הידברות ביניהם', הוקמה ועדת שרים מפלגתית של חמישה שרים. היא דנה 'על הדברים שהיו שנויים במחלוקת בין רה"מ ובין שה"ב [שר הביטחון], וגם דנתם על העניינים כש"העסק ביש" החל בוער'.¹²⁹ הוועדה נועדה להפקיע מידי לבון את הסמכות המלאה בענייני ביטחון. כמובן, הוא התנגד להקמתה, אך לא היתה לו בררה 'מאחר שצמרת מפא"י הבכירה תמכה בהצעה באופן גורף'.¹³⁰ בתהליך שהביא להתפטרותו של לבון נודע משקל לוועדה זו ועוד אעסוק בכך בהמשך.

ח. לקראת ההתפטרות

בפרק זה יידונו עיקריו של התהליך שהביא להתפטרותו של לבון ממשרד הביטחון; לא אעסוק כאן בכל פרטי התהליך.

1. מסקנות ועדת אולשן-דורי ומשמעותן. בינואר 1955 החליט ראש הממשלה שרת להקים ועדת חקירה 'לבידור מידת האחריות הרובצת על שלטונותינו למאסר קבוצת יהודים במצרים מאשר אשר משפטם מתנהל עכשיו בבית הדין הצבאי בקהיר'.¹³¹ חברי הוועדה היו יצחק אולשן, נשיא בית המשפט העליון, ויעקב דורי, הרמטכ"ל הראשון. עצם הקמתה של הוועדה ופעולתה היו סודיים ביותר¹³² ואפילו שרי הממשלה לא ידעו

126 חגי אשר, מי נתן את ההוראה: "העסק הביש", פרשת לבון והתפטרות בן-גוריון, עידנים, תל אביב 1979, עמ' 45. משה דיין כתב כי הוועדה הוקמה כדי לעצור את ההתדרדרות ביחסים בין שרת ללבון. וראו: דיין, אבני דרך, עמ' 139.

127 בר-זוהר, בן-גוריון, עמ' 1023.

128 מבן-גוריון לאשכול, שדה בוקר, 9.9.1964, אב"ג.

129 להערכת בן-גוריון התכוון לדיני הוועדה בימי ועדת אולשן-דורי, בינואר 1955.

130 יוסי גולדשטיין, גולדה: ביוגרפיה, הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון כנגב, באר שבע 2012, עמ' 323.

131 כתב המינוי של הוועדה, 2.1.1955, שרת, יומן אישי, ג, עמ' 620.

132 בכתב המינוי הודגש כי הוועדה היא סודית.

על קיומה. חברה פעלו מהר והגישו את מסקנותיה בתוך עשרה ימים.¹³³ עם זה, מסקנות הוועדה לא פתרו לדעת שרת את 'בעיית לבון', דהיינו את תפקודו, בשל שתי סיבות: (א) ועדת אולשן-דורי לא היתה ועדה משפטית, ואולשן הדגיש את הדבר בזיכרונותיו; מסקנות הוועדה לא היו אמורות אפוא 'להוות פסק-דין, או החלטה מוסמכת כעין שיפוטית, פרט לחוות דעת לצרכיו של שרת'.¹³⁴ (ב) המסקנה העיקרית של הוועדה היתה 'תיקו', כלומר חברה לא הגיעו לידי מסקנה חד-משמעית 'מי נתן את ההוראה'. מסקנה זו נכתבה בזהירות רבה:

בסיכומי של דבר הננו מצטערים שאין באפשרותנו לענות על השאלות שהוצגו לנו ע"י רה"מ. אין לנו אפשרות לומר אלא כי לא שוכנענו למעלה מכל ספק המתקבל על הדעת כי ראש אמ"ן לא קיבל הוראות משר הבטחון, עם זאת איננו בטוחים כי שר הבטחון אמנם נתן את ההוראות המיוחסות לו.¹³⁵

2. התלבטותו של שרת. לאחר שוועדת אולשן-דורי הגישה את מסקנותיה התגברה התלבטותו של משה שרת אם לפטר את לבון או לאו. על אף הדברים הקשים שכתב על לבון ביומנו, פעלו אצל שרת נימוקים כבדי משקל נגד הפיטורים, ובהם החשש שפיטורי לבון עלולים להביא נזק גדול למפא"י, שעמדה ערב שלוש מערכות בחירות: להסתדרות, לכנסת ולרשויות המקומיות (המערכת המשולשת הראשונה בקורות המדינה).¹³⁶ שרת העלה חששות אלו ביומנו וכתב כי ההתפטרות 'תהיה פצצה שתגרום מרנים והתערערות במפלגה, שמצבה הפנימי חמור ומחמיר ממילא', והמהומה לקראת הבחירות תנוצל 'באופן הממאיר ביותר נגד המפלגה'.¹³⁷ גם ראובן ברקת¹³⁸ תיאר בשיחתו עם שרת את מצב המפלגה במילים דומות: 'המפלגה על סף התפוררות, ואם לא יקרה נס זו בוא תבוא לאחר הבחירות [...] סילוקו של לבון [...] יהיה אסון שיחיש את הקץ'.

3. עמדתו של בן-גוריון. נימוק רציני נוסף נגד החלפתו של לבון היה טמון בעמדתו של בן-גוריון. כבר בקיץ 1954 התבקש בן-גוריון לשוב לשלטון,¹³⁹ והדבר שב ועלה בדצמבר 1954. ביומנו הוא כתב: ארץ ביקש ממנו לחזור למשרד הביטחון משום שהוא 'חרד

133 מסקנותיה נחתמו ב-12.1.1955.

134 יצחק אולשן, דין ודברים, שוקן, ירושלים ותל אביב 1978, עמ' 273.

135 שרת, יומן אישי, ג, עמ' 665.

136 באותה השנה – 1955 – התקיימו שלוש מערכות בחירות: במאי להסתדרות ובילוי לכנסת ולעיריות.

137 שרת, יומן אישי, ג, 26.1.1955, עמ' 685-686.

138 שם, 25.1.1955, עמ' 682-683; ראובן ברקת (1906-1972) היה אז ראש המחלקה המדינית בהסתדרות, ולאחר מכן שימש מזכ"ל מפא"י (1962-1966) ויו"ר הכנסת השביעית (1969-1972).

139 שלושה מראשי מפא"י, חברי הכנסת שמואל דיין, קדיש לוז ומרדכי נמיר, באו לשדה בוקר 'לדרוש שוב', ובן-גוריון השיב תשובה נחרצת: 'לא אשוב', יומן בן-גוריון, 13.7.1954, אב"ג; הוא ציין כי את המשלחת יום שמואל דיין, אביו של משה.

למצב הפנימי [...] בממשלה. חושש שפנחס [לבון] יסבך ובשמו ובשם גולדה דורש שובי'.
 בן-גוריון לא קיבל את הבקשה והתנה את חזרתו בשיטת הבחירות: 'אשוב – אם יותקן
 המשטר, אם לא – אעסוק בהגברת [ה]תנועה החלוצית'.¹⁴⁰ בסוף ינואר 1955 עלה הנושא
 שוב, בטענתו של אביגור כי 'מוטלת חובה קדושה על ב"ג, כנושא באחריות לבחירת לבון
 כיורשו, לחזור במצב נורא זה לממשלה ולנטול לידו את תיק הבטחון'.¹⁴¹ בשיחה שנערכה
 בין בן-גוריון לאביגור הציע אביגור 'שאקבל משרד הבטחון', ותשובתו של בן-גוריון
 היתה: 'הצעתו לא באה בחשבון. אם כי הצבא הוא הדבר היקר ביותר במדינה – אבל יש
 בעיות חמורות של המדינה [...] בלי שנוי האקלים המוסרי והמשטר במדינה – מי יודע
 מה צפוי לנו'.¹⁴² שרת, שהכיר את עמדתו של בן-גוריון, כתב שאין מי שיחליף את לבון
 כי 'המחשבה על ב"ג היא חלום שוא' והרעיון להחליף את לבון מתנפץ 'אל הסלע הזה של
 העדר מחליף'.¹⁴³

4. מועמדותו של אביגור. בעקבות מסקנות ועדת אולשן-דורי עלה הרעיון למנות את
 אביגור לשר הביטחון במקום לבון. לא ברור מי יזם את הרעיון, אך הדבר העיד על תחושת
 הדמדומים ששררה באותם ימים.¹⁴⁴ במכתב ששלח בן-גוריון לאביגור עשר שנים בערך
 לאחר מכן, טען בן-גוריון, כנראה בטעות, כי הוא יזם את הרעיון בשיחה עם משלחת
 של ראשי מפא"י.¹⁴⁵ גרסה שונה טוענת כי בן-גוריון שמע את ההצעה מאיסר הראל; הוא
 סיפר עליה לדיין, והלה התייחס לרעיון בזלזול: 'רואים אותו כעובר בטל'.¹⁴⁶ לדברי שרת,
 הראל דרש מבן-גוריון להסכים 'להחלפת לבון לאלתר ולמינוי שאול [אביגור] במקומו'.¹⁴⁷
 רעיון זה ירד מיד מעל הפרק, ובן-גוריון הזכיר זאת ביומנו ביום שהסכים לקבל את תיק
 הביטחון: 'שואל מסרב לקבל ואין קנדידט אחר'.¹⁴⁸ זו היתה נקודה מרכזית בהחלטתו של
 בן-גוריון לשוב לתפקיד.

140 יומן בן-גוריון, 12.12.1954, אב"ג. בן-גוריון עסק אז בשינוי שיטת הבחירות, ללא הצלחה.

141 שרת, יומן אישי, ג, 26.1.1955, עמ' 685.

142 יומן בן-גוריון, 27.1.1955, אב"ג.

143 שרת, יומן אישי, ג, 26.1.1955, עמ' 686. על אשכול בתור מועמד לתפקיד כתב שרת: 'אשכול לא
 יסכים בשום פנים'.

144 הביגורף של אביגור ציין כי 'על הצעת המועמדות קיימות גרסאות שונות', וראו: בועז, עלום ונוכח
 בכל, עמ' 302.

145 בן-גוריון טעה כנראה והתייחס למשלחת שהגיעה אליו כמה חודשים קודם לכן, של חברי הכנסת
 שמואל דיין, לוז ונמיר. במהלך השיחה הציע בן-גוריון למנות את אביגור לשר הביטחון, והעביר
 כפי הנראה את ההצעה לשרת דרך נחמיה ארגוב 'או בדרך אחרת', וכאמור ציין זאת במכתבו
 לאביגור לאחר עשר שנים ויותר, וראו: מבן-גוריון לאביגור, 9.9.1965, אב"ג.

146 יומן בן-גוריון, 25.1.1955, אב"ג.

147 שרת, יומן אישי, ג, 25.1.1955, עמ' 681. הראל הציע זאת לבן-גוריון יום קודם לכן. השיחה לא
 צוינה ביומנו.

148 יומן בן-גוריון, 17.2.1955, אב"ג.

5. התפטרותו של לבון. בראשית פברואר 1955 שלח לבון לשרת מכתב סודי ובו הודיע על כוונתו להתפטר.¹⁴⁹ המכתב נכתב בעקבות שני אירועים שונים לחלוטין: תליית הנידונים בקהיר;¹⁵⁰ ומשלחת של ראשי מפא"י שנסעה לשדה בוקר להתייעץ עם בן-גוריון,¹⁵¹ מאחורי גבו של לבון.¹⁵² במכתב שידר לבון מסר חריף, את תחושתו כי היה למצורע: 'בהתנהגותך ובהתנהגות חברים הוצאתם אותי באופן שיטתי ומכוון מכלל החבורה ומכלל האחריות המשותפת. נהגתם בי כפי שנוהגים בפגע רע, שאין יודעים איך לסלקו במינימום של סיכון'. המכתב מסתיים בהודעתו של לבון כי 'אינני מוכן עוד להיות חבר לאנשים שחיסלו את חברותם אתי. הנני מודיע לך על התפטרותי מתפקידי כשר בטחון ומחבר הממשלה'. כפי שנאמר לעיל, לבון השתמש לא מעט בנשק ההתפטרות; גם עתה ניסה לשפר את מעמדו ולממש את מטרתו – הדחתם של גיבלי ופרס מתפקידם וצמצום סמכויות הרמטכ"ל. לדברי טבת, חבריו היו מוכנים לקבל חלק מדרישותיו, 'אולם לבסוף דחו אותו. לוא הסתפק בתנאים צנועים יותר, קרוב לוודאי שהיה יוצא מהמערכה כשירו על העליונה'.¹⁵³

אולם באותם ימים לא היה מעמדו הפוליטי של לבון מזהיר כבעבר, בעת שהיה כוכב עולה. עתה נראה בשיא חולשתו – מבודד וממורמר. האם באמת התכוון להתפטר או שמא רק רצה לבטא את תחושותיו הכבדות? הרי המכתב היה סודי ולא רשמי? הדבר כלל אינו ברור. מכל מקום, לבון הניח אקדח טעון על השולחן – והוא ירה כשבועיים לאחר מכן. אמנם הוא היה שועל פוליטי מנוסה, אך עם זה לא הבין כי נשק ההתפטרות עלול להיות קטלני בשבילו, כשהוא מצוי בעמדת חולשה. יש להדגיש כי החלטת ההתפטרות היתה של לבון עצמו והיתה חוליה חשובה ביותר בתהליך כולו. במידה רבה שיחק לבון לירי עמיתיו-יריביו.

6. תפקיד 'ועדת החמישה' בתהליך ההתפטרות. מכתב ההתפטרות של לבון נידון בעיקר ב'ועדת החמישה' (שרת, אשכול, גולדה, ארן. לבון היה החבר החמישי). למעשה חזר עניינו של לבון, בעצם הגשת ההתפטרות, לשיבות של ועדת השרים הבכירים – כפי שאבחן טבת בספרו.¹⁵⁴ קודם לכן הוא הודר משיבותיה, לרבות ישיבות שדנו בגורלו

149 שם, ג, 2.2.1955, עמ' 701-703. לבון שלח העתקים של המכתב לחברי 'ועדת החמישה' (השרים אשכול, מאיר וארן) ולבן-גוריון. הדבר מובא בכמה מחקרים, כמו: כפכפי, לבון, עמ' 263-264; בר-זוהר, בן-גוריון, עמ' 1061-1063.

150 שני הנידונים הקשורים ל'עסק הביש', ד"ר משה מרזוק ושמואל עזר, נתלו ב-31.1.1955.
151 המשלחת הגיעה לשדה בוקר ב-1.2.1955 וכללה את שרת, אשכול, מאיר וארן. בן-גוריון לא ציין זאת ביומנו ושרת רשם בקצרה: 'לשדה-בוקר, השיחה, טענות והתאנויות לנאומים'. וראו: שרת, יומן אישי, ג, 1.2.1955, עמ' 700.

152 שבתי טבת טען כי בהתייעצות בשדה בוקר ארבעה מהמשתתפים (מתוך חמישה – כולל בן-גוריון) לא תבעו את הדחתו מתפקידו (טבת, קלב"ן, עמ' 181).

153 שם, עמ' 183.

154 שם, עמ' 186.

שלו.¹⁵⁵ בישיבה הראשונה של ועדה זו הציג שרת¹⁵⁶ את עמדתו: 'לחייב הישארותו של לבון אך לשלול את תנאיו' וציין גם כי 'בשום פנים לא אקבל עלי אחריות לפיטורי פרס ולתיקונים מהפכניים בארגון המטכ"ל'. ארן ומאיר תמכו בו לחלוטין, ואשכול – 'ללא תקיפות יתרה'. בישיבה הבאה¹⁵⁷ ניכר כיוון דומה: לבון טען כי 'שום מרות מפלגתית לא תוכל לחייבו לעבוד עם אנשים שהם אויביו בנפש', ושרת השיב לו כי חובתו 'להחזיק מעמד גם במצב אומלל לכל הדעות'. בישיבה נוצרה חזית אחידה, כאשר גם אשכול תמך לחלוטין בשרת ו'ניסה לשדל את פנחס כי יקבל את הדין'.¹⁵⁸ אחרי שתי הישיבות, היתה התפטרותו של לבון בלתי נמנעת.

7. החזרתו של בן-גוריון למשרד הביטחון. לבון התפטר ב-17 בפברואר 1955, ועד לאותו יום התעקש בן-גוריון שלא לשוב לתפקיד שר הביטחון. על השינוי בעמדתו, שהתחולל באותו יום, מעידים הדברים שרשם ביומנו: בשמונה בבוקר הגיע אליו נחמיה ארגוב ואמר לו כי 'משה [דיין] ביקש ממנו לגשת אלי בהקדם ולמסור לי כי פ.ל. [פנחס לבון] עומד על ההתפטרות ועל הגשת טענותיו לממשלה ולועדת חוץ',¹⁵⁹ וכי אביגור סירב לקבל את התפקיד באופן מוחלט. במהלך היום קיבל בן-גוריון משלחות רבות שעלו לרגל לשדה בוקר, כמו נציגי בעלי המלאכה – הוא ציין ביומנו כי 'שוחחנו שעה ארוכה על צרכיהם ואפשרויותיהם'. בסוף היום הגיעה אליו במפתיע הבקשה להצטרף לממשלת שרת,¹⁶⁰ כדברי שפרינצק: 'שעה לפני שסודר העניין לא שיער ב"ג בעצמו שיקרה והוא יצרף פתאום את עצמו לממשלה הנוכחית'.¹⁶¹

בערב הגיעו גולדה ונמיר אל בן-גוריון, דיווחו לו על 'משבר בבטחון' והודיעו לו כי 'לבון הולך בהחלט ואין איש'. השניים ביקשו ממנו לשוב למשרד הביטחון, והוא הגיב בהתרגשות: 'נפעמתי. החלטתי שעלי לקבל הדרישה ולשוב למשרד הבטחון. הבטחון והצבא קודמים לכל'.¹⁶² בישיבת הממשלה שדנה בצירופו של בן-גוריון לממשלה תיאר

155 למשל: שרת, יומן אישי, ג, 26.1.1955, עמ' 686.

156 שם, 6.1.1955, עמ' 705-706.

157 ישיבה זו, ב-12.2.1955, היתה האחרונה, וראו: שם, עמ' 721-723.

158 כלומר, לא לפטר את פרס.

159 יומן בן-גוריון, 17.2.1955, אב"ג. לבון לא הביא את טענותיו לפני חברי ועדת החוץ והביטחון של הכנסת. ישיבת הוועדה, שנערכה יום אחרי הדיון בכנסת על חילופי שרי הביטחון, דנה ב'חוק העיטורים' בהמשך לדיון ב-14 בפברואר 1955, וראו: ישיבת הוועדה, 22.2.1955, א"מ א-10/7564. יש להדגיש כי הוועדה לא דנה כלל בהתפטרות שר הביטחון; הישיבה האחרונה שלבון השתתף בה התקיימה ב-18.1.1955 ועסקה בעיקר בהתאבדות הטרגית של אורי אילן בכלא הסורי. את אזכור הישיבה, שמביאה כפכפי בספרה (לבון, עמ' 267, 490), שהתקיימה לדבריה ב-21.2.1955, לא מצאתי כלל בארכיון המדינה.

160 'ההזמנה לשדה-בוקר באה במפתיע', מעריב, 17.2.1955.

161 ממכתב של יוסף שפרינצק, 3.3.1955, שפירא (עורך), אגרות יוסף שפרינצק, ג, עמ' 85.

162 יומן בן-גוריון, 17.2.1955, אב"ג. ביוני 1956 הוא כתב על כך מפורשות: 'היו לי נימוקים אישיים ואחרים להמשיך בעבודתי בשדה בוקר, אולם החשש מירידת המורל בצ.ה.ל. הכריע את הכף', וראו: מבן-גוריון לקבוצת חברים (שמות לא מצוינים), 28.6.1956, אב"ג, התכבות.

משה שרת את השליחות של מאירסון: היא היתה מוכנה 'לקבל על עצמה את הטורח והמאמץ הרב – הן הגופני והן הנפשי – לנסוע בכל הדחיפות לשדה-בוקר ולמסור משאלתי זו לדוד בן-גוריון'. היא בשרה מיד לראש הממשלה כי בן-גוריון מוכן לחזור למשרד הביטחון והוא תיאר את תגובתו במשפט קצר: 'גל של אושר עברני'.¹⁶³

בשעה 23:00 בלילה בשר משרד החדשות לציבור הישראלי על שובו של בן-גוריון למשרד הביטחון. הציבור היה מופתע לחלוטין משום שהדרמה הגדולה, שהתחוללה קודם לכן, הוסתרה מעיניו לחלוטין; כך למשל, זמן קצר קודם שובו (ב-27 בינואר 1955) סירב בן גוריון לשוב לתפקיד על אף קביעתו כי 'הצבא הוא הדבר היקר ביותר במדינה' – ועתה נקט ביטוי דומה וטען שבשל כך נעתר לבקשה. ובאמת נשאלת השאלה, מדוע נעתר עתה? הטעם העיקרי היה יחסו ללבון ולמיניו, שהיה מינוי שלו. אתמקד כאן בשלושה היבטים הכרוכים בכך.

(א) בתקופת מאבקו של לבון בשרת בראשית 1955 תמך בן-גוריון בלבון והתנגד להדחתו. כאשר נאם לבון בכנסת ואמר כי ישראל 'חיה על-פי שני חוקים [...] החוק הבינלאומי [...] [ו]החוק הטבעי של הגנה עצמית',¹⁶⁴ זו היתה תגובה לשאלה הרטורית של שרת, האם ישראל היא 'מדינה של חוק או של שוד',¹⁶⁵ – ואז שלח לו בן-גוריון פתק ברכה: 'פנחס – יישר כוחך על דבריך בכנסת אתמול'. הפתק 'עשה לו כנפיים'¹⁶⁶ וגרם ללבון להניח שבן-גוריון יתמוך בכל דרישותיו, כולל הדחת פרס והגבלת דיין, ולכן החליט לכתוב את מכתב ההתפטרות.¹⁶⁷ ייתכן שטמון כאן אחד משורשי המרידות המאוחרת, בשנות השישים, של לבון כלפי בן-גוריון.

(ב) כל עוד כיהן לבון בתפקידו סירב בן-גוריון להיענות לבקשות לחזור למשרד הביטחון; בשיבת צמרת מפא"י בשדה בוקר, ב-1 בפברואר 1955, הוא אף דחה את בקשתו של שרת לתמוך בהחלפת לבון,¹⁶⁸ שכן בעיניו היתה תמיכה בהדחת לבון משום הודאה בכישלוננו שלו. מכל אלו עולה כי 'הזקן' נעתר לבקשה לשוב למשרד הביטחון רק משהתברר לו כי 'לבון הולך בהחלט' (ההרגשה שלי).

(ג) בן-גוריון חש כי הוא חייב לתקן את הנזקים שגרם לבון, שכן היתה זו אחריותו שלו. עיתון הארץ הקדיש לכך מאמר מערכת וטען כי ייתכן שהוא 'הרגיש את עצמו חייב לתקן את הנזקים שכהונתו של מר לבון גרמה למדינה – כי הרי היה זה מר בן-גוריון שקבע את מר לבון כיורשו הארעי במשרד הביטחון'.¹⁶⁹

163 ישיבת הממשלה ב-20.2.1955, א"מ.

164 ישיבת הכנסת, 25.1.1955, דברי הכנסת, 17, עמ' 656. דבריו נאמרו בתשובה להצעה לסדר היום של הכנסת שהגיש אריה אלטמן מתנועת החרות.

165 דבריו בדיון בכנסת, 17.1.1955, שם, עמ' 592.

166 טבת, קלב"ן, עמ' 174.

167 שם, עמ' 183.

Gabriel Sheffer, Moshe Sharett: Biography of a Political Moderate, Oxford University Press, New York 1996, p. 706

169 'מר לבון התפטר, מר בן-גוריון חוזר', הארץ ('מיום ליום'), 18.2.1955.

8. המעורבות של שפרינצק בהחזרתו של בן-גוריון. ספרי המחקר לא עסקו במעורבותו של שפרינצק בהחזרתו של 'הזקן' למשרד הביטחון, חרף החשיבות שנודעה לה.¹⁷⁰ בשיחה של שרי מפא"י הבכירים עם בן-גוריון בעת אשפוזו בתל-השומר ביטא שפרינצק את ביקורתו על ההתנהלות של לבון בתפקיד שר הביטחון, וטען כי 'בשבילו לבון נפסל לחלוטין'.¹⁷¹ הוא אף יזם את המשלחת של בכירי מפא"י לבן-גוריון בשדה בוקר.¹⁷² בשלב הבא, בתהליך של החזרת בן-גוריון לתפקיד, היתה מעורבותו רבה יותר: בשיחתו עם שרת, יום קודם שובו של בן-גוריון לממשלה,¹⁷³ הצהיר שפרינצק 'כי לא איכפת לו כלל גורלו של לבון – כל דאגתו היא לעתיד הצבא. הצבא זהו העם, זוהי המדינה'.¹⁷⁴ אסור למוטט את רוחו. [...] ב"ג חייב להיות שר הבטחון'. הוא פנה לשרת ושאלו אם הוא מוכן לקבל את בן-גוריון לממשלתו בתפקיד שר הביטחון; שרת השיב חד וחלק: 'ללא כל פקפוק, בלב שלם!'. בעקבות התשובה החל שפרינצק לעבור בין האישים המרכזיים במפא"י ולהשמיע באוזניהם את ה'אני מאמין' שלו בדבר 'ויתור' על לבון והחזרת בן-גוריון. נמיר, שהיה אחד מהם, נסע לשדה בוקר כדי לשכנע את בן-גוריון. על מעורבותו של שפרינצק אפשר ללמוד גם ממכתבו לאלהו אילת, השגריר בלונדון,¹⁷⁵ ובו הוא מספר כי בצמרת מפא"י נוצרה תחושה כאוטית: שרת לא היה מסוגל להיענות לדרישות של לבון להגביל את דיין ולפטר את פרס 'והמבוכה הייתה גדולה וגוררת שערורייה רבתי ודמורליזציה [...] כל "השליטים" שלנו היו אובדי-עצות ורפויי-מעשה'. לנוכח המצב, הוא נעשה 'לכליף לשעה' (לפי הגדרתו) ולחץ 'שהעניינים יסודרו במשך 36 שעות ויסימו בהתייצבותו של ב.ג. בראש הביטחון'.

שפרינצק ציין כי הוא יהיה 'רק שר הביטחון' ולא ראש הממשלה.¹⁷⁶ לדבריו, הוא יזם את כל התהליך:

ה'מקורבים למלכות' ביטלו את כל פרטי הצעותי ככלתי-מציאותיים, אולם באי-רירה הלכו על-פי צווי תוכנית, ומקץ 36 שעות בדיוק חלף המשבר וסודר העניין

170 בר-זוהר כתב על כך בקיצור רב: 'אחד הפעילים ביותר במהלך זה [החזרת בן-גוריון למשרד הביטחון] היה יוסף שפרינצק. דווקא הוא, שהיה יריבו של בן-גוריון במפלגתו, הגיע למסקנה שיש להחזירו', וראו: בר-זוהר, בן-גוריון, ב, עמ' 1064. כפכפי ציטטה משפט קצר ממכתבו לשגריר אילת (כפכפי, לבון, עמ' 265).

171 הדבר לא עלה בשעתו אלא בשיחה בין בן-גוריון למאיר, שנים אחר כך, וראו: יומן בן-גוריון, 28.9.1964, אב"ג.

172 טבת, קלב"ן, עמ' 208. על משלחת זו ראו לעיל. כאמור, בן-גוריון רשם ביומנו כי את הפגישה יזם שמואל דיין. בין שפרינצק לשמואל דיין, אנשי העלייה השנייה וחברי הפועל הצעיר שררו קשרים הדוקים.

173 שרת, יומן אישי, ג, 16.2.1955, עמ' 736-737.

174 שפרינצק היה אב שכול. בנו, אהרן דוד, שהיה טייס, נפל במלחמת העצמאות.

175 משפרינצק לאלהו אילת בלונדון, 3.3.1955, שפירא (עורך), אגרות יוסף שפרינצק, ג, עמ' 85.

176 ביום השבעתו של בן-גוריון אמר לו שפרינצק כי עליו 'לתת למשה [שרת] להיות ראש הממשלה', טבת, קלב"ן, עמ' 215.

והמשלחת שהלכה לשדה-בוקר טלפנה בזה הלשון: תגידו לשפרינצק שאחרי משא-ומתן מייגע סיכם ב.ג.: 'תודיעו לשפרינצק שאני נענה לדרישתו'.¹⁷⁷

בסיום מכתבו הגדיר שפרינצק את מעורבותו כ'דבר פרדוכסלי': הוא, 'הפועל-צעיר'ניק',¹⁷⁸ מפלגתו של לבון, 'נהיה לדיקטטור והוא הוא (ללא שינוי השקפות ויחסים) ורק מתוך Raison d'Etat הניע והשיב את ב.ג. לממשלה'. בן-גוריון עצמו לא התבטא מעולם בעניין זה וסביר להניח כי בקשתו של שפרינצק עשתה עליו רושם רב, שהרי הוא היה יריבו הפוליטי המר שנים רבות.¹⁷⁹

בדיון בכנסת על חילופי השרים במשרד הביטחון שיבח שרת את לבון במילים רמות. לדבריו, בכהונתו בתפקיד שר הביטחון היתה לו 'יד יוזמת, ממריצה ומכוונת בשורה ארוכה של הישגים ושיפורים במערכת ביטחון המדינה, ובראש וראשונה בהגברת עוצמתו, בהשבת איכותו ושכלול ציודו של צה"ל'.¹⁸⁰ ראש הממשלה לא הגיב ולו במילה אחת לדרמה הגדולה שהביאה אותו לפרוש מתפקידו הרם.

לאחר חילופי השרים רווחה הדעה כי צעד זה מסייע למפא"י לקראת הבחירות; ויתרה מזו, הצעד ננקט כדי לסייע לה. דעה זו היתה שונה לחלוטין מן העמדה שביטא שרת ביומנו קודם לכן.¹⁸¹ מאמר המערכת של הארץ ביטא היטב את הקשר בין שיבתו של בן-גוריון לממשלה ובין ההיבט המפלגתי:

מותר להניח, כי שיקולים מפלגתיים של צמרת מפא"י השפיעו על מר שרת לפנות אל מר בן-גוריון וכן על החלטתו של מר בן-גוריון להיענות לפנייה זו. שיבתו של מר בן-גוריון לממשלה יש בה כדי ללכד את שורות מפא"י וכדי להעמיד חזית חזקה מול פני סיעות השמאל המתכוננות להתמודד במפא"י במערכת הבחירות ושינסו דווקא להפוך את ענייני הביטחון לאחד הנושאים העיקריים של תעמולתן.¹⁸²

אחרי פרישתו של לבון ובעקבות שובו של בן-גוריון למשרד הביטחון השתנה מערך הכוחות הפנימי. כשלבון כיהן בממשלתו היתה לשרת אפשרות סבירה לנקוט מדיניות מתונה למדי, אך שיבתו של בן-גוריון 'היטתה מיד את הכף לטובת "האקטיביסטיים"'.¹⁸³

177 שפירא (עורך), אגרות יוסף שפרינצק, ג, עמ' 85.

178 למעשה שפרינצק הנהיג את המפלגה, וראו: חזן, מתינות, עמ' 26-27.

179 על היריבות בין שפרינצק לבן-גוריון מצויות דוגמאות רבות. בולטת בהן פרשת המועמדות לנשיאות המדינה ב-1952, אחרי מותו של הנשיא חיים וייצמן: שפרינצק היה מועמד טבעי לתפקיד, אך הוא לא נבחר מאחר שבן-גוריון רצה לחסום אותו והציע את יצחק בן-צבי. ראו: חגי צורף (עורך), יצחק בן-צבי – הנשיא השני: מבחר תעודות מפרקי חייו (1884-1963), ארכיון המדינה, ירושלים, 1998, עמ' 402.

180 ישיבת הכנסת ב-21.2.1955, דברי הכנסת, 17, עמ' 859.

181 שרת, יומן אישי, ג, 26.1.1955, עמ' 685-686.

182 'מר לבון התפטר, מר בן-גוריון חזר', הארץ ('מיום ליום'), 18.2.1955.

183 בני מוריס, מלחמות הגבול של ישראל, 1949-1956, עם עובד והמכון למחקר ע"ש הרי"ס' טרומן, האוניברסיטה העברית, תל אביב, 1996, עמ' 354.

הוא מיהר לבצע את תכניותיו – שהיו גם התכניות של הרמטכ"ל משה דיין. ב-27 בפברואר 1955, פחות משבוע לאחר חזרתו, יצא 'מבצע עזה' לפועל והוא הסלים מאוד את יחסי הגבול בינינו ובין מצרים. משה שרת, שעשה הכול כדי להחזיר את בן-גוריון לממשלה ולמשרד הביטחון, ציין ביומנו שידע היטב כי ביום החזרתו 'פרשת מאבקי המחדש עם ב"ג כבר החלה'.¹⁸⁴

אפילוג: דרכו הפוליטית של לבון אחרי התפטרותו

פנחס לבון התפטר כשהוא מלא מרירות וזעם. אף על פי כן לא ניכר שינוי רב בדרכו הפוליטית ואף לא במעמדו הפוליטי, והדבר התבטא בכמה תחומים. הבולט בהם היה תמיכתו בבן-גוריון ובמדיניותו, שנמשכה גם אחרי ההתפטרות. כך למשל הוא תמך בביקורת החרפה של בן-גוריון כלפי משה שרת וכלפי מדיניותו 'הפייסנית', כפי שביטא אותה בן-גוריון בנאום שנשא במסדר צה"ל ביום העצמאות תשט"ו (1955) באצטדיון רמת גן.¹⁸⁵ הנאום הסתיים במילים: 'עתידנו אינו תלוי במה יאמרו הגויים, אלא במה יעשו היהודים!'.¹⁸⁶ בהופעתו הראשונה הפומבית לאחר ההתפטרות תמך לבון בבן-גוריון חדר-משמיעת ונאמו דמה בנקודות רבות לנאמו הנזכר של בן-גוריון; הוא הדגיש כי 'כשם שהיה פעם יחסם של הגויים אל היהודי הבודד, כך מסתמן יחס כללי מצד מדינות הגויים אל מדינת היהודים'.¹⁸⁷

גם מעמדו הבכיר של לבון במפלגתו נשמר, ועל כך העיד מיקומו הגבוה ברשימת מפא"י לבחירות לכנסת השלישית.¹⁸⁸ יתרה מזו, חברי ההנהגה במפא"י ניסו לצרפו לממשלה החדשה, אולם הוא סירב בתוקף.¹⁸⁹ העיתונות עסקה בזה בלי הרף.¹⁹⁰ עדות נוספת למעמדו הפוליטי החזק לאחר ההתפטרות היא העיסוק במועמדותו לראשות ההסתדרות. ההערכה היתה כי אחרי הבחירות יצטרף נמיר, מזכיר ההסתדרות, לממשלה ולבון יקבל את תפקידו. הנושא נידון בעיתונות, ונטען בה כי לבון סירב לבקשתם של ראשי מפא"י שיקבל את התפקיד, אך אף על פי כן הם ממשיכים להפציר בו.¹⁹¹ גם שרת

184 שרת, 'יומן אישי', ג, 21.2.1955, עמ' 747.

185 שרת כיהן אז כראש הממשלה ואילו בן-גוריון – כשר הביטחון. שרת כינה את הנאום 'דמוגוגיה'

ו'התגרות', וראו: שרת, 'יומן אישי', ד, 27.4.1955, עמ' 967.

186 'שר הביטחון ד. בן-גוריון במפגן צה"ל', דבר, 28.4.1955.

187 'תומך בקו ב.ג. בהופעתו הראשונה', הצפה, 1.5.1955.

188 הוא הוצב במקום העשירי ברשימה, מיד אחרי השרים.

189 מדובר בממשלה השביעית בראשותו של בן-גוריון, שהורכבה בראשית נובמבר 1955.

190 למשל, 'ב"ג שואף לצרף את לבון לממשלה החדשה אך הוא מסרב "לקבל תיק ממשלתי"', מעריב,

27.9.1955.

191 'תכנית חלוקת התיקים של מפא"י בקואליציה החדשה', הצפה, 3.10.1955.

ציין את הנושא ביומנו.¹⁹² לאחר הבחירות ירדה המועמדות מסדר היום שכן נמיר לא הצטרף לממשלה החדשה.¹⁹³

חלפו חודשים אחדים ומועמדותו של לבון למזכיר ההסתדרות שבה ועלתה, והפעם קרם הדבר עור וגידים. ביוני 1956 אולץ שרת להתפטר מתפקיד שר החוץ; גולדה מאיר מונתה במקומו, נמיר התמנה לתפקיד שר העבודה – ולבון נבחר למזכיר ההסתדרות במקום נמיר. בן-גוריון מילא תפקיד מכריע בתהליך החזרתו של לבון למרכז הכוח. הוא לחץ עליו לקבל את התפקיד, כדברי יוסף אלמוגי: 'בן-גוריון עשה רבות לשיקומו של לבון ובעצם מינה אותו בשנית לתפקיד המזכיר הכללי של ההסתדרות'.¹⁹⁴

מעניין לבחון את המניעים של בן-גוריון לתמוך במועמדותו של לבון. אהרן הראל, שחקר את היחסים בהסתדרות ובתנועת העבודה, טען כי מגוון שיקולים מילאו כאן תפקיד, ובראשם תחושתו של בן-גוריון כי הוא חייב לפצות את לבון. בן-גוריון, שידע היטב כי לבון כיהן כמזכיר ההסתדרות, 'ראה בו את המועמד הטבעי לתפקיד' כיוון שהיה רגיש לנושאים חברתיים ומסוגל להפיח רוח רעננה בהסתדרות אחרי תקופת הדשדוש של מרדכי נמיר. לבון נודע כפולמוסן חד וחריף במאבקים עם תנועת החרות ועם מפ"ס, ש'חלה בה הקצנה מדאיגה'. שיקול נוסף, על פי הראל, ששימש מניע אצל בן-גוריון היה חששו של 'הזקן', אחרי הדחת משה שרת, ממנהיג נוסף בעל שיעור קומה מחוץ לעשייה הפוליטית – חשש שהשניים עלולים לשמש בסיס להתארגנותה של אופוזיציה פנימית במפא"י.¹⁹⁵

לבון לא מיהר לענות להצעה, שכן הוא לא רצה להיות מזכיר לא עצמאי כמו נמיר ונזקק לתמיכתה של צמרת מפא"י. ב-10 ביוני 1956 שלח לבון מכתב לראש הממשלה ובו פירט את תנאיו למינוי: ועדה מרכזת מצומצמת, ארגון מחדש של הנהלת 'חברת העובדים' ועוד. בן-גוריון, שהיה מעוניין מאוד כי לבון יקבל את התפקיד, קיבל את תנאיו¹⁹⁶ והשיב לו מיד: 'רוב הצעותיך, לדעתי, הגיוניות'.¹⁹⁷

למינויו של לבון נודעה משמעות פוליטית רבה. זה היה ניצחונם של השניים, לבון ובן-גוריון: לבון הוחזר מן המדבר הפוליטי אל צמרת ההנהגה; ואילו בן-גוריון השלים בכך תהליך פוליטי, שעיקרו הצבת אנשיו ונאמניו בעמדות מרכזיות בממשלה ובמדינה בכלל. הוא זכה להערצה מכל עבר, הכול הכירו בסמכותו ותמכו בדרכו המדינית. התהליך התחיל ב-1949 בצירוף נאמניו לממשלה הראשונה¹⁹⁸ והסתיים בקיץ 1956, כאשר לוי

192 שרת, יומן אישי, ד, 15.5.1955, עמ' 993.

193 'הממשלה החדשה תתייצב מחר בכנסת', הארץ, 31.10.1955.

194 יוסף אלמוגי, המאבק על בן-גוריון: בעקבות הפרשה, עידנים, תל אביב 1988, עמ' 107.

195 אהרן הראל, בין בניין להרס: ההסתדרות ותנועת העבודה, 1956–1965, עם עובד, תל אביב 2004, עמ' 109.

196 שם, עמ' 110.

197 מבן-גוריון ללבון, 10.6.1956, אב"ג.

198 בעיקר גולדה מאיר ודב יוסף.

אשכול כיהן כשר האוצר, זלמן ארן מונה לשר החינוך והתרבות¹⁹⁹ ופנחס ספיר – לשר המסחר והתעשייה;²⁰⁰ ועתה נוספו עליהם שלושה אישים מרכזיים מן הוותיקים בתפקידי מפתח בשלטון: גולדה מאיר שרת החוץ, מרדכי נמיר שר העבודה ופנחס לבון – המזכיר הכללי של ההסתדרות. מרירותו של לבון בתקופה זו היתה נסתרת.

לתקופת כהונתו של לבון כמזכיר ההסתדרות היו שלושה מאפיינים בולטים: (א) לבון היה מזכיר דומיננטי, שהפך את תפקידו לנקודת כוח שלטוני מרכזי, 'איש חזק ומנהיג כריזמטי ונוקשה'. הוא לא בחל באמצעים כדי להבטיח שכל דבר יישק על פיו, ולא נרתע מהדחתם של אנשי צמרת שלא היו מקובלים עליו. נוצרה הרגשה של יראת קודש ופחד מפני ההסתדרות.²⁰¹ הוא צבר עוד ועוד כוח פוליטי, ואנשי הצמרת חששו מדהירתו, ללא מעצורים כמעט, לפסגה ומכוחו הגובר.²⁰²

(ב) בשנת 1958 עלתה על הבימה קבוצת 'הצעירים' בראשותו של משה דיין (לאחר ש'הצעירים' הקודמים הובסו בשנים 1950-1951). לבון נתפס בעיניהם כיריב המסוכן ביותר והוא תקף אותם בלי הרף, וטען כי הם קרייריסטים, חסרי השקפת עולם, ומטרתם היחידה היא להגיע מהר לכס השלטון. בכנס מפלגתי פנימי אמר: 'הדבר היחיד המאחד את "קלוב הצעירים" תחת דגל אחד הוא הרצון לכבוש עמדות ולהיכנס בסערה לשלבים העליונים של הנהגת המדינה. [...] אין [להם] כל יסוד עניני, אין כל שורש מוסרי בחיי המדינה'.²⁰³

(ג) קשריו של לבון עם בן-גוריון היו טובים ואף הדוקים. במערכת הבחירות לכנסת הרביעית, שנערכו בנובמבר 1959, שימש לבון ראש חץ בהתקפות מפלגתו על תנועת החרות, והתקפותיו הסבו קורת רוח מרובה לראש הממשלה. בכנס הסברה ב'היכל התרבות' בתל אביב, טען לבון כי לתנועת החרות יש סממנים של 'מפלגה רודנית'.²⁰⁴ בן-גוריון, שנכח בכנס, 'לא חדל להתפעל מן הנאום המבריק והמצוין של לבון'.²⁰⁵ לבון עצמו שלח לראש הממשלה מברק חם לרגל יום הולדתו ה-73: 'תזכה עוד שנים רבות לנהוג בספינת המדינה והעם במיטב כוחך, לתפארת כולנו'.²⁰⁶

199 ארן התמנה לתפקיד זה עם הרכבת הממשלה השביעית, בנובמבר 1955, במקום בן-ציון דינור שפרש.

200 ספיר צורף לממשלה השביעית. על אף גילו הצעיר (יליד 1906) הוא היה בקשר הדוק עם הוותיקים, ובמיוחד עם אשכול, מאיר וארן.

201 הראל, בין בניין להרס, עמ' 115.

202 שם, עמ' 120.

203 'התקפה מוחצת של פנחס לבון על דיין ו"הצעירים"', חרות, 4.1.1959.

204 "תותח" מפא"י מפגיזים את "חרות", מעריב, 1.9.1959.

205 יוסף אלמוגי, בעובי הקורה, עידנים, ירושלים 1980, עמ' 175.

206 מברק מלבון לבן-גוריון, 18.10.1959, אב"ג.

סיכום

בן-גוריון הביא למינויו של לבון בדרך המעידה על עצמת כוחו הפוליטי באותם ימים: הוא החליט שלבון יהיה שר הביטחון לא בממשלתו אלא בממשלת שרת; החלטתו היתה למעשה החלטת יחיד – האישורים הרשמיים של המינוי במוסדות מפא"י היו טקסיים ולא יותר. זאת ועוד: איש לא ניסה לעצור את תהליכי המינוי. איש לא פנה באותם ימים לבן-גוריון כדי להזהירו.

מדוע העניק בן-גוריון ללבון את התפקיד השני בחשיבותו במדינה לאחר ראש הממשלה? סיבה מסוימת טמונה בכך שלבון 'חצה את הקווים', עזב את האופוזיציה הפנימית במפא"י, אימץ את עמדותיו של בן-גוריון והיה לדמות מרכזית בקרב הנהגת מפא"י ובקרב ותיקיה. לפיכך אפשר לראות בצעד זה מינוי סביר הקשור למעמד הבכיר של לבון במפא"י ולא גחמה של 'האב המייסד'. הדבר אף עשוי להשיב על השאלה מדוע איש לא הזהיר את בן-גוריון ממינויו של לבון לשר ביטחון. החברים בצמרת מפא"י, עמיתיו של לבון, לא חששו ממנו בתחילה בתפקידו כשר הביטחון אלא לימים, כשהוא כיהן בתפקיד זה בממשלת שרת. אז הם טענו כי כבר קודם לכן הם הזהירו את בן-גוריון מפניו; אולם ממאמרי זה עולה המסקנה הנחרצת, שאין הוכחות שהחברים בהנהגת מפא"י הזהירו את בן-גוריון מפני לבון בעת המינוי.

מכתב ההתפטרות שהגיש לבון היה חוליה מרכזית בתהליך התפטרותו. אמנם הוא החליט לכתוב אותו כדי לשפר את מעמדו כשר הביטחון, אולם הנסיבות הסבוכות שהיה שרוי בהן הפכו אותו לחרב פיפיות – והוא נאלץ להתפטר; תחכמו היה, במידה רבה, סוג של 'עושר השמור לבעליו לרעתו'. אי-אפשר להשוות את התפטרותו זו לשתי הדחות קשות שבן-גוריון יזם: הדחת שרת מתפקיד שר החוץ, ביוני 1956, והדחת לבון עצמו מתפקיד מזכ"ל ההסתדרות בפברואר 1961; שכן, בפברואר 1955 אמנם נאלץ לבון להתפטר, אך לא הודח. על אף הנסיבות הקשות של התפטרותו נשאר לבון דמות מרכזית בצמרת מפא"י ובקרב ותיקיה. קשריו עם בן-גוריון היו טובים עד אוקטובר 1960. התפטרותו ממשרד הביטחון לא קטעה אפוא את הקריירה הפוליטית שלו – אלא המתקפה שלו על הצבא והממסד הביטחוני, בימי העדות שלו בוועדת החוץ והביטחון ב-1960; בעקבותיה הוא הודח מראשות ההסתדרות בפברואר 1961. פרדוקסלית, התפטרותו של לבון, אחרי שנכשל כישלון חרוץ, לא מנעה ממנו להגיע לתפקיד מרכזי – ואילו הדחתו מתפקיד המזכ"ל הדומיננטי של ההסתדרות, תפקיד שהצליח בו, היא שהוציאה אותו מהזירה הפוליטית. כך הסתיימה הקריירה הפוליטית של פנחס לבון, קריירה מזהירה אך כה בעייתית.

תיעוד

השלטון הסובייטי ופליטי פולין בליטא, דצמבר 1940

מתתיהו מינץ
(הביא, הקדים ותרגם)

באוספי התעודות שליקט אלכסנדר נ' יעקובלב¹ מצאתי תעודות המלמדות על יחסם של השלטונות הסובייטיים לפליטי פולין (יהודים ולא יהודים) שנמלטו לשטח הכיבוש הסובייטי ולווילנה בחודשי הכיבוש הראשונים של פולין בידי גרמניה ורוסיה הסובייטית (שלהי שנת 1939). התעודה המובאת כאן דנה בהוראות הטיפול בפליטי פולין בווילנה לאחר שליטא סופחה לרוסיה והיתה לרפובליקה סובייטית (3 באוגוסט 1940). החלטת הפוליטבירו, המובאת להלן, היא מ-12 בדצמבר 1940, כלומר כמחצית השנה לאחר ההשתלטות של ברית המועצות על ליטא.

אין ספק ששירותי הביטחון הסובייטיים בליטא ידעו רבות על מצבם של פליטי פולין היהודים בווילנה. סביר גם להניח שהוראת הלשכה הפוליטית במוסקבה היתה למעשה תגובה על מסמך שהביא לפניה הנ.ק.וו.ד. בליטא וטופל בידי הפוליטבירו בדיון שתאריכו וסיכומו אירעו קודם לתאריך המסמך הנידון, במועד שעדיין אינו ידוע לנו. נראה, שהנ.ק.וו.ד. נתבקש לנסח את הצעת הסיכום של הישיבה המוקדמת שנקבעו בה המלצות אופרטיביות, שאת כוונתן נבצר מאתנו לדעת. הנחתי היא שהצמרת הסובייטית החליטה להתיר מעבר של הפליטים בטריטוריה הסובייטית אל ארצות היעד שלהם. היה בזה חידוש מובהק, שכן קודם לכן לא התירה הממשלה הסובייטית מעבר של פליטים מליטא דרך שטחה. איסור זה היה קרוב לוודאי פועל יוצא של התחייבויות סובייטיות לגרמניה שלא להתיר הגירה של פליטים העלולים להתגייס לצבא פולין החופשית. ולבד מזה, ברית המועצות הקפידה להתעלם מזוהתם של הפליטים היהודים בתור שכאלה ולא סייעה להם להיחלץ מן האזור אף שהיתה ערה לאשר עוללו הגרמנים ליהודי גרמניה ומעוללים באותה עת ליהודי פולין.

1 אלכסנדר ניקולאייביץ' יעקובלב (1923-2005) היה חבר בכיר במפלגה הקומוניסטית הרוסית. הוא חבר לגורבצ'וב ותמך במדיניות השקיפות. התמסר לחשיפת פשעיו של סטלין ועמד בראש קרן הדמוקרטיה, שפרסמה ומפרסמת קובצי תעודות על העידן הסטליניסטי.

התעודה

תעודה מס' 143

החלטת הפוליטביוורו של הוועד המרכזי של המפלגה הקומוניסטית (ב) על הפליטים מליטא סיווג קפדני

השאלה מטעם הנ.ק.וו.ד.

לאשר את הצעות הנ.ק.וו.ד. כלהלן:

1. לראות כבלתי רצוי את המשך קיומם של ועד הפליטים המיוחד וגם של חברת ה'ג'וינט' ו'הוועד על שם הובר'.
2. להתיר את היציאה לחוץ לארץ לפליטים (1,991 בני אדם) שברשותם אשרות כניסה של המדינות הרלוונטיות, בהביאנו בחשבון שרובו של הציבור הזה הוא אלמנט לא עובד. כמו כן להתיר יציאה לחוץ לארץ לאלה מן הפליטים שפתחו בהשתדלות לצאת מברית המועצות ויש להם על כך הסכמה של ציריות חוץ למתן אשרות כניסה אליהן.
3. לאשר את אזרחותם הסובייטית של פליטים מקרב האינטליגנציה העובדת, שהגישו בקשות לקבלת פספורטים סובייטיים, ולהשים אותם לפי מקצועותיהם.
4. להפריך מקרב הפליטים את בעלי האחויות, את התעשיינים, את הקצינים ואנשי המשטרה ובאמצעות 'ההתוועדות המיוחדת'² שליד הנ.ק.וו.ד. ס.ס.ר. לנתבם לגירוש לקזחסטן ולמחוז קומי³ לתקופה של 3-5 שנים.
5. לכל הפליטים הנותרים להציע קבלת האזרחות הסובייטית ולהקנות להם, עד להשלמת הפספורטיזציה, אישורים זמניים של המליציה לזכות מגורים בליטא, למעט באזורי הגבול. אנשים שסרבו לקבל את האזרחות הסובייטית יופרדו וישלחו על ידי 'ההתוועדות המיוחדת' לקזחסטן לפרק זמן של 5 שנים.⁴

החבוי והגלוי במסמך

התעודה שלפנינו היא, כאמור, מסמך תשובה של הפוליטביוורו של המפלגה הקומוניסטית בברית המועצות לשאלתה של הנ.ק.וו.ד. בליטא על 'הפליטים מליטא' ההגדרה הזאת כשלעצמה כבר מעלה תהיות. שכן הפליטים שוהים בליטא, ועל כן מכוח ההגדרה אין הם אזרחי ליטא שנמלטו ממנה לטריטוריה זרה. הניסוח הנכון היה צריך להיות אפוא 'הפליטים בליטא', אך קשה להניח שלפנינו טעות של מי שניסח את המסמך, והדבר אומר אפוא דרשני.

- 2 הכוונה למוסד פסאודו-משפטי, באישורו של הפוליטביוורו, לטיפול מהיר באסירים ללא דיון משפטי.
- 3 מחוז קומי משתרע בצפון-מזרח רוסיה האירופית ממערב לרכסי האורל.
- 4 לנוסח המקורי ראו את הנספח.

ראשית, המסמך נמנע מלזהות את אזרחותם של הפליטים וממילא איננו מקפיד לומר מניין באו ומהי לאומיותם. נכון שהמעין בתעודה מגלה בה סדק שדרכו אפשר לזהות את הפליטים. בסעיף הראשון (של התעודה) נאמר שיש לאסור פעילות של ארגוני הסעד, ה'ג'וינט' ו'הוועד על שם הובר'. בלשון אחרת, ארגונים שהתגייסו לטיפול ביהודים ובפולנים פליטי פולין ולמימון אחזקתם לאחר שנמלטו לוויילנה, כאשר זו הועברה לשלטונה של ליטא. סביר אפוא להקשות מדוע נמנע הפוליטביוור מלנקוט לשון בהירה. ככל הנראה, התשובה נעוצה בהסכמי מולוטוב-ריבנטרופ שבהם התחייב הצד הסובייטי לניטרליות קפדנית וסירב, מכוחה של מחויבות זו, להעניק אשרות מעבר דרך ברית המועצות לפליטים שהיתה להם אפשרות להגר לארצות אחרות. נושא המסמך 'פליטים מליטא' מאפשר לסובייטים דרך מילוט מן המצוקה הדיפלומטית שהיתה עלולה להתעורר. זאת ועוד, בין הסובייטים לגרמנים היתה גם הסכמה מסווגת שלא להתיר כל התנגדות פולנית, לא לדווח על אירועי מרי בשטחו של הזולת או על צווים המקפחים את הסטטוס האזרחי של תושבי פולין;⁵ וכמו כן, לסכל ולכלום כל התנגדות שתפרוץ או מעשים שיש בהם כדי לקדם את ההתנגדות, כמו למשל עידוד הגיוס לצבא פולין הסר למרותה של הממשלה הפולנית הגולה באנג'ר שבצרפת. ואכן הפליטים בוויילנה, לרבות הפולנים הפטריטיים מבין תושבי וילנה, כשלו במאמצייהם לצאת את וילנה בפרק הזמן שליטא עמדה עדיין ברשות עצמה. ליטא, כמובן, היתה מעוניינת מאוד בעידוד הגירתם של הפליטים, היהודים והפולנים כאחד, לרבות תושבי וילנה הפולנים. אולם הסובייטים לא העניקו אשרות מעבר וחסמו את הנתיב הזה לחלוטין.⁶

הסעיפים הממיינים את הפליטים, כפי שהם מופיעים בתעודה שלפנינו, מקבילים לסעיפים המצויים במסמך נוסף של הפוליטביוור שדן בפליטי פולין המעריבת אשר נמלטו לשטחה המזרחי של פולין שסופח לברית המועצות.⁷ גם בו אין רמז לזיהוי האתני של הפליטים, ויש אבחנה בין פליטים שניתן לשלבם במשק הסובייטי ובין פליטים שלא ניתן להשימם בו. דינם של האחרונים במסמך הזה הוא פיגום בחזרה לפולין שבשליטת הנאצים. ובלשון אחרת, אין ברוסיה מוסדות סעד ואין היא מסכימה שמוסדות כאלה המואמנים במדינות חוץ יוכלו לפעול בקרבה. ועל כן, משהיתה ליטא לרפובליקה סובייטית אין

5 ראו: מתתיהו מינץ, 'המדינה הסובייטית ומצוקת היהודים ב"עידן המסוג"', ספטמבר 1939-יוני 1941: הצלה או הפקרה', ילקוט מורשת, 6, 89 (תשע"א), עמ' 53-74.

6 היה אפשר לצאת מליטא בנתיב השוודי והצרפתי אלא שהשוודים סירבו להעניק ויזות לאנשים בגיל החיול.

7 החלטת הפוליטביוור של הוועד המרכזי של המפלגה הקומוניסטית של הברית (ב) 'על פליטי הטריטוריה הכבושה עתה בידי הגרמנים', 10.11.1939: (1) לשם פתרון הבעיות הכרוכות בשימוש בכוח העבודה של הפליטים, לרבות שאלות הפיגום בחזרה של חלק מהם; לייסד ועדה בהרכב החברים בריה, שוורניק וקורנייץ. מכנס הוועדה הוא בריה; (2) להסמיך את הוועדה לפקוד בדייקנות את כמות הפליטים ולארגן את הפעולה להשמה תכליתית של חלק מן הפליטים ככוח עבודה וגם לבחון את הפיגום בחזרה של החלק הנותר מהם. את הצעותיה תביא הוועדה לאישור הוועד המרכזי.

היא יכולה לסבול בקרבה אוכלוסין שיזדקקו לארגוני סעד זרים לפרנסתם. במסמך הנוגע לפליטים שמצאו מקלט בוויילנה הלשכה הפוליטית של המפלגה אינה שוקלת אפשרות להחזירם לגרמניה, בעקבות כישלון ניסיונותיה.⁸ ההחלטה העקרונית היא אפוא להציע להם אזרחות סובייטית ואלה שיסרבו לקבלה דינם הגליה לקזחסטן.

אלא שלא כמו בתעודה מנובמבר 1939, המסמך על 'הפליטים מליטא' מכיל שני סעיפים נוספים הבאים להתיר את יציאתם של הפליטים מתחומיה של ברית המועצות. סעיף אחד דן בפליטים שבידם אשרות של מדינות שונות, שנתנו להם הנציגויות של אותן המדינות כשליטא עמדה ברשות עצמה. המסמך גם יודע ומקפיד לציין את מספרם המדויק (1,991 בני אדם). הוא גם מאפיין אותם בתור 'אלמנט שאינו עובד'.

הסעיף השני הוא מדהים וחריג. מוצע בו 'להתיר יציאה לחוץ לארץ לאלה מן הפליטים ש'פתחו בהשתדלות' לצאת מברית המועצות ויש להם על כך הסכמה של ציריות חוץ למתן אשרות כניסה. המסמך אינו טורח להבהיר מתי והיכן פתחו הפליטים בהשתדלות הזאת. כלום נעשה הדבר בליטא העצמאית או בליטא הסובייטית? אם בליטא העצמאית – לא ייתכן שההסכמה לא היתה מתבצעת מעשית. או אז היה אפשר להביא את הפליטים במניין המפורט בסעיף הקודם. ואם מדובר הכתוב בהשתדלות שנעשתה בתקופה הסובייטית, איך יכלו להינתן ההסכמות לאחר שכבר סולקו כל נציגויות החוץ מליטא?

משפע מטבעות הלשון התמוהות עולה אפוא מסקנה מעשית אחת: שהמסד הסובייטי העליון היה מוכן להעניק היתר הגירה מן המדינה לקהל הפליטים שהיה אפשר לשלבו במשק הסובייטי. אין בידנו עדות המפרשת את הסיבות להתייחסות החורגת הזאת. הפרוטוקולים של הדיונים לא עומדים לרשותנו ואפשר שכלל לא נהלו פרוטוקולים בנידון. ברור רק שהמסד השלים עם מין פרוצדורה החוטאת ללגאליות המשפטית, דהיינו ל'הסכמות' שהוצגו בניירות שלא הציריות הפיקו, שכן אלו חדלו מלתפקד על פי הוראה. את עניין ה'ניירות' שלא הציריות הפיקו מבהירות לנו עדויות של פעילי העלייה בקרב הפליטים בוויילנה. משמעותית וחשובה היא עדותו של זרח ורהפטיג, ממנהיגי של ארגון 'המזרחי' בפולין שנמלט לוויילנה והיה פעיל במשרד הארצישראלי של הפליטים. בדיווח ששיגר להנהלת הסוכנות בירושלים הוא כתב:

רק אחרי משא ומתן ממושך ומייגע והשתדלויות מרובות עלה בידינו להשיג את לשכת הקונסוליה לימים אחדים, ובה עלה בידינו לסדר מאות אחדות של ויזות ולהאריך תוקפן של הוויזות שכבר ניתנו, וכמו כן לקבל עבור כמעט כל הנשארים אישורים כי יש עבורם סרטיפיקטים.⁹

לאחר סיפוחה של ליטא לברית המועצות נצטוו הקונסוליות הזרות בקובנה להפסיק את תפקודן החל ב-24 באוגוסט. השלטון נענה לבקשתן להשהות את המועד עד ל-4

8 ראו: מינץ (לעיל הערה 5), עמ' 63.

9 אצ"מ 56.1548. וגם: זרח ורהפטיג, פליט ושריד בימי השואה, ירושלים 1984, עמ' 92 ואילך.

בספטמבר, אולם סירב לאשר את ההנחה לקונסוליה הבריטית. זו גם הסיבה שהקונסוליה נענתה רק למספר קטן של מבקשי אישורים לעלייה לארץ. בשל כך, מטעים ורהפטיג, נפתח 'משא ומתן ממושך' והופעלו 'השתדלויות מרובות' לקבל רשות להשתמש בלשכת הקונסוליה כדי 'לסדר מאות אחדות של ויזות' ו'לקבל עבור כמעט כל הנשאים אישורים כי יש עבורם סרטיפיקטים'. בלשון אחרת, כל האישורים הנוספים שהושגו בשלב זה היו פועל יוצא של טרחה שלקונסול הבריטית לא היתה זיקה אליה. אדם ראנד, חבר ההנהגה הראשית של התנועה השומרית בפולין, נדרש לסוגיה שבדיונו בלשון בהירה יותר. להלן סיפורו:

באביב 1940 נפרץ סדק לעלייה מאורגנת, הגיעו הסרטיפיקטים מממשלת המנדט. העלינו קבוצת צעירים בעליית הנוער, אלה יצאו לפני הסיפוח – בחודש מארס – דרך שוודיה לבריטניה ומשם לארץ. בסך הכול נפלו בחלקו של השומר הצעיר כארבעים רישיונות. עם הסיפוח למדנו את הטכניקה וזייפנו כמספר הזה ויותר, וביחד העלינו מתוך הריכוז של כ-650 חברים כ-120 נוער ומבוגרים. המפעל המסובך והמותח של עלייה זו נתבצע לאחר שקיפלנו כבר את ההכשרות בערי ליטא [...] אין הסבר אחד וברור מדוע איפשר אז השלטון הסובייטי-ליטאי החדש יציאה מגבולותיה.¹⁰

הכוונה ב'רשיונות' היא לאישורים, ואותם מאפיין ראנד כזיופים. כיוון שנמנתי עם הפליטים שיצאו מליטא בימים ההם, אני יכול להעיד כי האחראים לנושא וגם אנו הנוסעים היינו מלאי חרדה שהסובייטים יסיטו אותנו מנתיבנו אל סיביר. הסיבה היתה נעוצה גם ב'אישורים' שלנו. זרח ורהפטיג נמנע מן הלשון הבוטה בתארו את האירועים. חיבורו מביא פרטים רבים על השיטה ועל מבצעה. הוא גם מספר על אישורים שסידרו לעצמם אנשים, שלא היה בהם משום חיקוי של האישור הרשמי.¹¹

חיים ברלס, שפעל בקושטא מטעם הסוכנות היהודית והיה מופקד על קליטת העולים מליטא, נרתע מן היזמות האלה וקבל על המעשים בפני הממונים עליו.¹² ברס, ורהפטיג היה נועז ולא היסס. הוא הכין לאנשי מפלגתו אישורים, ואלו אפשרו את עלייתם לארץ.¹³ רוח זו שררה גם בקרב אותן קבוצות שבחרו להסתלק בנתיב של יפן. אנשי 'השומר הצעיר' היססו ולא העזו, ולפיכך העלו רק 120 איש מתוך ציבור פליטים שומריים של 650. תגובה דומה ניכרה גם בקרב אנשי 'החלוץ'.

כאמור, הנ.ק.ו.ד. בוילנה היה ער לעובדה שהאישורים הקונסולריים, כביכול, של בריטניה (ויפן) שנמצאו ברשותם של הפליטים הם זיופים, וידיעה זו הובאה גם לידיעתו

10 יוסף שמיר (עורך), השומר הצעיר בפולין, 1913-1950, תל אביב 1991, עמ' 197.

11 על יזמתו של ד"ר ישראל שייב ראו: ורהפטיג, פליט ושריד בימי השואה, עמ' 96.

12 שם, עמ' 96 ואילך.

13 שם, עמ' 97. לארץ הגיעו 1,100 איש, לעומת דיווח שהיה בידי הסוכנות בתחילת הטיפול על 490 בעלי אישורים.

של הפוליטביורו. מתקבל אפוא שהסכמתן של רשויות אלו להקנות לזיופים לגיטימציה פורמלית היתה בגדר נדיבות חריגה של השלטון הסובייטי, שנועדה לעודד יציאה המונית של הפליטים מליטא. אני טוען זאת מאחר שהחלטת הפוליטביורו גם לא נוקבת שום מספר המגביל את כמות האישורים שאפשר להציג. תוכנו הקונקרטי של המונח 'הסכמה' שנכלל בהחלטה של הפוליטביורו היה מסווג סיווג קפדני ולא הגיע לידיעת הפליטים. אין אפוא פלא שהוחמצה ההזדמנות להציל פליטים יהודים רבים יותר ששהו בוויילנה.¹⁴

14 דב לוין, תקופה בסוגריים 1939-1941: תמורות בחיי היהודים באזורים שסופחו לברית- המועצות בתחילת מלחמת העולם השנייה, ירושלים 1989, עמ' 216 ואילך. זה חיבור חשוב ביותר בנושא זה, ובו לוין מביא פרטים רבים על אישי השלטון הסובייטי שאתם נוהלו שיחות. הידיעה על תוכן המסמך לא דלפה לאוזנו של הצד היהודי.



קבוצת 'הצופים' בוגרים, וילנה 1940. מינץ שלישי משמאל בשורת העומדים.
רבים מהמצולמים עלו לארץ ב' 1941



קבוצת 'שומרים' עם מדריך תורכי בעיר מרסין, על החוף הדרומי של טורקיה - בדרך לארץ ישראל.
מינץ ראשון משמאל בעומדים

Постановление политбюро ЦК ВКП(б) о беженцах из Литвы

12.12.1940

Строго секретно

195 - Вопрос НКВД

Утвердить следующие предложение НКВД

1. Признать нежелательным дальнейшее существование в Литве частного комитета беженцев, а также общества "Джойнта" и "Комитета им. Гувера".

2. Разрешить выезд за границу беженцам (1991 человек), имеющим въездные визы от соответственных государств, учитывая что большинство этого контингента является нетрудовым элементом.

Разрешить также выезд за границу тем из беженцев, которые возбудили ходатайство о выезде из СССР и имеют согласие иностранных посольств на выдачу им въездных виз.

3. Беженцев из числа трудовой интеллигенции, подавших заявления о выдаче советских паспортов принять в советское гражданство и использовать по специальности.

4. Изъять из среды беженцев помещиков, фабрикантов, офицеров и полицейских и через **особое совещание** при НКВД-СССР направить в ссылку в Казахстан и область Коми сроком на 3-5 лет.

5. Всем остальным беженцам предложить принять советское гражданство, выдав им до проведения паспортизации временные удостоверения милиции на право жительства в Литве, за исключением пограничных районов.

Лиц отказавшихся принять советское гражданство, изъять и через особое совещание выслать в Казахстан на 5 лет.

РГАСПИ. ф. 17. оп. 162. Д. 30. Л. 119. Подлинник. Машинопись

רשימת קיצורים

- אב"ג – ארכיון בן-גוריון, המכון למורשת בן-גוריון, קריית שדה בוקר
אב"ג, א"צ – ארכיון בן-גוריון בארכיון צה"ל
אה"ע – ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון, תל אביב
א"ז – ארכיון ז'בוטינסקי, במכון ז'בוטינסקי בישראל, תל אביב
אי"ט – ארכיון יד טבנקין, רמת אפעל
אממ"ב – ארכיון מרכז מורשת מנחם בגין, ירושלים
אמ"ע – ארכיון מפלגת העבודה ע"ש משה שרת, בית ברל
א"צ – ארכיון צה"ל, תל השומר
אצ"מ – הארכיון הציוני המרכזי, ירושלים
אק"מ – ארכיון הקיבוץ המאוחד, יד טבנקין, רמת אפעל
אש"צ – ארכיון השומר הצעיר, גבעת חביבה
את"ה – הארכיון לתולדות ה'הגנה', תל אביב
א"מ – ארכיון המדינה, ירושלים

FRUS – Foreign Relations of the United States

NA – National Archives, College Park, Maryland

PRO – Public Record Office

רשימת משתתפים

אוניברסיטת חיפה	טל אלמליח
אוניברסיטת תל אביב	עמרי אשר
המכללה האקדמית ספיר	רבקה נריה בן-שחר
אוניברסיטת ייל, ארצות הברית	שירי גורן
אוניברסיטת בר-אילן	תמיר גורן
אוניברסיטת תל אביב	יוסף גורני
אוניברסיטת חיפה	יחיעם ויץ
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב	אליעזר ויצטום
המכללה האקדמית עמק יזרעאל ואוניברסיטת תל אביב	ציפי ישראלי
האוניברסיטה הפתוחה	שמואל לדרמן
אוניברסיטת תל אביב	מתתיהו מינץ
הר אדר	יעקב מרגולין
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב	גידי נבו
אוניברסיטת בר-אילן	לילך רוזנברג-פרידמן
אוניברסיטת בר-אילן	אלישבע רוסמן-סטולמן
אוניברסיטת בר-אילן	חזקי שוהם

of Ben-Gurion, became a senior figure in Ben-Gurion's inner circle? Regarding the above, the article also examines the relationship of Ben-Gurion to Lavon during this period.

The Soviet Regime and the Polish Refugees in Lithuania, December 1940

Brought to print, prefaced, and translated by Matityahu Mintz

In the documents of Alexander Nikolayevich Yakovlev (1923-2005), a senior member of the Russian Communist Party, I found several documents that show the attitude of the Soviet authorities toward refugees from Poland (Jews and non-Jews) who fled into Vilnius, Lithuania, during the first occupation of Poland by Germany and Soviet Russia (September and October 1939). The document presented here deals with the instructions for the treatment of refugees after Lithuania was annexed by Russia and became a Soviet Republic (August 3, 1940). The Politburo decision cited here is from the 12th of December 1940, a few months after the Soviet takeover of Lithuania.

The End of 'the Historic Leadership' in Hakibbutz Haartzi and in Mapam, 1956-1973: Economic, Social and Political Aspects

Tal Elmaliach

During 1967-1973, the two main bodies that constituted the Hashomer Hatzair movement in Israel – Hakibbutz Haartzi and Mapam – underwent a seemingly contradictory process of strengthening and institutionalization, together with a decline in their internal cohesion and political power. This article seeks to show that this contradiction can be explained through examining the interaction between economy, society, and politics.

The article shows how the accelerated economic development of the kibbutzim of Hakibbutz Haartzi, which has occurred since the mid-1950s, created a state of incongruence between the social and political structure that had existed since their establishment and the new living conditions of the kibbutz members. Consequently, since the late 1950s, the leadership of Hakibbutz Haartzi and Mapam was involved in a survival struggle to preserve its power. This struggle aggravated the internal crisis in the movement and in the party, since it caused most of the attention to focus on their internal balance of power, and prevented innovations, initiatives, and the growth of a future leadership. In the mid-1970s, an era ended in Hashomer Hatzair, when the traditional social and political structure, which had existed since the beginning of the operation of this movement in Eretz Israel, completely crumbled, precisely when, economically, the kibbutzim were at the height of their power.

Pinhas Lavon as a Political Figure, 1949-1955

Yechiam Weitz

The article discusses the political character of Pinhas Lavon during six years, from 1949 when he was appointed secretary general of the Histadrut until he resigned his position as minister of defense (1955). The questions that arise are: How did Lavon, a Labor leader who dealt mainly with social and economic issues, become a senior figure in the field of Israeli defense and be appointed minister of defense, thus climbing to the top of Israeli politics? How is it that Lavon, once an opponent

Women's Strategies in Creating and Renewing Religious Rituals

Rivka Neria Ben-Shahar

The exclusion of women from public religious space is a known, widespread phenomenon. Recent years, however, have seen women creating and renewing religious rituals for themselves, thereby forging a place for themselves in a space from which they were previously barred. This article examines some strategies women employ in creating and renewing female-religious space as exemplified by two rituals carried out by Jewish women: 'amen meals' (a new ritual) and public 'taking-challah' ceremonies (a renewed ritual). It argues that these rituals, which paradoxically appear to preserve the existing order, actually undermine it. The women direct the main weapon used to control them—obedience to the rules of order—in order to destabilize and reconstruct the social structure.

The Mental Hygiene Movement in Palestine

Jacob Margolin and Eliezer Witztum

During the early decades of the twentieth century, psychiatry was strongly influenced in science and practice by different political and ideological interpretations of public health. The mental hygiene movement, instead of focusing on the treatment of mental illness, emphasized early intervention, prevention, and the promotion of mental health. This movement, originating during the first decade of the previous century, was influential until about the early sixties, and then became increasingly incorporated into mainstream psychiatry. In this article we attempt to explore the mental hygiene movement in Palestine since its early beginnings during the second decade of the twentieth century. The first part, which mentions some of the various definitions offered for the term mental hygiene, is followed by a description of the mental hygiene movement in the world, its origins and development. A review of the mental hygiene movement in Palestine, its history, and eminent figures then follows. The professional fields of the movement are discussed, emphasizing that eugenics was not a mainstream subject in the agenda of the mental hygienists in Palestine. Finally, a retrospective view of the mental hygiene movement in Palestine is offered.

Yedioth Ahronoth and Ha'aretz, we trace the image of the Israeli soldier during three decades beginning with the First Lebanon War (1982) and culminating with Operation Cast Lead (2008-9). Methodology included content analysis and data analysis, with content analysis serving as the basis for research and data analysis supporting claims and substantiating our hypothesis.

Abortions as a Reflection of the Yishuv's Complexity

Lilach Rosenberg-Friedman

This article deals with the characteristics of the Yishuv through analysis of the dominant influences that shaped the abortions phenomenon that was prevalent in that society.

The issue of birthrate stood at the center of nationalist Jewish discourse in British Mandate Palestine. It was perceived as an issue of interest to the nation, especially because of the high birthrate among the Arab population. The period, however, was characterized by an ongoing decline in birthrate among the Jewish population due to widespread abortions.

The abortion phenomenon in the Yishuv had both universal characteristics as well as unique traits stemming from the local situation. This article explores this phenomenon, with an emphasis on the factors and the diverse influences that led to the abortions. The analysis from comparative perspectives indicates that the Yishuv was influenced by modern approaches from Western European countries, socialist and traditional gender perceptions from Eastern European countries, and diverse immigration experiences. Universal matters as well as particular ones that were part of the local historical context created a distinct combination that led to a unique phenomenon.

Analysis of the phenomenon and its causes in a comparative perspective reveals that the Yishuv was heterogeneous, and despite its national and socialist character, aspired to adopt the norms of the modern Western world.

From the beginning until nowadays the New Statesman has shown interest in Jewish society – first in Jewish immigration from Eastern Europe to England, then in the Zionist movement since the Balfour Declaration, until the founding of the State of Israel and the national confrontation between it and the surrounding Arab nations.

What distinguishes New Statesman with regard to Zionism and the State of Israel is its dual attitude that is expressed on one hand in its stable principled support of the Jews' right for a national state, and on the other hand in unceasing criticism of Israel's policy, especially its attitude about the solution of the Palestinian refugees. New Statesman's distinctiveness is therefore in constant search for the political compromise between the two nations who have a just right for national definition in Palestine.

The article deals with three approaches in regard to the State of Israel that appear in the New Statesman during over sixty years: the consistent political approach of the editorials, the moral critical one, and the intellectual thought concerning Zionism and anti-Semitism in special articles.

From 'Warrior' to 'Mama's Boy'? The Israeli Soldier in the Press

Zipi Israeli and Elisheva Rosman-Stollman

The image of the Israeli soldier has transmuted over time. This is particularly true when examining this image in Israeli media. As media reflects social changes, understanding the development of the image of the Israeli soldier in Israeli media may be indicative of wider transformations.

During the First Lebanon War (1980s), the Israeli soldier was identified chiefly as a tough, adult, masculine figure; a warrior. In the 1990s, we find gradual transformation to a more vulnerable image: a scared, fragile boy, who turns to his mother at times to intervene on his behalf. Conversely, during the first decade of the twenty-first century, the framing of the Israeli soldier in local media becomes more complex, with both images present in the media. However, despite the fact that both images appear, during this final period the 'warrior' image receives more visibility.

Using theoretical literature from the fields of communications and civil-military-media relations, and covering two major Israeli news publications –

was scarcely represented. Furthermore, when elements critical of the Diaspora were present in the translated works, these were sometimes subdued on their way to the (Jewish-)American reader, either in the actual translation or in reviews in newspapers. In general, Hebrew literature, a cornerstone of the growing national culture in Eretz-Israel, took on a less national and more diasporic form as it entered the American literary field.

The Struggle to Revive Jaffa's Port, 1936-1947

Tamir Goren

The period of the Arab revolt marked the beginning of a continuing deterioration in the economic situation of Jaffa, which until then had been characterized as a prominent economic center and a thriving city.

The deciding factor that highlighted most of the economic recession of the city was the port. This was a significant moral implication on the Arab public, since the port of Jaffa, a symbol of the city and its heritage, was considered a national symbolic cornerstone of the Palestinian-Arab economy. The deterioration that caught the port from 1936 onwards gave rise to a persistent struggle in an attempt to return the port to its glory days. During the following years the struggle gained momentum and became one of the major issues on the agenda of the Arab Leadership.

The article examines the actions of the local Arab leadership bodies and the Arab Higher Committee to revitalize the port and reclaim its position since the beginning of 1936 until the war began in 1947.

New Statesman and its Attitude toward the State of Israel, 1948-2012

Yosef Gorny

New Statesman is a periodical of intellectuals with a progressive social outlook in England, appearing continually for over a hundred years. It was founded in 1913 by a group of famous personalities of liberal social-democratic view; the most renowned among them at the time were Beatrice and Sidney Webb and the writer George Bernard Shaw.

Jewish citizens of the state. A close visual and textual analysis of one particularly bold episode titled 'zikaron' [encompassing in Hebrew both memory and national Memorial Day], reveals that the episode aims to bridge an existing gap between two forming narratives, the celebratory Jewish War of Independence and the Nakba, the Palestinian disaster of 1948. This daring cultural suggestion, indeed an anti-discourse, identifies productive intersections between these competing narratives. Moreover, the article posits that by employing humor, irony, and the genre of the sitcom, the creators of the TV series mask a volatile criticism of prevailing social conventions and norms in contemporary Israeli society. By suggesting creative resolutions to the crises the storyline raises, resolutions that on many occasions transgress social boundaries, Arab Labor creates a meaningful space for identity negotiation and cultural intervention in the Israeli socio-political arena.

The Integration of Hebrew Literature in Translation in the United States: The Pre-Zionist Phase

Omri Asscher

As shown by translation scholars in past decades, the transfer of literature across cultures is never governed only by 'exclusively' literary considerations, and may be strongly influenced by ideologically related factors. This paper examines the integration of Hebrew literature in translation in America during the first decades of the twentieth century with regard to the volume of translation, the selection of works for translation, their reception in the literary discourse, and the interferences of translators in the actual texts. The paper describes the mediation of Hebrew literature in America as it related to and was influenced by the major trends of thought within American Jewry towards the Yishuv in Palestine during this period, a period generally perceived as the pre-Zionist phase of American Jews.

As the paper shows, Hebrew literature as it was met by the (Jewish-)American reader during this time, especially between the 1910s and the late 1930s, did not reflect the developing Hebrew literary canon and lacked much of its national components. The volume of translation from Hebrew was much smaller than in later decades, and most works of Hebrew prose that were translated and published in the United States were anchored in the shtetl experience of Eastern Europe, whereas contemporary Hebrew literature's preoccupation with life in Palestine

interviewees themselves, therefore questioning the explanatory power of these concepts. To map these diverse uses more systematically, the article suggests discerning three levels: practices, beliefs, and group identification. Next, the article analyses intellectual and public interpretations of the Guttman report, which portrayed a social map of the Israeli Jewish identities. The analysis points at traditionism as the culture of Israeli mainstream, which deals asymmetrically with religion and secularity: whereas the former is perceived as an institutional and communal phenomenon, the latter is perceived as a non-institutional ethical demand that basically lacks institutional organization.

The Prophetic Mode in Natan Alterman's Journalistic Poetry

Gidi Nevo

Among the large and varied corpus of Alterman's topical journalistic poetry, a group of poems can be delineated in which Alterman, veering from his customary satirical witty tone, uses high rhetoric, thundering pathos, and biblical drama in order to face such crucial, weighty matters as, among others, the holocaust of European Jewry, the struggle against the British Mandate on the question of Jewish immigration to Palestine, the striving towards the establishing of a Jewish state, and the wars with the neighboring Arab states. These poems constitute what I term 'Alterman's prophetic mode'. The article traces the various rhetorical devices Alterman deftly deploys in order to enact a sense of the 'sublime', and maintains that it was mainly through these poems that Alterman achieved and bolstered his status as a national poet.

Humor, Violence, and Creative Resistance in the Sitcom *Arab Labor*

Shiri Goren

This article frames the primetime television comedy *Arab Labor*, created by the Israeli-Palestinian writer Sayed Kashua, as a site that allows viewers to re-conceptualize Israeli collective memory, rendering it more inclusive for non-

ABSTRACTS

‘The Moral Failure’ of Hannah Arendt

Shmulik Lederman

Despite the growing prominence of the political philosopher Hannah Arendt in Israeli public and academic discourse, the discussion regarding her thought still suffers surprising distortions and all-too-common mistakes. This is true particularly with regard to her attitude toward Zionism on the one hand; and the meaning she saw in the term ‘the banality of evil’ on the other. In this article I critically examine one important discussion of Arendt’s thought – by the philosopher Elhanan Yakira. As I show, Yakira’s discussion is paradigmatic of the way Arendt’s political and moral thought is often understood in Israel. It expresses the extent to which the political context in which Arendt is usually discussed in Israel leads even professional scholars to miss essential aspects in her thought. The aim of this article is to shed light on these aspects and by that to offer a more nuanced and fair presentation of Hannah Arendt’s moral and political thought regarding nationalism, Zionism, and the Holocaust.

‘Religion’, ‘Secularity’, and ‘Tradition’ in Public Thought in Israel

Hizky Shoham

Studies of identity in Israel habitually divide the Jewish population into three categories: ‘religious’, ‘secular’, and ‘traditionist’. However, some of these studies, most notably the series of the Guttman reports (the Guttman Institute: 1993, 2000, 2012) reveal inconsistent uses of these three categories among the

Tha Labor Movement

Tal Elmaliach	The End of ‘the Historic Leadership’ in Hakibbutz Haartzi and in Mapam, 1956-1973: Economic, Social and Political Aspects	306
Yechiam Weitz	Pinhas Lavon as a Political Figure, 1949-1955	332

Documentation

The Soviet Regime and the Polish Refugees in Lithuania, December 1940 (Brought to print, prefaced, and translated by Matityahu Mintz)	363
--	-----

Abbreviations	371
---------------	-----

List of Participants	372
----------------------	-----

English Abstracts	i
-------------------	---

CONTENTS

Thought

Shmulik Lederman	‘The Moral Failure’ of Hannah Arendt	1
Hizky Shoham	‘Religion’, ‘Secularity’, and ‘Tradition’ in Public Thought in Israel	29

Culture

Gidi Nevo	The Prophetic Mode in Natan Alterman’s Journalistic Poetry	59
Shiri Goren	Humor, Violence and Creative Resistance in the Sitcom <i>Arab Labor</i>	73
Omri Asscher	The Integration of Hebrew Literature in Translation in the United States: The Pre-Zionist Phase	94

Palestinians in the Mandate

Tamir Goren	The Struggle to Revive Jaffa’s Port, 1936-1947	130
-------------	---	-----

Journalism

Yosef Gorny	<i>New Statesman</i> and its Attitude toward the State of Israel, 1948-2012	164
Zipi Israeli & Elisheva Rosman-Stollman	From ‘Warrior’ to ‘Mama’s Boy’? The Israeli Soldier in the Press	185

Society

Lilach Rosenberg-Friedman	Abortions as a Reflection of the Yishuv’s Complexity	220
Rivka Neria Ben-Shahar	Women’s Strategies in Creating and Renewing Religious Rituals	258
Jacob Margolin & Eliezer Witztum	The Mental Hygiene Movement in Palestine	283

Editor: Avi Bareli
Assistant Editor: Orna Miller
Editorial Board: Avi Bareli, Kimmy Caplan, Danny Gutwein, Aviva Halamish,
Paula Kabalo, Moshe Lissak, Esther Meir-Glitzenstein,
Ofer Shiff
Founding Editor: Pinhas Ginossar

Style Editing: Herzlia Efrati, Nili Hirt
Abstracts Editing: Edna Oxman
Type Editing: Leah Lutershtein, Nili Hirt
Cover Design: Adth Vanooijen
Production Manager: Hadas Blum

ISSN 0792-7169

© 2014

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 24

2014



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

טל אלמליח, אוניברסיטת חיפה
עמרי אשר, אוניברסיטת תל-אביב

רבקה נריה בן-שחר, המכללה האקדמית ספיר
שירי גורן, אוניברסיטת ייל, ארצות הברית

תמיר גורן, אוניברסיטת בר-אילן
יוסף גורני, אוניברסיטת תל-אביב

יחיעם ויץ, אוניברסיטת חיפה
אליעזר ויצטוס, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

ציפי ישראל, המכללה האקדמית עמק יזרעאל ואוניברסיטת תל-אביב
שמואל לדרמן, האוניברסיטה הפתוחה

מתתיהו מינץ, אוניברסיטת תל-אביב
יעקב מרגולין, הר אדר

גדי נבי, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
לילך רוזנברג-פרידמן, אוניברסיטת בר-אילן

אלישבע רוסמן-סטולמן, אוניברסיטת בר-אילן
חזקי שהם, אוניברסיטת בר-אילן