עיונים בתקומת ישראל

21

עיונים בתקומת ישראל

מאסף לבעיות הציונות, היישוב
ומדינת ישראל

מערכת כתב העת אבלה על מותו של
ההיסטוריון **פרופ׳ ישראל אופנהיים**
חוקר תנועת העבודה הציונית במזרח אירופה
ממייסדי כתב העת וחבר המערכת שלו בשנים 1990–2010

כתב העת יוצא לאור בסיוע
יד דוד בן־גוריון

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

כתובת אלקטרונית: omiller@bgu.ac.il

מאמרי השנתון וסדרת הנושא וכן התקצירים באנגלית ניתנים לקריאה בפורמט PDF בכתובת www.bgu.ac.il/iyunim

מאמרים יש להגיש באמצעות דואר אלקטרוני. יתקבלו מאמרים שגודלם 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 21

מכון בן־גוריון
לחקר ישראל והציונות • קריית שדה־בוקר
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
תשע"ב – 2011

עורך: אבי בראלי
עורכת משנה: אורנה מילר
מערכת: אבי בראלי, דניאל גוטוויין, אביגד וונשק, אביבה חלמיש, גדעון כ"ץ, משה ליסק, אסתר מאיר־גליצנשטיין, עופר שיף, זכי שלום

עריכת לשון: קרן גליקליך, נורית זַלק, רוית דלויה, יחיאל קמחי, מורג סגל, אילנה דנון, יהודית לנצ'יצקי
התקנה והגהות: רוית דלויה
עריכת תקצירים: משה תלמים
עיצוב העטיפה: אד ואן אויין
מרכזת ההוצאה לאור: סמדר רוטמן

ISSN 0792-7169
תוכן המאמרים על אחריות המחברים
© 2011
כל הזכויות שמורות
למכון בן־גוריון
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
קריית שדה־בוקר תשע"ב

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

תוכן העניינים

ספרות ותרבות

אבנר הולצמן — עלייתו ושקיעתו של המשורר הלאומי — 1

גידי נבו — 'לאור אפלת הימים' — המודוס השנינתי־סָטירי בשירתו העיתונאית של נתן אלתרמן — 38

יפה ברלוביץ — בחיפוש אחר העצמי־הילידי: מפתח לעיון ביצירתה של שולמית הראבן — 80

בתיה שמעוני — חותרים להכרה: שואת יהודי יוון בשיח התרבותי והספרותי — 115

יחסי ישראל-ערב

מרדכי בר־און — נרטיבים של סכסוך — 141

נסים ליאון — ש"ס, הרב עובדיה יוסף והתהליך המדיני — 172

יעקב טובי — בין חשבון מוסרי לחשבון מדיני: מאבקן של מדינות ערב נגד הסכם שילומים ישראלי-גרמני, 1952–1953 — 190

אניטה שפירא — תש"ח בירושלים: יומנים, מכתבים והיסטוריה — 220

ביטחון

שי הרשקוביץ, דודי סימן־טוב — התרעה מחקרית, התרעת סוכנים והתרעה מכשירית: השתנות תפיסת ההתרעה בשנות החמישים — 258

חברה

יקיר אנגלנדר — תפיסת מיניות האישה בבתי הדין הרבניים בישראל והשפעתה על הפסיקה — 280

רחל כהן־פרידהיים — היה או לא היה? — הקיבוצים לא רצו לקלוט עולים מארצות האסלאם — 317

אילן גל־פאר — קבר האחים וקורותיו של בית העלמין היהודי בבאר שבע — 339

צפורה שחורי־רובין — ניהול ומִגדר בארץ ישראל בשלהי התקופה העות'מאנית, 1889–1914 — 373

תפוצות

זהר שגב — פוליטיקה אתנית ומאבק לאומי: הזירה הפוליטית האמריקנית ושאלת ארץ ישראל בשנות הארבעים — 404

עיון

שלום רצבי — על המונח 'אחריות' ועל הצורך בקריאה מחודשת של תפיסת האנטישמיות של חנה ארנדט — 435

אילן גור־זאב — האנטישמיות החדשה — 466

יעקב שביט — מי מפחד מעם יהודי? — 513

ביקורת ספר

גדעון כ"ץ — **פילוסופיה ארצישראלית, על אנרכיזם ב"ציון": בין מרטין בובר לאהרן דוד גורדון** מאת שלום רצבי — 527

רשימת קיצורים — 530

רשימת משתתפים — 531

רשימת ספרי ההוצאה לאור של מכון בן־גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן־גוריון — 532

ISRAEL STUDIES — 541

תקצירים באנגלית — i

ספרות ותרבות

עלייתו ושקיעתו של המשורר הלאומי*

אבנר הולצמן

א. מות המשורר

'נתייתם ישראל: חיים נחמן ביאליק איננו'. כך, בתוך מסגרת שחורה, זעקה כותרתו הראשית של העיתון **דבר** בבוקר 5 ביולי 1934, למחרת מותו הפתאומי של ביאליק בווינה.[1] ניסוח זה לא היה הגזמה עיתונאית מן הסוג השגור כיום בכמה מכלי התקשורת הישראלית, אלא ביטוי ספונטני כן של הלם ואי־אמון, ששיקף את הרגשתו האותנטית של ציבור רחב. בקרב היישוב היהודי בארץ ישראל, וגם בחוגים רבים בתפוצות הגולה, נתפס מותו של ביאליק כאסון לאומי במלוא מובן המילה. התחושה המשותפת, שבאה לידי ביטוי באותם הימים בכתב, היתה שמדובר לא רק בהסתלקותו של גדול המשוררים העברים אלא באבדן דמות האב של התרבות הלאומית כולה.[2] עֶצמת הפתוס של המספידים העפילה לשיאים לא מוכרים, ומוטיב ההתייתמות חזר בהם. הנה למשל כמה קטעים מתוך דברים נסערים שכתב למחרת מותו של ביאליק הסופר ר' בנימין (יהושע רדלר־פלדמן). כמו שציין הכותב בעצמו, הוא לא השתייך דווקא אל החוג המקורב במיוחד אל ביאליק, ואף על פי כן הרגיש כאילו חרב עליו עולמו:

* נוסח ראשון מצומצם של מאמר זה הושמע כהרצאה בכינוס 'ספרות פולנית ועברית וזהות לאומית', שנערך באוניברסיטת ורשה באוקטובר 2009. ההרצאה נדפסה בספר הכינוס: Avner Holtzman, 'The Rise and Decline of the National Poet', in: Alina Molisak and Shoshana Ronen (eds.), *Polish and Hebrew Literature and National Identity*, Warsaw 2010, pp. 38-46.

1. כל גיליונות **דבר** מ־44 שנותיו הראשונות (1925–1969) ניתנים עתה לצפייה ולחיפוש באינטרנט באתר 'עיתונות יהודית היסטורית' בכתובת הזאת: http://www.jpress.org.il/publications/davar-he.asp.

2. בעיתונות העברית לבדה פורסמו, מלבד דיווחי הכרוניקה השוטפת, כ־150 תגובות מידיות על מותו של ביאליק, רובן ככולן באותו נוסח נדהם ומזועזע המציג את מותו כאסון לאומי כבד. ראו: משה עציוני, **הספרות על חיים נחמן ביאליק בלשון העברית: ביבליוגרפיה**, ירושלים 1997, לפי מפתח העניינים. לסקירה חלקית של תגובות אלו, בעיקר אלו שפורסמו בדפי **דבר**, ראו: חיים באר, 'מות המשורר', **דבר השבוע**, 20.7.1984, עמ' 14–15, 21.

באה השמש בצהריים.
נגדע הארז אשר בגן האומה.
פרץ הרעם ביום בהיר
לא פיללנו, לא ניחש לבנו, כי כה קרובים לנו הפיד והשבר. [...]
הוא היה משורר האומה, אך לא מות המשורר עורר חלחלה. הוא היה למעלה מכתר השירה. הוא היה מצפון האומה, מצפון הדורות, יסוד העבר, עמוד ההווה ושורש העתיד. [...]
נתייתם הדור כולו, נתייתמו מאות ואלפים, מאות אלפים מישראל.
ובין מאות האלפים נתייתמתי גם אני.[3]

גילויי הצער והכאב נמשכו ימים רבים, ושיקפו תחושה של אבֵדה אישית מצדו של כל אחד ואחד מן המתאבלים. בלט ביניהם ערוץ הבעה ייחודי: שירי אֵבל, קינה והספד שפורסמו לעשרותיהם מיד לאחר מותו של ביאליק וכן בשנים הבאות.[4] לא היה תקדים לתגובה כה כוללת וסוחפת על מותו של סופר או איש רוח יהודי, והיא גם לא נשנתה בממדים כאלה מאז ואילך. כדי לעמוד על השורשים ועל המניעים שחוללו אותה יש לנסות להבין את המקום הייחודי שתפס ביאליק בלבם ובתודעתם של בני זמנו, ולצורך זה נחוץ להפליג יותר מארבעים שנה אחורה, אל שנות השמונים והתשעים של המאה ה־19, ולשרטט את הרקע התרבותי וההיסטורי שביאליק ושירתו צמחו בתוכו.

במאמר זה אני מבקש לברר שתי סוגיות הקשורות קשר הדוק זו לזו. הסוגיה האחת, והיא שתעמוד במרכז הדיון להלן: בזכות מה נהיה ביאליק תופעה כה חד־פעמית? מדוע וכיצד הוא קנה לו מעמד כה מיוחס בקהל הקוראים שלו ולמעשה בקרב בני זמנו בכלל? כיצד אירע הדבר ששנים מעטות בלבד לאחר פרסומם של ראשוני שיריו לא זו בלבד שהוכר פה אחד כבחיר המשוררים העברים אלא שגם דבק בו התואר 'המשורר הלאומי' — כינוי עמיד ויציב, המלווה אותו מאז ועד היום. הסוגיה האחרת, שאייחד לה הערות אחדות בסיום הדברים, היא: מה קרה למונח 'המשורר הלאומי' לאחר מותו של ביאליק? מדוע נמנעה התודעה הקיבוצית של הרפובליקה הספרותית העברית מלאצול את התואר הזה על משורר אחר כלשהו מבני הדורות הבאים, אף על פי שאפשר להעלות על הדעת כמה מועמדים טובים לרשת אותו? והאם קם בכל זאת יורש לביאליק מבחינה זו?

3. ר' בנימין, 'בין המצרים: למחרת מותו', **משפחות סופרים**, ירושלים תש"ך, עמ' 143–145.
4. קרוב למאתיים שירים כאלה, רובם מן התקופה הראשונה שלאחר מות ביאליק, כונסו בידי משה אונגרפלד בספר מיוחד. ראו: **שיר השרים לח. נ. ביאליק**, תל אביב תש"ך. לדיון בטיבם ובערכם של שירים אלה ראו: חיה הופמן, 'משוררים שרים על ביאליק', בתוך: הלל ויס וידידיה יצחקי (עורכים), **הלל לביאליק**, רמת גן תשמ"ט, עמ' 349–358; Aminadav Dykman, 'Poetic Commemoration – a Comparative Study of the Cases of Pushkin and Bialik', in: Alina Molisak and Shoshana Ronen (eds.), *Polish and Hebrew Literature and National Identity*, Warsaw 2010, pp. 27-37.

ב. החיפוש אחר משורר לאומי

את הופעתו של חיים נחמן ביאליק כמשורר בולט ומוביל בעשור האחרון של המאה ה־19 יש לתפוס על רקע השינוי המהפכני הכולל שהיה אז בספרות העברית בתקופה קצרה למדי. בשנת 1880 היא עוד היתה נטועה באקלימה של תנועת ההשכלה, ופחות מעשרים שנה לאחר מכן היא נולדה מחדש כמערכת ספרותית מודרנית, המסוגלת לתת ביטוי עשיר ומתוחכם לחוויה היהודית בעידן של תמורה היסטורית ללא תקדים, ובעיקר בהקשר החדש של צמיחת הלאומיות היהודית המודרנית.[5] התהליך שפקד את הספרות העברית היה תוואי אחד בתוך מפה כוללת של התרחשויות דרמטיות ששינו כליל את אופיו ואת מצבו של העם היהודי — המהפכה היהודית המודרנית, כביטויו של בנימין הרשב.[6]

בשני העשורים האחרונים של המאה ה־19 נמלא חללם של חיי הציבור היהודיים בקריאות ובתכניות לתחייה לאומית, בתוך תחומי התנועה הציונית הממוסדת ומחוץ לה. לקראת סוף שנות התשעים התפתח ויכוח ער על תוכנה ועל טיבה של התרבות העברית המתגבשת ועל זיקתה לתהליך התחייה הלאומית. ויכוח זה היה מתלקח מדי שנה לקראת התכנסותו של הקונגרס הציוני, והוא תפס מקום נכבד בדיוני הקונגרסים עצמם, ובעיקר באחד עשר הקונגרסים שנערכו עד מלחמת העולם הראשונה.[7] מלבד ההבדלים הניכרים בין המתדיינים השונים בוויכוח זה אפשר לאתר מכנה משותף מוצק למדי ביניהם. כולם היו מודעים למקומם בעיצומו של עידן מהפכני בהיסטוריה של עם ישראל, עם התפוררותן המואצת של מסגרות הקיום הדתיות המסורתיות. בשל כך חשו צורך חיוני להגדיר מחדש את תוכנה של הזהות היהודית מתוך זיקה למורשת הלאומית, אך לאו דווקא על בסיס של אמונה דתית.

5. בין החיבורים המשרטטים את תהליכי המעבר של הספרות העברית בשלהי המאה ה־19 מן ההקשר המשכילי להקשר הלאומי יצוינו: אורציון ברתנא, 'מקומה של הספרות במעבר מתנועת ההשכלה לתנועה ציונית לאומית', **עתון 77**, 100 (סיוון תשמ"ח), עמ' 138–141; שמעון הלקין, **מוסכמות ומשברים בספרותנו**, ירושלים תש"ם; דן מירון, 'לפשר המבוכה בספרות העברית בתקופת ה"תחיה" שלה', **בודדים במועדם: לדיוקנה של הרפובליקה הספרותית העברית בתחילת המאה העשרים**, תל אביב תשמ"ח, עמ' 23–111.

6. בנימין הרשב, 'המהפכה היהודית המודרנית — קווים להבנתה', **אלפיים**, 23 (תשס"ב), עמ' 9–75. ראו גם בספרו **לשון בימי מהפכה**, ירושלים תשס"ח, עמ' 15–92.

7. על פולמוס התרבות בתנועה הציונית בראשיתה ראו: שמואל אלמוג, 'הבשורה הרוחנית של "עבודת התרבות"', **ציונות והיסטוריה**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 61–129; אבנר הולצמן, 'תרבות נולדת', **מלאכת מחשבת — תחיית האומה: הספרות העברית לנוכח האמנות הפלסטית**, תל אביב תשנ"ט, עמ' 19–37; דוד ויטל, 'בפנים התנועה: ויכוח אידיאולוגי ופוליטיקה מפלגתית', **המהפכה הציונית**, כרך ב: שנות העיצוב, תל אביב תשמ"ד, עמ' 140–171; אהוד לוז, 'פולמוס התרבות', **מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח־אירופה בראשיתה (1882–1904)**, תל אביב תשמ"ה, עמ' 187–213; Michael Berkowitz, 'Carrying Out the Cultural Program', *Zionist Culture and West European Jewry Before the First World War*, Cambridge 1993, pp. 77-98.

הספרות העברית מילאה תפקיד מרכזי בתהליך זה של בחינה עצמית וחתירה לאתר ולברר את מוקדי הזהות החדשה ואת תכניה. יוצריה הבולטים קיבלו עליהם עוד בשנות השישים והשבעים של המאה ה־19 את השליחות לתת ביטוי לחוויה הלאומית הקיבוצית, ולהוביל את הוויכוח הציבורי באופן המורכב והאינטנסיבי ביותר. מדובר באישים כמו פרץ סמולנסקין, שלום יעקב אברמוביץ, משה ליב ליליינבלום ויהודה ליב גורדון, שהשמיעו את קולם גם בזירה הפובליציסטית וגם באמצעות המסרים שהובלעו ביצירות שירה וסיפורת מפרי עטם, אולם התייצבותם של סופרים אלה וממשיכיהם בלבה של זירת הוויכוח התעצמה לאחר הזעזוע שפקד את יהודי מזרח אירופה בתחילת שנות השמונים. ככל שנקלטה משמעותם של הפוגרומים בדרום רוסיה ושל האירועים שבאו בעקבותיהם, ובעיקר האצת ההגירה של ההמונים מערבה והולדתה של תנועת חיבת ציון, כן ניסתה הספרות העברית להתמודד עם האתגר שהיה כרוך בהגדרתה מחדש של הזהות היהודית המודרנית במצב ההיסטורי החדש.

אחד הביטויים המוחשיים לכך היה ייסודן של בימות עיתונאיות וספרותיות חדשות ככלי קיבול וכצינור הפצה של השיח החדש, וגם כעדות לממדיו המתרחבים ולצרכיו של קהל הקוראים המעוניין בשיח זה. לעומת כתבי העת המשכיליים, בעלי התפוצה המצומצמת והתהודה המוגבלת, נועדו הבימות החדשות לשרת קהל קוראים גדול פי כמה, בן כמה וכמה רבבות. רגע המעבר מן החלל האינטימי של ספרות ההשכלה וקוראיה אל הזירה הרחבה יותר של הספרות העברית ושל העיתונות העברית בעידן הלאומיות הסתמן באמצע שנות השמונים של המאה ה־19. שני הירחונים המשכיליים הבולטים **השחר**, בעריכת פרץ סמולנסקין, **והבוקר אור**, בעריכת אברהם בר גוטלובר, נסגרו זה אחר זה ב־1885 וב־1886. לעומת זאת נוסד ב־1884 השנתון הספרותי רב־המידות **האסיף**, בעריכתו של נחום סוקולוב, שעורכו כינה אותו בשם 'ספר הלאום'. תפוצתו הרחבה בכמה אלפי עותקים מדי שנה, לרוב הפתעתו של עורכו, העידה על הצורך הממשי שמילא בקרב קוראים רבים.[8] עדות דרמטית עוד יותר על הולדתו של קהל קוראים נרחב לספרות העברית היא ייסודם של שלושה עיתונים עבריים יומיים ברוסיה כמעט בעת ובעונה אחת בשנת 1886: **היום** הפטרבורגי, שנברא יש מאין, ואחריו **המליץ** (פטרבורג) **והצפירה** (ורשה) הוותיקים, שהשתנו משבועונים ליומונים. בימות חדשות אלה שימשו אכסניה לדיון אקטואלי מתמשך במצב הלאום ובעתידו, והוא נישא במידה רבה על כתפיהם של סופרי הזמן.

המשורר העברי המרכזי באותה התקופה היה יהודה ליב גורדון, ותהילתו כמשורר סייעה לביצור מעמדו כאחד ממנהיגי הציבור היהודי ברוסיה.[9] בשלהי שנות השבעים של המאה

8. ראו: מנוחה גלבוע, 'האסיף', **לקסיקון העיתונות העברית במאות השמונה־עשרה והתשע־עשרה**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 302–303.
9. לתיאור מקיף של מעמדו הציבורי ועמדותיו של גורדון בשנות השמונים ראו: Michael Stanislawski, *For Whom Do I Toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry*, New York and Oxford 1988, בעיקר בפרקים 9 עד 12.

ה־19 הגיעה יצירתו לשיאה עם חיבור הפואמות רבות־הרושם 'קוצו של יוד' ו'צדקיהו בבית הפקודות', המתעמתות עם הממסד הרבני בשם האידאלים של תנועת ההשכלה. בשעה שהתחוללו הפוגרומים באביב 1881 ישב גורדון בפטרבורג, והתעתד לציין את יובלו הספרותי במלאות עשרים וחמש שנה לפרסום ספרו הראשון, הפואמה **אהבת דוד ומיכל**. לרגל היובל יזמו משכילי הבירה הכנת מהדורה חגיגית של שיריו בארבעה כרכים, והוא היה שקוע ראשו ורובו בהכנות למפעל זה.[10] תחילה ניסה להמשיך בעיסוקיו כאילו לא אירע דבר, ורק לאחר שבועות אחדים קלט את מלוא חומרתם של האירועים, והבין כי לא עת היא לחגיגות.[11] מטבע הדברים נישאו אליו העיניים בציפייה לתגובתו על הזעזוע הכבד שפקד את יהדות רוסיה. מה לעשות? נשאל המשורר, והשיב בשני ערוצי ההתבטאות העיקריים שעמדו לרשותו: שירה ופובליציסטיקה. בשלושה שירים שחיבר זה אחר זה ב־1881 וב־1882 ניסה להתמודד עם פרשת הדרכים ההיסטורית שנקלע אליה ציבור קוראיו. בשירים נמתחת ביקורת חריפה כלפי פנים וכלפי חוץ, ביטויים של יגון מר, הדרכה מעשית ועידוד רוחני לנמעניהם, ומאחורי כל אלה מסתתרת בעיקר מבוכה עמוקה, שכן העמדות המנוסחות בהם סותרות זו את זו. כל אחד מן השירים מציג השקפה משלו על המשבר הלאומי ומרשם פעולה אחר בדבר הדרך להתמודד עמו.

אמנם השיר 'בנערינו ובזקנינו נלך' נפתח בסדרת הכרזות על ייחודו הלאומי ועל אחדותו הלאומית של העם היהודי העתיק יומין, וגם כותרתו, הנטולה מדברי משה לפרעה ערב יציאת מצרים (שמות י ט), מחזקת את השאיפה המובלעת בו כביכול לחיפוש פתרון בעל אופי לאומי לעם הנתון במצוקה, אולם מסקנת השיר סוטה מן הכיוון המותווה במהלכו. בסופו של דבר מציע המשורר לקוראיו לדבוק זה בזה ולשאוב עידוד זה מזה על ידי ביצור זהותם הדתית, להרכין ראש עד חלוף הסערה ולהוסיף לחיות בתוך תחומי הקיסרות הרוסית כמימים ימימה: 'נַחֲזִיק בֵּאלֹהִים, דָּתוֹ אַל נַעֲזֹבָה/ וּשְׁפַת קָדְשׁוֹ אַל תִּשָּׁכַח מִפִּינוּ/ רָאִינוּ רָעָה עוֹד נִרְאֶה גַּם טוֹבָה,/ עוֹד נִחְיֶה בָּאָרֶץ כַּאֲשֶׁר חָיִינוּ'.[12] השיר השני, 'אחותי רוחמה', כתוב כמונולוג של הרגעה וניחום המופנה אל דמות נשית שגופה ונפשה חוללו במעשה אונס ברוטלי, והיא התגלמותו האלגורית של עם ישראל לאחר הפרעות.[13] בתשובה לשאלה לאן

10. ראו: יוסף קלוזנר, 'חג היובל של גורדון', **היסטוריה של הספרות העברית החדשה**, ד, ירושלים תשי"ד, עמ' 386–387.
11. הדברים משתקפים היטב במכתביו מאותם ימים. ראו: יצחק יעקב וייסברג (עורך), **אגרות יהודה ליב גאָרדאָן**, א, ורשה 1894, עמ' 307 ואילך.
12. יל"ג קרא את השיר 'בנערינו ובזקנינו נלך' במסיבת היובל הדחויה שנערכה לכבודו בפטרבורג ביום 10.11.1881, לאחר שהתמהמהה חודשים רבים מחמת הפרעות. ימים אחדים לאחר מכן, ב־22 בנובמבר, פרסם אותו ב**המליץ** בתוך מאמרו 'תודת שלָמַי', שהוא מכתב תודה פומבי למוקיריו ולמברכיו. בפרסום בכורה זה הושמט הבית שלפני האחרון, הרומז לזוועת הפרעות, כנראה מפחד הצנזורה של ממשלת רוסיה או בהוראתה. לאחר שקהה עוקצו האקטואלי של השיר הוא נדפס לראשונה בשלמותו במהדורת היובל של שירי יל"ג ב־1884.
13. 'אחותי רוחמה' נכתב ב־1882. הוא פורסם לראשונה בקובץ **מגדנות**, שנערך בידי גורדון עצמו, והוענק כשי לקוראי **המליץ** לכבוד פורים תרמ"ג (22.3.1883).

תלך עתה בת ישראל השדודה מסמן המשורר כיוון ברור. ׳הָה בֵּית אֵם אוֹהֶבֶת/ לֹא אוּכַל אֲבִיאֵךְ בְּטַח לָשֶׁבֶת:/ אֵם אֵין לָנוּ וּבְבֵיתָהּ לֹא נָגוּרָה׳. פירוש הדבר: השאיפה לשוב אל בית המולדת המקורי, כלומר לארץ ישראל, היא חלום רחוק שאינו ניתן למימוש עתה וספק אם יוכל להתממש אי־פעם. לפיכך לא נותר ליהודים שמאסו ברוסיה אלא כיוון אחד: לצאת אל ארצות המערב הדמוקרטיות, ובראשן ארצות הברית, ׳שָׁם בִּמְקוֹם אוֹר הַחֹפֶשׁ/ יִזְרַח עַל כָּל בָּשָׂר יָאִיר כָּל נֶפֶשׁ׳. שם, במלון האורחים, מבטיח המשורר בשפה רפה, ימתינו עד בוא גאולתם הלאומית האמתית. השיר השלישי, ׳עדר אֲדָנָי׳, שחובר באוקטובר 1882, אינו מציע שום פתרון מעשי. כל כולו ביטוי של ייאוש מוחלט, בהכריזו כי העם היהודי הגיע למבוי סתום באין לו הכישורים הבסיסיים להוסיף ולהתקיים כישות אחת. חישוקי הזהות שלו אינם יכולים עוד להבטיח את המשך קיומו, וגורלו נגזר להתפוררות ולחיסול: ׳לֹא עָם, לֹא עֵדָה אֲנַחְנוּ, רַק — עֵדֶר׳. בראש השיר הציב גורדון הקדשה: ׳לכבוד בעל המחברת ״אם אין אני לי, מי לי?״ הלא היא ה׳אוטואמנציפציה׳ של יהודה ליב פינסקר, שאך זה פורסמה. כך הוחרפה נימת הייאוש הבוקעת מן השיר, בבחינת תשובה מרה כלענה לחזונו הלאומי האופטימי של פינסקר, שאומץ באותם ימים בהתלהבות בידי חובבי ציון.

אין זה מקרה שאף לא אחד משלושת השירים אינו דבק בפתרון הציוני, אפילו לא כאפשרות מסופקת. היתכנותה של תחייה לאומית יהודית בארץ ישראל בעתיד הקרוב היתה הרחק מעבר לאופק הציפיות של המשורר, כפי שהסביר זאת במפורש בשני מאמרים שפרסם זה אחר זה באפריל 1882, ׳גאולתנו ופדות נפשנו׳ ו׳עזרה ועזרא׳.[14] הוא העמיד בהם לבחינה את הרעיון שנולד באותם ימים בחוגי חיבת ציון ברוסיה לשלוח מתיישבים לארץ ישראל, ושילם לו מס שפתיים בהצהירו כי היציאה לארץ ישראל קדושה היא וכל אחד מחויב לתמוך בה ולתרום למימושה בבחינת אתחלתא דגאולה; אולם בפועל, הבהיר, גם אם תימצא הדרך להתגבר על המכשולים הפוליטיים, הכלכליים והאחרים, אין תועלת ממשית ברעיון זה כל עוד לא יעברו המוני בית ישראל תהליך ארוך שנים של הכשרה חינוכית לאומית לקראת הגאולה, וָלֹא — תיהפך ארץ ישראל לעוד אחת מארצות הגלות. הוא אף נקב במפורש במשך הזמן הנחוץ לאותו תהליך של הכשרה רוחנית — שניים או שלושה דורות, שפירושם המעשי היה דחיית העלייה עצמה לערפילי העתיד הרחוק והפיכתה לעניין תאורטי בלבד.

אכן, אדם מפוכח, ראליסטי ופרקטי כגורדון, הנטוע כל כולו בחברה הרוסית, לא היה יכול לחזות באותה העת דרך להפוך את הכיסופים הרומנטיים אל המולדת ההיסטורית למציאות או לתכנית פעולה פוליטית מעשית. קוראיו מקרב חובבי ציון זיהו היטב את עמדתו זו מעבר לרטוריקה הלאומית הבלתי מחייבת שכיסתה אותה. זה היה אחד הנימוקים שהועלו נגד גורדון בוויכוח שהותנע עם פרסום מהדורת היובל של שיריו ב־1884, והתנהל

14. יהודה ליב גורדון [חתום: * * *], ׳גאולתנו ופדות נפשנו׳, **המליץ**, 3.4.1882, טורים 209–216; ׳עזרה ועזרא׳, שם, 18.4.1882, טורים 233–239. המאמר הראשון פורסם, בוודאי לא במקרה, בגיליון ערב פסח.

בין כמה מבקרים מרכזיים, ובראשם משה ליב ליליינבלום ודוד פרישמן. כמו שציינה נכוחה יהודית בר־אל, אף על פי שגדולתו של יל״ג כמשורר וכמנהיג ציבור וחשיבותו כאחד מראשי המדברים של תנועת ההשכלה העברית הוכרה בפה מלא, באווירה הלאומית החדשה שהתפשטה בזירה הציבורית העברית אי אפשר עוד לקבל את סמכותו הרוחנית של אדם אשר נתפס כמי שאינו תומך בפה מלא באידאלים הציוניים. על אחת כמה וכמה אי אפשר להניח על ראשו את כתר המשורר הלאומי.[15]

עצם היזקקותם של המבקרים מ־1884 ואילך למונח 'המשורר הלאומי' ומסע החיפוש שהחלו לנהל אחר הדמות הראויה להתכבד בתואר זה הם מסימניו של האקלים הלאומי שהחל להתבסס בשיח הספרותי העברי. מקור ההשפעה הישיר על דיון זה נמצא בתרבות הרוסית, שהקיפה את הרפובליקה הספרותית העברית ושימשה לה מודל מכמה וכמה בחינות. בספרות הרוסית התבלטו במאה ה־19 כמה משוררים, מפושקין עד נקרסוב, שתואר זה יוחס להם בזכות התכונות ה'לאומיות' שזוהו בשירתם. בעיקר הועלו על נס החיבור העמוק לחוויות הקיבוציות המרכזיות של העם בעבר ובהווה והיכולת לבטאן באופן מורכב. יהודית בר־אל מציינת כמה הצעות וכיווני מחשבה שהעלו אז מבקרים עברים בחיפושיהם אחר דמות המשורר הלאומי המובהק לאחר שנפסל יל״ג, וכולן מעידות על הכרתם בחשיבות תפקידה של השירה בתהליך בניין האומה. היו בהן הצעות מרחיקות לכת עד כדי מוזרות, כגון הניסיון להכתיר בדיעבד את יהודה הלוי כמשורר הלאומיות העברית המתחדשת 750 שנים בערך לאחר מותו, בזכות שירי ציון שלו שטעמם לא פג. הצעה בעייתית אחרת היתה לחפש את המשורר הלאומי בקרב משוררים ציונים שאינם כותבים עברית. בנידון זה הועלה מטבע הדברים שמו של המשורר היהודי הכותב רוסית שמעון שמואל פרוג, בזכות תגובתו הפיוטית הנמרצת על הפוגרומים של 1881–1882 והיענותו לרעיונותיה של חיבת ציון.

מדוע צצו בשיח הביקורתי הצעות מעין אלה, שחותם הייאוש טבוע בהן? הלא בשנות השמונים פעלו כמה וכמה משוררים עברים שחייבו את עצמם במפורש לרעיון הלאומי, ומילאו את שיריהם במוטיבים של כיסופים לציון. מדובר בקבוצה בת עשרים משוררים לפחות, הידועים בכינוי הקולקטיבי 'משוררי חיבת ציון'. בין הבולטים בהם אפשר לציין את מנחם מנדל דוליצקי, מרדכי צבי מאנה, קונסטנטין אבא שפירא, משולם זלמן גולדבוים, שלמה מנדלקרן, נפתלי הרץ אימבר, יצחק קמינר, שמואל ליב גורדון ויהודה ליב לוין.[16] אחד מהם, דוליצקי, אפילו הוכתר בידי יל״ג כחודשיים לפני מותו כממשיכו

15. יהודית בר־אל, 'המשורר הלאומי: עלייתו של מושג בביקורת הספרות העברית (1885–1905)', **בְּרָכוֹת של קטיפה: מסות ומחקרים על הספרות העברית החדשה**, ירושלים תשס״ט, עמ' 158–174. מאמר מצוין זה מתאר את הרקע שהקדים את התקבלותו של ביאליק בביקורת כמשורר העברי הלאומי. הדיון שייערך להלן מקבל את עיקרי טיעוניה של בר־אל כנקודת מוצא, ופונה מהם לדרך משלו.

16. על שירת חיבת ציון וראשי יוצריה ראו: הלל ברזל, **שירת חיבת ציון**, תל אביב תשמ״ח; שלמה הראל, 'השירה העברית בין שלהי ההשכלה לראשית התחייה: בחינה השוואתית של אספקטים —

הפיוטי בשורות הידועות שהפנה אליו: ׳הֵא לְךָ עֲטֵי, עֲלֵה רֵשׁ מְקוֹמִי!׳[17] אמנם אין לפקפק בעָצמת הרגש הכן שפיעם בשירים אלה. כמה וכמה מהם אף הולחנו ונעשו המנונים ושירי זמר פופולריים בתקופת העלייה הראשונה.[18] אין ספק שמילאו תפקיד מורָלי חשוב בנסכם עידוד ונחמה ותחושת ערך בבני התקופה, ובייחוד באלה מהם שעשו מעשה ועלו לארץ ישראל, והתמודדו בה, בעיקר בשנים הראשונות, עם תנאי חיים קשים ביותר.[19] עם זאת, כבר בני הזמן עצמם הבחינו בחולשתה של שירה זו מצד ההישג האמנותי כשלעצמו. השירים הצטיינו בדרך כלל ברגשנות דמעונית שופעת, בהפרזות בביטויי רגש קיצוניים, ברטוריקה הכרזתית סטראוטיפית ובלשון ציורית שחוקה. פה ושם נמצאה יצירה שדיברה אל הלבבות, כגון ׳משאת נפשי׳ של מאנה, ׳מחזיונות בת עמי׳ של שפירא, ׳ציון תמתי׳ של דוליצקי, ׳התקווה׳ ו׳משמר הירדן׳ של אימבר, ׳אַל טל ואַל מטר׳ של שרה שפירא, אבל אלה היו הבלחות מעטות, ולא היה בכוחן להקנות למחבריהן מעמד ספרותי יציב ומיוחס. לזה התלווה קושי נוסף: דווקא כמה מן המוכשרים מקרב משוררי חיבת ציון ׳חטאו׳ בביוגרפיות שאינן הולמות את מי שאמור לשמש מקור הזדהות לאומי לא רק בשירתו אלא גם באישיותו ובפרשת חייו: קונסטנטין אבא שפירא המיר את דתו ונשא אישה נוצרייה; נפתלי הרץ אימבר נודע כנווד שתיין ובוהמיין; מנחם מנדל דוליצקי היגר לארצות הברית ב־1892; שלמה מנדלקרן הסתבך בפרשת זיוף שהביאה ליציאתו מרוסיה והכתימה את שמו לכל ימי חייו; והמשורר המחונן מכולם, מרדכי צבי מאנה, מת בדמי ימיו ב־1886, בן עשרים ושבע שנים, לפני שהספיק לממש את מלוא הכוח היוצר שהיה טמון בו.

ההרגשה ששררה בראשית שנות התשעים בקרב קוראים ומבקרים בעלי טעם היתה שאמנם משוררים רבים נוכחים בדפי כתבי העת העבריים, אבל שירה בעלת ערך של ממש אַיִן. פטירתו של יהודה ליב גורדון בספטמבר 1892, לאחר תקופה ארוכה של דעיכה מחמת ייסורי מחלתו, העצימה את תחושת החלל הריק, וחידדה את ההכרה בכך שעוד לא קם משורר מרכזי לשירה העברית שלאחר תקופת ההשכלה. את החלל הזה היה עתיד למלא

תימטיקה ודרכי עיצוב — בשירת דור המעבר׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב, 1978; רות קרטון־בלום (עריכה ומבוא), **השירה העברית בתקופת חיבת ציון**, ירושלים 1969; זהר שביט, ׳חילופי נורמות בתקופת מעבר בשירה: המעבר משירת ההשכלה דרך חיבת ציון לשירת התחייה ב״לוח אחיאסף״׳, **הספרות**, 23 (אוקטובר 1976), עמ׳ 50–75.

17. יהודה ליב גורדון, ׳לחברי בהיכל שירתנו הר״ר מנחם דאֶליצקי׳, **כתבי יהודה ליב גורדון: שירה**, תל אביב תש״י, עמ׳ ש–שא.

18. ראו: נתן שחר, ׳התקופה הראשונה 1882–2003׳, **שיר שיר עלה־נא: תולדות הזמר העברי** [בן שמן 2006], עמ׳ 19–46.

19. על התפקיד המגייס והמנחם שמילאו שירים אלה בתודעתם של אנשי העלייה הראשונה ראו: ס׳ יזהר, **צלהבים**, תל אביב 1993, עמ׳ 139 ואילך. הדברים כתובים מתוך נקודת תצפית רב־משמעית, המעוגנת בשלהי המאה ה־20 ומבליעה בתוכה חשבון נפש עגום על גלגולי הציונות מקץ מאה שנים. משולבים בהם הערצה, זעם, טינה ותהייה על המנגנון האידאולוגי שהיה טבוע בשירים ההם, ומכוחו נטשו אנשים אלה (בהם אבותיו של יזהר עצמו) את שדמות אוקראינה הדשנות, וגזרו על עצמם חיי סיגוף ועוני בארץ אכזרית צחיחה.

במהרה המשורר הצעיר חיים נחמן ביאליק, שפרסם שיר ראשון, 'אל הציפור', ארבעה חודשים בערך לפני מותו של יל"ג.

ג. קורות המשורר הלאומי: שבע תחנות

שיריו הראשונים של ביאליק היו נטועים באקלים הסנטימנטלי של שירת חיבת ציון, אבל ממש מראשית הדרך הם מבטאים את מאבקו הנמרץ להשתחרר מן העבותות המגבילים האלה. מאבק זה ניכר עוד בשירו הראשון שפורסם: 'אל הציפור'. טיוטות השיר מגלות שעבר תהליך התגבשות ארוך מאז עלה במחשבתו של המשורר ב־1890 עד שפורסם, כעבור שנתיים. השוני בין הנוסחים המוקדמים ובין הנוסח הסופי ניכר בעיקר בהשמטתן של ארבעים ושמונה שורות, שהן כמעט מחציתו של השיר. בשורות אלה מציג הדובר את עצמו כיהודי כבד ייסורים, המרבה לקונן ולהתלונן על הצרות והפגעים שפקדו אותו, עד שהוא גורם לציפור עצמה לפרוץ בבכי מר למשמע האסונות שהוא מתַנֶּה באוזניה. בכך אוּפַּק מאוד אופיו הסנטימנטלי של השיר וגבר תוקפם והגיונם של שני הבתים המסיימים, הדוחים את ההתמסרות לבכי ולדמעות — בחיים ובספרות — כתגובה ראויה למצב הלאומי.[20]

ביאליק ביטא גם במכתביו המוקדמים תפיסה ביקורתית חריפה כלפי הנורמות הדמעוניות שרווחו בכתיבתם של משוררי חיבת ציון. כך כתב עליהם לידידו יהושע חנא רבניצקי באוקטובר 1894, ואף הדגים את דבריו בציטוטים פרודיים הקרובים מאוד למקור:

> כי יבכו לשבר עמם הגדול כים ואם על ציון יתגעגעו — בלב לב ידברו. לא אנחת העם וגעגועיו נשמעים בשיריהם, כי אם המון דברים נשמע: 'טובע בים דמעות, דמעות רותחות, דם ואש ותמרות עשן', או כזה: 'ציון משאת נפשי, בחלומי ראיתיך; אהובתי, משושי [...]' וכל המלות היפות האלה זיופן ניכר מתוכן, ולכן — כבר קצה הנפש היפה בהן.[21]

20. ראו: דן מירון ואחרים (עורכים), חיים נחמן ביאליק, **שירים תר"ן–תרנ"ח**, מהדורה מדעית, תל אביב תשמ"ג, עמ' 127–134.

21. מכתבו של ביאליק לרבניצקי, י"ב במרחשוון תרנ"ה, **אגרות ביאליק**, א, תל אביב תרצ"ח, עמ' סט. הדברים נכתבו כחודשיים לאחר פרסום החוברת הראשונה של כתב העת **ממזרח וממערב** בעריכת ראובן ברייניין (וינה, יולי 1894), שביאליק פרסם בה את שירו 'שירת ישראל'. בשכנות צמודה לשיר זה נדפס צרור של שירי ציון רגשניים וספוגי דמעות מאת מנחם מנדל הורוויץ (בן שלוש עשרה בלבד באותה העת!), ובהם שורות כגון 'צִיּוֹן עִיר חֶמְדָּתִי/ אַתְּ רוּחִי וְנִשְׁמָתִי/ בָּךְ כָּל נֶחָמָתִי/ שְׁשׂוֹנִי — בְּעֵת צָרָתִי'; וכן: 'וּבְמִסְפֵּד וְקִינוֹת שָׁם נַפְשִׁי הִשְׁתַּפְּכָה/ שָׁם לְצָרַת בַּת־עַמִּי, עַם אֻמְלָל, בָּכִיתִי/ וּדְמָעוֹת עַל חָרְבוֹת הַר צִיּוֹן שָׁפַכְתִּי'. אלה שימשו כנראה גירוי ישיר לפרודיה הלעגנית שערך ביאליק במכתבו.

עד מהרה התברר לקוראים בעלי הבחנה שהמשורר הצעיר עולה במידה ניכרת על קודמיו המידיים בכל היבט אפשרי. הקוראים הראשונים של ביאליק הוקסמו מן התודעה הדו־ערכית של דובר הנטוע בזמן ובמקום מוחשיים, והיוצק את רשמיו הישירים ואת זיכרונות ילדותו הכאובים בלשון שירה מהלכת קסם. אפשר שהחידוש העמוק והמהותי ביותר שהתגלה בשיריו היה גיבושה של דמות דובר מסוג חדש — לא עוד ישות מוכללת־מופשטת דו־ממדית כבשירת ההשכלה ובשירת חיבת ציון, אלא דמות מורכבת בעלת ביוגרפיה פרטית ייחודית שאמנם היא מבוססת על זו של המחבר, אבל בה בעת משמשת השתקפות סמלית רבת־עֻצמה של הנפש הלאומית.[22]

קוראיו הראשונים של ביאליק נפעמו מן הדרך המשכנעת שהוא עיצב בה את הדרמה של בני דורו, אשר היטלטלו בין העולם היהודי המסורתי, הגווע ובכל זאת רב־חיוניות, ובין העולם החיצוני האירופי, המנצנץ בקסמיו. מעמדו המיוחד בקרב קהל הקוראים התבסס לא רק בזכות שיריו הלאומיים הישירים, עם כל חשיבותם בזמנם, כגון 'אל הציפור' או 'ברכת עם', שאינם בהכרח החלקה המשובחת ביותר ביצירתו מן הבחינה האמנותית. התפקיד שמילא ביאליק בתהליך ההתחדשות הלאומית היהודית היה מורכב ורב־ממדים הרבה יותר. שירתו חינכה את קוראיה בדרכי עקיפין לגישה חדשה, 'נורמלית' אל הטבע, אל החיים ואל הרגש. בד בבד היא חשפה והדגימה את כוחה של הלשון העברית ככלי הבעה ספרותי מודרני, בעיקר באמצעות המשחק האינטרטקסטואלי המורכב עם ספרות הקודש היהודית לרבדיה השונים מן התנ"ך ואילך.[23]

שירת ביאליק — כך זיהו קוראיו — שילבה בתוכה את שלושת המאפיינים ההכרחיים, שרק בהצטרפם זה לזה הם יכולים להעמיד דמות משורר לאומי של ממש: ביוגרפיה בעלת ממדים סמליים ייצוגיים, מעורבות בדרמה של חיי העם בצמתיה המכריעים והזדהות עמוקה עמה, וגאונות ספרותית שאינה שנויה במחלוקת. עדיין אין בכך כדי להסביר כיצד נעשה ביאליק בתוך שנים לא רבות מ'סתם' משורר מצוין לדמות לאומית נערצת. מדובר בתהליך הקנוניזציה החזק והמרשים ביותר שהתחולל בתחומי התרבות העברית של הדורות האחרונים, ואותותיו ניכרים בה עד היום, על אף תמורות העתים וחילופי הטעמים. הדברים הבאים ייוחדו לתיאור עקרוני תמציתי של התהליך הזה, ולצורך הבהירות הסכמטית הם יוצגו כרצף בן שבעה שלבים, אף על פי שבפועל באו אחדים מהם זה אחר זה ואחרים התרחשו זה בצד זה בימי חייו של המשורר ומאוחר יותר. הדוגמאות הממחישות שיובאו להלן לכל אחד מן השלבים הן בבחינת מבחר מייצג בלבד, מעט מהרבה.

22. לדיון מקיף בצמיחתו ובמאפייניו של הדובר הביאליקאי ראו: דן מירון, **הפרידה מן האני העני: מהלך בהתפתחות שירתו המוקדמת של ח. נ. ביאליק (1891–1901)**, תל אביב תשמ"ו.

23. על כך ראו: דן מירון, 'ללא מראי מקומות: הקדמה "תמימה" לשירת ביאליק', **חדשות מאזור הקוטב**, תל אביב תשנ"ד, עמ' 443–534.

שלב ראשון: הצטברות של התרשמויות ספונטניות

חלפו שנתיים מאז פרסום 'אל הציפור' ב־1892 בקובץ **פרדס** של רבניצקי עד שזכה ביאליק לראות בדפוס את שיריו הבאים. מאז ואילך פורסמו בכל שנה כמה משיריו בכתבי העת, ומשלהי 1896 הם אף זכו להבלטה מיוחדת כאשר נוסד הירחון **השילוח** בידי אחד העם כבימה מרכזית לספרות העברית בת הזמן. העורך הקפדן הזמין את ביאליק להשתתף בקביעות בירחונו, ומאז ואילך נעשה **השילוח** אכסנייתו הקבועה, אף כי לא היחידה. עוד לא היה בנמצא קובץ שירים משלו — זה עתיד להתפרסם רק בסוף שנת 1901 — אולם כמה וכמה קוראים רגישים וערניים ברחבי מזרח אירופה, מהם סופרים בפועל ובכוח וכן עורכים של כתבי עת שחיפשו קולות חדשים לאכסניותיהם, החלו לשים לב למשורר הצעיר, אשר משנה לשנה, וכמעט מחודש לחודש, גבר כוחו והצטללה הבעתו. הדברים מתועדים במכתבים פרטיים שהוחלפו בעשור האחרון של המאה ה־19 וכן בזיכרונות שהועלו על הכתב מקץ שנים.

ראובן ברייניז, העורך השני לאחר רבניצקי שקיבל משיריו של ביאליק לפרסום, הגיב עליהם בהתפעלות רבה: 'לא אפריז על המדה אם אומר, כי מעודי לא קראתי עברית שירים נעלים כשיריך אלה, ולעילא הם מכל תושבחתא ושירתא'.[24] באותו חודש קיבל המשורר הצעיר פנייה גם מן הסופר עזרא גולדין, שניגש להוצאת קובץ ספרותי בשם 'הזמן' וביקש את השתתפותו של ביאליק: 'שיריך, משורר יקר, אהובים לי מאוד, ומאד ישמח לבי אם לא תשיב את פני ריקם ותשלח לי משיריך הטובים ל"זמני" [...] למכתבך ולשיריך אני מחכה בכליון עינים'.[25] בשעה שכתב גולדין את מכתבו פורסמו בדפוס בסך הכול חמישה משיריו של ביאליק, אך מתברר שדי היה בהם כדי לעורר התפעלות שכזו. דומה לכך היתה התרשמותו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי; הוא פנה לביאליק כעבור כשנה ובישר לו: 'רק מעט יודע אנכי ממך, מעט וטוב', אולם על סמך השירים המעטים שקרא הבחין כי כוח של ממש צומח בשירה העברית. בעקבות זאת ביקש מביאליק פרטים על רקע צמיחתו ועל מהלך חייו, כדי שיוכל לכתוב מאמר מקיף עליו ועל שירתו.[26]

שיריו של ביאליק הצטברו והלכו בשנות התשעים, ונערים חובבי שירה שקראו אותם בכתבי העת נפעמו מן האיכות ומן העֻצמה שלא מצאו כמוהן בשירה העברית בת הזמן. בדברי הזיכרונות שלהם חוזר ומתועד רגע הפגישה עם שיר חדש של ביאליק כחוויה בל תשוער של עונג רגשי וחושני. המשורר יעקב פיכמן סיפר כיצד בהיותו כבן שש עשרה, בעודו יושב באחד מכפרי בסרביה, נפל לידיו אותו קובץ בעריכת גולדין, הזמן (1896), ובו השיר 'בערוב היום'. זה היה השיר הראשון מאת ביאליק שזכה לקרוא. עד אז היה מורגל

24. מכתבו של ראובן ברייניז לביאליק, 28.8.1894. מצוטט מתוך: פ' לחובר, 'ימי ביאליק הראשונים', **כנסת**, ג (תרצ"ח), עמ' 51.
25. מכתבו של עזרא גולדין לביאליק, 19.8.1894, שם, עמ' 52.
26. מכתבו של ברדיצ'בסקי לביאליק, 3.12.1896, שם, עמ' 54.

בשירת ההשכלה העברית, ומתוכה נהה לבו במיוחד אחר שירתו הלירית הענוגה של מיכה יוסף לבנזון (מיכ״ל), אולם למקרא שירו של ביאליק נתקף הלם. המוזיקליות שבשורות הקצרות, עָצמת התמונות, ברק המילים, ׳כל זה הימם אותי בבת אחת במין מתיקות, מְלאני מין חדוה אלהית, כאילו נפתחו לפני שערי גנים נעולים׳.[27] מיד הועם בעיניו זיווה של שירת ההשכלה, ונפתחו לפניו מרחבים חדשים של רגש ושל אפשרויות הבעה בעברית. עדות דומה הותיר המשורר דוד שמעונוביץ־שמעוני. לדבריו, כקורא נאמן של השירה העברית משחר ילדותו לא מצא סיפוק בשירת ההשכלה, ובלית בְּרֵרה הסתפק בשירתם של משוררי חיבת ציון מאנה ודוליצקי, עד שבאו לידיו קובצי **פרדס** של רבניצקי וקובצי **ממזרח וממערב** של ברייניז, ושירי ביאליק שמצא בהם הרהיבו את נפשו: ׳ופתאום — שירי ביאליק! כאילו טל רענן ירד על נפשי. מאז התחלתי להתגעגע על דבריו׳. חוויה עזה במיוחד בעבורו היתה קריאת השיר ׳בשדה׳, שמצא באחד מכרכי **לוח אחיאסף**, והוא אז ילד כבן שתים עשרה הלומד בחדר: ׳משהתחלתי לקרוא לא יכולתי להפסיק. קראתי ושניתי ושלשתי. אם היו לי תענוגות רוחניים בחיי, הרי היה זה אחד מהנעלים שבהם׳.[28]

יוסף חיים ברנר, שהיה גם הוא נער מתבגר כאשר פורסמו ראשוני שיריו של ביאליק, הותיר כמה עדויות על המקום שתפסו בעולמו. במכתב ששיגר בגיל שמונה עשרה לחברו שמעון ביכובסקי כתב על ׳משוררנו הלאומי ח״נ ביאליק׳, ששיריו ׳מביעים את רגשותינו, את הלמות לבבנו, את שאיפותינו׳. באותה הזדמנות ערך השוואה ניגודית בין ביאליק ובין הכוח הבולט השני בשירה העברית הצעירה, שאול טשרניחובסקי, וציין: ׳אמנם הוא משורר בעל כישרון אבל הוא אינו משוררנו׳.[29] כמדומה, זוהי הפעם הראשונה שיוחס בה במפורש לביאליק התואר ׳המשורר הלאומי׳. המשורר עצמו היה אז בן עשרים ושש בלבד, וטרם כינס את שיריו בספר. זו גם אחת הפעמים הראשונות שהוצב בה במפורש הניגוד בין ביאליק ובין טשרניחובסקי כשני עמודי התווך בשירה, ניגוד שהיה עתיד להתפתח ולבלוט במחשבת הספרות העברית.

בזיכרונותיו של ברנר על פרשת יחסיו עם אורי ניסן גנסין הוא תיאר חוויה ׳ביאליקאית׳ קונקרטית ששניהם היו שותפים לה בקיץ 1900. באותם ימים בא ברנר לביקור בוורשה, והתאכסן שבועות אחדים בחדרו השכור של חברו. ערב אחד הביא גנסין מן הרחוב כרך חדש של **לוח אחיאסף** שאך זה ראה אור, ובו שירו של ביאליק ׳רעות והתבודדות׳, שלימים הוחלף שמו ל׳ביום קיץ, יום חום׳. שני הרעים, ברנר בן התשע עשרה וגנסין בן העשרים ואחת, בלעו את השיר בהתרגשות, והחלו לדקלם אותו זה באוזני זה ולהתגאות בַּמהירות ששיננו אותו בעל פה. בתוך כך המחיזו את השיר כמערכון היתולי קטן על אורח ומארחו, וסיימו אותו חבוקים זה בזרועות זה ובעיניהם מתנוצצות דמעות. לימים פירש ברנר את

27. יעקב פיכמן, ׳המבוע׳, **אמת הבנין: סופרי אודסה**, ירושלים תשי״א, עמ׳ 232.
28. דוד שמעוני, ׳כוכב והר פרצים׳, **פרקי זכרונות**, תל אביב תשי״ג, עמ׳ 214.
29. מכתבו של יוסף חיים ברנר אל שמעון ביכובסקי, 20.6.1899, ׳אגרות׳, בתוך: **כל כתבי יוסף חיים ברנר**, ג, תל אביב 1967, עמ׳ 220. ההדגשה במקור.

השיר, ובייחוד את המפנה המתחולל בו בין קרבת רעים אינטימית לניכור עגום ומר, כבבואה עמוקה של פרשת יחסיו המסובכת והמפותלת עם גנסין.[30]

לא רק סופרים לעתיד נשבו בקסם שיריו הראשונים של ביאליק. ההיסטוריון בן־ציון דינור, יליד 1884, תיאר את רישומם עליו ועל חבריו בעודם נערים רכים, תחילה בעיר מולדתו, ולאחר מכן בישיבה שלמד בה בווילנה. הוא ציין כי הצעירים קלטו את החידוש שבשירים יותר מאשר המשכילים המבוגרים יותר, שהתקשו להבחין בפער בינם ובין שירת חיבת ציון. עוד לא היה אז בנמצא קובץ השירים של ביאליק, אולם כולנו — סיפר דינור — הכרנו את כרכי פרדס, הזמן, **לוח אחיאסף** ו**השילוח** ששיריו נדפסו בהם, ולמדנו אותם בעל פה בספונטניות. הוא אף המליץ לחבריו שעמדו להיכנס לסמינר למורים בווילנה שישננו את שירי ביאליק כמין זריקת חיסון עברית מפני השפעתן של המגמות הבונדאיות והנטיות הכלליות לרוסית ששלטו באותו מוסד.[31] מאלפת לא פחות היא עדותו של דוד בן־גוריון, דווקא משום שלא נודע כחובב מובהק של הספרות העברית. אף על פי כן מתברר ששיריו של ביאליק חדרו עמוק אל לבו. בשעה שראה אור קובץ שירי ביאליק ב־1901 היה בן־גוריון נער בן חמש עשרה בעיר הולדתו פלונסק, וכך הוא סיפר: 'אהוב נפשי היה המשורר ח.נ. ביאליק. הקובץ הראשון של שיריו הופיע בהוצאת "תושיה". קניתי את הספר וכרכתי אותו עם המון עלים ריקים — ובהם העתקתי כל השירים שהופיעו אחרי הוצאת "תושיה" ב"השילוח" ובכתבי־עת אחרים, ולמדתי כל השירים בעל־פה'.[32]

שלב שני: קנוניזציה ביקורתית מהירה

בד בבד עם ההתרשמויות הספונטניות ברשות היחיד ואחריהן באו תגובות פומביות ראשונות על שירת ביאליק בעיתונות הספרותית העברית. אלה החלו להצטבר במחצית השנייה של שנות התשעים, ומטבע הדברים התבלטו בייחוד עם פרסום ספר שיריו הראשון ב־1901. את הביקורת על קובץ השירים אפשר לתאר כמעשה של קנוניזציה סוחפת,

30. יוסף חיים ברנר, 'אורי ניסן (מלים אחדות)', **הצדה: קובץ־זכרון לא. נ. גנסין**, ירושלים תרע"ד, עמ' 140–145; וכן בתוך: **כל כתבי יוסף חיים ברנר**, ג, תל אביב 1967, עמ' 115–117. ראו: שמואל ורסס, 'ביאליק של ברנר', **ביקורת הביקורת**, תל אביב תשמ"ב, עמ' 84–100; אריאל הירשפלד, 'דיוקן עצמי או הדיוקן בדרך אל ה"עצמי"', **הליקון**, 5 (חורף 1992), עמ' 30–54; אבנר הולצמן, 'ביום קיץ, יום חום', **תמונה לנגד עיני**, תל אביב תשס"ב, עמ' 61–91.

31. ב' דינבורג, 'מפנקסי (רשימות)', **על המשמר: גליון ביאליק לחג יובלו**, ירושלים, י' בטבת תרפ"ג, עמ' 8.

32. דוד בן־גוריון, **זכרונות**, א, תל אביב תשל"א, עמ' 11. דברים זהים כלולים במכתב הברכה ששיגר בן־גוריון לנתן אלתרמן ב־1960 לרגל יום הולדתו החמישים. ראו: **בין המשורר למדינאי**, תל אביב תשל"ב, עמ' 45.

והתואר ׳המשורר הלאומי׳ שדבק בביאליק באותה העת נעשה מאז מטבע שגור בביקורת.[33] אמנם תחילה צוין בדרך כלל שמו של ביאליק בצוותא עם שמו של שאול טשרניחובסקי כשני הכישרונות הבולטים בשירה העברית הצעירה, ואף נראה כי ידו של טשרניחובסקי על העליונה, שכן הוא נתמך בידי קבוצה של מבקרים־מעריצים, ואף הקדים ופרסם שני קובצי שירה ראשונים רבי־רושם ותהודה בטרם ראה אור ספרו הראשון של ביאליק,[34] אולם בהדרגה נטתה כף המאזניים בביקורת לכיוונו של ביאליק, עד שבאמצע העשור הראשון של המאה ה־20 הוכר בפי כול כמשורר העברי המרכזי, ואילו טשרניחובסקי נהיה לָ׳אַחֵר׳, לדמות הנגד המבליטה בשונותה, בזרותה ובמרדנותה את עמידתו האיתנה של ביאליק במרכז התודעה הלאומית.

׳כמדומה לי כי בשירי צעירי משוררינו ביאליק וטשרניחובסקי יש הרבה יתר מקוריות מבשירי משוררינו הזקנים׳, העיר ראובן ברייניז ב־1898 אגב פולמוס עם דוד פרישמן.[35] בשנת 1900 כתב המבקר י״ב קצנלסון על ביאליק: ׳על דעתי הגדיל זה האחרון לעלות בשיריו, באופנים אחדים, מכל ההולכים לפניו׳, ובמיוחד מתבלט יתרונו על טשרניחובסקי, אשר לדעת המבקר הוא משורר מהולל אולם אינו שולט בעברית במידה הראויה.[36] באותה שנה כתב המבקר ש״ל ציטרון דברים נמרצים וחד־משמעיים יותר על יתרונו של ביאליק לעומת כל משוררי הזמן האחרים: ׳אמנם יש לנו ביאליק, והוא אמנם משורר בחסד אלהים, אבל סימן רע הוא לספרות שיש לה רק ביאליק אחד! כן, אדוני, ביאליק הוא היום המשורר היחיד והמיוחד בספרותנו, ובלעדיו יש לנו אך מתרגמי שירים ומשתפכים על דרך החרוז׳.[37] גם כאן עומדת ברקע הדברים ההנגדה לטשרניחובסקי, המאופיין בהסתייגות־מה כמשורר המיטיב לשמוע את שפת האהבה והפרחים ותו לא. אורי ניסן גנסין הצעיר סקר באותם ימים את הכרך השמיני של **לוח אחיאסף**, וקבע כי ביאליק עולה באיכותו על כל המשוררים האחרים המשתתפים בקובץ וכי שיריו ׳מלאים שפעת פיוט ורגש כביר׳.[38]

הערות אלה ודומות להן בישרו את קבלת הפנים לקובץ שיריו של ביאליק, ומטבע הדברים בלטה ההתלהבות ממנו בדפי אכסניית הבית שלו, הירחון **השילוח**. אותן תכונות שעשו את ביאליק משתתף רצוי ומועדף בירחונו של אחד העם הן שהודגשו בדברי

33. ראו בעניין זה: ארנה גולן, ׳שירת ח. נ. ביאליק אבן בוחן ל״שירה לאומית״ ומוקד לתמורה במחשבה הביקורתית׳, בתוך: ׳ביקורת הספרות היפה העברית, התפתחותה וגילוייה בשנים 1897–1905׳, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל״ו, עמ׳ 125–129.
34. ראו: יוסף האפרתי, ׳הערכות ראשונות על שירת טשרניחובסקי׳, בתוך: הנ״ל (עורך), **שאול טשרניחובסקי: מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו**, תל אביב תשל״ו, עמ׳ 11–21.
35. ראובן ברייניז, ׳מכתב אל ידידתו של דוד פרישמן׳, **המגיד**, 4.8.1898, עמ׳ 245.
36. יהודה בנימין קצנלסון [חתום: בן ימיני], ׳על המהלכים החדשים והישנים׳, **הצפירה**, 21.8.1900, עמ׳ 727.
37. שמואל ליב ציטרון [חתום: מישאל בן אלצפן], ׳צרור מכתבים ערוכים בין שני סופרים, זקן וצעיר, ע״ד עניני הספרות׳, **האשכול**, ג (1900), עמ׳ 159. ההדגשה במקור.
38. אורי ניסן גנסין [חתום: א. נ. אסתרזון], ׳שברי לוחות: לוח אחיאסף׳, **המגיד**, 7.3.1901, עמ׳ 119; וכן בתוך: אורי ניסן גנסין, **כל כתביו**, ב, תל אביב תשמ״ב, עמ׳ 82.

המבקרים, ובראשן עומק שייכותו אל החוויה היהודית הקולקטיבית ועָצמת זיקתו לארון הספרים היהודי. מכאן קצרה היתה הדרך להכתרתו כמשורר לאומי, ואף למשורר הלאומי העברי בה״א הידיעה. הסקירה הראשונה שנכתבה על הספר היתה ככל הנראה פרי עטו של עורכו הראשון, ידידו ושותפו י״ח רבניצקי, ובה נכללו כל המרכיבים הנחוצים לשם הכתרה זו.[39] בראש ובראשונה הודגשה האיכות הספרותית העילאית של שיריו: ׳כבר נודע שמו לתהילה כמשורר לירי עברי היותר גדול בזמננו׳. שנית, הודגשה שליטתו באוצרות הלשון העברית על כל רובדיהם. שלישית, הודגשה זיקתו הטבעית אל העולם היהודי הישן, בייחוד בשירים ׳על סף בית המדרש׳ ו׳המתמיד׳, וצוין לשבחו כי לא נגעו בו רוחות ׳שינוי הערכין׳ של הסופרים הנלחמים כנגד עולם זה ומבקשים להרסו (רמז לברדיצ׳בסקי). רביעית, צוין לשבחו כי אף על פי שהוא שייך בכל נפשו ליהדות הישנה, מרחפת על שיריו רוח התחייה הציונית בכל תוקפה. אמנם הוא הראה את כוחו גם בשירי טבע ובמקצת גם בשירי אהבה, ציין המבקר, אך לא עליהם תפארתו, שכן נשמתו אינה שייכת לעולם היוונות (רמז לטשרניחובסקי) אלא למקור העברי הטהור. מכאן קצרה היתה הדרך לקביעה כי ביאליק ׳הוא בעיקרו משורר לאומי במובנה הרחב של המלה הזאת׳ (ההדגשה במקור), ומאוחר יותר אף בתוספת יידוע: ׳ביאליק, זה המשורר הלאומי האמיתי׳.

מאלף ביותר בהקשר זה השינוי משלילה לחיוב שחל בגישתו של יוסף קלוזנר, מן הכוחות העולים בביקורת העברית אז, כלפי שירי ביאליק. בתגובתו הראשונה על שירים אלה בשנת 1896 התייחס אליהם באירוניה חשדנית מתנשאת.[40] הוא תר אחר פרכות לוגיות בשירים, עט על כל שורה שנראתה לו חלשה או עמומת מובן, ואף הציע למשורר הצעיר כמה וכמה תיקוני לשון לשיפור העברית שלו. רוח של חמיצות נוקדנית מנשבת בדבריו, וכנגד כל שבח רפה שחלק למשורר באה מיד צליפה ביקורתית. ב׳אל הציפור׳ מצא המבקר פשטות והשתפכות הנפש — אולם התוכן, לדבריו, לא חדש ולא יפה. בשיר ׳אל האגדה׳ יש חרוזים יפים, אבל כולו בנוי על היפעלות רגשית מוגזמת שאין לה יסוד, וכך הלאה. ביאליק הוא צעיר מוכשר אך בלתי מחונך, קבע קלוזנר, והוא זקוק להשתלמות בהדרכת מבינים לשם שכלול השכלתו בטרם יוכל להיחשב אמן שלם. חמש שנים לאחר מכן, עם פרסום קובץ השירים הראשון של ביאליק, קידם אותו קלוזנר ברשימת ביקורת ארוכה, ובה השתנו לחלוטין התוכן והטון. ׳צריכים אנו לחשוב את ח. נ. ביאליק למשורר עברי לאומי, כלומר למשורר שכותב לא רק בלשון עברית אלא גם ברוח עברי גמור, ברוח לאומי׳, הכריז.[41] במאמר זה נטבעו כמה מן המוסכמות שהיו עתידות ללוות את הדיון

39. בלא חתימה [י״ח רבניצקי], ׳ידיעות ספרותיות׳, **השילוח**, ט (1902), עמ׳ 286. על זהותו של מחבר הרשימה, ראו: פ׳ לחובר, ׳הדים לקובץ השירים הראשון׳, **ביאליק: חייו ויצירותיו**, ב, תל אביב תש״ד, עמ׳ 381.

40. יוסף קלוזנר, ׳רוחות מנשבות׳, נספח לקובץ **הזמן**, ורשה 1896, עמ׳ 1–93, במספור עמודים נפרד. הקטע על ביאליק בעמ׳ 77–81. ראו: איריס פרוש, ׳יחסו של קלוזנר לביאליק׳, **קנון ספרותי ואידיאולוגיה לאומית**, ירושלים תשנ״ב, עמ׳ 240–244.

41. יוסף קלוזנר, ׳ספרותנו (ז)׳, **השילוח**, י (1902), עמ׳ 586.

בביאליק במשך שנים רבות, ובראשן הצגתו כמשורר המתרפק על עולמו של בית המדרש הישן ומבטא את רוח הגלות בתמציתה הנעלה ביותר, ולפיכך זכאי לתואר 'המשורר הלאומי'.[42] קלוזנר אף הכתיר את ביאליק כמשורר־נביא, אולם בתוך השבח הובלע סייג, שכן לדבריו ככל שהשירה מתקרבת אל הנבואה ואל הספֵרה הלאומית בכללותה, כן היא מתרחקת מן האמנות הטהורה. בכך רמז כי ביאליק אולי הוא המשורר הלאומי, אולם אין הוא גדול האמנים בשירה העברית בת הזמן. כתר זה היה שמור בעיניו לטשרניחובסקי, שקלוזנר היה מן המלווים הנאמנים של שירתו מראשיתה ומן התומכים הנלהבים בה כל שנותיה. על ההבחנה הזו חזר קלוזנר כעבור שנתיים במאמר מקיף שחיבר על המשורר. זוהי המונוגרפיה הראשונה שנכתבה על ביאליק, והוא אז בן שלושים, ובדרכה שלה תרמה גם היא לתהליך הקנוניזציה שלו כמשורר הלאומי. קלוזנר תיאר את ביאליק כמי שאין לו שום מתנגדים מקרב הקוראים והסופרים העברים בני הזמן, שכן הכול מכירים בבכורתו. הוא ציין כי כמו רבי יהודה הלוי, צלל גם הוא אל עמקי נשמתה של האומה, ובכך מילא באופן נעלה את ייעודו. את מאמרו סיים בהצעה לעצמו ולקוראיו לקוד ולהשתחוות בהערצה בפני המשורר הגאון: 'כל מי שיש בנפשו אפילו רק ניצוץ אחד מנשמת האומה, יהיה מאיזו מפלגה שיהיה, אינו יכול שלא לכרוע ברך לפני הכישרון הלאומי הגדול הזה, לפני המשורר העברי האמיתי, יותר משורר־נביא ממשורר אמן'.[43]

שלב שלישי: העמקה והשתכללות בשירת ביאליק

לאחר קבלת הפנים המחבקת מצד הביקורת התבסס והלך המעמד הבלתי מעורער של ביאליק כמשורר הלאומי. התבססות זו קשורה בהתפתחויות פנימיות שחלו בשירתו בעשור הראשון של המאה העשרים, ובייחוד במחציתו הראשונה של אותו עשור, שהוא פרק הזמן הפורה והמעולה ביותר בחייו כמשורר הן בכמות והן באיכות. בתקופה הזו הוא הביא לכלל שלמות את השיר הלירי האישי הקצר, את השיר הלירי ההרהורי הארוך, את הפואמה התיאורית ואת הפואמה האוטוביוגרפית, והטעין את שירתו הלאומית בממדים חדשים של תוקף ועָצמה. בין דרכי ההבעה החדשות שפיתח לצורך התייצבות סמכותית בזירה הציבורית היהודית בלט הדגם של שיר הזעם הנבואי ככלי רב־עָצמה להוקעת הקהילה הלאומית על עוונותיה וחטאיה. דגם זה נטבע עוד ב־1897 בשירו 'אכן חציר העם', וכן ביידיש בשירו 'דאָס לעצטע וואָרט' (1901), אולם הופעתו המרשימה והחשובה ביותר

42. פ' לחובר ציין במפורש: 'פרק זה של קלוזנר ב"השילוח" הוא שקבע את דמותו של ביאליק בלב הקורא העברי לכמה שנים'. ראו: הנ"ל (לעיל הערה 40), עמ' 382. כאשר פורסם מאמרו של קלוזנר היה לחובר בן שמונה עשרה, ולפיכך הדברים נסמכים על חוויה אישית ועל זיכרון אותנטי.

43. יוסף קלוזנר, 'חיים נחמן ביאליק: תולדותיו ויצירותיו הפיוטיות', **לוח אחיאסף**, יא (1903), עמ' 454. ההדגשה במקור.

היתה בפואמה ׳בעיר ההריגה׳ (1903), משא הזעם על הפוגרום בקישינב, שעורר תגובה נרעשת ומזועזעת במעגלים מתפשטים והולכים.

קוראיו הנאמנים עקבו בדריכות אחר ההעמקה וההשתכללות שחלו בשירתו, וכל שיר חדש שלו בכתבי העת היה בעיניהם אירוע רב־חשיבות. אופיינית ומאלפת היא עדותו של הסופר והמחנך הירושלמי חיים אריה זוטא על שלבי התוודעותו לשירת ביאליק ובעצם על הביוגרפיה שלו כקורא כתביו. ברגש רב הוא מתאר את ההשתוקקות שלו ושל בני דורו, חניכי החדרים והישיבות בליטא שנעשו מורים עברים ברחבי רוסיה, להפצעת משורר גדול חדש שיירש את יל״ג. תחילה בחנו את שירי טשרניחובסקי, העריכו את כישרונו, אבל הרגישו שלא זה המשורר הדובר אליהם מתוך שורש נשמתם; והנה פורסמו שירי ביאליק בדפי **השילוח**, נזכר זוטא, ׳והרגשנו כולנו כי זהו [...] זהו ״המשורר החדש״, המשורר הלאומי, המשורר הגדול [...]׳[44] יחד צמחנו עם המשורר, הוא מספר, וציפינו ברטט לכל חוברת חדשה של **השילוח** כדי למצוא בה את שיריו. לא היה לנו יום גדול יותר מזה שקראנו בו לראשונה את הפואמה ׳המתמיד׳, הוא מספר, ורק הרושם הכביר של ׳מתי מדבר׳ עלה עליו. הוא וחבריו התייחדו עם הפואמה הנשגבת ולמדו אותה בעל פה, וכאשר דקלמו אותה זה באוזני זה היתה קומתם נזקפת בגאווה על הכבוד שהנחילה יצירת מופת זו לרוח היהודית ולשפה העברית, בהעלותה את הספרות העברית למדרגה של ספרות עולמית.

באותן שנים הוטען התואר ׳המשורר הלאומי׳ בגוונים חדשים, החורגים מן המישור הגלוי והמובן מאליו אל ממדי עומק סמויים. ההפרדה הפשטנית שהתגבשה בביקורת בין שירתו הלאומית־הציבורית של ביאליק ובין שירתו האישית איבדה הרבה מתוקפה, שכן אופיים רב־הרבדים של שירים רבים ומעגלי המשמעות המתרחבים שלהם אִפשרו לקרוא אותם גם כמבעים אישיים אינטימיים וגם כייצוגים של מתחים לאומיים המתגלמים ומתמצים בנפש היחיד.

לשם הדגמה נעיין בפירוט יחסי בשיר ׳לבדי׳, שהוא מתוצריה המזוקקים ביותר של אותה תקופת שיא ביצירת ביאליק. השיר נכתב באודסה בקיץ 1902, והוא אחד מתוך שורה של שירים ליריים מזוככים שנבעו מעטו של המשורר זה אחר זה בתוך זמן קצר, ובהם ׳זריתי לרוח אנחתי׳, ׳כוכבים מציצים וכבים׳, ׳עם פתיחת החלון׳, ׳בית עולם׳, ׳הלילה ארבתי׳, ׳רק קו שמש אחד׳, ׳נטוף נטפה הדמעה׳, ׳ים הדממה פולט סודות׳, ׳משירי החורף׳, ׳עם דמדומי החמה׳, ׳לא זכיתי באור מן ההפקר׳, וכן הפואמות ׳שירתי׳, ׳זוהר׳ ו׳מתי מדבר׳, כולם מִפְּרות השנתיים הראשונות לישיבתו באודסה.

׳לבדי׳ הוא קודם כול יצירת אמנות משוכללת בכל היבטיה. מן הבחינה הסיטואטיבית נבנה בו בדקוּת רבה מצב ביאליקאי טיפוסי, והוא מצב הביניים, העמידה על הסף, הפרפור, ההיתלות הטרגית בין שני עולמות בלי יכולת להכריע ביניהם, ובמקרה זה — בין עולמו

44. ח״ל זוטא, ׳המשורר החדש (מזכרונותיו של ״קורא משכיל״)׳, **בשעה זו**..., ב, 1916, עמ׳ 73. ההדגשה במקור.

הגוון של בית המדרש ובין עולם החוץ, המושך והמפתה בקסמיו. ההיטלטלות בין שני העולמות בשיר היא פיזית ונפשית־חווייתית גם יחד, וההכרעה המתבקשת, לצאת מן האפלה אל האור, אינה יכולה להתממש, לפחות לא בתוך גבולותיו של השיר. עובדה היא שהגיבור נשאר צמוד אל השכינה בבית המדרש הריק, בלב קרוע, עד הסוף המר.

מן הבחינה הפיגורטיבית השיר עשוי כשילוב עדין של שתי תמונות יסוד המורכבות זו על גבי זו. מצד אחד מצויר בו הגוזל האחרון החוסה תחת כנפה של אמו הציפור בקן שהתרוקן מן הגוזלים האחרים שפרחו. מצד אחר מתואר בו נער לומד בבית המדרש, והוא המתמיד האחרון שנותר במבצר התורה הרעוע בצל האמונה, המגולמת כאן בדמותה הסמלית של השכינה. שני הציורים משורטטים שרטוט חלקי ומרומז. הם מורכבים זה על גבי זה, נשזרים ונמזגים זה בזה ומחזקים זה את זה. מילות מפתח בשיר כמו 'רוח' או 'אור' ניתנות להשתבץ בשני ההקשרים גם יחד, בהקשר הפיזי של קן הציפור הנטוש או בהקשר הרוחני של דרמת העזיבה של עולם המסורת. צירופים כמו 'תחת כנפי השכינה' מתיכים את שתי התמונות יחד לבלי הפרד, שכן יש בהם גם מן הציור הקונקרטי של הציפור־האם וגם מן הציור הסמלי של החסות בצל האמונה.[45]

מן הבחינה המבנית השיר עשוי כרצף דרמטי מתפתח, ושינויים דקים חלים במהלכו ביחסי הכוחות בין הגוזל או הנער המתמיד ובין הציפור האם או השכינה. תחילה הוא הגוזל הרך החוסה תחת כנפה הגדולה והמגוננת של אמו. לאחר מכן מתברר שהכנף שבורה, כלומר מדובר באם חלשה ופצועה הזקוקה בעצמה לסעד יותר מאשר היא מסוגלת להעניק הגנה וביטחון. בבית השלישי שני הגיבורים ניצבים בשוויון כוחות: 'ואהי עמה יחד בצרה'. אט־אט מתהפכים יחסי הכוחות הראשוניים: בבית הרביעי כבר צר המקום לגוזל שגדל תחת כנפה של אמו, והוא גבוה ממנה — ראשה כבוש בכתפו. בבית החמישי היא מתאמצת נואשות לחסום בכנפה השבורה את דרכו אל החוץ, לא מתוך רצון לגונן עליו אלא מתוך צורך להיסמך עליו ולשאוב ממנו חסות בבדידותה ובחולשתה. ההתחבטות המוסרית המייסרת אותו מגיעה כאן לשיאה משום שיש בכוחו לעזוב את אמו, ואף הגיעה השעה לכך מכל הבחינות, אבל תחושת האחריות שלו אינה מניחה לו לעשות את הצעד האחרון.[46]

דרמה עזה לא פחות מתחוללת במישור הפסיכולוגי של השיר. במונחים נפשיים מעוצב בו מצב סימביוטי אינטימי אך בלתי נסבל בין האם ובין בנה. השניים מבינים זה את זה בלי מילים (ידע לבי את לבה). הם סמוכים זה לזה פיזית — דמעתה נוטפת על דף גמרתו. הם דחוקים שניהם, גוף אל גוף, בפינה צרה וחשוכה, וככל שהוא גדל, כן נעשה המצב נסבל פחות ופחות. גם הדיבור שלהם מתערבב. בדד בדד נשארתי, הוא אומר, והיא עונה לו כהד: ואיוותר לבדי, לבדי. כותרת השיר עצמה משקפת את האמביוולנטיות הזו, שכן לא ברור מי

45. עוד על היבט זה בשיר ראו: מנחם פרי, **המבנה הסמאנטי של שירי ביאליק**, תל אביב 1977, עמ' 165–167.

46. על הארגון המבני של השיר וכן על ההיבטים הלשוניים־האלוסיביים שיידונו להלן ראו: אריה ל' שטראוס, 'לבדי', **בדרכי הספרות**, ירושלים תשל"ו, עמ' 111–115; עדי צמח, 'לבדי', **הלביא המסתתר**, ירושלים 1966, עמ' 163–176.

משתי הדמויות משמיעה אותה. האם מפעילה על בנה מניפולציות רגשיות גלויות בדָרשה ממנו להקריב למענה את חייו ואת עתידו ובחָסמה בעדו בגופה את הדרך לחיים עצמאיים. התחושה היא שאם לא יֵדע להינתק ממנה, יומט עליו חורבן נפשי, ועם זאת אין בכוחו לעזוב אותה. כל זה הוא כמובן מָשָל על יחסיו של היהודי הצעיר, חניך בית המדרש, עם המסורת הדתית התרבותית שמעבותותיה הוא מנסה להינתק.[47]

מתחת לפני השטח מתחוללת דרמה לשונית־אלוסיבית של ממש באמצעות התזמור העשיר של ציטוטים, אזכורים והדהודים בולטים לשלל מקורות, מן המקרא, דרך המשנה עד התפילה. דיאלוג כאוב ואירוני כאחד מתנהל עם שורה של מעמדי ישועה וגאולה, חורבן וקרבן, המעצימים את המתואר בשיר ומרחיבים את משמעותו. החסות המוגנת תחת כנפי השכינה מקבלת אופי מקברי כאשר עולה בזיכרון מקורו של הצירוף 'כנפי השכינה' בתפילת אל מלא רחמים. הקרבן הנדרש מן הבן מומחש ברמיזה למעמד העקידה (על בנה, על יחידה). האופי הלוחץ והמגביל של הישיבה בבית המדרש הריק מובלט במילים 'וכשצר לי המקום', שהן היפוכו של התיאור המשנאי על הנס שנעשה לעולי הרגל לירושלים כאשר התרחבה העיר כדי לקלוט אותם: 'ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים' (אבות ה, ה). צרת האל שעמו עזב אותו והוא נותר לבדו עם השכינה מובלעת בביטוי 'עמה אנוכי בצרה', לפי 'עמו אנוכי בצרה אחלצהו ואכבדהו' (תהילים צא טו), וישועתם של הבנים שנחלצו מבית המדרש מרומזת בביטוי 'שירה חדשה' לפי הפסוק בתפילת שחרית לשבת על גאולתם של יוצאי מצרים: 'שירה חדשה שיבחו גאולים לשמך הגדול על שפת הים'. הרמיזה החשובה ביותר מצויה בסיום, כאשר נזכרת הקינה העתיקה, הלא היא מגילת איכה, ובייחוד הפרק הראשון שלה, המגוללת את צרת האומה עם חורבן הבית במונחים דומים לאלה שמתוארת בהם האם־השכינה בשיר, שנותרה בודדה וכל בניה עזבוה. זוהי חוליית הקשר הבולטת ביותר בין הסיפור האישי או סיפורו של הדור המסוים המגולם בשיר ובין השתמעויותיו הלאומיות והדתיות החובקות את כל מרחביה ומעמקיה של ההיסטוריה של עם ישראל.

עָצמתו של השיר נובעת בוודאי מן השלמות האסתטית שהושגה בו ומן השילוב המורכב של כל ההיבטים שנמנו: הסיטואטיבי, הפיגורטיבי, המבני, הפסיכולוגי והלשוני־אלוסיבי, אולם בכל אלה אין די בלא המוקד העמוק המפעיל אותו באופן סמוי, והוא הממד האוטוביוגרפי. הניסיון לאתר את הגלעין החווייתי שהצמיח את השיר 'לבדי' מעלה תמונה אחת אשר חוזרת בעדויותיו של ביאליק על עצמו. מדובר ברגע מסוים מאוד בביוגרפיה שלו. בגיל ארבע עשרה או חמש עשרה, לאחר שיצא מרשותם של המלמדים ולפני שהפציע בו הרעיון לצאת לישיבת וולוז'ין, היה מבלה את רוב זמנו כלומד יחיד בבית המדרש בפרוור העצים של ז'יטומיר, סמוך לבית סבו.[48] 'ישיבה בודדה זו בבית המדרש',

47. לדיון בהיבט זה בשיר ראו: מירון (לעיל הערה 23), עמ' 493–494; אריאל הירשפלד, '"לבדי" — הקול על מזבח האם', **כינור ערוך: לשון הרגש בשירת ח"נ ביאליק**, תל אביב 2011, עמ' 224–228.

48. ראו: אבנר הולצמן, **חיים נחמן ביאליק**, ירושלים תשס"ט, עמ' 40–48.

סיפר במכתבו האוטוביוגרפי ליוסף קלוזנר, 'היתה לאחד מצינורי ההשפעה היותר חשובים על הלך רוחי ועל עולמי הפנימי'. ועוד הוסיף:

> ופעמים נדמה לי — והנה אני בן יחיד להקב"ה וילד שעשועים לשכינתו, והנה אף היא עמי כאן, פורשת עלי כנפיה ושומרת אותי כאישון בת עינה [...]
> ושם שם במרחקים, איני יודע היכן, יש עולם יפה ונאה מלא זיו וחיים סוערים כים, שאולי עד עולם לא אזכה לבוא בסודם ולהיסחף בהמון גליהם, עד עולם [...]
> מי שכחני כאן, ולמה?
> ומה יהיה אחר כך, כשיתרוקן בית המדרש לגמרי ולא יימצא בו אף אחד, כמוני היום? מה יעשה הקב"ה אחר כך?[49]

הנה לפנינו כל מהלך השיר 'לבדי': ההיוותרות בדד בבית המדרש, ההצטנפות המוגנת תחת כנפי השכינה, הכיסופים אל העולם המואר שבחוץ עם תחושת האחריות לשימורו של בית המדרש הגווע. שהרי בלי נוכחותו של המאמין, הלמדן, המתמיד, בין כתליו של בית התפילה והלימוד לא יהיה קיום לאלוהים עצמו.

אותה חוויה תוארה במונחים ציוריים עזים, הקרובים בלשונם לשיר 'לבדי', בפרקי זיכרונות מקוטעים שנותרו בעיזבונו של ביאליק, וכן בסיפורו האוטוביוגרפי הגנוז 'בבית אבא': 'מדוע אני יושב פה בין אלה הכתלים?' הוא משחזר את הלך נפשו באותה העת, 'מדוע אנוכי היחידי פה? מדוע שכָחוני וַיעזבוני פה לבדד, לבדד [...] מי לי פה ומה לי פה?'[50] או בגרסה אחרת:

> כל פעם שאני עומד בצל קורתו של בית המדרש — ריח מיתה זה נודף ובא עלי מכל הזוויות והמחבואים, ולבי שותת דם [...] נדמה לי שהשכינה נתאלמנה, והיא שרויה כאן אבלה ושוממה מתחת ל'פרוכת' השחורה שעל גבי ארון הקודש ובוכייה שם בחשאי. ויש שאני רוצה לכבוש ראשי בפרוכת, כתינוק יתום בסינר אמו, להיסתר בצל כנפי השכינה ולבכות ולבכות עד כדי יציאת נשמה [...]'[51]

הקשר המובהק בין העדויות האלה ובין השיר יכול להסביר את העֲצמה החווייתית האותנטית הגלומה בו, שכל קורא רגיש יחוש בה. ביאליק, שהיה כבן עשרים ותשע בכתבו את השיר, חזר בעיני רוחו אל דמות עצמו כנער בן חמש עשרה, וחי מחדש את מה שעבר עליו באותם ימים. אולם להבדיל משאר הטקסטים האוטוביוגרפיים הנובעים מאותה חוויה, השיר הוא מבנה מרובד, רב־שכבתי, הדוחס יחד את החוויה האישית־הנפשית

49. מתוך מכתבו של ביאליק ליוסף קלוזנר, תמוז תרס"ג, בתוך: פ' לחובר (עורך), **אגרות חיים נחמן ביאליק**, א, תל אביב תרצ"ח, עמ' קסד–קסה.
50. חיים נחמן ביאליק, 'ארון הספרים', בתוך: אבנר הולצמן (עורך), **הסיפורים**, אור יהודה 2008, עמ' 363.
51. חיים נחמן ביאליק, 'בבית אבא', שם, עמ' 338–339.

הקונקרטית ואת מעגלי ההשתמעות הרחבים שלה — של הדור, של הלאום, של הדת ושל ההיסטוריה.

השיר 'לבדי' משקף בדרכו האינטנסיבית את אחד מצומתי הדרכים המכריעים בביוגרפיה הרוחנית של ביאליק. נשקפת ממנו הדרמה הפנימית האדירה והמכאיבה שהוא חווה בנעוריו, רגע לפני התפקרותו ויציאתו מחוג שלטונה של האמונה הדתית התמימה. בהקשר זה יש חשיבות מיוחדת לשלל זכרי המקורות השזורים בו. מתוכם נבנה סיפור החורג מפרשת החיים המסוימת של האיש חיים נחמן ביאליק. גיבור השיר בונה את עצמו לא רק כנער בודד ועזוב, קרוע נפש המשווע לחסות, אלא כדמות גרנדיוזית של ממש, שוות ערך לשכינה ('ואהי עמה יחד בצרה'), וכציר שגורלה ההיסטורי של האומה סובב עליו. מדוע ההכרעה לעזוב את בית המדרש כה קשה וגורלית? משום שלפי הרגשתו, בעזיבה זו הוא סותם את הגולל על רצף קיום דתי־לאומי בן אלפי שנים. בלעדיו יישארו הקדוש ברוך הוא והשכינה בודדים לגורלם, ויחדלו להתקיים באין להם דורש. מכאן חשיבותה של מגילת איכה, שהדהודיה מלווים את השיר כולו. עזיבת בית המדרש כמוה כחורבן בית המקדש, והאחריות לכך מוטלת על כתפיו הצרות של הנער המפרפר בשיר.

מכאן משתלשלים חוטים ונתיבים אל כל מרחביה של יצירת ביאליק. מצד אחד כאן מקורו של מוטיב השריד האחרון, השלהבת האחרונה של אש הקודש, שהאחריות לשימורה ולהעברתה מדור לדור מוטלת כייעוד וכחובה על העלם בהיר העיניים, גיבור הפואמה 'מגילת האש'. מצד אחר כאן הגרעין שהצמיח את רעיון הכינוס, שנעשה מוטו ותכנית הפעולה המרכזית של ביאליק בעשרים וחמש שנותיו האחרונות, כלומר אם אי אפשר לשוב אל היהדות כאמונה דתית, יש לפחות לשמר אותה כרצף תרבותי־היסטורי ולעשות את ספרות הקודש נכס יסוד של הזהות הלאומית.

שלב רביעי: התרחבות המוניטין מעבר לגבולות התרבות העברית

בדצמבר 1903 פורסמה הפואמה 'בעיר ההֶרֶגה', תגובת הזעם של ביאליק על הפוגרום בקישינב, שהתחולל שמונה חודשים לפני כן. זו היתה אבן דרך רבת־משמעות בתולדות יצירתו של המשורר ואירוע רב־חשיבות בשירה העברית כולה. 'היום שנכתבה שירה גדולה זו', כתב יעקב פיכמן, 'הוא אולי התאריך החשוב ביותר בתולדות השירה העברית החדשה'.[52] מלבד ערכה האסתטי כשלעצמו של יצירה זו, נודעה לה השפעה מתמשכת במעגלים מתרחבים והולכים של הציבור היהודי.[53] קשה לדעת מה היה הדבר שהסעיר את קוראי היצירה יותר מכול — התיאורים המוחשיים המזעזעים של פרטי הפוגרום, כתב

52. יעקב פיכמן, **שירת ביאליק**, ירושלים תשי"ג, עמ' ס.

53. ראו: שמואל ורסס, 'בין תוכחה לאפולוגטיקה', בתוך: עוזי שביט וזיוה שמיר (עורכים), **במבואי עיר ההרגה: מבחר מאמרים על שירו של ביאליק**, תל אביב [1994], עמ' 40–70.

הקטגוריה הבוטה על חרפת הקיום היהודי או דברי הכפירה באלוהים המושמעים מפי האל עצמו. מכל מקום, ברור ששום יצירה אחרת של ביאליק לפניה ואחריה לא עוררה שפע כזה של תגובות נרגשות ופולמוס המתמשך עד ימינו. תהודתה גברה כאשר תורגמה ליידיש בידי י״ל פרץ (ב־1905) ולאחר מכן בידי ביאליק עצמו (ב־1906), לרוסית בידי זאב ז׳בוטינסקי (ב־1906) ולפולנית בידי ל׳ הירשהורן (ב־1907).[54] דומה כי רק אז נעשה ביאליק דמות מרכזית של משורר לאומי בחוגים רחבים של הציבור היהודי, ולא רק בקרב המעגלים המצומצמים יחסית של משכילי אודסה או של קהל הקוראים העברי. התרחבות המוניטין שלו מעבר לתחומי הרפובליקה הספרותית העברית היא השלב הרביעי במהלך המשורטט כאן. על פי עדויות בנות הזמן, היתה ׳בעיר ההרגה׳ מן הגורמים שהמריצו את התארגנותן של קבוצות הגנה עצמית בין צעירי יהדות רוסיה, ואולי אף מן הכוחות שחוללו את העלייה השנייה.[55] מנגד, תרמה הפואמה, בצד יצירותיהם של מנדלי מוכר ספרים ואחרים, לקיבועו של הדימוי השלילי של הגלות היהודית בקרב חניכי הציונות הארץ־ישראלית עד לאחר מלחמת העולם השנייה.[56]

הדיה ותרגומיה של ׳בעיר ההרגה׳ פגשו קרקע פורייה של שיח ציבורי־פוליטי יהודי אקטואלי שהיה נכון לקלוט אותה. תהילתו של ביאליק ביססה את מעמדו בקרב יהודים ולא יהודים כאחד בבחינת הדמות הראשית בתרבות היהודית המודרנית. באותן שנים ראו אור תרגומים נוספים של שיריו לרוסית, בראש וראשונה בקובץ שהוציא לאור ז׳בוטינסקי ב־1907 וזכה לפופולריות רבה ולכמה מהדורות, אבל גם מאת מתרגמים אחרים. דוגמה לכך היא החוברת שפרסמה אירה יאן ב־1906 בקירוב, ובה תרגומיה ל׳מתי מדבר׳ ול׳מגילת האש׳, שנעשו בהדרכתו ובפיקוחו של המשורר, ופתחו אשנבים נוספים ליצירתו בשביל קוראים שאינם שולטים בעברית.[57] עדויות שונות מן העשור השני של המאה העשרים חושפות את העניין העמוק, ואפילו את ההערצה, ששירתו עוררה סופרים רוסים בולטים. ב־1916 פורסמה חוברת מיוחדת של השבועון היהודי־הרוסי הציוני **יברייסקאיה ז׳יזן** לרגל יובלו של ביאליק, כחלק מסדרת אירועים ופרסומים שנועדו לציין מלאות עשרים וחמש שנה ליצירתו. פורסמו בה מאמרי הערכה מאת סופרים רוסים (מקסים גורקי, אלכסנדר קופרין) ויהודים־רוסים (מ׳ גרשנזון, אנדריי סובול),[58] וכן נכללו בה תרגומים

54. ראו: משה אונגרפלד, ׳ביאליק בלשונות אחרות׳, **גנזים**, ב, תשכ״ה, עמ׳ 195–214.
55. ראו: יעקב גורן, ׳פרעות קישינוב וביאליק: הרקע ההיסטורי־עובדתי׳, בתוך: עוזי שביט וזיוה שמיר (עורכים), **במבואי עיר ההרגה: מבחר מאמרים על שירו של ביאליק**, תל אביב [1994], עמ׳ 86–120.
56. ראו: נורית גוברין, ״׳בעיר ההרגה״ בדורה ולדורות׳, **קריאת הדורות: ספרות עברית במעגליה**, ג, ירושלים תשס״ח, עמ׳ 185–195.
57. ראו: נורית גוברין, ׳מבוא כהצהרת אהבה מוסווית: בין אירה יאן לביאליק׳, **דבש מסלע**, תל אביב תשמ״ט, עמ׳ 393–406. המבוא הנרגש שחיברה אירה יאן ל׳מגילת האש׳ מצורף כנספח למאמרה של גוברין.
58. קטעים מתורגמים מרשימותיהם של גרשנזון וסובול התפרסמו לימים בגיליון החגיגי שייחד העיתון **דבר** לביאליק במלאות לו שישים שנה. ראו: ׳מדברי אחים מרוחקים׳, **דבר (מוסף לשבתות ולמועדים)**, 8.1.1933, עמ׳ 5.

רבים משירי ביאליק.[59] בלטה בהתלהבותה מסתו של מקסים גורקי. ׳עבורי ביאליק הוא משורר גדול׳, כתב, ׳התגלמות נדירה ומושלמת של רוח עמו׳. לדבריו, ביאליק הוא המשורר הלאומי העברי כי כל ייסורי עמו עברו דרך לבו, ואף על פי ששיריו מאבדים בוודאי הרבה מכוחם במעבר מלשון אל לשון, ניתן להתרשם מגדולתם דרך התרגום. גורקי אף השווה את ביאליק בהקשר זה לישעיהו ולאיוב.[60] כעבור שנים אחדות נעזר ביאליק בגורקי, בעל המעמד הרם בחוגי השלטון הבולשביקי המתבסס, כדי להסדיר לעצמו ולקבוצה של משפחות סופרים עברים אישור יציאה מברית המועצות.[61] עדות נוספת על המוניטין שיצאו לביאליק בתרבות הרוסית היא אזכורו בפואמה של ולדימיר מאיאקובסקי ׳חליל עמוד השדרה׳ (1915), בבחינת ההתגלמות הייצוגית המובהקת, המובנת מאליה, של הרוח העברית והיצירה העברית:

וּדְמוּתְךָ שׁוּב עוֹלָה בְּמֹחִי הַמּוּתָשׁ
וְעֵינַיִךְ בּוֹרְקוֹת בְּמַרְבַּד הַדִּמְיוֹן
כְּאִלּוּ בָּדָה אֵיזֶה בְּיַאלִיק חָדָשׁ
אֶת מַלְכַּת הָעִבְרִים מֵהַר צִיּוֹן.[62]

שלב חמישי: התעצמות המעמד הציבורי על אף השתיקה הפיוטית

לאחר שפורסם השיר ׳צנח לו זלזל׳ ב־1911 שבת ביאליק למעשה מכתיבת שירה. בשלהי 1917 פרסם עוד חמישה שירים, פרי יבולו בשנות מלחמת העולם הראשונה, שהנושא הסמוי המשותף להם הוא הפִּרְדה הכאובה ממקורות ההשראה והחזון. בשבע עשרה השנים שחלפו מאז עד פטירתו פרסם לא יותר מחמישה עשר שירים קנוניים — בממוצע פחות משיר אחד לשנה — שלא היה בהם כדי להפר את רושם שתיקתו הפיוטית. שתיקה זו עוררה תשומת לב, ונעשתה עובדה מעיקה יותר ויותר לו עצמו, למקורביו ולקוראיו. רבים אף קוננו והתריעו עליה בפומבי, עשו אותה נושא למדרש, לפלפול ולפולמוס, וחזרו והפצירו במשורר להתנער ולשוב ולהשמיע את קולו;[63] ואילו המתנגדים שקמו לו

59. ראו: יהודה סלוצקי, **העיתונות היהודית־רוסית בראשית המאה העשרים**, תל אביב תשל״ח, עמ׳ 259.
60. מסתו של גורקי תורגמה לעברית בידי זורח אנפולסקי ופורסמה ב׳פרויקט בן־יהודה׳ באינטרנט בכתובת הזאת: http://benyehuda.org/bialik/ru_xlat_fore.html.
61. על פרשת ׳יציאת רוסיה׳ של הסופרים העברים, ובכלל זה על מעורבותו של גורקי, נכתב הרבה. ראו למשל: יהושע א׳ גלבוע, **לשון עומדת על נפשה: תרבות עברית בברית המועצות**, תל אביב תשל״ז, עמ׳ 107–110.
62. ולדימיר מאיאקובסקי, ׳חליל עמוד השדרה׳, בתוך: עמנואל גלמן (מתרגם ועורך), **חליל המרזבים: מבחר משירתו המוקדמת של ולדימיר מאיאקובסקי**, תל אביב 2007, עמ׳ 175.
63. ראו למשל: נתן ביסטריצקי, ׳שתיקתו של ביאליק׳, **השילוח**, לד (תרע״ח), עמ׳ 511–518; י״צ רמון, ׳ביאליק השתקן׳, **דאר היום**, 2.9.1927; ש׳ שלום, ׳בשולי שתיקתו של ביאליק׳, **מאסף**, י (תשל״ה), עמ׳ 35–40, ועוד הרבה.

בערוב יומו מקרב צעירי הסופרים העברים מצאו בה עילה לקנטר אותו, לפעמים בגסות רבה, ברמזם על הקשר בין עקרותו של המשורר החשוך ילדים ובין התייבשות מקור כתיבתו.[64]

עם זאת, הסיום למעשה של פעילותו כמשורר לא פגע בהתרחבות המוניטין שלו. ההפך הוא נכון: כתר המשורר הלאומי כמו קיבל חיים משל עצמו והוסיף לנוח יציב על ראשו של ביאליק, ותהילתו כבשה לה תחומים חדשים. קובץ השירים משנת 1908, שהכיל את עיקר שירתו, נדפס שוב ושוב בעשור השני של המאה העשרים, והיה בבחינת תגלית מתחדשת לדורות צעירים של קוראים. עדות אחת מני רבות לכך מצויה בדבריו של דב סדן, יליד 1902, לימים מגדולי החוקרים של יצירת ביאליק. ספר שיריו של ביאליק נפל לידיו בהיותו בן שש עשרה, ואת הקריאה בו תיאר כפגישה גורלית הצבועה גוונים מיסטיים. השירים, לדבריו, הסעירו את נפשו עד יסודה. 'ישבתי על מפתן ביתנו בכפר', הוא מספר, 'וקראתי שיר אחר שיר בקול רם, ויהי ככלותי לקרוא והרימותי עיני נראה לי, כי לאורו של יום הקיץ שנטה לערוב נמתחה, מעל מרחב זהב הדגן שלפני ביתנו, קשת הדרוכה מקצה אופק לקצה אופק, וגווניה אפילו צבעיו של שאגאל לאגדות אלף לילה ולילה, שראיתי לימים, לא ישתוו להם'.[65]

טווח השפעתו של ביאליק התרחב גם בקרב יוצרי הספרות עצמם, וחרג אל מעבר למעגל ה'רשמי' והמקובל של המושפעים המידיים ממנו, הלא הם המשוררים שהופיעו בפתח המאה העשרים וזכו לברכתו במסתו 'שירתנו הצעירה' (1906).[66] שום משורר חדש בעל משקל שהופיע בעשור השני של המאה העשרים, מאורי צבי גרינברג עד אברהם שלונסקי, לא נמלט מן הקרינה הכובשת של ביאליק, כשם שמגלים המחקרים שיוחדו לראשית יצירתם. אמנם המשורר עצמו נטש את השירה, אולם הוא הוסיף למלא תפקיד מרכזי בזירה הציבורית משום שבאותו עשור התגבשה השקפתו התרבותית הכוללת בדמות תכנית הכינוס של נכסי התרבות העברית לדורותיהם. תכנית זו כשלעצמה היתה חלק

64. ראו למשל: אברהם שלונסקי [חתום: אשל], 'ראיתיכם שוב בקוצר ידכם', **כתובים**, 4.11.1931. חזר ונדפס בתוך: זהר שביט, **החיים הספרותיים בארץ־ישראל 1910–1933**, תל אביב תשמ"ג, עמ' 428–429.

65. דב סדן, 'דרך אל השירה ובה', **בלשון מדבר בעדו**, תל אביב תשל"ב, עמ' 108. סדן מציין כי הספר שקרא היה דווקא בכור ספריו של ביאליק בהוצאת תושיה, שהכיל רק את יבולו עד שנת 1901 ולא את שיאי היצירה שבאו אחריו, אולם די היה בשירים אלה כדי לחולל את היפעלות הרגש העצומה ששטפה אותו.

66. נהוג לציין בהקשר זה שישה משוררים בולטים: יעקב כהן, יעקב פיכמן, יצחק קצנלסון, יעקב שטיינברג, דוד שמעונוביץ, זלמן שניאור. יש המצרפים אליהם גם את יעקב לרנר. על זיקתם לשירת ביאליק נכתב הרבה. ראו: דן מירון, **בודדים במועדם: לדיוקנה של הרפובליקה הספרותית העברית בתחילת המאה העשרים**, תל אביב תשמ"ח; הלל ברזל, **שירת התחייה: אמני הז'אנר**, תל אביב תשנ"ז; עירית אזני, 'התפתחות השירה של משוררי ראשית המאה העשרים ברבע הראשון של המאה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב, 2007.

מהשקפה ציונית רחבה יותר שצמחה מתוך משנתו של אחד העם ויצקה אותה לכלים מעשיים.[67] מחויבותו לחזון ההתחדשות של התרבות הלאומית התממשה בפועל בשורה של מפעלי תרבות שיזם ושהשיק בתפקידיו כעורך וכמוציא לאור באודסה, בברלין ובתל אביב, מִ׳ספֶּר האגדה׳ (1908 ואילך) עד הוצאת דביר,[68] שעלתה במחשבה ב־1919 ויסודותיה הממשיים נטבעו ב־1921. שרשרת חגיגות היובל שנערכו לכבודו ב־1923, עם המון הפרסומים שהתלוו אליהן, המחישו את המעמד הנישא שהוקנה לביאליק בחיי הציבור היהודיים לא רק כגדול המשוררים אלא כמנהיג התרבות הלאומית כולה. ביאליק הגיב על מהומת היובל בשירו הקטן ׳שחה נפשי׳, המבטא בעיקר עייפות ודחייה כלפי המשא הכבד שהוטל עליו וכלפי הציפיות הרבות שנתלו בו. מורכבת ומאלפת יותר היא תגובתו שלא פורסמה על אירועי היובל, הכלולה בטיוטת רשימה שנכתבה באותם ימים ונותרה בעיזבונו. מצד אחד יש בה פליאה מצטנעת על הכבוד והיקר שאיש פשוט אשר כמוהו זכה להם מכל עבר: ׳איש כמוני וכל אלה הגדולות!׳ ציין לעצמו בפליאה. מצד אחר הוא מכיר בצורך האותנטי של העם למצוא לעצמו מוקד של זהות עצמית, וכדבריו, כאשר העם רוצה לומר ׳אני׳, לחוש בין אצבעותיו את בשרו, אולי את לבו, הוא מצביע עליו, על ביאליק, ונוגע בו.[69]

בעשר שנותיו האחרונות של ביאליק, תקופת חייו בתל אביב, הוא נקלע בלא מנוחה ובלא הכרעה בין שני הקטבים האלה: שאיפה להסתגר ברשות היחיד מצד אחד, וקבלת עול השליחות הציבורית והאחריות הלאומית מן הצד האחר. משעה שקבע את ביתו בתל אביב ב־1924 נפלה עליו בטבעיות אדרת המנהיגות התרבותית של העיר ושל הארץ כולה, וסמכותו התקבלה ברצון על ידי כל הקבוצות והמגזרים שהרכיבו את היישוב העברי הציוני בארץ ישראל. זהו השלב החמישי שאפשר לסמן בתהליך המשורטט כאן, והוא נמשך עד מותו של ביאליק ב־1934.

נוכחותו של ביאליק איש הציבור נמסכה בכול. הוא הועמד בראשם של ועדים ומוסדות ומפעלי תרבות, הרבה לנאום ולהרצות באירועים פומביים, ניווט את עיצובם של חיי התרבות והרוח בתל אביב, הקים את ׳עונג שבת׳ כאכסניה של קבע ליציקת תכנים רוחניים חילוניים בשבת כתחליף למסגרת הדתית, השמיע את קולו בפולמוסים ציבוריים, ונענה לדורשיו ולמבקשי עצתו באין־ספור עניינים. הבית המפואר שהקים לעצמו ברחוב שנקרא

67. ביאליק הציג את תכנית הכינוס בקונגרס הציוני האחד עשר בהרצאתו־מאמרו ׳הספר העברי׳ (1913), שנעשה מצע עקרוני ותכנית עבודה מעשית לפעולתו בשדה התרבות העברית מאז ועד סוף ימיו. ראו: שמואל ורסס, ״׳הספר העברי״: שתי גרסאות ומסביב להן׳, **בין גילוי לכיסוי: ביאליק בסיפור ובמסה**, תל אביב תשמ״ד, עמ׳ 109–127; אסף ענברי, ׳הגותו הספרותית־תרבותית של ביאליק׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, תשס״ח.

68. ראו: צפרירה שועלי, ׳נפתוליה של הוצאת ספרים עברית: הוצאת הספרים ״דביר״ 1921–1924׳, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב, 1990.

69. ׳[ביאליק על עצמו]׳, בתוך: משה אונגרפלד (עורך), **כתבים גנוזים של חיים נחמן ביאליק**, תל אביב תשל״א, עמ׳ 343–344.

על שמו בחייו תוכנן כמשכן רשמי ייצוגי למשורר הלאומי, החל בעיצובו ובקישוטו של טרקלין ההתכנסויות בקומת הכניסה וכלה בטיפוחו של הגן הסובב את הבית ברוח של סמליות לאומית־תנ"כית. הבית אכן נפתח לציבור לעתים מזומנות מאז נחנך בשלהי 1925, ושימש אבן שואבת לסופרים רבים ששיחרו את פניו של ביאליק.

עם זאת, ביאליק ביטא לא פעם מצוקה ועייפות מן המעמד המחייב ומן התפקיד הרשמי שכמו נכפו עליו. הוא היה מרבה להיעדר מן הבית ומן העיר בעת נסיעות ארוכות לחוץ־לארץ ובחופשות ממושכות בארץ, כמלך הגולה מחצרו. לעתים אף גילה בפני מקורביו חרטה על עצם בניית הבית כפי שנבנה, מה גם שהקמתו סיבכה אותו בחובות כבדים, ואלה לא נפרעו עד מותו. בסופו של דבר קץ בחייו בתל אביב ועבר ב־1933 לדירה שכורה קטנה ברמת גן, ואף תכנן להעתיק לשם את חייו דרך קבע, אולם מותו החטוף קטע את התכנית הזו לפני שהספיק להגשימה. בחגיגות לרגל מלאות לו שישים, סיפרו מיודעיו, נמלט מביתו והסתתר מפני מברכיו בדירתו של ידידו ושותפו רבניצקי, ולא הסכים להיענות למעריציו בתשוקתם לציין ברוב עם את יום הולדתו של המשורר הלאומי.[70]

שלב שישי: נוכחות שלאחר המוות

עם פטירתו של ביאליק נפתח השלב השישי בתולדותיו של המשורר הלאומי. הכוונה לנוכחותו של ביאליק לאחר מותו במרחב התרבות העברית, אשר במובנים רבים היתה ניכרת לא פחות מאשר בחייו. נוכחות זו, הן כגדול המשוררים העברים והן כקברניטה של התרבות העברית, נארגה במרקם החיים הארץ־ישראלי והישראלי מאז ואילך, ובזכות פעולתם המתמדת של מנגנוני ייצוג ושימור גלויים וסמויים היא מוסיפה להתקיים בזיכרון הקולקטיבי עד ימינו. פעולתם של מנגנונים אלה החלה מיד לאחר מותו ועוד לפני קבורתו. בישיבה מיוחדת של הנהלת הסוכנות היהודית שנערכה למחרת פטירתו הציע היושב ראש דוד בן־גוריון הקמת ועדה לטיפול בעיזבונו של ביאליק, לתכנון הוצאת מהדורה כוללת של כתביו ולהתוויית דרכים נוספות לשימור זכרו. 'עיזבונו של ביאליק הוא עניין לאומי ואין להזניחו אף לרגע', קבע בן־גוריון, מעשי ותכליתי כדרכו, והציע שוועדה זו תורכב

70. על חייו של ביאליק בתל אביב ועל מעורבותו בחיי הציבור בעיר נכתב הרבה, הן בדברי זיכרונות של מיודעיו ומקורביו והן במחקרים ביוגרפיים. סקירה מקיפה של פרק זה בחייו מצויה בביוגרפיה מאת שלמה שבא, **חוזה ברח**, תל אביב תש"ן, פרק כג ואילך. עיון מפורט בפרשיות מסוימות מתוך מסכת זו מצוי במאמריו של שמואל אבנרי, שהתפרסמו בעשור האחרון, כגון 'ביאליק ו"עקת הריקנות התרבותית והדתית" בארץ־ישראל', **הארץ (תרבות וספרות)**, 9.7.2004; 'ביאליק ו"אש הרחמים האנושיים"', שם, 29.7.2005; '"בעל הטירה": על אמידותו המדומה של ביאליק', שם, 6.1.2006; '"למי אפנה אם לא לכבודו": ביאליק ככתובת עליונה לתהיות, לבקשות ולאיומים', שם, 12.12.1907.

מנציגי ההסתדרות הציונית, הוועד הלאומי, האוניברסיטה העברית, עיריית תל אביב ואגודת הסופרים.[71]

הממסדים השונים של התרבות העברית ושל מדינת ישראל המשיכו וממשיכים לטפח את זכרו של ביאליק בערוצים רבים, מן המתוחכמים והאליטיסטיים עד הנאיביים ביותר. בקצה המתוחכם של הקשת אפשר להציב למשל את המהדורה האקדמית השלמה של שירי ביאליק, פרי עמלו של צוות חוקרים במשך שלושים שנה, ובה כל שורת שיר שיצאה אי־פעם מתחת ידו, לרבות טיוטות גנוזות על גרסותיהן וגלגוליהן.[72] בקצה הנאיבי אפשר לציין את פסל הברונזה הענקי של ביאליק, מעשה ידיו של האמן היהודי תושב טשקנט יאשה שפירא, שהוצב בינואר 2006 בכיכר המרכזית של רמת גן. כך מצאו לנכון פרנסי רמת גן, היישוב שביאליק התגורר בו בשנתו האחרונה, להנציח את המשורר הלאומי בעירם. הפסל עומד מרחק פסיעות אחדות מן המקום שהמשורר בחר לגור בו כדי להיסתר מן ההמונים שלא פסקו להטרידו במשכנו המפואר בתל אביב. ברחבת השיש המקיפה את הדמות המפוסלת מגולפות שורות אחדות מתוך 'אל הציפור'. מזרקה קטנה סמוך משמשת אבן שואבת ליונים הפוקדות אותה בכל שעות היום, ואלה חונות על ראשו ועל ידיו הפרושות של המשורר, כאילו כדי להמחיש בפועל את הנאמר בשיר.[73]

בין שני קצות הקשת נפרשים כל ערוצי ההנצחה ומנגנוני הזכירה שחברה ומדינה יכולות לכבד בהם דמות לאומית הראויה להוקרה. שמו של ביאליק ניתן ליישובים עירוניים (קריית ביאליק) וכפריים (כפר ביאליק, גבעת ח"ן). עשרות רחובות בערי ישראל ובעיירותיה נקראו על שמו וגם על שם יצירות נבחרות משלו, וגם כמה־וכמה מוסדות חינוך נושאים את שמו. במרוצת השנים פורסם דיוקנו על בולי דואר ועל שטרות כסף. בשנת המאה להולדתו הכריזה האוניברסיטה העברית על 'שנת ביאליק', וציינה אותה בשרשרת של אירועים ופרסומים.[74] הוצאת ספרים חשובה, מוסד ביאליק, נושאת את שמו ומחויבת במידה רבה למימוש המצע התרבותי שהתווה. יצירותיו נדפסו מחדש לעתים מזומנות בהוצאת הבית שלו — דביר — ומשעה שפקעו הזכויות עליהן בשנת 2004 גם בהוצאות אחרות. כל יצירותיו הקנוניות זמינות כיום לקריאה ברשת האינטרנט באמצעות פרויקט בן־יהודה, המשמר בדרך זו את נכסי הספרות העברית הקלסית. יצירותיו לילדים

71. 'התיעצות המוסדות על סדר הלוויה; בן־גוריון מציע ועדה לעזבון הספרות', **דבר**, 6.7.1934. בסופו של דבר נטלה עליה עיריית תל אביב את האחריות לעיזבונו של ביאליק, והיא מופקדת עליו עד היום.

72. דן מירון ואחרים (עורכים), חיים נחמן ביאליק, **שירים תר"ן–תרנ"ח**, תל אביב תשמ"ג; **שירים תרנ"ט–תרצ"ד**, תל אביב תש"ן; **שירים ביידיש; שירי ילדים; שירי הקדשה**, תל אביב תשס"א.

73. עד הקמת הפסל בכיכר העיר התמקדה הנצחתו של ביאליק ברמת גן בספסל אבן צנוע, הניצב בראש אחת הגבעות הגבוהות של העיר (כיום ברחוב שרת), בפינה שלפי זיכרונם של ותיקי המקום היה ביאליק נוהג לפקוד בטיוליו. ראו: אדם ברוך, 'בין אצ"ג לביאליק (בית ברמת גן)', **מה נשמע בבית**, אור יהודה 2004, עמ' 112–127.

74. ראו: יצחק בר־יוסף, 'שנת ביאליק', **האוניברסיטה: כתב־עת של האוניברסיטה העברית בירושלים (חוברת שנת ביאליק)**, כרך 18, חוברת ב (סיוון תשל"ג), עמ' 92–105.

זוכות למהדורות רבות, ומעוררות את טובי המאיירים ללוות אותן בדימויים חזותיים. כמה מסיפוריו (׳יום הששי הקצר׳, ׳מאחורי הגדר׳, ׳אגדת שלושה וארבעה׳ ועוד) עובדו למחזות והועלו במרוצת השנים על בימת התאטרון. ציטוטים והדהודים מיצירתו ואף ייצוגים של דמותו נטמעו לעשרותיהם בשירה ובפרוזה ובמחזאות העברית במאה העשרים. שיריו זכו למאות הלחנות וביצועים, מהם פופולריים ביותר, ולאחרונה אף נוסדה להקת זמרים — ׳אל המשורר׳, המקדישה את עצמה להלחנה ולביצוע של שיריו. דיסק ראשון של הלהקה ראה אור ב־2010, ובו שלושה עשר משירי ביאליק, רובם טרם הולחנו לפני כן.[75]

תכניות הלימודים הממלכתיות מגן הילדים ואילך מייחדות מקום ניכר לשירי ביאליק, והוא המשורר העברי היחיד שעדיין חובה על כל תלמיד להכיר קבוצה משיריו ולהיבחן עליה בבחינות הבגרות.[76] בית ביאליק בתל אביב נחנך מחדש בשלהי 2008 לאחר שיפוץ יסודי, ובו שחזור של מראה הבית כמו שהיה בחיי המשורר, תצוגה מבוארת על חייו ויצירתו, סיורים מודרכים והשתלמויות לשוחרי ביאליק, גישה נוחה לארכיונו לכל חוקר ומתעניין ואירועי ספרות קבועים המושכים קהל רב ומציבים את הבית במקום בולט במפת חיי התרבות בתל אביב.[77] האזכרה השנתית ליד קברו בקיץ ואירוע הזיכרון ביום הולדתו בחורף חזרו ונעשו נקודות ציון חשובות בלוח השנה של התרבות העברית, כמו שהיה בעשורים הראשונים שלאחר מותו. סיורים מאורגנים במזרח אירופה היהודית פוקדים את האתרים הקשורים בחייו, בעיקר בז׳יטומיר ובאודסה, ואפילו בוולוז׳ין, בבחינת פריטי חובה במסלול. פרס ביאליק לספרות יפה ולחכמת ישראל, שנוסד עוד בחיי המשורר ומחולק מטעם עיריית תל אביב, מוסיף לשמור על יוקרתו כבכיר הפרסים הספרותיים בישראל, וטקס ההענקה שלו מדי שנה או שנתיים מלִווה בשמיעת יצירות של ביאליק ומעניק בימה למקבליו לחשוף את זיקתם למשורר. המחקר האקדמי ביצירתו נמשך והולך, והביבליוגרפיה של הכתיבה עליו בעברית מציינת קרוב למאתיים ספרי עיון שיוחדו ליצירתו, מלבד אלפי מאמרים ורשימות.[78] ביוגרפיות אחדות נכתבו עליו בעברית ובאנגלית,[79] מהן המכוונות במיוחד לבני הנעורים,[80] אם כי הביוגרפיה המחקרית המלאה, המקיפה והמתועדת שהוא ראוי לה טרם באה לעולם.

75. ראו: נטע הלפרין, ״׳אנחנו הולכים לביאליק כדי לצעוק, להזהיר׳״, **העיר תל אביב**, 22.10.2010, עמ׳ 70.
76. ראו: **ספרות: תכנית לימודים לבית הספר העל־יסודי הכללי, כיתות י–יב**, משרד החינוך, ירושלים תש״ס.
77. ראו: אבי דסה, ׳משורר הבית׳, **עיצוב תפריט** (מצורף לירחון **עולם האשה**), גיליון 303 (ינואר 2009), עמ׳ 12–17.
78. עציוני (לעיל הערה 3).
79. ראו: לחובר (לעיל הערה 40), שבא (לעיל הערה 71); הולצמן (לעיל הערה 49), וכן: David Aberbach, *Bialik, London 1988; Sara Feinstein, Sunshine, Blossoms and Blood: H. N. Bialik In His Time – A Literary Biography*, Lanham 2006.
80. ראו: שרה גלוזמן, **בן המוזג: סיפור חייו של המשורר חיים נחמן ביאליק**, תל אביב תשל״א; לאה נאור, **המשורר: סיפורו של ביאליק**, ירושלים ותל אביב תשנ״א.

מן הבחינה הזו ביאליק הוא מותג יציב וחזק, אם לנקוט את הלשון הרווחת בעולם הפרסום של ימינו. שמו מעורר תמיד עניין, וכאשר מתגלות מדי פעם עובדות ופרשיות חדשות מחייו הן מושכות תשומת לב ערה. הילת המשורר הלאומי שדבקה בו עשתה אותו אחד מנדבכי התשתית בזיכרון הקיבוצי הישראלי, בלי קשר לשאלה באיזו מידה נקראות יצירותיו בפועל ומה מידת ההיכרות הממשית של הקורא הממוצע עמן.

שלב שביעי: לאומי של מי?

בצדו של תהליך ההיקבעות וההתמסדות של זיכרון ביאליק לאחר מותו אפשר לזהות תהליך שכנגד, והוא ההתקוממות נגד הממדים המונומנטליים שדמותו של ביאליק לבשה ונגד המונח 'המשורר הלאומי' בכללותו. השלב השביעי הוא אפוא המאמץ הנמשך לחתור תחת המונומנט על ידי דה־מיתולוגיזציה של המשורר הלאומי. תחילתו של המהלך הסתמנה עוד בחייו של ביאליק. עוד בשנת 1908 יצא דוד פרישמן להתקפה על כתר המשורר הלאומי וכתר המשורר הנביא שנקשרו לביאליק, בטענה ששירה בעלת יומרות לאומיות־נבואיות היא בהכרח שירה נחותה מן הבחינה הספרותית.[81] כעבור חמש שנים בערך השתדל פרישמן לסכל את היָזמה שנרקמה אז להגיש את מועמדותו של ביאליק לפרס נובל בספרות, בשפכו על הרעיון דברי לעג ובוז.[82] הערעור על מעמדו של ביאליק לבש ממדים גדולים יותר בעשור האחרון לחייו, בדמות האופוזיציה הנמרצת שצמחה מקרב קבוצת הסופרים המודרניסטים בהנהגתם של אליעזר שטיינמן ואברהם שלונסקי. אלה יצאו למאבק נגד לב לבו של ממסד הספרות הקיים, וביאליק בראשו, כדי לבסס את הפואטיקה החדשה שלהם ולקנות לעצמם מקום משלהם תחת השמש. שיאה של התקפה זו היה, כידוע, הוויכוח הרחב שהתנהל סביב שירו 'ראיתיכם שוב בקוצר ידכם' בשנים 1931–1932. סופרים אלה תפסו את השיר כאילו כִּוון ישירות כלפיהם, וביאליק הגיב על התקפותיהם בדרכים עקיפות ומורכבות ביצירות שחיבר ושתרגם בשנים האחרונות לחייו.[83]

עיקר העניין במאבק דורות זה נעוץ בעמדה הדו־ערכית שגילו סופרי המודרנה התל־אביבית כלפי ביאליק. אכן, הוא היה המונומנט שגמרו אומר לקעקעו, ולעתים באמצעים גסים וחריפים ביותר. עם זאת, הוא היה ונותר בעבורם דמות אב נערצת, שעבותות נפש עמוקים קשרו אותם אליו ועשו את ההתנערות ממנו ואת ההתנכרות אליו עניין קשה ומכאיב ואולי בלתי אפשרי. העדויות על כך מצויות לרוב. אביגדור המאירי למשל התרעם

81. **כל כתבי דוד פרישמן ומבחר תרגומיו: מכתבים על דבר הספרות**, ורשה תרע"ד, מכתב XIII, עמ' 180–189. ראו: איריס פרוש, 'יחסו של פרישמן לביאליק', פרוש (לעיל הערה 41), עמ' 195–202.

82. דוד פרישמן, 'אותיות פורחות', **הצפירה**, 2.1.1914.

83. ראו למשל: זיוה שמיר, 'רצח אב ורצח מלך: מאבק הדורות על כתר השירה', **השירה מאין תימצא**, תל אביב תשמ"ח, עמ' 243–263.

על ששמשו של ביאליק גדולה מדי ואינה מותירה מקום לזולתו לפרוח, ומדי פעם שיגר כלפיו עקיצות ודברי פולמוס בעיתונו **המחר**, אולם בהגיע הידיעה על מותו של ביאליק לתל אביב פרץ בזעקות שבר והחל להתרוצץ ברחובות העיר תוך כדי השמעת קריאות רמות 'ביאליק איננו'. לימים התרפק על זכרו בשירי קינה הרוויים תחושת אבדן, ואף פרסם ספר זיכרונות מלא סערה פנימית על קשריו עם המשורר.[84] אורי צבי גרינברג קיים עמו מסכת יחסים דו־צדדית רוויה מתח אישי ופוליטי, שהתערבו בה משיכה ודחייה, הערצה וקריאת תיגר עם התמודדות פיוטית מעמיקה והולכת של גרינברג עם שירת ביאליק בעיקר לאחר מותו.[85]

אברהם שלונסקי ביקש דרכים לסגת מהתקפתו האכזרית על ביאליק בפרשת 'ראיתיכם שוב בקוצר ידכם' ולגמד את המחלוקת, ומצא הזדמנות לכך לרגל חגיגות יום הולדתו השישים של המשורר הלאומי כעבור שנתיים. אז הגיש לו מנחת ריצוי בדמות שיר פיוס מלא הוקרה וביטויי צער על הוויכוח שהעכיר את יחסיהם. לימים השתדל להדגיש דווקא את קרבת הלבבות ואת ההבנה ההדדית ששררה בינו ובין ביאליק, ושאף ליצור את הרושם ששימש לביאליק בן שיח מועדף בעניינים אינטימיים. ברוח זו סיפר למשל כי ביאליק התוודה בפניו עוד בפגישתם הראשונה בתל אביב ב־1924 עד כמה מכביד עליו כתר 'המשורר הלאומי', שמעריציו מתעקשים להניח על ראשו.[86] אליעזר שטיינמן, שותפו של שלונסקי להתקוממות זו, יצא מלכתחילה למאבק בלב ולב בעקבות הקשרים החמים ששררו בינו ובין ביאליק עוד בימי אודסה. כעבור שנים פרש את תולדות יחסיו עם ביאליק, ובעיקר תיעד בפירוט רב את שיחו ושיגו כפי שהושמע באוזניו בשרשרת של שיחות אינטימיות.[87] לכך אפשר להוסיף עתה את עדותו של דוד שחם, בנו הבכור של שטיינמן, הזוכר מילדותו כי 'ההערכה ההדדית בין אבא לביאליק לא פסקה גם כשאנשי שלונסקי היו משמיצים בכל הזדמנות את ביאליק מעל דפי "כתובים"'. עוד הוא נזכר: 'ביאליק היה בביתנו אישיות מסתורית במקצת, השרויה מאחורי הקלעים ומדברים עליה לפעמים בזלזול ולפעמים בהערכה, ולפעמים בתערובת של שני יסודות אלה'.[88]

84. ראו: יוסף סערוני, 'אביגדור המאירי — משורר וכבודו: שברי דיוקן', **סימן קריאה**, 6 (מאי 1976), עמ' 284–290; אבנר הולצמן, 'הזהב וסיגיו: בין ביאליק לאביגדור המאירי', **אהבות ציון**, ירושלים תשס"ו, עמ' 278–290; אביגדור המאירי, **ביאליק על־אתר: שיחות־דגש ושיחות־חתף**, תל אביב תשכ"ב.
85. ראו: דן מירון, 'טורא בטורא, אינש באינש: יחסי ביאליק־אצ"ג כמפגש היסטורי וכמודל פואטי', **האדם אינו אלא...**, תל אביב תשנ"ט, עמ' 87–196.
86. ראו: חגית הלפרין, 'למהומת ביאליק; בוקה מבוקה ומבולקה', **מעגבניה עד סימפוניה: השירה הקלה של אברהם שלונסקי**, תל אביב 1997, עמ' 151–155; ובהרחבה בספרה: **המאסטרו: חייו ויצירתו של אברהם שלונסקי**, תל אביב 2011, לפי מפתח השמות; וכן: אברהם הגורני־גרין, **שלונסקי בעבותות ביאליק**, תל אביב תשמ"ו, עמ' 45.
87. ראו: אליעזר שטיינמן, 'עם ביאליק', **מדור אל דור**, תל אביב תשי"א, עמ' 30–92.
88. דוד שחם, **רקוויאם לתל אביב: פרקי זיכרון של בן העיר הלבנה**, תל אביב תש"ע, עמ' 33.

קבוצה צעירה יותר של סופרים, בעיקר מקרב בני דור המדינה, שאפה לטפח את הקול הפרטי האינטימי ולנתק אותו מן הסִפְרה הציבורית, ולפיכך התנגדה מטבע הדברים לעצם המונח 'המשורר הלאומי', שביאליק היה התגלמותו המובהקת ביותר. דוגמה מאלפת להלך רוח זה היא אחת מיצירותיו המוקדמות של חנוך לוין, תסכית רדיו משנת 1967, ושמו 'תִפסו את המרגל'. העלילה הגרוטסקית מתרחשת במדינה בעלת מאפיינים טוטליטריים, ומתארת ביקור של כיתת בית ספר, בהנהגתה של מורה אימתנית, בביתו של המשורר הלאומי. 550 ילדים, תלמידי בית הספר היסודי על שם שר התחבורה, נדחסים אל חדר עבודתו של המשורר כדי לצפות בו בשעה שהוא מחבר שיר. המשורר עצמו יושב אל שולחנו, ומנסה להתרכז בלא הצלחה בכתיבת שיר חדש, ודווקא שיר אישי על אביו. כך הציגה אותו המורה בפני תלמידיה:

> ועכשיו, ילדים יקרים, נלמד על משוררנו הלאומי.
> משורר הוא, כפי שכולנו יודעים, אדם הכותב שירים. משורר לאומי הוא אדם הכותב שירים לאומיים. שירים לאומיים הם שירים שכותב אותם משורר לאומי. שיר לאומי, כפי שכולנו יודעים, הוא שיר המבטא רגש לאומי. רגש לאומי דבר נעלה הוא ומלא רגש. רגש לאומי הוא הדבר הנעלה שאדם מרגיש בשעה שהוא חי או מת באופן לאומי. לחיות ולמות באופן לאומי, זה מה שעושים האנשים הלאומיים. המשורר הלאומי חי ומת באופן לאומי.[89]

כאשר המשורר נכשל במילוי ציפיותיהם ותביעותיהם של המורה והתלמידים וכאשר הוא מסרב להיענות לניסיונותיהם התוקפניים לחדור אל האינטימיות שלו ולהתערב בתהליך היצירה בעצות ובדרישות שונות ומשונות, הם מגרשים אותו באלימות מביתו. בניסיון להימלט מרודפיו הוא מטפס על צמרת עץ ונעשה בהדרגה קוף. הילדים צרים על העץ ומבעירים אש בתחתיתו, וזו מאיימת להתפשט ולכלות את המשורר, המתחנן על נפשו. 'אני קוף [...] הקוף שלכם [...] אני הקוף הלאומי', הוא משווע בקול נחנק כאשר התסכית מגיע לסיומו. יש להדגיש שחֲצי הסָטירה מכוונים כאן לא כלפי המשורר עצמו, שהוא מעין בן דמות של ביאליק, אלא כלפי השימוש הנבער שנעשה בו וביצירתו. יעדי ההתקפה הם הפרשנות הלאומית הנכפית על מבעיו האישיים ביותר והסד הלאומי שנדחק אליו בידי מערכת החינוך וממסדים נוספים.

הדימוי השטוח והמבוזה של המשורר הלאומי בקרב תלמידים האנוסים לשנן את שיריו במצוות מערכת החינוך, כמו שמצטייר מן התסכית של חנוך לוין, הוא העצמה גרוטסקית של מציאות אותנטית. דווקא בפתחה של 'שנת ביאליק' ב־1972, שנועדה לחדש את המגע החי של ציבור קוראים רחב עם יצירתו, נשמעו קולות מחאה מצד תלמידי תיכון, שטענו כי אינם מבינים מה להם ולשירת ביאליק. הם אף כוננו מעין תנועת מחאה ספונטנית במגמה

89. חנוך לוין, 'תִפסו את המרגל', **אחרון: פרוזה, תסכיתים ותסריטים, מערכונים, שירים ופזמונים**, תל אביב תשס"ג, עמ' 226.

לעדכן את תכנית הלימודים ברוח הזמן. ׳את ביאליק צריך ללמוד רק במידה שהשפיע על א״ב יהושע׳, אמרה אחת מהם. ׳הוא זר למקום הזה. ביאליק לא יכול להיות המשורר הלאומי שלנו׳.[90] כתגובת נגד לערעור על מקומו של ביאליק נולדה סוגה חדשה בכתיבה עליו, והיא: מסות אפולוגטיות מאת בכירי החוקרים והמבקרים של הספרות העברית, שנחלצו לבאר מדוע עדיין שירת ביאליק חיה ורלוונטית וראויה להיקרא ולהילמד.[91]

ספק אם היה בכוחם של מאמצים אלה לשנות את מגמת ההתרחקות מן המגע החי עם שירת ביאליק או להסיר את מחיצת הזרות שהתגבהה בין קוראי הספרות העברית ובין המונח ׳המשורר הלאומי׳. עדות אחת מרבות לכך היא משאל שערך השבועון **מקור ראשון** בקרב סופרים, מבקרים וחוקרי ספרות בשנת 2008 בשאלת הרלוונטיות של ביאליק בישראל של המאה העשרים ואחת. הכותרת האירונית של הכתבה — ׳צנח לו׳ — מדברת בעד עצמה.[92] רק מיעוט מן הנשאלים (שמואל אבנרי, עמינדב דיקמן, זיוה שמיר) דבקו בעמדה המופרת, הרואה בשירת ביאליק אבן תשתית הכרחית בבניין התרבות הלאומית. האחרים פסקו, איש־איש בסגנונו, כי אבד כלח על המונח ׳המשורר הלאומי׳ וכי גם שירת ביאליק עצמה התיישנה רובה ללא תקנה. ׳נראה לי, לצערי הרב׳, אמר דן אלמגור, ׳שביאליק בלתי רלוונטי לחלוטין להוויית חיינו׳. דרור אידר שאל את המראיין באי־אמון: ׳אתה מחובר לביאליק? הוא מדבר אליך?׳ והעיד על עצמו: ׳אני מלמד ביאליק, אבל הוא לא מדבר אלי בכלל׳. מנחם בן פסק כי כתר המשורר הלאומי מגיע אולי לנתן אלתרמן, אולם לאמִתו של דבר ראוי שיהיה זה תואר מתחלף, שיועניק בכל דור למשורר המבטא יותר מכול את רוח התקופה. דברים דומים אמר דורי מנור, המעדיף, לדבריו, ׳לדבר על ארמון מראות שלם, על שבירים של משוררים לאומיים שנמצאים אצל כמה וכמה משוררים שלנו׳. אילו הכריחו אותו להכתיר משורר לאומי כזה או אחר, אמר מנור, היה מצביע על לאה גולדברג, ׳דווקא משום שהיא כל כך לא משוררת לאומית אלא מבטאה אינדיווידואליות בכל זמן ובכל מחיר׳. רוני סומק קבע: ׳מגוחך להכתיר משורר לאומי׳, והמשוררת הלאומית שלו היא דווקא ויסלבה שימבורסקה. ׳אז מה אם היא פולנייה: ביאליק לא היה אוקראיני?׳

90. **הארץ**, 20.10.1972. מצוטט לפי: יורם ברונובסקי, ׳למה צריך ללמוד את ביאליק?׳, **הארץ**, 21.2.1973; ובספרו: **ביקורת תהיה**, ירושלים תשס״ו, עמ׳ 88–90. ברונובסקי עצמו העיד על רוח הזמן בדבריו: ׳בדרך כלל מבטאים האנשים הנאורים, תלמידים אינטליגנטים ומרצים אינטליגנטים, את המילים ״משורר לאומי״ בעווית מסוימת של הפה, בסוג של לעג׳. הוא עצמו התקומם כנגד גישה זו, ראה בה סימן רע להתנערות החברה הישראלית ממסורתה התרבותית והציע ליטול דוגמה מעמי התרבות האירופיים המכילים את זכר משורריהם הלאומיים ומטפחים אותו כחלק טבעי מתרבותם החיה.

91. ראו למשל: גרשון שקד, ׳מדוע ביאליק עדיין כאן ועכשיו?׳, **יצירות ונמעניהן: ארבעה פרקים בתורת ההתקבלות**, תל אביב תשמ״ז, עמ׳ 60–68; וכן בתוך: **מנדלי, לפניו ואחריו**, ירושלים תשס״ה, עמ׳ 218–237; דן מירון, ״ויהי מי האיש אשר יבוא אחרי״: מהי המורשת החיה של שירת ביאליק׳, **הספריה העיוורת**, תל אביב 2005, עמ׳ 29–36.

92. צור ארליך, ׳צנח לו׳, **מקור ראשון**, 8.2.2008, עמ׳ 30–33 במדור ׳דיוקן׳.

ייתכן שפרדוקס הוא כי דווקא ההתקפות על המונומנט והחתירה תחתיו תורמות בדרכן שלהן להתמדת קיומו, ואולי אף לחיזוק עמידותו. יש פינות בתרבות הישראלית הנזקקות לביאליק בתור אובייקט להתנגח בו ולגבש בתוך כך זהות עצמית מובחנת לעומתו. דוגמה בולטת לכך היא הדיון המתמשך, המתלבה מדי פעם מחדש ומסרב לגווע, בעניין יחסו של ביאליק לבני עדות המזרח. עוד בחייו דבקה בו השמועה כי אמר דברים קשים ומבזים על היהודים הספרדים, וזו השתרשה ואף התחזקה לאחר מותו. חיבורים מבוססים ומתועדים המפריכים אותה נחרצות לא הועילו, והיא נותרה בזיכרון העממי כאמת ודאית המוסיפה להטיל את צלה על זכרו של ביאליק.[93] נראה כי יש מי שנזקק להיאחז בדמותו של ביאליק כסמל הגדול של ההתנשאות האשכנזית, ובכך לכונן מרחב קיום לתרבות ולתודעה המזרחית כישות הטבועה בחותם ההתנגדות. כך, על דרך השלילה, מוסיף ומתבצר מקומו של ביאליק כסמל לאומי.

המחשה כמעט נוגעת ללב להיזקקות זו לביאליק כסמל שלילי היא שיר שפרסם בספטמבר 2010 מואיז בן הראש, הידוע כאחד מנושאי הדגל של קול המחאה המזרחית בספרות הישראלית.[94] עילת כתיבתו היא ההודעה על חלוקת פרס ביאליק ל׳משורר אשכנזי׳, כלשונו. שוב גנבו את כספיו הדלים של משלם המסים והעבירו אותם למשורר בינוני, קבל בן הראש, והכול חלק ממזימה אשכנזית מקפת כנגד עדות המזרח. בתוך כך הוא שב ומְחזר את הדיבה הידועה כנגד ביאליק: ׳אנעל אבוק שונאי ספרדים/ כי הערבים מזכירים לו ספרדים/ ומה אם משורר היה אומר שהוא/ שונא גרמנים כי הם מזכירים לו אשכנזים?׳[95] בן הראש יודע היטב כי מדובר בעלילת שווא, ואף רומז לכך בהמשך השיר: ׳ומה אם לא אמרו? אז לא אמר׳. עם זאת, הוא עומד על זכותו להוסיף להאמין בה גם אם לא היתה כדלק להזנת שנאתו לביאליק, הממלאת אצלו צרכים נפשיים עמוקים. בתוך כך הוא מוחה על המעמד המיוחס שהוקנה לו בתרבות העברית, ושב ומאשר על דרך ההיפוך

93. ראו בעיקר: שמואל אבנרי, ׳ביאליק ועדות המזרח: אנטומיה של עלילה ועלבון שווא׳, **הארץ (תרבות וספרות)**, 31.12.2003. המאמר חזר ונדפס בתוך: **פעמים: רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח**, 119 (אביב תשס״ט), עמ׳ 186–196, ובצדו רשימה משלימה: ״׳כל חיי ידעתי שביאליק שונא ספרדים״: הניתן לשרש עלילה שהפכה למיתוס?׳, שם, עמ׳ 197–199. החוברת כולה מיוחדת להיבטים מגוונים של הקשר הדו־צדדי האמיץ והחם בין ביאליק ובין יהודי המזרח ותרבותם, והיא בבחינת מאמץ מרוכז להפריך אותה דיבה מושרשת.

94. ראו: אבנר הולצמן, ׳הגלות היא תמידית׳, **מפת דרכים: סיפורת עברית כיום**, תל אביב 2005, עמ׳ 231–233.

95. מואיז בן הראש, ׳השיר שלי על ביאליק׳, פורסם ב־10 בספטמבר 2010 בבלוג שלו באינטרנט — ׳נגד הרוח׳, בכתובת: http://2nd-ops.com/moisb/?p=66968. בוויכוח הער שהתפתח בעקבות פרסום השיר נרשמו כ־150 תגובות לכאן ולכאן. בן הראש עצמו פרסם בעקבותיהן שיר נוסף, חריף ובוטה מקודמו, הנפתח בשורות: ׳העסקן הלאומי ביאליק/ יורד לו בבוקר לגינה/ מרביץ לשני ילדים תימנים משחקים [...] אינני אוהב את השחורים האלה, הם מזכירים לי/ את הערבים, הוא אומר׳.

את תוקפו של המונח 'המשורר הלאומי': 'לאומי של מי? יענו לאומי [...] כולה כתב חמישה שירים סבירים/ חמסה חמסה/ וכבר עשו אותו משורר לאומי'.

משורר לאומי חדש?

לסיכום מהלך הדיון עד כה אפשר לומר שמעמדו הנישא של חיים נחמן ביאליק כמשורר העברי הלאומי התהווה מתוך משחק גומלין דינמי בין גורמים אחדים: צרכים ממשיים וציפיות אותנטיות של קהילת קוראים לאומית בעידן היסטורי דרמטי של בניין אומה; כישרון ייחודי שהפציע בדיוק ברגע הנכון כדי למלא את הצרכים האלה; הצטברות רשמים פרטיים של קוראים רגישים, שחוזקה על ידי תמיכתו המאוחדת של הממסד הביקורתי; התפתחויות פנימיות בכתיבתו של ביאליק שהציבו אותו בעמדה של שליחות נבואית כדי להלום את המשימה הכבדה שהוטלה על שכמו; נוכחות ומעורבות גוברת של המשורר בזירה הציבורית שהרחיבה את סמכותו הרוחנית מעבר לתחומיה של הקהילה הספרותית; תהליך של מיתולוגיזציה ממוסדת שהתגבר ביתר שאת לאחר מותו, ואפילו ההתנגדות הגוברת של דורות צעירים שפרדוקס הוא כי גם היא תרמה, בדרכה שלה, לחיזוקו של המונומנט.

בסיכום זה יש אולי גם פתח של תשובה לשאלה העיקרית השנייה שהוצגה בתחילת הדברים: מדוע לא קמו יורשים מוסכמים לכתר המשורר הלאומי לאחר ביאליק? ייתכן שעֻצמת התהודה הנמשכת של מיתוס ביאליק בחייו ולאחר מותו היתה כה עזה שלא הותירה חלל פנוי לתחרות. הדוגמה העיקרית לכך היא פרשת דחיקתו של טשרניחובסקי למעמד משני לעומת בן זוגו לכאורה ביאליק.[96] ייתכן שקהילה לאומית מתגבשת אינה זקוקה ואינה יכולה להכיל יותר מדמות אחת של משורר לאומי כמוקד סמלי של דימויה העצמי, של אמונותיה, תשוקותיה וזיקתה לעברה, אם כי אפשר לסייג את ההשערה הזו ולהצביע על כמה תרבויות אירופיות שהעמידו יותר מדמות אחת, ולעתים גם יותר משתיים, של משורר לאומי — פושקין ולרמונטוב ברוסיה, גתה ושילר בגרמניה, מיצקביץ' וסלובצקי בפולין.

אפשר להציע עוד הסברים לעובדה שאיש מן המשוררים העברים שלאחר ביאליק לא נחל בטבעיות את התואר המחייב הזה. נראה כי הטעם המהותי ביותר לכך הוא שדור המשוררים שבא לאחר ביאליק והבשיל בתקופה שבין שתי מלחמות העולם תפס את מקומו במציאות של פיצול פוליטי עמוק בזירה הציונית, פיצול שביאליק הספיק לראות רק את ראשיתו. בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים הפציעו בשירה העברית ובשיח שהתלווה אליה המונחים 'שירה פוליטית' ו'משורר פוליטי', והם מסמנים את

96. ראו למשל: גיא קב ונקי, 'טשרניחובסקי המקופח', **ידיעות אחרונות (תרבות, ספרות, אמנות)**, 17.10.1986, עמ' 20–21; ישראל לנדרס, 'המשורר הנשכח', **דבר השבוע**, 7.4.1995, עמ' 10–11, 28.

המעבר מהוויה של שירה לאומית על־מפלגתית לעידן של 'ספרות ממופלגת', כביטוי שטבע יונתן רטוש.[97] משום כך זוהו נתן אלתרמן ואורי צבי גרינברג, שני המשוררים הגדולים של התקופה הזו, עם אגפים פוליטיים יריבים משמאל ומימין, ולא יכלו ליהנות ממעמד כלל־לאומי מוסכם הנישא מעבר לכל מחלוקת דוגמת זה של ביאליק, שריחף גבוה מעל הזרמים המתנגשים. מדי פעם נעשה ניסיון לאצול על אחד מהם את התואר 'המשורר הלאומי' בזכות האגפים הפוליטיים־הציבוריים של שירתו, ובעיקר בזכות אותם חלקים ממנה שנתפסו כמבטאים את רוח האומה במלוא עומקה — בייחוד 'הטור השביעי' של אלתרמן ו'רחובות הנהר' של גרינברג. למחרת מותו של נתן אלתרמן נכתב עליו במאמר המערכת של עיתון **הארץ** כי לא היה משורר אהוב ומקובל ממנו מאז ביאליק: 'שירתו העיתונאית ביטאה את הממלכתיות הישראלית ומקימיה. על כן יש הרואים באלתרמן משורר לאומי — תואר שהיה שמור עד כה רק לביאליק'.[98] בנוגע לאורי צבי גרינברג התמונה מורכבת יותר, שכן זיהויו הפוליטי עם האופוזיציה למרכז הממסד הציוני בתקופת היישוב ואחריה שלל ממנו מראש את הסיכוי להיחשב משורר לאומי. עם זאת, שירתו התקיימה בתוך הספֵרה הלאומית ובתוך מערכת המושגים הבונה את הפרסונה של המשורר הלאומי כמי שמעניק ייצוג לקהילה הלאומית תוך כדי עימות עמה.[99] בין כך ובין כך, לא גרינברג ולא אלתרמן רכשו את המעמד המוסכם שהיה נחלתו של ביאליק, ברוח החידוד שרווח בימיו: 'על ביאליק — אין מאן דְפָלְיג', ואילו דור המשוררים הבא ניתק את עצמו, לפחות בראשית דרכו, מן השיח הציבורי באופן כה רדיקלי והסתגר בעולמות חוויה פרטיים עד שאופן ההתייחסות שלו למונח 'המשורר הלאומי' היה יכול להיות רק פרודי או מנוכר. 'אֲנִי לְעַצְמִי אֲנִי שָׁר', כתב נתן זך, המנהיג האינטלקטואלי של הדור הזה, בקובץ שיריו הראשון. 'רָאִיתִי עָלֶה נוֹפֵל אֶתְמוֹל./ אָדָם עָנִי מִכָּל־בַּכָּל־כֹּל./ רוּחַ גּוֹרֶרֶת עֵשֶׂב וָחוֹל./ אֲנִי לְעַצְמִי אֲנִי שָׁר'.[100]

אולי בכל זאת עדיין לא אבד כלח לחלוטין על מונח זה ועל מה שמשתמע ממנו. ספר מחקר שפורסם זה לא כבר בארצות הברית על שנות הצמיחה של יהודה עמיחי זכה

97. ראו בסוגיה זו: דן מירון, 'מיוצרים ובונים לבני בלי בית', **אם לא תהיה ירושלים: הספרות העברית בהקשר תרבותי־פוליטי**, תל אביב 1987, עמ' 9–89; חנן חבר, **פייטנים ובריונים: צמיחת השיר הפוליטי העברי בארץ־ישראל**, ירושלים תשנ"ד; יוחאי אופנהיימר, 'מבוא: דגמים של שירה פוליטית ישראלית; מהי שירה פוליטית', **הזכות הגדולה לומר לא: שירה פוליטית בישראל**, ירושלים תשס"ד, עמ' 1–33.
98. 'מותו של המשורר', **הארץ**, 29.3.1970. מצוטט על פי: דן לאור, 'אלתרמן כמשורר פוליטי', **השופר והחרב: מסות על נתן אלתרמן**, תל אביב תשמ"ד, עמ' 9.
99. על מורכבות זו במעמדו של גרינברג ראו: חנן חבר, 'כלפי המשורר הלאומי', **מולדת המוות יפה: אסתטיקה ופוליטיקה בשירת אורי צבי גרינברג**, תל אביב תשס"ד, עמ' 14–29.
100. נתן זך, 'אני לעצמי', **שירים ראשונים**, 1955. כונס בתוך: **כל השירים ושירים חדשים**, א, תל אביב תשס"ט, עמ' 93.

לשֵׁם המפתיע לכאורה: *Yehudah Amichai – The Making of Israel's National Poet*.[101] באיזה מובן אפשר לדבר על יהודה עמיחי כמשורר לאומי? הלא הוא האיש שחיבר למשל את השיר 'מחשבות לאומיות', הפותח במילים 'תְּפוּשָׂה בְּמַלְכֹּדֶת־מוֹלֶדֶת שֶׁל עַם נִבְחָר', ומתאר את ההיסטוריה ואת הזיכרון הקיבוצי של עם ישראל כמלכודת שהוטלה על היחיד כדי לשעבד אותו אל ההקשר הלאומי.[102] המחברת עצמה נילי גולד אינה עוסקת ישירות בעמיחי כבמשורר לאומי, אלא מתמקדת בחשיפת חוויות ביוגרפיות מוקדמות ותשתיות לשוניות משנות ילדותו בגרמניה שהדחיק אותן, לטענתה, בחלוף השנים כדי לבצר לעצמו מעמד מיתולוגי של המשורר הלאומי של ישראל.[103] אפשר אפילו שעצם הייחוס של תואר זה לעמיחי מכל המשוררים טומן בחובו כוונה אירונית מצִדה, אולם במחשבה שנייה אפשר שאין מדובר בתיוג כה מופרך. ייתכן שמערכת הערכים המוצקה ששירת עמיחי מקדשת, ובהם אינדיבידואליות, פרטיות, אינטימיות, קיום יום־יומי קונקרטי, קדימותם של יחסים אנושיים, האהבה כסיבת הקיום ותכליתו, ניתוק עקרוני מן המבע הלאומי ומן ההיסטוריה, ספקנות כלפי הנהגות פוליטיות וממסדים פוליטיים ועוד כיוצא בהם — ייתכן שכל אלה אכן מתגבשים לכלל אתוס לאומי (או אנטי־לאומי) חדש ההולם את תשוקותיה של החברה הישראלית בימינו, אתוס שעמיחי הוא נביאו ומבטאו המובהק ביותר.[104] סימנים שונים במרחב הציבורי, בעיקר בשנותיו האחרונות של עמיחי, העידו שהוא זוכה למעמד בלתי מפורש של משורר לאומי, החל בנוהג לקרוא משיריו בטקסי הלוויה חילוניים או לחרוט פסוקים מתוכם על גבי מצבות, וכלה בהזמנתו בידי ראש הממשלה יצחק רבין להצטרף אליו כאורחו לטקס הענקת פרס נובל לשלום באוסלו ב־1994 ואף לקרוא בטקס אחד משיריו.[105] ההלוויה בעלת הסממנים הממלכתיים שנערכה לו בספטמבר 2000 בנוכחות צמרת השלטון, הבול הנושא את דיוקנו שהונפק כעבור שנה, פרס השירה המחולק על שמו מדי שנה מטעם ממשלת ישראל ועיריית ירושלים, הסערה שקמה משנודע על מכירת ארכיונו לאוניברסיטת ייל בארצות הברית ומחוות הוקרה ציבוריות נוספות מחזקים לכאורה את הרושם הזה.

101. Nili Scharf Gold, *Yehuda Amichai: The Making of Israel's National Poet*, Waltham, Mass. 2008

102. יהודה עמיחי, 'מחשבות לאומיות', **עכשיו ברעש**, ירושלים ותל אביב 1968, עמ' 38.

103. ראו: בעז ערפלי, 'פתוח, פתוח! דעה אחרת על המונוגרפיה של נילי גולד על יהודה עמיחי', **הארץ (תרבות וספרות)**, 16.1.2009.

104. על כך ראו בהרחבה: בעז ערפלי, 'מלים "שלא מכאן ולא מעכשיו": על מעמדם של ערכים בשירת עמיחי', **הפרחים והאגרטל: שירת עמיחי 1948–1968 (מבנה, משמעות, פואטיקה)**, תל אביב תשמ"ז, עמ' 173–186; הנ"ל, 'על המשמעות הפוליטית של שירת עמיחי', **שורת המורדים**, ירושלים תשס"ט, עמ' 261–310.

105. בהקשר זה אפשר לציין כקוריוז, ואולי אף כיותר מכך, כי בוויקיפדיה — מקור המידע הפופולרי ביותר באינטרנט — בערך 'A List of National Poets' רשומים בהקשר של ישראל והתרבות העברית, נכון לרגע כתיבת שורות אלה, שני שמות: חיים נחמן ביאליק ויהודה עמיחי.

'המשורר הלאומי' בהקשרו העברי לא היה כמובן מעולם תואר רשמי. אין הוא מוענק מטעם גוף כלשהו, ואין לו למעשה שום תוקף ממשי. הוא מעין ישות מרחפת שצמחה בספונטניות, ונקשרה בעיקר בשמו של ביאליק מתוך צרכים תרבותיים אותנטיים של קהילת לאום, שחיפשה לעצמה עוגנים של זהות ומוקדים סמליים להזדהות עמם לפני הקמתה של מדינת היהודים. הוויכוח שליווה את המונח הזה כמעט מראשית קיומו העיד על חיוניותן של השאלות העקרוניות שנכרכו בו, וביטא הסכמה מובלעת בדבר קיומו של מרכז ערכים קנוני יציב כאַמַת מידה להערכת טיבן ולסימון מקומן של תופעות אחרות בתרבות. התפוגגות השימוש במונח זה יכולה לשמש עדות אחת מני רבות על תהליכי הפירוק, הביזור והדיפרנציאציה בחברה הישראלית, המאבדת והולכת את הקשר אל עברה ככל שהיא מתרחקת מן המיתוסים המכוננים שלה ונעשית חברה רב־תרבותית. האם מדובר בתהליך הרסני או מבורך? התשובה לכך מותנית בהשקפת העולם של המתבונן. האם יש תקומה למונח 'המשורר הלאומי' בתרבות העברית? ימים יגידו.

’לְאוֹר אֲפֵלַת הַיָּמִים’ — המודוס השנינתי־סָטירי בשירתו העיתונאית של נתן אלתרמן

גידי נבו

מבוא

נתן אלתרמן אינו מזוהה בדרך כלל כמשורר סטירי. המונח ’סטירה’ (או התואר ’סטירי’) מוצמד אליו בדרך כלל בהקשר של ספרו האחרון, הרומן **המסכה האחרונה** — ספר שולי, כמעט תמהוני בקורפוס האלתרמני — או בהקשר של הפזמונים הסטיריים שכתב לתאטרונים ’המטאטא’ ו’לי לה לו’ בשנות השלושים והארבעים. שירתו העיתונאית מזוהה פעמים רבות (אם כי לא תמיד) עם שירים לאומיים עתירי פתוס כמו ’על הילד אברם’, ’מגש הכסף’ ו’מסביב למדורה’. גם כשמובאות ממנה דוגמאות אחרות, קלילות, עוקצניות, היא אינה מזוהה על פי רוב כשירה סטירית. עם זאת התייחסות ליסוד הסטירי בשירתו העיתונאית של אלתרמן, אף שהיא מעטה ודלילה, אינה נעדרת כליל מביקורת הספרות העברית.

בכל הנוגע למקומה של הסטירה בשירתו העיתונאית של נתן אלתרמן קיימות שתי תפיסות עיקריות, קוטביות כמעט. את האחת מייצג דן לאור. בעבודתו על ’הטור השביעי’ (החלק העיקרי בקורפוס השירה העיתונאית של אלתרמן),[1] שהיא עדיין המחקר השיטתי ביותר שנעשה על חטיבת שירים (ומאמרים) זו, מעניק לאור לסָטירה מקום שולי למדי בתת־הסוגות המכוננות לדעתו את הקורפוס. לאור מונה חמש תת־סוגות כאלה: הבלדה, האודה (Ode, שיר תהילה), המונולוג הדרמטי, שיר המשא הנבואי והשיר הדיוני. את הסטירה הוא מזכיר כסוגת משנה של המונולוג הדרמטי.[2]

1 דן לאור, ’שירי הטור השביעי לנתן אלתרמן’, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל”ב (להלן: לאור, ’שירי הטור השביעי’).

2 בדיון על מקומה של הסטירה ביצירתו של אלתרמן נוקט דן מירון עמדה מרחיקת לכת השוללת את נוכחותו של היסוד הסטירי לא רק בשירה העיתונאית, אלא אף בפזמונים שכתב אלתרמן ל’מטאטא’, המזוהים באופן שגור כפזמונים סטיריים (דן מירון, **פרפר מן התולעת**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2001, עמ’ 584–585 |להלן: מירון, **פרפר מן התולעת**|). אלא שדומה שקביעתו זו של מירון מקורה בהגדרה מצומצמת ביותר של המונח ’סטירה’, ולא בהתעלמות מאופיים העוקצני־

את התפיסה האחרת מייצג דן אלמגור, שבסדרת מאמרים שפרסם בכתב העת **קשר**[3] מקנה לסטירה מקום מרכזי הרבה יותר בשירה זו. לאמתו של דבר הוא מזהה את הקורפוס כולו עם הסוגה הסטירית, דבר הבא לידי ביטוי בהכללתו בקטגוריה המכונה בפיו טס״ם — טורים סטיריים מחורזים. אלמגור נוטל אפוא את כל הקורפוס של שירתו העיתונאית של אלתרמן — קורפוס השירה העיתונאית הגדול ביותר, החשוב ביותר והמשפיע ביותר בשירה העברית המודרנית — ומשליכו, על קרבו ועל כרעיו, לתוך שק קטגוריאלי אחד, הוא הסטירה.

השלכתו של דן אלמגור את הקורפוס כולו לשק הסטירה מעוררת תמיהה, שכן כיצד יכול החוקר להתעלם משירי הפתוס הלאומי הנשגב, מהבלדות, מהקינות ומהשירים הדיוניים־פולמוסיים, התופסים מקום חשוב כל כך בקורפוס הכולל?

עם זאת ברצוני לטעון כי קביעתו של דן אלמגור (שאין לקבלה כפשוטה) מבוססת על אינטואיציה נכונה וחודרת בכל הנוגע לנוכחותה של הסוגה הסטירית בשירתו העיתונאית של אלתרמן (ואולי גם בשירה העיתונאית בכלל). סוגה זו איננה כמובן הסוגה הבלעדית בשירה זו, וכל הסוגות שלאור מונה אכן מופיעות בה, מקצתן באופן בולט ומרכזי; אבל הסוגה או המודוס הסטירי הוא מודוס עיקרי ולא שולי בה, ומבחינות מסוימות הוא אולי אף המודוס המכונן שלה. בפרקים הבאים אנסה לבחון כמה היבטים במודוס מרכזי זה בשירתו העיתונאית של אלתרמן.

׳אתא גרציאני וישב בברני׳: המודוס השנינתי־סטירי — נוכחות, עמידות, התפתחות

המודוס השנינתי־סטירי הוא המודוס שבסימנו נולד קורפוס השירה העיתונאית של אלתרמן, והמודוס הדומיננטי בו במשך שנים רבות. החטיבה הגדולה של שירי ׳רגעים׳ (ו׳סקיצות תל־אביביות׳), התופסת כשליש משירי הקורפוס, נשלטת כמעט כולה על ידי המודוס הזה. יש לציין, למרות דעות שונות שהושמעו בעניין, ששירי ׳רגעים׳ הם מהמיטב של שירי הקורפוס כולו.[4] המודוס דומיננטי גם במדור ׳הטור השביעי׳ בשנותיו הראשונות, אף

ביקורתי־שנינתי של השירים, שהוא מיטיב להבחין בו ולנתחו. מירון מזהה סטירה אך ורק עם מיליטנטיות חריפה וזועמת, ואך ורק עם פגיעה במרכז העצבים של החברה שהסטיריקן חי בה. הגישה הננקטת במאמר זה אינה מגבילה את תחולתו של המונח ׳סטירה׳ לא על פי הפרמטר של עוצמת ההתקפה ונימתה, ולא על פי הפרמטר של אובייקט המתקפה, בהתבסס על ההכרה שכל גוני הסטירה נושאים אותו קוד גנטי: התקפה מילולית (או חזותית, במקרה של התאטרון והקולנוע) על מוסדות, עמדות או אישים, העושה שימוש בכלים של הומור, אירוניה או סרקזם.

3 דן אלמגור, ׳הטורים שקדמו ל״טור השביעי״׳, **קשר**, 17 (1995), עמ׳ 87–107; ׳״הטור השביעי״ והטורים שלצידו ובעקבותיו׳, **קשר**, 18 (1995), עמ׳ 112–129; ׳טוראים, טוראים ראשונים ורבי־טוראים בעיתונות העברית או: מבוא לביבליוגרפיה של הטס״מ׳, **קשר**, 19 (1996), עמ׳ 106–113.

4 לאור טוען ש׳בצד הטריוויאליות הנושאית הצטיינו שירים אלה [שירי ״סקיצות תל־אביביות״] בסגנון פשטני ביותר ובנוסח כתיבה נאיבי־סנטימנטלי׳. משום כך, אומר לאור, ׳אין תימה [...]

שבמסגרת מדור זה צמח והתבסס, לצד המודוס השנינתי־סטירי, המודוס הנבואי־הנשגב — מודוס שבמסגרתו נכתבו כמה מהשירים הידועים והייצוגיים ביותר של הקורפוס, שירים שעם הזמן נהפכו לסימנו וחותמו.[5] מבחינה כמותית המודוס הנבואי הנשגב תופס מקום מצומצם יחסית, ועיקר מניינו ובניינו של הטור בשנים אלה הוא עדיין המודוס השנינתי־סטירי. למעשה עד שנת 1950 המודוס השנינתי־סטירי הוא המודוס הדומיננטי בקורפוס. משמעות הדבר שמודוס זה הוא המודוס המרכזי בשנים היצירתיות והאנרגטיות ביותר של שירתו העיתונאית של אלתרמן. משנה זו ואילך נדחקים הן המודוס השנינתי־סטירי והן המודוס הנבואי־הנשגב מפניו של המודוס הדיוני־דיסקורסיבי, ההולך ותופס מקום עיקרי. אולם גם בתקופה זו המודוס השנינתי־סטירי לא נעלם. הוא עדיין אחד הגורמים הקובעים את פניו ואת אופיו של הקורפוס, אלא שהוא נמצא בעיקר במסגרת שילובים מודליים שונים, הן עם המודוס הדיוני והן עם המודוס הנשגב ולעתים עם שניהם כאחד — שילובים שהם אחד המאפיינים של שלב זה בכתיבה השירית־עיתונאית של אלתרמן.

ניתן אם כן לומר שמשנת 1950 נטש אלתרמן את המודוס השנינתי־סטירי כמודוס מכונן, כפריזמה העיקרית שדרכה משתברת המציאות. האור ששפך מעתה על המציאות לא היה עוד אור קומי שנינתי, אלא אור אחר, אפרפר לעתים או חגיגי־נכבד. משנה זו עולה הפרוזה ומשתלטת על שירתו העיתונאית של אלתרמן; יש שיגידו, במידה מסוימת של צדק, אוכלת בה כל חלקה טובה ורעננה. בתחילה התבטא הדבר בשיריות פרוזאית־מאמרית (׳פובליציסטיקה מפויטת׳) ולאחר מכן בדחיקת השירה מפני הפרוזה ומעבר לכתיבת מאמרים. נסיגתו של המודוס השנינתי־סטירי והידלדלות האנרגיה השירית־יצירתית בשירתו העיתונאית של אלתרמן הן אפוא תהליכים האחוזים זה בזה.

אולם כאמור המודוס השנינתי־סטירי הוא המודוס שבסימנו נולד הקורפוס ושבסימנו גדל והתפתח. אחיזתו של מודוס זה בשירתו העיתונאית של אלתרמן במשך שנים רבות היא כה איתנה, כה מולדת, עד שהיא אינה מתערערת גם אל מול מציאות מתקדרת ומאיימת שצל כבד ניצב מעליה. כך למשל בקיץ 1942, כשקורפוס אפריקה בפיקודו של ׳שועל המדבר׳, פילדמרשל ארווין רומל, עורך את מתקפתו הקטלנית במדבר הצפוני שהביאה אותו עד שערי העיירה המצרית אל עלמיין כ־250 ק״מ מקהיר, והיישוב נכנס למאתיים ימי חרדה שבהם נהגית תכנית הייאוש ההרואית ׳מצדה על הכרמל׳,[6] כותב אלתרמן את השיר

ששירים אלה לא הותירו רישומם על זכרונם של הקוראים׳. עוד טוען לאור ששירי המדור ׳רגעים׳ בשנותיו הראשונות המשיכו מגמות אלה וסבלו מאותן ׳מחלות ילדות ספרותיות׳ שמהן סבלו קודמיהם (לאור, ׳שירי הטור השביעי׳, עמ׳ 6–7). מירון טוען שהטקסטים החוץ־קנוניים המוקדמים של אלתרמן אינם מסוגלים ׳לשאת את משא הניתוח ולעמוד בלחצו׳ (מירון, **פרפר מן התולעת**, עמ׳ 554) — טענה שנסתרת על ידי ניתוחיו המעמיקים שלו עצמו את אותם טקסטים.

5 ראו את מאמרי ׳המודוס הנבואי בשירתו העיתונאית־ציבורית של נתן אלתרמן׳, **מחברות אלתרמן** (בהכנה).

6 תכנית לריכוז כל האוכלוסייה היהודית במובלעת באזור חיפה והגליל ומלחמה עד האיש האחרון במקרה שהבריטים ייסוגו מהארץ עם כניסתו של הצבא הגרמני.

׳מערכת לוב׳ (**רגעים**, ב, עמ׳ 280).[7] שיר זה אינו אלא פרודיה משועשעת על הפיוט העממי ׳חד גדיא׳, שבה הקרבות הקשים, עתירי האבדות, שהיו כרוכים במערכה על צפון אפריקה, מוגחכים ומוכנסים למעין לולאתיות קומית חסרת תוחלת, שדומה שיכולה להמשיך עוד ועוד, עד שייבקע, כפי שאומר שופנהאואר, קרום כדור הארץ:[8]

אָתָא גְּרַצְיָנִי
וְיָשַׁב בְּבָרָנִי.

אָתָא וִיוֵל
וְהֵכָּה לְגְרַצְיָנִי
דְּיָשַׁב בְּבָרָנִי.

אָתָא פַּנְצֶר
וְהִתְקִיף לְוִיוֵל
דְּהֵכָּה לְגְרַצְיָנִי
דְּיָשַׁב בְּבָרָנִי.

אָתָא קַנִּינְגְּהַם
וְשִׁבֵּר לְפַנְצֶר
דְּהִתְקִיף לְוִיוֵל
דְּהֵכָּה לְגְרַצְיָנִי
דְּיָשַׁב בְּבָרָנִי.

אָתָא אַפְּרִיקָה־קוֹרְפְּס
וְהֵרְעִישׁ לְקַנִּינְגְּהַם
דְּשִׁבֵּר לְפַנְצֶר
דְּהִתְקִיף לְוִיוֵל
דְּהֵכָּה לְגְרַצְיָנִי
דְּיָשַׁב בְּבָרָנִי.

וכולי וכולי וכולי. ׳סוֹף יָבוֹא׳ מודיע אלתרמן בלעג בסוף השיר.[9]

7 מראי המקום לשיריו העיתונאיים של אלתרמן המופיעים במאמר זה מפנים כולם אל המהדורה של כל שירתו העיתונאית שיצאה לאור לאחר מותו: נתן אלתרמן, **רגעים**, **א–ב**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1974 (להלן: **רגעים**); ונתן אלתרמן, **הטור השביעי**, **א–ו**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1975–2006 (להלן: **הטור**).

8 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Dover Publications, New York 1966, p. 354

9 ראו גם את השירים: ׳מסכת לוב׳ (**רגעים**, ב, עמ׳ 259, 10.4.1942) ׳תשובת גנרל קניג׳ (**הטור**, א, עמ׳ 38, 12.6.1942), ׳המארש הגרמני׳ (**רגעים**, ב, עמ׳ 283, 3.7.1942), ׳המכה ה־11׳ (**רגעים**, ב,

המשוטט

בדיון בממד ההתפתחותי של המודוס השנינתי־סטירי בשירתו העיתונאית של אלתרמן, קשה להתעלם ממושג 'המשוטט' (flâneur). את המושג הזה הכניס לחקר הספרות והתרבות מבקר התרבות היהודי־גרמני ולטר בנימין, שהלך בעניין זה בעקבות שרל בודלר.[10] שירי תל אביב של אלתרמן, המופיעים בשלבים המוקדמים של שירתו העיתונאית, הם מימוש מובהק של הפרספקטיבה של המשוטט, אותו הלך ג'נטלמני ברחובות העיר, אותו נווד אינטלקטואלי, אותו בוטניקן של המדרכות.[11] המשוטט הוא אדם המהלך ברחובות העיר ובתודעתו נרשמים ונשמרים הרשמים המשתנים, מהלך הדברים, התנועה של העיר, הפיזיוגנומיה המגוונת של הנפש הציבורית. אמון על ההנאות שבצפייה, המשוטט הוא הולך רגל נטול מחויבות או תחושת דחיפות, חסר כיוון באופן מכוון, המבלה את זמנו בדגימת טעמיה המגוונים של העיר. הליכתו היא הליכה ללא צורך, הליכה לשם הליכה, ללא מטרה מוגדרת, ללא התחלה או סוף, ללא מקור או תכלית. המשוטט הוא פרזיט אינטלקטואלי של העיר, המתייחס לאנשים ולעצמים שהוא נתקל בהם בדרכו כאל טקסטים שהוא יכול לפרש אותם להנאתו. אנונימי בתוך ההמון, המשוטט יכול לחקור את סביבתו ולצוד ברשתו פרטים זעירים שנעלמו מעיני אחרים. כחלק מההמון המאכלס את הרחוב, המשוטט משתתף בטקסט שאותו הוא קורא ומפרש תוך כדי שהוא מקיים עמדה של אוטונומיות וריחוק כלפי אותו טקסט. בעין קרירה, סקרנית ואמפתית כאחד, הוא בוחן את המצעד המשתנה של תופעות החולף לנגד עיניו,[12] מפענח אותו כמי שמפענח הירוגליף (כתב תמונה). למשוטט אין קשר ספציפי לפרט אנושי כלשהו, אבל הוא מייצר קשר אינטימי ואמפתי, כמעט משפחתי, עם כל מה שהוא רואה, כותב חלק מעצמו לתוך השוליים של הטקסט שהוא שקוע בו, טקסט הנוצר הודות לחיבור ולניתוק סלקטיבי של

עמ' 286, 24.7.1942), 'פרשת רומל או מסעות בנימין הרביעי' (**רגעים**, ב, עמ' 312, 13.11.1942) ו'מערכת לוב פרק ב' (**רגעים**, ב, עמ' 320, 25.12.1942).

10 שורשיו של המושג במסתו של בודלר 'צייר החיים המודרניים' (שארל בודלר, **צייר החיים המודרניים** [מצרפתית: מיכה פרנקל ואבי כץ], ספרית פועלים, בני ברק 2003 [להלן: בודלר, **צייר החיים המודרניים**], עמ' 108–128) ובשיר־בפרוזה שלו 'ההמונים' (שארל בודלר, **הספלין של פריז** [מצרפתית: דורי מנור], ידיעות אחרונות, תל אביב 1997 [להלן: בודלר, **הספלין של פריז**], עמ' 27–26) וכמובן **בפרחי הרע** (בייחוד בחטיבה הקרויה 'תמונות פריזאיות'); התייחסויותיו של בנימין לנושא מצויות במסותיו על בודלר (שבעצם נתלשו מ'פרויקט הפסז'ים' הגדול שבנימין היה בעיצומו כשנטל את נפשו בעיירה הספרדית הקטנה פורטבו בקרבת הגבול הצרפתי בספטמבר 1940), ובייחוד בפרק ב, 'ה־Flâneur', של המסה 'פאריס של הקיסרות השנייה אצל **בודלייר**' (ולטר בנימין, **בודלייר** [מגרמנית: דוד ארן], ספרית פועלים, תל אביב, 1989 [להלן: בנימין, בודלייר], עמ' 32–59).

11 'ה־Flâneur', כותב בנימין, 'אוסף טיפוסים ברחובות כאסוף הבוטנאי את צמחיו' (שם, עמ' 33).

12 John Rignall, 'Benjamin's *Flâneur* and the Problem of Realism', in: Andrew Benjamin (ed.), *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, Routeledge, London 1989, p. 112

אלמנטים במציאות הנראית. ולטר בנימין קובע כי האמפתיה היא העומדת בשורש השיכרון שהמשוטט מתמסר אליו בתוך ההמון.[13] הוא נהנה מהפריבילגיה הייחודית של להיות הוא עצמו ומישהו אחר לפי בחירתו. כמו נשמה משוטטת המחפשת גוף הוא נכנס לתוך אדם אחר או אובייקט אחר בכל עת שיחפוץ.[14] המשוטט זורם כמו קו מחשבה דרך הסביבה החומרית, מהלך בטרנס מדיטטיבי.[15] הוא פועל כמעין בלש עירוני, חריף מבט, שאינו צריך לפצח שום פשע. המשוטט מתפקד כתודעה של העולם שאותו הוא מאכלס. בעיניו העיר נתפסת כחוץ וכפנים כאחד, מוכרת וידועה ובו בזמן מסתורית, זרה ופנטסטית. המשוטט נמלט אל הקסם המסתורי ואל הדינמיות של הרחוב מהאיום של השיממון (ennui) הרובץ לפתחו תמיד. הוא מעשיר את נפשו בשפה הסודית של העיר.

בשילוב זה בין העולם הפנימי והחיצוני המשוטט מרגיש לגמרי בבית, שכן גם הגבולות בין הפנימי לחיצוני בתוך אישיותו אינם ברורים וחד־משמעיים:

> הרחוב נהפך למקום־מגורים לפלאנר; הוא מרגיש את עצמו בבית בין חזיתות הבתים כמו אזרח בד׳ אמותיו. לגביו שלטי העסקים הנוצצים, המצופים אמאיל, הם קישוט קיר שאינו נופל מתמונת השמן בטרקלינו של הבורגני, ואף עולה עליה. קירות הבתים הם המכתבה, שאליה הוא מצמיד את פנקסו; דוכני העיתונים הם ספרייתו והטראסות של בתי־הקפה הן הגזוזטרות מהן הוא משקיף על משק ביתו לאחר שהשלים את עבודתו.[16]

13 בנימין, **בודלייר**, עמ׳ 50. ב׳ההמונים׳ כותב בודלר על ׳אותה זנות קדושה של הנפש, המתמסרת כל־כולה, בפיוטה ובחסדה, לאיש הבלתי־צפוי המופיע לעומתה, לעובר־ושב האלמוני׳ (מצוטט שם, עמ׳ 51). במקום אחר, עם זאת, בנימין עומד על הריחוק, על הניכור ועל המלנכוליה המאפיינים את עמדתו של המשוטט:

> Baudelair's genius, which feeds on melancholy, is an allegorical genius. With Baudelaire, Paris becomes for the first time the subject of lyric poetry. This poetry of place is the opposite of all poetry of the soil. The gaze which the allegorist genius turns on the city betrays, instead, a profound alienation. It is the gaze of the flâneur, whose way of life conceals behind a beneficent mirage the anxiety of the future inhabitants of our metropolises. The Flâneur seeks refuge in the crowd. The crowd is the veil through which the familiar city is transformed for the flâneur into phantasmagoria. (Walter Benjamin, *The Arcades Project*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1999, p. 21)

גרסה מוקדמת יותר של אותה טענה ראו באותו מקום בעמ׳ 10.

14 בודלר, **הספלין של פריז**, עמ׳ 26.

15 Phillip Lopate, '"The Walk" as a Species of Walk Literature', *Review of Contemporary Fiction*, 12, 1 (1992), p. 88

16 בנימין, בודלייר, עמ׳ 34. במסתו ׳צייר החיים המודרניים׳ — על רעו הצייר קונסטנטין גי (Guys), המגלם בשבילו את תמצית מהותו של ׳המשוטט׳ — כותב בודלר: "ההמון הוא התחום שלו, כפי שהאוויר הוא תחומה של הציפור, והמים הם תחום הדג. תשוקתו ומשלח ידו הם להיות אחד עם ההמון. בעיני השוטטן המושלם, בעיני הצופה הנלהב, זוהי הנאה אדירה לבחור את משכנך בתוך הכמות,

המשוטט הוא כמו רוח המתגלה בעולם החומרי. אישיותו השקופה מרחפת מעל הנרטיב שלו, משאירה חותם של עצמו, של אישיותו המודחקת, על כל פרט ביקום הפנימי־חיצוני שלו, כאילו דילג חוצה מסביבתו ופנימה אליה.[17]

קורפוס השירה העיתונאית של אלתרמן נולד בסימנו של המשוטט למן השיר הראשון בו, 'ערב' — שיר אלגנטי ומשוכלל המממש באפקטיביות את השיכרון המאופק או הריגוש הממותן ('הָרְחוֹב כָּחֹל כִּמְעַט מְאֹד'; 'הַשָּׁקִיעָה בַּנַּלִּית כְּמוֹ שֻׁלְּטָ'), המאפיינים את הפרספקטיבה הקלסית של המשוטט היוצא עם ערב לשוח ברחובות העיר כנסיך מרושל[18] בגן ארמונו. בסדרה של מעין תמונות חיות העיר מופיעה כמקום טעון ודחוס, עתיר דרמה ואף סכנה, רוטטת חיים, צבעים עזים וקולות, קפואה בחלל כמעין גביש מרחבי צבעוני. בו בזמן שזורה התמונה אלמנטים קומיים המבנים אותה לא פחות מהאלמנטים הריגושיים: עיתוני הערב הפורצים כציפורי סופה קרובה ובפיהם בשורה טובה: 'עַל הַצָּוָאר מֻנַּחַת חֶרֶב!'; הקרירות הארוגנטית של הפנס מול ההתגנבות הזהירה, 'הפלילית', של הירח.

מרכזית בקרב אלמנטים קומיים אלה היא האבחנה האירונית ש'עַל עַמּוּדֵי הַמּוֹדָעוֹת — / "הָאַהֲבָה בַּכָּל מוֹשֶׁלֶת"', המבוססת על משחק סמנטי עדין בין המובן — התוכן המחשבתי של מילה או משפט, ובין ההוראה — האובייקט החיצוני שעליו הם מצביעים (מקור האבחנה בפילוסופיית הלשון של גוטלוב פרגה). רצף המילים 'האהבה בכול מושלת' מציין סרט המוצג בעיר, אלא שההקשר שהרצף מופיע בו בשיר מבליע את הפונקציה הרפרנציאלית שלו ומוציא לחופשי כביכול את המובן שלו, שהוא טענה, חיווי על המציאות. מניה וביה מוארת טענה זו באור אירוני, שכן תחולתה מוגבלת רק לעמודי המודעות, הזועקות אותה כביכול באורח תמים להחריד.

הכותרת של קבוצת השירים הראשונה בקורפוס השירה העיתונאית של אלתרמן — 'סקיצות תל־אביביות' — מצביעה באופן ישיר על כך ששירים אלה נולדו מהפרספקטיבה של המשוטט העירוני. אלא שפרספקטיבה זו ממשיכה גם לתוך החטיבה שבאה אחרי 'סקיצות תל־אביביות', החטיבה הגדולה של שירי המדור 'רגעים'.[19] רוחו של המשוטט

בתוך הגלי, בתוך התנועה, בתוך החולף והאינסופי. להיות מחוץ לביתך, ובכל זאת לחוש בכל מקום כבביתך; לראות את העולם, להיות בטבור העולם ולהיות חבוי מן העולם, כאלה הם אחדים מתענוגותיהם הזעירים של אותן נפשות עצמאיות, משולהבות וחסרות משוא־פנים, אשר לרוע המזל קצרה יד השפה להגדירן. הצופה הוא נסיך הנהנה בכל מקום מעילום שמו" (בודלר, **צייר החיים המודרניים**, עמ' 117).

17 בדיון על דמותו של המשוטט נעזרתי בסיכומה של הת"ר מרסל קריקנברגר. ראו: Heather Marcelle Crickenberger, 'The Flâneur', *The Arcades Project Project*. Retrieved on 3.8.2010 from www.thelemming.com/lemming/dissertation-web/home/flaneur.html

18 בנימין מדבר על 'רישולו הנעים של הפלאנר' (בנימין, **בודלייר**, עמ' 38).

19 על יחסו של אלתרמן לעיר תל אביב ראו את ניתוחו המעמיק של דן מירון (**פרפר מן התולעת**, עמ' 554–576). מירון מבסס את ניתוחו על הרשימות הלירריות או הפיליטונים של אלתרמן, שרובם פורסמו בעיתון **הארץ** בראשית שנות השלושים (אותן רשימות שבהן משובצת האמירה

ריחפה מעל השירה הזאת עד אפריל 1936, שבו פרץ המרד הערבי הגדול ואלתרמן נטש למעשה את העמדה המרוחקת־משועשעת־אירונית־אמפתית שהייתה כה נוחה וטבעית לו והחל לאמץ את עמדת הַדַּבָּר הלאומי, שהלכה והתגבשה אצלו עד שהגיעה לשיאה בשנות הארבעים. יש לציין שבתוך גוש נכבד זה (כמאה וארבעים שירים), קיימים כמה שירים שבהם השיטוט אינו מתקיים ברחובות העיר ובחלליה, אלא בין כותרות וידיעות העיתון. המרחב הטקסטואלי של העיתון מתפקד כאן כמרחב אנלוגי למרחב העירוני. אלתרמן אוהב מאוד את העיתון כישות טקסטואלית דינמית, חיה ומשתנה, שכל יום היא נקברת וכל יום נבראת מחדש. בתחילת שירתו העיתונאית הוא משוטט בין כותרות העיתון באותה רוח משועשעת־סקפטית שבה הוא משוטט בעירו האהובה.[20]

אלתרמן החל לכתוב את שירתו העיתונאית במעין תקופת הפוגה או שעת חסד בהיסטוריה של היישוב היהודי בארץ ישראל. השנים המעטות בין מאורעות תרפ״ט (מרד הכותל המערבי) ומאורעות תרצ״ו־תרצ״ט (המרד הערבי הגדול) היו (רובן) שנים רגועות. זו הייתה תקופה של עלייה רבה (העלייה החמישית), התעצמות כלכלית ודמוגרפית, בנייה אינטנסיבית, שגשוג (פרוספריטי) ותנופת בניין ותעשייה, מטורפת כמעט.

בתקופה זו נולדה שירת המשוטט שלו, האלגנטית־אורבנית, האירונית־מרוחקת־אמפתית. אלא שהדרמה ההיסטורית שהלכה ולבשה צורה לנגד עיניו בארץ (המרד הערבי) ובעולם (התקדרות העננים מעל יהדות גרמניה, מלחמת העולם השנייה, השואה) סחפה את הקרקע היבשה כביכול מתחת לרגליו של המשוטט, והוא נגרף לתוך הסער המתחולל. שוב

האלתרמנית הידועה: ׳את הרחוב אני אוהב תמיד. נדמה לי, כי לולא הייתי בן־אדם, הייתי רוצה להיות רחוב... כל כך אני אוהב אותו׳ [נתן אלתרמן, **תל אביב הקטנה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל״ט, עמ׳ 53]), ומדגיש את ההבדל בין רשימות הפרוזה הלוהטות, הססגוניות ו׳הדיתירמביות׳ ובין ׳שירי סקיצות תל־אביביות׳ המפוכחים והמאופקים. אני רואה בפיליטונים ובשירים טקסטים הנמצאים על רצף אחד, אמנם מתפתח, שעיקרו שילוב — במינונים שונים, בעוצמות שונות ובמערכים שונים — של אמפתיה ואירוניה, ריגוש ולגלוג שניתי (ראו למשל את דמותו של הסייד הפולני שעבר דרך וינה, איש ה׳פרלמנט׳ של שדרות רוטשילד המתכנס סמוך לעץ הקרוי ׳עץ הדעת׳, ה׳מספר ברוב־פירוט על כל מעשיו, החל מן היום הראשון לבואו להתם ועד עלותו ארצה־ישראל״. למרבה הזוועה ׳מתברר, כי אומנות הסיוד בארץ נמצאת ב״דעקאדענץ״ איומה וריווח והצלה יעמוד לה רק מאנשים כמוהו, הנוטשים את אירופה לא מסיבות חומריות אלא מתוך ״אמביציע״׳ (שם, עמ׳ 21). מן הבחינה הזאת אני מסכים עם רות קרטון־בלום, השמה דגש הן על המיזוג ה׳מיוחד־במינו של הסנטימנטאלי והאירוני׳ ברשימות והן על הרצף שבינם ובין שירי ׳סקיצות׳ ו׳רגעים׳ (ראו: רות קרטון־בלום, ׳הפרוזה השירית המוקדמת של נתן אלתרמן: סוגים וצורות׳, **מחברות אלתרמן**, ב, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל״ט, עמ׳ 254–290).

20 ראו למשל את השירים: ׳רוחות אביב׳ (**רגעים**, א, עמ׳ 116), ׳דונה קלרה׳ (שם, עמ׳ 126), ׳לבל חוזר׳ (שם, עמ׳ 139), ׳ראיון׳ (שם, עמ׳ 146), ׳סיטרואן׳ (שם, עמ׳ 162), ׳חג קולומבוס׳ (שם, עמ׳ 186), ׳פקודה גרמנית׳ (שם, עמ׳ 198), ׳מעשה בתרנגולת׳ (שם, עמ׳ 203), ׳עצבים׳ (שם, עמ׳ 211), ׳מאה שנים׳ (שם, עמ׳ 218), ׳עוד פסז׳יר׳ (שם, עמ׳ 227), ׳פרעה והרפורטר׳ (שם, עמ׳ 230).

לא יכול היה לעמוד בחוץ, מרוחק. מקליפת המשוטט מגיחה דמות הדַבָּר הציבורי־הלאומי המחזקת את ידי הקולקטיב שלה, שופכת קיתונות של לעג על ראש אויביו ושולחת בהם חצים אירוניים מושחזים.

מנעד ותמטיקה

המודוס השנינתי־סטירי הוא המודוס הגמיש ביותר בשירה העיתונאית של אלתרמן, וטווח הרגשות או העמדות שהוא מבטא רחב ביותר. ראשית, הוא נע דרך כל טווח הקשת הסטירית למן ה׳קל׳ אל ה׳כבד׳. כך למשל אפשר למצוא בו אירוניה דקה מן הדק:

בְּצַד הָרְחוֹב, פַּנָּס יָתוֹם
קוֹרֵא מֵעַל עַמּוּד הַמּוֹדָעוֹת:
׳מָחָר פְּרָסִים
וְהַפְתָּעוֹת׳.

׳מחר הפתעות׳, **רגעים**, א, עמ׳ 37

קומיות טהורה, ׳קרנבלית׳:

הָעוֹר מִתְקַלֵּף בִּרְתִיחַת שֶׁמֶן־זַיִת,
תֵּבֵל הֲפַכְפֶּכֶת גּוֹעָה וְהוֹמָה.
דַּיָּר מְטַפֵּס עַל גַּבֵּי בַּעַל־בַּיִת,
׳גַּזּוֹזְנִיק׳ חוֹתֵר אֶל חַיֵּי אֲדָמָה...

וְאִמָּא צוֹעֶקֶת: — אַבּוֹי, אֵיפֹה אַבָּא?!
וְאַבָּא עוֹלֶה כְּמוֹ וֶנוּס מִתְּהוֹם...
וְקוֹרְדִי וְגוֹרְגִ׳י וְיֵקֶה וְצַבָּר
וְ׳אֶסְקִימוֹ קַר רַק הַיּוֹם׳!

׳קשה להיות ים׳, **רגעים**, א, עמ׳ 16

שילובים שונים של אירוניה ואמפתיה:

נֶחְפֶּזֶת יְמִימָה מֵאוֹטוֹ לְאוֹטוֹ.
קוֹפֶצֶת מִשֶּׁבַע לִשְׁתַּיִם.
רוּץ הֵנָּה... אֵחַרְנוּ! לֹא, שְׁנֵי מְקוֹמוֹת עוֹד!..
וְדֹב, מְשֻׁגָּע
מֵאֵימָה וְתוּגָה,
אַחֲרֶיהָ נוֹשֵׂא הָרַגְלַיִם.

הִגִּיעוּ. לְיַד הָקֶפָּה תּוֹר אָרֹךְ.
דֹּב, כֻּמּוּבָן, בֵּין אַנְשֵׁי הָזָנָב.
יְמִימָה, יְמִימָה, הָהּ אַתְּ שֶׁכָּמוֹךְ...
אוּלַי נִסְתַּלֵּק מִפֹּה דֶּרֶךְ אַגַּב?..

אַךְ הִיא בּוֹ תוֹקַעַת מַבָּט מְהַפְנֵט
וְהוּא מִתְקַדֵּם, מִתְקַדֵּם, מִתְקַדֵּם...
דֹּב בַּקּוֹלְנוֹעַ תָּמִיד רֵבַע מֵת
וְרֵבַע גּוֹסֵס וַחֲצִי מְנַמְנֵם.

דֹּב בַּקּוֹלְנוֹעַ יוֹשֵׁב כְּמוֹ גְּלִיד,
כְּסֵלַע נִשְׂכָּח בַּמִּדְבָּר הָגָדוֹל - - -
הַבַּד מְזַמֵּר וּבוֹכֶה בְּאַנְגְּלִית
וִימִימָה שֶׁלּוֹ מְבִינָה אֶת הַכֹּל!

סִינְיוֹרוֹת, סִינְיוֹרִים, מְלָכִים וּמְלָכוֹת,
טִפְטוּף נְשִׁיקוֹת לְפִי קֶצֶב הַגּוֹנְג.
יְמִימָה רוֹאָה בְּעֵינַיִם לַחוֹת
כִּיצַד אוֹהֲבִים שָׁם אֶת אַנָּה־מַאי־וֹונְג —

רוֹאָה וּמְלַטֶּפֶת בְּדֶמַע, בְּרֹךְ,
אֶת דֹּב הַקּוֹפֵא בִּשְׁנָתוֹ הַכְּבֵדָה —
יְמִימָה, יְמִימָה, הָהּ אַתְּ שֶׁכָּמוֹךְ...
הַגִּידִי גַּם לוֹ — שֶׁיַּבִּיט — שֶׁיֵּדַע.

'ימימה בקולנוע', **רגעים**, א, עמ' 74–75

אירוניה מושחזת משוחה ברעל:

מְדִינוֹת בָּעוֹלָם יֵשׁ גְּדוֹלוֹת שִׁבְעָתַיִם
וּמָקוֹם בָּהֶם רַב לְמַחְסֶה וּמָלוֹן,
אַךְ לִפְנֵי הַצַּיְלָן אִישׁ טוֹבֵעַ מַיִם
אוֹהֲבוֹת הֵן תָּמִיד לְהַבִּיט בַּמִּלּוֹן.

יַעַן שִׂפַּת מִלּוֹנָן סַסְגּוֹנִית כַּפַּרְפָּר הִיא —
יֵשׁ 'קְצֵה־גְּבוּל־שֶׁל־יְכֹלֶת', אוֹ
'כֹּשֶׁר־קְלִיטָה'.
רַק בִּשְׁוֵדְיָה עוֹד חַי הַמִּנְהָג הַבַּרְבָּרִי
לְהַצִּיעַ לַהֲלֶךְ כּוֹס תֵּה וּמִטָּה.

'הלשון השוודית', **הטור**, א, עמ' 34

וסרקזם מר, הקרוב כבר לתוכחה הנבואית הרועמת (ראו למשל: 'הרופא על פרשת דרכים', **הטור**, ג, עמ' 79).

מעבר לזאת אלתרמן משתמש במודוס לא רק כדי לחשוף את הכשלים הזעירים והלא כל כך זעירים של החברה, לחשוף אנושות בחולשותיה (שכמה מהן לפחות מלבבות למדי) או לירות חצים באובייקטים במציאות או בהיבטים של המציאות הסוטים מנורמה מוסרית, מסטנדרט ראוי כלשהו, אלא גם כדי להביע דברי שבח, הערכה והערצה כלפי היבטים או אובייקטים במציאות הנגלית לפניו. מה שנוצר הוא מעין אודה שנינתית קלילה. השנינה כאן אינה מתפקדת כעוקץ המושחז של הביקורת האירונית או הסרקסטית, אלא פועלת ככוח ממתן ומצנן המונע מהאודה ליפול במלכודת הרגשנות הממותקת ובעצם מאפשר את קיומה. ראו למשל את שיר התהילה הקליל לדניאל פרסקי ('דניאל פרסקי', **רגעים**, א, עמ' 246), שיר שהאדרתו את מושאו שזורה אלמנטים קומיים בולטים (הפיכת האיש למושג, התפזרותו בין ניו יורק, תל אביב וורשה, תיאורו הסינקדוכי[21] באמצעות משקפיו, תיאור עמידתו ליד ערש לידתו של כל סופר עברי יחד עם כל בנות השיר). זהו מעין סיזיפוס העומל קשה, דוחף את הפייטנים אל האולימפוס 'וּבְהַוָּתְרוֹ לְמַטָּה אֵין קוֹרְאִים לוֹ: — בּוֹא!'. בדמות יש משהו קומי, צ'פליני, המזוג ופָּתוּך בכתרי השבח האותנטיים שהמחבר עוטר לראשו.

כך הוא הדבר גם בשיר 'ברכה לפתח תקוה' (**רגעים**, ב, עמ' 17), שנכתב לרגל הפיכת המושבה הוותיקה לעיר בשנת 1936. דברי השבח והתהילה בשיר נכרכים על שלד קומי איתן, הכולל בין השאר הצבעה אירונית על 'פלא מדעי' ('רְאוּ — הִנֵּה הַפֶּלֶא! אֵם הַמּוֹשָׁבוֹת/ הָיְתָה לָנוּ פִּתְאֹם/ לְבַת זְקוּנִים!'), הגזמה קומית הבאה במסגרת פנייה חגיגית, אפית כביכול, ומחוזקת בחריזת לעז־עברית משחקית, המפגינה גם ניגוד בין חרוז למשמעות ('הָה, פֶּתַח־תִּקְוָה, צְעִירַת עָרִים,/ תַּחַת כֹּבֶד אָשְׁרֵךְ אַל תִּפְּלִי!/ תִּשְׂמַחְנָה וְתָגֵלְנָה בְּנוֹת הָאֲכָרִים: מֵעַכְשָׁו הֵן גָּרוֹת/ בְּמֶטְרוֹפּוֹלִין!'), משחקי מילים ('כְּפָר סַבָּא נוֹהֵם:/ אֶהְיֶה לְכַרְךְ סַבָּא'), ואירוניה הנשענת על הניגודים הסטראוטיפיים המקובלים בין כפר לעיר — אירוניה המחוזקת גם היא בחריזת עברית־לעז שנינתית ('אִם תִּבְרַח מִן הָעִיר אֶל פִּנָּה נִדָּחַת,/ עַל הַגֶּרֶן תִּשְׁכַּב, תִּתְמוֹגֵג מִנַּחַת,/ לְפָנוֹת בֹּקֶר תָּקִיץ וְהִנֵּה — (אֲבוֹי!)/ עִירְיָה,/ אוֹטוֹבּוּסִים,/ הוֹטֶל־סָבוֹי!..') (**רגעים**, ב, עמ' 17–18).[22]

בתוך מרחב תחולתו של המודוס השנינתי־סטירי בשירתו העיתונאית של אלתרמן אפשר להבחין בכמה אובייקטים מרכזיים המהווים יעד להתקפות הסטיריות, בהתאמה

21 סינקדוכה היא אמצעי רטורי שבו חלק מהשלם הופך למייצג של השלם כולו, כמו למשל השימוש במילה 'כתר' כדי לייצג את המלוכה.

22 שירים נוספים שדומיננטי בהם היסוד השנינתי המשרת שבח ולא גנאי: 'מראה בנין' (**רגעים**, ב, עמ' 47); 'גנרל חסיד' (**הטור**, א, עמ' 42); 'דו־שיח בין נחשון וגונן' (שם, עמ' 90); 'עליה ולנסיה' (שם, עמ' 94).

כמובן למציאות ההיסטורית המשתנה שבתוכה ומולה פועלים השירים, ובהתאמה לעמדה האידאולוגית של המחבר, שנטע את עצמו בשתי רגליים איתנות בקרקעה של הציונות הסוציאליסטית המהפכנית ונהפך לאביר נאמן מאין כמוהו — נחרץ, עיקש, חשוק שיניים ומסתמר לעבר כל איום — של מסדר הסוציאליזם הלאומי היהודי. לגבי או מול כל אחד מהאובייקטים תיבנה, במסגרת קבוצת השירים המתייחסת אליו, עמדה רגשית ומושגית ייחודית, שתסגיר למעשה את מקומו ביחס למסדר זה.

ניתן אפוא לראות במודוס השנינתי־סטירי אצל אלתרמן מעין לוח מחוונים רגיש, ערני ורוטט, שערכי היסוד שלו מכוילים לערכי היסוד של הזרם המרכזי בציונות הסוציאליסטית. ככל שההתקפה הסטירית שאובייקט פוליטי זוכה לה חריפה יותר, ככל שהריחוק הרגשי או הניכור הרגשי המובע בה רב יותר, כך מצביע הדבר על ריחוקו מערכי יסוד אלה (לפחות כפי שהם נתפסים בעיניו של אלתרמן). מיפוי האובייקטים הללו וזיהוי עוצמת, איכות וכיוון ההתקפה — מה שיוצר מעין לוח טווחים אידאולוגי רב־ממדי — מאפשר לאֵֵן ולאפיין בדיוק רב את המוקד שממנו נשלחות ההתקפות — מוקד שניתן לזהותו, כפי שנאמר, עם חוד החנית של הזרם המרכזי בציונות הסוציאליסטית (באותה עת הזרם המרכזי של הקשת הציונית כולה). לוח הטווחים הרב־ממדי הזה מעניק לנו מעין תמונה תְּרמית רגישה ביותר של הקלסתר הרוחני, המוסרי, האידאולוגי והרגשי של זרם זה בציונות, מאפשר לנו כביכול לחוש בלבו הפועם.

מכלל האובייקטים המרכזיים המהווים מטרה להתקפותיו הסטיריות של אלתרמן ניתן למנות את:[23]

גרמניה הנאצית ובעלות בריתה

שני אלמנטים בולטים בשירים שאלתרמן מכוון כנגד גרמניה הנאצית ובעלות בריתה הם:

א. הנמכה וזלזול — אלתרמן מפעיל מערכה של גימוד והגחכה בלתי פוסקת כלפי העוצמה הצבאית הגרמנית, המערכות הצבאיות חובקות העולם שלה, שאיפות ההתפשטות שלה. העוצמה הגרמנית הקטלנית במלחמת העולם השנייה זוכה מפיו בעיקר ללעג ולבוז. זו ללא ספק אסטרטגיה עקבית ומחושבת — שימוש בנשק המילולי כדי להקטין ולהגחיך את האיום ככלי במערכה המורלית.[24]

ב. נוסף על כך, גרמניה (ובמידה פחותה איטליה ויפן) היא הגורם היחיד כמעט שביחס אליו ניתן לאתר אצל אלתרמן את הרגש הקרוי בגרמנית Schadenfreude, כלומר שמחה לאיד. זהו רגש נדיר בעולמו השירי־הרגשי של אלתרמן. שמחה לאידו, לִמְשַׁבָּתוֹ של האחר, אינה עולה בדרך כלל בקנה אחד עם המסגרת של ההומניזם האוניברסלי, שאלתרמן, בד בבד עם הזדהותו הלוהטת עם המפעל הלאומי היהודי הפרטיקולריסטי, משתייך אליה, הן מהבחינה האידאולוגית והן מהבחינה הפסיכולוגית.

23 אחדים מהאובייקטים הסטיריים המופיעים בחטיבה זו מוזכרים בהקשר שונה אצל לאור בדיונו התמטי **בהטור השביעי** (לאור, 'הטור השביעי').

24 ראו: מנחם דורמן, **נתן אלתרמן: פרקי ביוגרפיה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1991, עמ' 163.

אלתרמן חוגג ועולץ על כל כישלון גרמני ומעטיר את ראשי הצבא הגרמני הנסוג והמתמוטט ואת קציניו בעטרה של רפש וביזוי.[25]

25 ההנמכה, הטלת הספק, מציאת הסדקים והכשלים במכונת המלחמה הגרמנית בימי מלחמת העולם השנייה — אולי מכונת המלחמה המשוכללת והדורסנית ביותר שנבנתה בהיסטוריה — מתחילה אצל אלתרמן כבר בקיץ־סתיו 1940 כשגרמניה נמצאת בשיא כוחה, לאחר כיבוש מערב אירופה ועל סף דילוג מעל תעלת למנש ופלישה לבריטניה (ראו את השירים 'הפלישה בים', **רגעים**, ב, עמ' 132, 20.8.1940; 'דו־שיח של תותחים בימי הרעשת אנגליה מן החוף הצרפתי 1940', **הטור**, ג, עמ' 11, 5.9.1940; ו'הבזק', **רגעים**, ב, עמ' 134, 2.10.1940), בימים שאפילו צ'רצ'יל הבלתי מוכנע העלה בנאומו לפני בית הנבחרים ב־18 ביוני 1940 את אפשרות התבוסה בפני המגף הנאצי ('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 [...] But if we fail, then the whole world […] (will sink into the abyss of a new Dark Age'. מגמה זו ממשיכה ומחריפה בעשרות שירים שנכתבו בכל שנות המלחמה עד התפוגגות האיום והתפוררותו. בקיץ 1941, כשהמתקפה הגרמנית בכל החזיתות עדיין בשיאה, משרטט אלתרמן בשיר הנבואי 'V' את סופם המר של מנהיגי הרייך:

('נִתְבַּנְּסוּ שָׂרָיו/ שֶׁל הָרֵיךְ הַמְּרֻחָב,/ לָדוּן בְּעָם רַב/ עַל צָרַת הַוָּ"ו./ וַיֹּאמַר הַנּוֹאֵם: חֲלוֹמוֹת הֵמָּה הֶבֶל,/ אֲבָל אִם הַמִּינִיסְטְרִים, כִּמְעַט בְּכָל לַיִל,/ כְּבָר הִתְחִילוּ רוֹאִים בַּחֲלוֹם וָו עִם חֶבֶל,/ זֶה עָלוּל לְעַצְבֵּן גַּם שׁוֹר־פֶּר וְגַם אַיִל./ וְאֵין פֶּלֶא אַחַי, אִם גַּם גֶּרִינְג הָעָב/ בַּלַּיְלָה מֵקִיץ וּמַרְגִּישׁ, הַנִּלְבָּב,/ כְּאִלּוּ תּוֹלִים אוֹתוֹ כְּבָר עַל הַוָּו', **רגעים**, ב, עמ' 198, 25.7.1941) ומלגלג על חלום המזרח של הגרמנים ('דרנג נך אוסטן', **רגעים**, ב, עמ' 209, 29.8.1941). בסוף אותה שנה, בשיר 'סידי רזג', הוא כותב על אלפי הכפרים השכוחים הפזורים שיקומו כ'צְבָא חַיָּלִים אַלְמוֹנִים' כנגד הכובש הנאצי (**רגעים**, ב, עמ' 226, 5.12.1941). בשנת 1942 מגיעה המגמה לשיאה בכעשרים שירים למן 'הלבנסראום של רבונו של עולם' (**הטור**, ג, עמ' 52, 9.1.1942) דרך 'נקמת השטריימל' (**רגעים**, ב, עמ' 267, 8.5.1942) ועד 'פרשת רומל או מסעות בנימין הרביעי' (**רגעים**, ב, עמ' 312, 13.11.1942). רוב השירים האלה נכתבו לפני המפנים המכריעים שחלו במערכה בחזית סטלינגרד ובקרב אל־עלמיין (3.11.1942–23.10.1942), אותו קרב שעליו אמר צ'רצ'יל: 'לפני עלמיין מעולם לא זכינו בניצחון. אחרי עלמיין מעולם לא הייתה לנו תבוסה'. בשנת 1943 המגמה ממשיכה בשירים כמו 'הגנרלים בשבי' (**הטור**, ד, עמ' 11, 12.2.1943), 'דרנג נך וסטן' (**הטור**, ד, עמ' 25, 14.5.1943; תאומו של השיר 'דרנג נך אוסטן' שהוזכר לעיל), 'ניאפוליטופול' (**הטור**, ד, עמ' 51, 29.10.1943), ובשיר האירוני החוגג 'לקח יסודי' ('הוֹי דּוֹרוֹת עַל דּוֹרוֹת, מִשָּׁנִים לְשָׁנִים/ עוֹד יִהְיֶה זֶה מִנְהָג לְאָבוֹת גַּרְמָנִים —/ [...] לְהַשְׁכִּיב אֶת בְּנֵיהֶם עַל בִּרְכַּיִם אַפַּיִם/ וְלִטּוֹל רְצוּעָה כְּפוּלָה שְׁמוֹנָה אוֹ תֵּשַׁע/ וּלְהַצְלִיף בָּם הַצְלֵף וְשַׁנֵּה וְשַׁלֵּשָׁה,/ [...] שֶׁתִּזְכֹּר עַד לְדוֹר עֲשִׁירִי, זַאֲטוּט,/ לֹא לָלֶכֶת לִרְוּסְיָה אִם אֵין לְךָ רְשׁוּת!/ שֶׁתִּזְכֹּר וְתַזְכִּיר לְבִנְךָ וְלַגְּבֶךָ —/ לְקַבֵּן לֹא לָרוּץ וּלְקָרִים לֹא לָלֶכֶת!/ וַאֲפִלּוּ תֵּשֵׁב לְלֹא נַפְט וּבְלִי גַּז/ אַל יִהְיֶה לְךָ חֵשֶׁק לָצֵאת לְקַוְקָז [...]', **הטור**, ד, עמ' 53, 5.11.1943). בשנת 1944, שבה מגיעה סדרת שירים זו לסופה, מלווה אלתרמן את מצעד התותחים הרוסיים המתקרבים אל הגבול הפרוסי. כאן, כשהתבוסה הגרמנית כבר בפתח, מתגנב טון מריר אל שמחת הניצחון — אותו ניצחון שאלתרמן דבק בו בעקשנות גם כשקשת ההצלחה של האויב הייתה בשיא גובהה, מטילה צל כבד על העולם כולו. בהשתמשו בדמותו הפיקטיבית של אזרח גרמני, ברון שמידט, אומר אלתרמן: 'עוֹד לִפְנֵי צֵאת בָּנָיו לְהַחֲרִיב עוֹלָמוֹת/ וְרָאשִׁים לִרְוֹצֵץ בִּלְחִיצָה עַל הֶדֶק,/ שִׂחֲרוּ אֶת אָזְנוֹ חַסְדֵי הָאֱמוּת/ אֶל שִׂפְעַת/ נְמוּקֵי הִגָּיוֹן וָצֶדֶק./ אַךְ לַשָּׁוְא. הַבָּרוֹן לֹא שָׁכְנַע וְלֹא נָח./ הוּא חָסֵר הָיָה רַק/ אֶת נְמוּק הַתּוֹתָח./ וְעָרִים לֹא הָיוּ נֶחֱרָשׁוֹת לִקְבָרוֹת,/ וְעַמִּים לֹא הָיוּ בּוֹעֲרִים כְּמִדּוּרוֹת,/ לוּ הוּבָא, לוּ הוּבָא אֵלָיו זֶה הַנְּמוּק/ לִפְנֵי עֶשֶׂר שָׁנִים בְּדִיּוּק' (**הטור**, א, עמ' 46, 21.7.1944).

במובן מסוים הגרמנים, בעיני אלתרמן, הוציאו את עצמם מגדר האנושי, והדבר מונע כל אפשרות של הכרה בסבלם ובכאבם. הגרמנים אינם מופיעים כאוסף הטרוגני של פרטים בעלי ייחוד בלתי ניתן למחיקה, אלא כקולקטיב אחד שתו אשמתו חרוט על מצחו (והפרטים השייכים אליו מייצגים אותו באופן ישיר, לא בעייתי). אלתרמן גם אינו טורח לבקר את הגרמנים על סטייתם מעקרונות מוסריים. התופעה הגרמנית־נאצית היא הרבה מעבר לסטייה כזאת או אחרת מעקרונות מוסריים נעלים; זו הרמת יד כלפי האנושות או האנושיות עצמה. הקולקטיב הגרמני צעד רחוק כל כך מערכי המוסר האנושיים, עד שלמעשה כמעט שאין טעם לנפנף כלפיו בערכים אלה ולהוכיח אותו על שהתרחק מהם. עצם ההוקעה המוסרית של הגרמנים מניחה שיש איזה בסיס מוסרי אנושי משותף הן למוקיע והן למוקע. אלתרמן מסרב לכלול את הגרמנים במסגרת החובקת של האתוס האנושי המוסרי, ובדרך כלל נמנע מלתקוף אותם מוסרית, שכן הוא חש שהתקפה כזאת תכניס אותם בגדר האנושי. בקולקטיב הגרמני יש משהו טמא, והמגע עמו מנגע. מאוחר יותר, סביב חתימת הסכם השילומים ובתקופה שלאחר מכן, אלתרמן, תוך כדי שימוש במודוס הדיוני ובמודוס הנשגב, מצדיק בכאב רב את ההסכם, אבל מתנגד לכל מגע או קשירת קשר עם הקולקטיב הגרמני.

במהלך המלחמה הארוכה מעתיר אלתרמן כאמור קיתונות של לעג ובוז על ראשי הצבא הגרמני, בייחוד כשזה מתקשה בניסיונות הכיבוש שלו או נמצא בנסיגה. לעומת זאת, כשהמלחמה מסתיימת, הטון הקליל מפנה את מקומו לא פעם לטון סרקסטי מריר יותר, וזאת על רקע אי־מיצוי הדין עם אלה שאלתרמן רואה בהם ארכי־פושעים או שותפים לפשע. טון זה מכוון בעיקרו לא כלפי הגרמנים, אלא כלפי כוחות בעלות הברית, המייצגות את הדמוקרטיה המערבית המתקדמת ואת ערכיה.

בריטניה

מקום מרכזי בעולם האובייקטים הסטיריים האלתרמניים תופסת בריטניה ומדיניותה כלפי היישוב היהודי בארץ ישראל, בעיקר לאחר מלחמת העולם השנייה והמאבק נגד ההגבלות שהטילו הבריטים על הגירת יהודים לארץ ישראל (אבל גם לפני כן). הפניית עיקר המחץ המילולי כלפי בריטניה באה לידי ביטוי באופן סוגסטיבי בעובדה ששבוע לאחר פרסום השיר המסיים את הפרשה עקובת הדמים של מלחמת העולם השנייה (׳הכותרת׳, **הטור**, ד, עמ׳ 105), מפרסם אלתרמן את השיר ׳ואם יהיה צורך לבדנו׳ (שם, עמ׳ 107) — שיר אדיר פתוס המכוון כל כולו נגד בריטניה ומדיניות ההגירה שלה.

העמדה הבריטית ביחס לעליית ניצולי השואה לארץ ישראל לאחר מלחמת העולם השנייה ממרידה את כל ישותו של אלתרמן. בהעפלה הבלתי חוקית לארץ הוא רואה את אחת הפרשות ההרואיות, המכריעות והטעונות ביותר מבחינה סימבולית ומוסרית בתולדות העם היהודי, ובהתאם לכך אחדים מהשירים שהוא כותב בנושא ממריאים אל פסגות השיר הנבואי הנשגב, עתיר הרטוריקה הלאומית ההרואית.

הן בשירים הנבואיים והן בשירים הסטיריים ההתקפה על בריטניה נערכת על רקע או לנוכח עמידתה האמיצה והנחושה כנגד האימפריה הנאצית במלחמת העולם השנייה. אלתרמן היה מלא הערכה והערצה לעמידתה זו של בריטניה, ובייחוד למנהיג שהנהיג אותה במלחמתה — וינסטון צ׳רצ׳יל. הדיה של הערכה זו נשמעים שוב ושוב בשירים שהוא כותב על בריטניה. במובן מסוים אלתרמן רואה בהתנהגותו של היישוב היהודי הקטן חיקוי של עמידתה ההרואית של בריטניה, הניצבת לבדה, נושאת דגל החירות והאנושיות, מול כוחות השחור ההולכים ומשתלטים על אירופה ועל העולם.

הדיפלומטיה הבין־לאומית

הדיפלומטיה הבין־לאומית תופסת מקום מרכזי ברפרטואר המטרות הסטיריות של אלתרמן, והיא אחד האובייקטים הסטיריים האהובים עליו. הוא מרבה להתייחס אליה (רבים מהשירים העוסקים בנושא זה מרוכזים בשערים ׳העולם ושות׳׳ ו׳העולם גדול׳ בכרכים א וג של **הטור השביעי** בהתאמה). הטון הוא בדרך כלל ציני־סקפטי־סרקסטי. מאפיין בולט במערך האסטרטגי של התקפותיו הסטיריות של אלתרמן על שדה פעילות אנושי זה הוא הדילוג מן ההווה אל מרחבי זמן אחרים (מקצתם רחוקים) כדי לייצר אנלוגיות בלתי מחמיאות, מקצתן מבוססות על דמיון ואחרות על ניגוד. כך למשל בשיר ׳בטחון קולקטיבי׳ (**הטור**, ג, עמ׳ 83) אלתרמן מדלג אל העבר הפרה־היסטורי על מנת להראות שלמעט הבדלים ׳סרטוריאליים׳ (חייטיים) חסרי משמעות (החלפת עורות הנמר בפְּרַק), אין פער גדול בין האנושות המודרנית הנאורה כביכול ובין ׳טְרוֹגְלוֹדִיטִים חַסְרֵי תַּרְבּוּת׳. בשיר ׳אמונות תפלות׳ לעומת זה הוא מדלג אל העבר הקרוב, אל העבר ההיסטורי. כאן ההשוואה היא ניגודית. בלשון אירונית מתאר השיר את הפרימיטיביות של אותה תקופה בהשוואה לתקופתנו אנו ׳המתקדמת׳:

הַבַּעֲרוּת פָּרְחָה. וְאִם נֵרְצֶה פָּשׁוּט
לַחְזֹר עַל מֶנָּחֶיהָ, לְשׁוֹנֵנוּ תֵּלֵא.
׳לֵב הָעוֹלָם׳, אָמְרוּ, ׳מַצְפּוּן הָאֱנוֹשׁוּת׳,
וְעוֹד מִין מֻשָּׂגִים פַּנְטַסְטִיִּים כָּאֵלֶּה.

אֶת דַּעַת־הַקָּהָל רָאוּ כִּרְאוֹת סוּפָה,
וּמֻמְשָׁלוֹת עַזּוֹת (לֹא רַק עָפָר וָאֵפֶר)
מִן הַחֶרְפָּה חָרְדוּ כְּמוֹ מִן הַשֶּׂרֶפָה...
בֵּן, קַל לְךָ לִצְחֹק. לָמַדְתָּ בְּבֵית־סֵפֶר.

׳אמונות תפלות׳, **הטור**, ג, עמ׳ 57[26]

26 ראו גם את השירים ׳על איפול השכל׳ (**הטור**, א, עמ׳ 175) ו׳הנימה האופטימית׳ (שם, עמ׳ 184), שבשניהם מתבצעת קפיצה אל העבר ההיסטורי הקרוב יחסית (גלילאו, שפינוזה, דה־וינצ׳י) והרחוק (דיוגנס, הנבואה המקראית).

לעומת שירים אלה, בשיר 'אינטרסים' מדלג אלתרמן דורות עשרה קדימה וחוזה עתיד שבו נישאת הרצאה שכותרתה: 'פרקי מיתולוגיה של חשכת המאה העשרים'. מפרספקטיבה של עתיד נאור באמת נשקפת תקופתנו כתקופה של עובדי אלילים בורים וזדים, הסוגדים לפסילים רצחניים הקרויים אינטרסים:

לְאוֹתָם אִינְטֶרֶסִים נִבְנוּ, בְּנְיָן קֶבַע,
מִזְבְּחוֹת־עֲנָקִים (עוֹד נָתוּר בַּשְּׁרִידִים).
לְאוֹתָם אִינְטֶרֶסִים, לְרֶגֶל הַזֶּבַח,
הָקְרְבוּ בַּמֵּאָה־הָעֶשְׂרִים יְלָדִים.[27]

לְאוֹתָם אִינְטֶרֶסִים (פְּסִילִים שֶׁל הֶבֶל!)
קֵיסָרִיּוֹת הִשְׁתַּחֲווּ בִּשְׁבוּעָה וְאָלָה.
אֲמִתּוֹת־נְצָחִים, עֲקוּדוֹת בַּחֶבֶל,
לְאוֹתָם אִינְטֶרֶסִים הָיוּ לְעוֹלָה.

'אינטרסים', **הטור**, ג, עמ' 86

בשיר 'סיכויים' ממזג אלתרמן במרירות עוקצנית את הקפיצה לעתיד הרחוק ואת הקפיצה לעבר הרחוק בדילוג לעתיד וירטואלי, המהווה נסיגה אל תהומות הפרהיסטוריה, אם מאמצי השלום הקדחתניים לא יישאו פרי:

כָּךְ שָׁנִים תַּעֲבֹרְנָה, קוֹצְרוֹת כְּתַעַר
וְעַמִּים זֶה אֶת זֶה יְכַלּוּ עַד תֹּם.
וְאוּלַי רַק אֵי־שָׁם, בַּעֲבֵי אֵיזֶה יַעַר,
יִשָּׂאֵר הוֹטֶנְטוֹט
יָחִיד,
יָתוֹם.[28]

וְאוֹתוֹ הוֹטֶנְטוֹט יִתְרַגֵּל מִקְטֶן
לְשַׂחֵק לְבַדּוֹ בְּאַלּוֹת וּקְשָׁתוֹת.
וּבְגָדְלוֹ, יִסְתַּכְסֵךְ עִם עַצְמוֹ, וְהַהוֹטֶנְ־
יַבְרִיז מִלְחָמָה עוֹלָמִית עַל הַטוֹט.

27 שימו לב לאפקט החזק הנוצר מן הניגוד בין צליל למשמעות בחרוז החצוי, ה'מודרניסטי', 'קבע — זבח'.

28 שימו לב לחיזוק או עיבוי אלמנט הבדידות והגלמידות של ההוטנטוט האחרון באמצעות שבירת השורה האחרונה של הבית לשלוש שורות ששתי האחרונות שבהן בנויות ממילה בודדת. התחבולה הטיפוגרפית היא גם תחבולה ריתמית, המכתיבה קריאה מופסקת, המעניקה משקל מודגש לכל אחת מהמילים המבודדות.

זֶה יִהְיֶה קֶרֶב אַחְרוֹן! הָרוּחוֹת יֵילִילוּ
וְהַיַּעַר יִשְׁאַג מִגְּזָעָיו עַד רוּמוֹ.
וְכוֹחוֹת לֹא יִהְיוּ בָּעוֹלָם שֶׁיַּצִּילוּ
אֶת הָאִישׁ הָאַחְרוֹן
מִיָּדָיו עַצְמוֹ.

בְּעֶיַת הַשָּׁלוֹם, אִם כָּזֹאת אוֹ כָזֹאת הִיא,
מִסְתַּכֶּמֶת כַּיּוֹם בְּמִלִּים מְעַטּוֹת:
אִם יִהְיֶה הַשָּׁלוֹם רַק שָׁלוֹם הוֹטֶנְטוֹטִי
יִשָּׁאֵר אַחֲרָיו רַק אוֹתוֹ הוֹטֶנְטוֹט.

'סיכויים', **הטור**, ג, עמ' 74

בשירים אחרים, תוך כדי הפעלת תשתית רטורית דומה, יערוך אלתרמן השוואות בין העולם האנושי הנוכחי ובין עולם הטבע. ההשוואות כמובן אינן מחמיאות לאדם.[29] בשיר 'העולם גדול' מסכם אלתרמן אגב שימוש בטון הציני המאפיין את שירי החטיבה התמטית הזאת כולם:

כִּי אִם זֶהוּ אֱנוֹשׁ הַנִּקְרָא כֹּל־יָכוֹל
וְאֹפְיוֹ הוּא וְאֵין לְשַׁנּוֹת,
הַז חֲבָל קֶצֶת עַל זֶה הָעוֹלָם הַגָּדוֹל
שֶׁנָּפַל בְּיָדָיו הַקְּטַנּוֹת.

'העולם גדול', **הטור**, ג, עמ' 51

יהדות המערב המבוססת

יהדות המערב המבוססת — שבין שהיא ציונית ובין שאיננה ציונית, העלייה לארץ ישראל היא ממנה והלאה — זוכה מידי אלתרמן ליחס עקבי של טינה ניטשיאנית (צרפתית: ressentiment), כלומר טינה עמוקה שעל בסיסה נבנה אתוס מוסרי שלם. ההתקפה הסטירית נגד יהדות זו היא התקפה חומצתית שאינה נרתעת מהפעלה של סטראוטיפים ומיתוסים אנטישמיים קלסיים (כגון המיתוס של היהודי הנצחי), והיא דוגמה מצוינת לכוחה המניע של שלילת הגלות באידאולוגיה הציונית. ההתקפה הסטירית העקבית כלפי יהדות המערב המבוססת (בעיקר הכוונה ליהדות ארצות הברית) היא אבן חשובה במערך האידאולוגי האלתרמני, והדבר בא לידי ביטוי הן במספר השירים שהוקדשו לה (כעשרים נוסף על

29 ראו למשל את השירים 'מטמורפוזות' (**הטור**, א, עמ' 161), 'מחלת הפה והטלפים' (שם, עמ' 169), 'איתני הטבע' (**הטור**, ג, עמ' 59), 'סופת חורף' (שם, עמ' 61), 'הרהורים על ליקוי לבנה' (שם, עמ' 91).

כמה מאמרים), והן בעובדה שאלתרמן מצא לנכון לרכז כמה מן השירים בחטיבה תמטית נבדלת — 'ניו פומבדיתא', על שם אחד השירים בחטיבה — בספר הטור השביעי א.[30]

מפלגות השמאל המתקדמות

מפלגות השמאל המתקדמות — כלומר אלה שבהנהגתה של תנועת 'השומר הצעיר' מצאו את ביתן הפוליטי במפ"ם — זוכות להתקפות חריפות, 'תנ"כיות' כמעט, מצד אלתרמן, בעיקר סביב נאמנותן לברית המועצות הסטליניסטית ולגרורותיה והתעלמותן מפני הזוועה של המשטר הזה, אחד הנוראים שידעה האנושות מעודה, כפי שהן מתגלות ב'טיהורים' הרצחניים ובמשפטי הראווה הידועים לשמצה (אלתרמן מתייחס בשיריו בעיקר למשפטי פראג [סוף 1952] ולמשפט הרופאים [תחילת 1953]):

וַיְהִי בְּהִתְנַשֵּׂא מִשְׁפַּט הַשֶּׁקֶר
לְהָאִיר אֱמוּנוֹת־וְטִיבָן כַּבָּזָק,
עָמַדְנוּ וְעָשִׂינוּ בְּנַפְשֵׁנוּ סֶקֶר
וַנֹּאמַר לְלִבֵּנוּ: חֲזָק וְנִתְחַזָּק.

וַנַּצֵּא הַצָּהֳרַת־אֱמוּנִים לְנַסֵּחַ
וּלְאַחוֹת בָּהּ סְפֵקוֹת וּפְרָצוֹת וּבְקִיעִים
וַנֹּאחֵז בְּחָזְקָה בְּקַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ
בְּעוֹדֶנּוּ רוֹתֵחַ מִדְּמֵי נְקִיִּים.

'משירי לוחמי המחר', **הטור**, א, עמ' 330

מעניין לציין שהגנתם של אנשי 'השומר הצעיר' על היהדות והציונות אינה מיטיבה את מעמדם בעיני אלתרמן. אדרבה, היא מרעה אותו:

עַל כְּזָבִים מְנַקְּרֵי־כָל־עֵינַיִם חָלַקְנוּ
רַק בְּהִיוֹת הַיַּהֲדוּת
בְּמִטַּחֲוִי רַעֲלָם...
אַךְ עַל שְׁאָר דְּקְדּוּקֵי עֲנִיּוּת דָּלַגְנוּ,
כַּאֲשֶׁר לֹא דָלְגָה הַיַּהֲדוּת מֵעוֹלָם...

'משירי לוחמי המחר', **הטור**, א, עמ' 331

30 על התייחסותו הסטירית של אלתרמן ליהדות המערב המבוססת, מקורותיה ומאפייניה המרכזיים ראו את מאמרי: Gidi Nevo, 'Eternal Jews and Dead Dogs: The Diasporic Other in Natan Alterman's Journalistic Poetry', in: Sheila E. Jellen, Michael P. Kramer & L. Scott Lerner (eds.), *Modern Jewish Literatures: Intersections and Boundaries*, The University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2010, pp. 237-263.

זהו מומנט ראוי לציון בהגותו הרעיונית של אלתרמן ובתמונת דיוקנו הרוחני, שכן מתבלטת בו הזדהותו חסרת הפשרות עם עקרונות הומניסטיים אוניברסליים, שאותם הוא מעדיף במקרה זה על פני ההזדהות הלאומית:

שָׁוְא טוֹעֲנִים דּוֹבְרֵי מַפַּ״ם בְּמַר נַפְשָׁם וַחֲרוֹנָהּ
כִּי אֵין צִיּוֹנוּתָם זְקוּקָה
לְהֶכְשֵׁרִים כִּי יֶצֱינוּהָ!
עַל כָּךְ אֵין אִישׁ חוֹלֵק! לְהֶפֶךְ, עֶמְדָתָם (זֶה חֶסְרוֹנָהּ!)
הִיא צִיּוֹנִית יוֹתֵר מִדַּי – –
לוּ קֻצַּת עָמְלוּ וְצִנְּנוּהָ...

׳ההצמד וההפרדה׳, **הטור**, א, עמ׳ 339

בעקבות מותו של סטלין נסוג בו המשטר הסובייטי מההאשמות כלפי ׳הקבוצה הטרוריסטית של רופאים יהודים [שנאשמה כי] פעלה מטעם הג׳וינט ושירותי הריגול של מעצמות זרות [וש]רצחה והתישה כמה מראשי השלטון הסובייטי והצבא האדום׳, בטענה שההודאות שנלקחו מהנאשמים הושגו ׳באמצעות שיטות חקירה פסולות׳. מרדכי בנטוב, איש מפ״ם, קם להגן על המשטר בעיתון **על המשמר**:

> המהפכה אינה מצעד כלולות. היא אכזרית, היא חשדנית, היא מפילה קרבנות — ביניהם גם חפים מפשע, עם כל הטרגיות שבדבר. אך כל כמה שלא נתקומם נגד עיוות־הדין הנלווה אליה לעיתים, איש עוד לא המציא מהפכה ללא רבב.

אלתרמן, המצטט דברים אלה במוטו לשירו ׳למצעד הכלולות׳, מגיב בסרקזם מריר, מפואר, ׳שקספירי׳:

הָהּ, דּוֹבֵר אַכְזָרִי, סַנְקְיוּלוֹט,
יַעֲקִבִּינִי הַשָּׁם כָּל רִכְרֹכֶת לְקֶלֶס,
הַמּוֹדִיעַ כִּי אֵין זֶה מְצָעָד כְּלוּלוֹת
כְּמִשְׁאֶלֶת לִבֵּנוּ לְבַב־הַכֶּבֶשׂ.

׳למצעד הכלולות׳, **הטור**, א, עמ׳ 343

את החטיבה הראשונה של השיר אלתרמן מסכם בשבח אירוני ארסי מבריק, המבוסס על ניסוח אוקסימורוני כפול:

כֵּן, רָאוּי לְקִנְאָה זֶה הַכִּשָּׁר לִדְהֹר
כְּמַחֲצִית הַיּוֹבֵל, בְּלִי רִפּוּט וּבְלִי עֹבֶשׁ,
בְּעֵינַיִם כָּל כָּךְ עֲצוּמוֹת — אֶל הָאוֹר,
בִּשְׂפָתַיִם כָּל כָּךְ חֲתוּמוֹת — אֶל הַחֹפֶשׁ.

שם, עמ׳ 344

עם זאת 'השומר הצעיר' הוא בשר מבשרו של המחנה החלוצי הפועלי, וככזה אלתרמן אינו יכול שלא לגלות כלפי חבריו הנאמנים אמפתיה, שכן האהדה, החיבה, בעצם האהבה, כלפי כל מי ששייך למחנה זה בנויים לתוך המבנה הנפשי שלו. ההערכה והחיבה למעשה הפועלי החלוצי של אנשי המחנה בצירוף לגלוג על הנוקשות האידאולוגית המאפיינת אותם באים לידי ביטוי מופתי במונולוג הדרמטי 'מלווה השעבוד', המלווה במוטו המתומצת: 'שיחו של חלוץ איש מפ"ם, 1951'. אלתרמן אינו יכול שלא להרגיש אהדה וחום כלפי החלוץ הנפתל 'בלבב הציה', המבקיע בהר, הקודח לעומק הסלע כדי לצוד בו מים והחורש 'שדה ברעם כוחות־סוס', אבל גם אינו יכול שלא ללגלג על הנאמנות הדוגמטית לגוש המזרחי, שבשלה הוא מתעב כל מה שמגיע מארצות הברית, מעוז הקפיטליזם המנוון:

מַקְדֵּחַ מִתְרַפֵּס — הַבְקַע חוֹמַת בַּזֶּלֶת!
דַּחְפּוֹר מָכוּר לְווֹלְסְטְרִיט — תְּקַע בַּצּוּר שִׁנְּךָ!
עִבְרִי נָא מַחֲרֶשָׁה גְּרוּדָה וּמְמֻרְשֶׁלֶת![31]
שְׁאַג, מַכְבֵּשׁ חֲנֵף, שֵׁד מְלַחֵךְ פְּנֵכָה!

'מלווה השעבוד', **הטור**, ג, עמ' 359[32]

הימין הפוליטי

הימין הפוליטי (המרוכז בעיקרו בתנועת החרות) זוכה להצלפות שוטו הסטירי של אלתרמן בשל הרטוריקה הלאומית המנופחת והמליצית שלו, הרואה בכל התפשרות עם אילוצי המציאות (כמו למשל הפסקה זמנית של העבודה על ייבוש ביצות החולה עד בירור תלונותיה של סוריה במוסדות האו"ם) כניעה, בגידה ותקיעת סכין בגב האומה. בשומעו רטוריקה זו אלתרמן 'מבין' (זוהי כמובן הבנה אירונית)

כִּי בָאַתְנוּ חֶרְפָּה לֹא הָיְתָה כָמוֹהָ,
כִּי עַל חֵטְא עִוְרוֹנֵנוּ הֻכִּינוּ פְּלָאִים
וּגְדוֹלָה מַפַּלְתֵּנוּ, מַפֶּלֶת פְּתָאִים,
וּבַכֹּל חַבּוּרָה וּמַכָּה טְרִיָּה.

'מסבכי המליצה', **הטור**, א, עמ' 223

כל זאת בניגוד לדרכו של האגף הפועלי המתון והפרגמטי, המתרחק 'מִסִּבְכֵי הַפִּיּוּט, מֵעוֹלַם הַחֲשִׁישׁ' ומתמודד התמודדות מעשית עם 'כִּלְמַת הֶכְרֵחָיו שֶׁל נְתִיב הַמְּצִיאוּת/ הֶעָשׂוּי חֲלִיפוֹת שֶׁל מְרִדּוּת וְצִיּוּת/ וְגִיחוֹת וּרְתִיעוֹת וּשְׁהִיָּה וְעִקּוּף/ עִם עִתּוֹת כְּפִיַּת־שֶׁכֶם לְצֹרֶךְ זְקוּף/

31 נגזר מהשם 'מרשל', הוא ג'ורג' מרשל, מזכיר המדינה של ארצות הברית בשנים 1947–1950 והוגה תכנית מרשל — תכנית סיוע כלכלי בהיקף עצום לאירופה ההרוסה שלאחר מלחמת העולם השנייה.

32 על הדוגמטיות של השמאל ראו גם את השיר 'הקלריקל הקטן' (**הטור**, א, עמ' 200).

וּתְמוּרוֹת שֶׁל כְּנִיעָה וְגִשּׁוּשׁ וּפְרִיצָה׳. אמנם, מודה אלתרמן, פעולות ברוח זו ׳אֵינָן חוֹפְפוֹת אֶת קַוֵּי הַמִּלִיצָה׳, אך לעומת זאת הן ׳הוֹלִיכוּ תָּמִיד אֶל יְבוּשׁ הַבְּצָה׳ (**הטור**, א, עמ׳ 226).

היבטים אחרים בהתנהגותו של הימין הפוליטי, כמו הטרור של ארגוני הפורשים, מזעזעים את אלתרמן ומעוררים בו התנגדות ודחייה במידה כזאת שהוא נוטש את המודוס הסטירי ועובר למודוס הגבוה הנשגב או לשילוב של שני המודוסים — הסטירי והנשגב.

הציונים הכלליים וההון

עמדתו של אלתרמן כלפי הרובד האזרחי־בורגני בחברה — אותו רובד המונע על ידי רווח אישי ומטרתו צבירת רכוש והון — ובעיקר כלפי המפלגות המייצגות אותו ונותנות לו הצדקה אידאולוגית, היא עמדה של בוז פטרנליסטי. הוא מוכן לקבל את קיומם של יסודות אלה בחברה, אבל אינו מוכן להעניק להם הערכה והוקרה (כלומר הוא מוכן להעניק להם את האפשרות לצבור הון, אבל הוא אינו מוכן להעניק להם הון סימבולי־ערכי). הוא מסתמר כולו כנגד האפשרות שהאתוס של הִיזְמה הפרטית והרכוש הפרטי ייעשה האתוס המוביל במדינה. בשירו ׳הכוח השני במדינה׳, שנכתב בעקבות הצלחתה המפתיעה של מפלגת הציונים הכלליים בבחירות לרשויות המקומיות שנערכו בנובמבר 1950, הוא מפעיל שני מהלכים רטוריים מבריקים: הראשון הוא משחק מילים עם שם המפלגה — בעצם החייאת התוכן הסמנטי המת החבוי בשם זה (׳ציונות כוללת׳) אגב ניתוקו מהוראתו הפוליטית המידית, מפלגה מסוימת בעלת סדר יום משלה בתוך הקשת הציונית. השני הוא ניוד משמעותה של המילה ׳כוח׳ מן השדה הפוליטי־מפלגתי אל השדה האנתרופולוגי־פסיכולוגי, השדה של הכוחות הקמאיים הפועלים על נפש האדם מאז ומעולם:

׳הַכֹּחַ הַשֵּׁנִי בַּמְּדִינָה׳

עִם הַבְּחִירוֹת, 1950

וּבְכֵן, מִתְבָּרֵר שֶׁיֵּשְׁנָם
צִיּוֹנִים כְּלָלִיִּים
כְּחוֹל הַיָּם.

כְּבָר מִזְמָן לֹא זָכוּ הָעֵינַיִם לַחֲזוֹת
הִתְלַקְּחוּת צִיּוֹנִית
כְּלָלִית כָּזֹאת.

אֵין סָפֵק: עַד הַזְּמָן הָאַחֲרוֹן, בַּסֵּתֶר,
הָאֱוֶרֶח
קְצָת הֵרְגִּישׁ אֶת עַצְמוֹ לֹא־בְּסֵדֶר...

כִּי יָדַע הוּא שֶׁמֵּתַח־הַזְּמַן בּוֹ פָּג
וּתְבִיעוֹת־הַתְּקוּפָה נִתְקָלוֹת בּוֹ בְּתֵיקוּ,
וְשָׂבַע לְבָבוֹ מְדִינָה עִם דָּג
וְרוֹצֶה מְדִינָה עִם סְטֵיק הוּא.

בְּגַלֵּי עֲסָקָיו הוּא חָתַר. אַךְ אֵי־שָׁם
קִנְּנָה בּוֹ
כְּעֵין הַרְגָּשַׁת אָשָׁם...

כִּי הָיָה הוּא חָסֵר אֶת כֹּחָהּ שֶׁל סִסְמָה
עִם צְדוּק אִידֵיאוֹלוֹגִי
לִנְתִיב הֲיָזְמָה...

וְנָקֵל לְשַׁעֵר מָה שָׁמַח הוּא, אֵלִי,
עֵת נוֹדַע לוֹ
שֶׁהוּא צִיּוֹנִי כְּלָלִי!

וְשֶׁאֵין הוּא בּוֹדֵד וּבְחַסְדֵי אֱלֹהִים
הָרְחוֹבוֹת פֹּה מְלֵאִים
צִיּוֹנִים כְּלָלִיִּים.

כִּי רָאוּי לְהוֹדוֹת שִׁנָּכוֹן הָחְשׁוּב
וְאָכֵן: זֶהוּ כֹּחַ שֵׁנִי בַּיְשׁוּב!

זֶהוּ כֹּחַ אֵיתָן עוֹד יוֹתֵר (קְרִי וּכְתִיב!)
מֵאֲשֶׁר יְדַמּוּ
רָאשֵׁי סְנִיף־תֵּל־אָבִיב.

זֶהוּ כֹּחַ קַדְמוֹן כִּימֵי אֶרֶץ וָיָם
וְעִקַּר מִשְׁעַנְתּוֹ —
יֵצֶר לֵב הָאָדָם.

יֵצֶר־לֵב, הַמְּשֻׁחָר (גַּם בְּלִי כְּתָב־הַרְשָׁאָה)
לְמִקְצָת פְּרִיקַת־עֹל וְחַיֵּי שָׁעָה.

וְאוֹמְרִים כִּי אֶת דֶּרֶךְ־כָּל־אִישׁ מְנַסֶּה
לְכַוֵּן מִימֵי־קֶדֶם
הַכֹּחַ הַזֶּה.

אֲבָל רַק בְּאֻמָּה שֶׁעָקוּר מָגְנָהּ
הוּא עוֹלֶה לְכַוֵּן
אֶת דַּרְכֵי הַמְּדִינָה.

'הכוח השני במדינה', **הטור**, ג, עמ' 291–293[33]

33 ראו גם את השירים 'שבחי הסקטור הפרטי או כולנו חלוצים' (**הטור**, א, עמ' 206) ו'אסור להפחיד' (**הטור**, ג, עמ' 263).

שונות

מדי פעם בפעם נופלת עינו של אלתרמן על תופעה שולית יחסית בחיים החברתיים, והוא מפנה כלפיה את עוקציו הביקורתיים. כך למשל הוא כותב סָטירה מבריקה על 'הביטול הנעלה שהחל הקהל נוהג בלירה הישראלית בימי השוק־העצבני של 1951' ('הָהּ, מֶה עָלוּב אַתָּה לְפֶתַע בְּעֵינֶיךָ/ עִם זוֹ הַלִּ״י שֶׁלְּךָ, שֶׁבְּיָדְךָ הֻנְצָה,/ לְמוּל סוֹחֵר הַבַּד, הָעֵץ, אוֹ הַמַּתֶּכֶת, אֲשֶׁר סוֹף־סוֹף נִגְלָה לוֹ סוֹד עֶרְכֵי הַנִּצָּחוֹן.../ כִּמְעַט לֹא יֵאָמֵן! אַךְ קוֹמָה צֵא הָעִירָה/ וּרְאֵה בְּאֵיזֶה קֹר וְתוֹכָחָה אֵין־אֹמֶר/ הָחֵנָנִי מִמְּךָ לוֹקֵחַ אֶת הַלִּידָה.../ אָכֵן רָחַק הָאִישׁ מִזֶּה עוֹלַם הַחֹמֶר", 'סטיה לירית', **הטור**, ג, עמ' 272), או מפנה את עינו למנהג לקרוא בכל טקס הנחת אבן פינה של בניין או צריף מגילת יסוד עתירת פתוס בומבסטי המידרדר לבתוס מגוחך:

בִּדְעֹךְ מְאוֹרוֹת,
בִּשְׁנַת כָּךְ לְחֻרְבָּן, בִּשְׁנַת כָּךְ לִשְׁאִיָּה,
עֵת פָּשְׁטוּ בָעוֹלָם כֹּחוֹת לֵיל וְצִיָּה,
אֲנַחְנוּ,
אֲנַחְנוּ,
אֲנַחְנוּ,
אֲ נַ חְ נוּ,
בְּמוֹשָׁב זֶה וָזֶה
זוֹ הָאֶבֶן הִנַּחְנוּ,
וּמְעִידָה עֲלֵי־כְּתָב עַד־עוֹלָם כָּל הַכְּנֶסֶת
שֶׁנִּבְנָה פֹּה אוּלָם־הִתְעַמְּלוּת עִם מִרְפֶּסֶת!

'מגילות יסוד', **הטור**, ג, עמ' 196

וכך גם (בשנת 1945) בכותרת 'מכת מדינה' מתייחס אלתרמן, באופן מוסרני למדי, לתופעת המשחק בקלפים הפושה ברחובות תל אביב תוך כדי העתקת המרחב השירי אל איי פיג'י בדרום האוקיינוס השקט. השורות הקצרות, החריזה הצמודה, מקצב הסטקטו הקטוע־המכני, המעלה על הדעת מהלומות תופי טמטם, הם בעלי אפקט קומי משל עצמם:

בְּלֵב יָם, בְּלֵב יָם,
נִסְתָּרִים פִּידְז'י.
שָׁם עוֹד חַי הַפֶּלְחָן
הָאָפֵל הַבְּרִירְדז'י.

יוֹשֵׁב פִּידְז' מְכֻשָּׁף,
בְּנָזָמִים וְנוֹצוֹת,
וְסָבִיב לוֹ נָשָׁיו
בַּשַּׁמְּטַם רוֹצְצוֹת.

כָּל הַלָּיְלָה הַפִּידְז׳
מְשַׂחֵק בִּבְרִידְז׳.

בְּהָאִיר אוֹר הַבֹּקֶר
עוֹבר הוּא לְפוֹקֶר.

וּבְשׁוּב לֵיל וּמוֹרָא
הוּא נוֹהֵם — oh mammy! —
וּמַדְלִיק מְדוּרָה לְשַׂחֵק בָּרֶמִי.

וְיָכוֹל הָעוֹלָם
לְתַהֲפֹךְ עַל הַפִּידְז׳.
הוּא לֹא נָע וְלֹא זָע,
הוּא בִּטְרַנְס
שֶׁל בְּרִידְז׳.

אַךְ יָכוֹל הוּא לָקוּם,
בְּמֶבָּט אֶפִּידֶרְמִי,
וְלַחֲנוֹק אֶת רֵעֵהוּ,
בְּתוֹךְ הָרֶמִי.

וְסָבִיב לוֹ עָשָׁן
שֶׁל מֵאָה מֶטֶר־קוּבּ.
וְהַפִּידְז׳ִים בְּפִידְז׳ִית
קוֹרְאִים לָזֶה קְלוּבּ.

׳מכת מדינה׳, **הטור**, ד, עמ׳ 101

שיר מעניין בקטגוריה זו הוא השיר ׳פולחן אישי׳ (**הטור**, ה, עמ׳ 72). מבחינה רטורית זו סטירה כתובה היטב — או בלשון הלוגיקנים ׳נוסחה בנויה היטב׳ בשדה הסטירה — אלא שסטירה זו לא רק שאינה תוקפת את הממסד בלשון חריפה, היא גם אינה תוקפת אותו בלשון מרוככת: חציה האירוניים מופנים לא כלפי הממסד הפוליטי, אלא כלפי מבקריו של הממסד (הטוענים כנגד טיפוח הערצה אישית כלפי מנהיג מפא״י וראש הממשלה דוד בן־גוריון),[34] כלומר זו דוגמה מופתית לסטירה ממסדית. הטקטיקה הרטורית המופעלת בשיר היא הטקטיקה הקלסית של אימוץ טענות היריב, העצמתן והגזמתן, כדי שיהפכו למבנה מנופח ורעוע הקורס אל תוך עצמו:

34 ראו את הערותיה של דבורה גילולה לעניין זה, **הטור**, ה, עמ׳ 330.

בָּצָפוֹן, כָּךְ מוֹסְרִים,
אוֹר לְיוֹם הַשְּׁלִישִׁי,
נֶעֱרַךְ בְּפַרְהֶסְיָה
פֶּלְחָן אִישִׁי.

עוֹד עוֹמֵד הַקּוֹרֵא
כְּנִדָּהֶם בְּאֵין־הֶגֶה
וְהִנֵּה שׁוּב פֶּלְחָן
וְהַפַּעַם
בַּנֶּגֶב.

וּבַיּוֹם הָרְבִיעִי
מִסְבִּיבוֹת סִידְנָא־עַלִי
שׁוּב בָּאוֹת יְדִיעוֹת
עַל טֶקֶס קָנִיבָּלִי.

'פולחן אישי', **הטור**, ה, עמ' 72

הלעז – הציין הסגנוני־לשוני המרכזי

בעוד המודוס הדיוני־פולמוסי מתאפיין בשימוש מתון, בלתי מובלט בלעז, והמודוס הגבוה הנשגב ניזר מלעז כמעט לחלוטין, המודוס השנינתי־סטירי בשירתו העיתונאית של אלתרמן שטוף כולו לעז. הלעז הוא למעשה המאפיין הלשוני הסגנוני המרכזי של המודוס ומעין ציין זוהר שלו. ניתן להבחין בשלוש דרגות בשימוש העתיר בלעז במודוס זה:

א. הדרגה הראשונה היא שימוש במילים שמקורן לועזי, אבל הן עברו אזרוח כלשהו (מלא או חלקי) אל מרחב השפה העברית ומראיתן בכתיב העברי טבעית במידה זו או אחרת. מדובר בשימוש במילים או ביטויים, כגון אינץ', צ'מפיון, בוקסר, רינג, אריה, טרגדיה, פיניטה לה קומדיה, אמבולנס, פיורד, אקורד, רייך, דיוויזיה, ויזיה, אקציה, אופנסיבה, סקנדלים, אידיליה, פרזידנטים, אינפנטיליים, ברונטים, אופרטה, סניוריטה, ג'וקונדה, גימנסיה, פילמים, פרופגנדה, אפקטים, פרטיטורה, מאסטרו, סיסמוגרף, טבו, טוטם, פרוטוקול, מרשל, אוטופיה, פילנתרופיה, פירר, אסיאטי, גרנדיוזי, פרולטרי, פיקנטי, טרפציות, פשיסט, סירנה, סיגר, אתנוגרפיים, טרנסקציות.[35]

35 לקטגוריה זו אפשר להוסיף גם שמות זרים, כגון הריקיין (סוג של מטוס ברייטי), מסרשמידט, למנש, מרסליזה, רויטר או בי.בי.סי. גם שימוש באותיות שימוש ארמיות יכול להיכנס לקטגוריה זו (ראו למשל: 'בֵּיזְן דְּדָשׁ דָּשׁ וְכֵיזְן דְּלָשׁ לָשׁ', 'השאלה', **רגעים**, ב, עמ' 278).

ב. הדרגה השנייה היא שימוש במילים לועזיות שלא עברו כל אזרוח, ובעצם הן זרות לחלוטין לעברית ואינן חלק מהרצף המרובד, הכתוב או המדובר שלה. מדובר בעצם בתעתיק (טרנסליטרציה) של מילים לועזיות לכתיב עברי. לדוגמה: שטורם אונד דרנג (גרמנית: סער ופרץ), אים שונם מונט מי (גרמנית: בחודש מאי היפה),[36] שדבר (צרפתית: יצירת מופת), קריסימו (איטלקית: יקיר), מרשרוט (גרמנית: דרך, אסטרטגיה), רכטס (גרמנית: ימין), לינקס (גרמנית: שמאל), די ולט (גרמנית: העולם), אל מונדו (ספרדית: העולם), קלרק (אנגלית: פקיד), רומבואיד[ים] (בשפות אירופיות: מקבילית), דרנג נך אוסטן (גרמנית: הדחף [או השאיפה] למזרח), דאס הינטרלנד וו די ציטרונן בלואן,[37] גוט זי דנק (גרמנית: תודה לאל), דנקבר (גרמנית: אסיר תודה), צווי הרצן אין דרי־פירטל טקט (גרמנית: שני לבבות בקצב של שלושה רבעים), פראנצוזן (גרמנית: צרפתים), פריילך (יידיש: שמח), פיזאז׳ (צרפתית: נוף), נוך אין מל (גרמנית: שוב), הויטה (גרמנית: היום), איך ויס ניכט וס זול אס בדויטן (גרמנית: אינני יודע מה פשר הדבר),[38] אר קמט זינה גולדנן הרה/ מיט אינם גולדנם קם (גרמנית: הוא מסרק את שערותיו הזהובות/ במסרק זהב), יודנרין (גרמנית: נקי [או מטוהר] מיהודים), יונגן (גרמנית: צעירים), אונד רוהיג פליסט דר רין (גרמנית: ושקט זורם הריין), דיזה גולדנן הרה [...] דיזן גולדנן קם (גרמנית: אלה השערות הזהובות [...] זה מסרק הזהב), אונד דס הט מיט איהרם זינגן/ די לורלי גטן (גרמנית: וזאת בשירתה לורליי עשתה),[39] נמן זי פלצו (גרמנית עם סיומת איטלקית: יתפוס את מקומו), מיללה גרציה (איטלקית: אלף תודות, רוב תודות).

3. הדרגה השלישית היא שימוש במילים או בפרזות לועזיות בכתיב לועזי, כלומר הכנסת האלמנט הלשוני הזר לא בתעתיק אלא בכתיבו המקורי: Panzergott (גרמנית: אלוהי השריון), Kennst du (גרמנית: יודע אתה), Alibi (אנגלית: אליבי), Roslein auf der Heide (גרמנית: שושנת הערבה, ורד בר), His master's voice (אנגלית: קול אדוניו), Cara mia (איטלקית: יקירתי).

כל דרגה היא אפוא עלייה ברמת הזרות לעומת הדרגה שמתחתיה.

הנוכחות הבולטת כל כך של הלעז — למן הלעז הרך המאוזרח או המאוזרח למחצה, דרך הלעז הקשה, המחדיר אלמנט זר במופגן ובמובלט לעברית, ועד ללעז המופיע בכתיב לועזי ומחדיר לתוך הרצף העברי לא רק אלמנט סמנטי וצלילי זר, אלא גם אלמנט

36 אזכור לשירו של היינה 'Im wunderschonen Monat May' מתוך החטיבה 'אינטרמצו לירי' בספר השירים שלו, ששומאן הלחין כחלק מהמחזור הידוע 'אהבת המשורר', ובו מבחר משירי החטיבה. התעתיק 'שונם' במקום 'שונן' מקורו כנראה בטעות דפוס.

37 אזכור לשירו של יוהן וולפגנג פון גתה מתוך הרומן **חניכותו של וילהלם מייסטר** 'Kennst Du das Land wo die Zitronen blühen' — 'היודע אתה את הארץ שבה הלימונים פורחים?' Hinterland. משמעו אזור כפרי־חקלאי הנמצא בעורפו של יישוב עירוני מרכזי ומפותח.

38 השורה הראשונה בשירו הידוע של היינה 'לורליי'.

39 השורה האחרונה בשירו של היינה 'לורליי'.

אורתוגרפי זר — היא מעין איתות על הקלילות, המשחקיות, השעשועיות של השיר, על ריחוקו מקוטב המכובד, הרציני, החגיגי, ה׳תקני׳, הטהרני, הנשגב.

אופיו זה של הלעז כקורלטיב (מִתאם) אובייקטיבי לשוני, לקלילות, למשחקיות של המודוס השנינתי־סטירי מובלט בעיקר בשני הקשרים: הראשון הוא ההכנסה אל הדקדוק. במקרים מסוימים, נוסף על השימוש במילה הלועזית, אלתרמן גם יכניס אותה אל מערכת הדקדוק העברית, והדבר ייצור אפקט של הזרה קומית. הדבר נעשה על ידי פעולה של ׳הוצאת שורש׳ (לא במובן המתמטי אלא הלשוני) מן המילה, כלומר הגדרת כמה מעיצורי המילה או כולם כעיצורים שורשיים. ברגע שה׳שורש׳ הופשט מן המילה, ניתן ל׳הריץ׳ אותו במנגנון הטיות הפועל, השם והתואר של העברית. דוגמה טובה לאופן שבו המנגנון הזה פועל אפשר לראות בשיר ׳בבלוץ הבליץ׳:

עַל שָׂדוֹת וְעַל עֵץ
הַבְּלִיץ בּוֹלֵץ.
בְּלִיץ אַחַר בְּלִיץ
הָרַיְךְ מֵרִיץ.
וּבְלִשְׁכַּת הַמַּטֶּה
לְדִבְרֵי הָרָצִים
אֹזֶן מַטֶּה
שַׂר הַבָּלָצִים.

׳בבלוץ הבליץ׳, **רגעים**, ב, עמ׳ 202

בשיר ׳שני מכתבים בעניין חזית חדשה׳ מופעל המנגנון בצורה מופרכת ומוגזמת במיוחד. בפתיחת המכתב הראשון המופיע בשיר כותב היטלר לבראוכיץ׳ (מפקדו העליון של צבא היבשה הגרמני בשנים הראשונות של מלחמת העולם השנייה):

מִן הַיָּם הַשָּׁחוֹר עַד הַיָּם הַבַּלְטִי
כְּבָר כִּחַדֵּשׁ יָמִים אָנֹכִי גֶּנֶרַלְתִּי

ואילו בראוכיץ׳ עונה לו כך:

זֶה כִּחַדֵּשׁ יָמִים, מִמּוֹזַ׳יְסְק וְעַד וַלְטָה
יְדִידִי, גֶּנֶרַלְתָּ וְגַם פֶּלְדְמַרְשַׁלְתָּ,
אַךְ בְּמָקוֹם לְסַפֵּר לִי עַל קְרִים אוֹ עַל טוּלָה,
מִתְיָעֵץ אַתָּה שׁוּב אִם לָרוּץ אִסְטַמְבּוּלָה.
אִסְטַמְבּוּל, אִסְטַמְבּוּל... קֹדֶם כָּל, דּוֹנָר וֶטֶר,
תִּתְקַדֵּם בַּחֲזִית הַיְשָׁנָה חֲצִי מֶטֶר,
אָז נַחְשֹׁב וְנִרְאֶה אִם לִבְכּוֹת אוֹ לִשְׂמֹחַ,
וּבֵינְתַיִם, בְּנִי, אַל תִּסְטַמְבֵּל אֶת הַמֹּחַ.

׳שני מכתבים בעניין חזית חדשה׳, **רגעים**, ב, עמ׳ 236–237

היצירים הלשוניים ההיברידיים והגרוטסקיים (גנרלת, פלדמרשלת, אל תסטמבל את המוח) שופכים אור מגחיך ומלעיג על נשואי השיר.

דוגמאות נוספות: 'פְּלֶגָה מְפֻנְצֶרֶת' (מהמילה הגרמנית Panzer, שמשמעותה 'שריון' או 'טנק'), מן השיר 'האופנסיבה' (**רגעים**, ב, עמ' 269), העוסק בהתקדמות הכוחות הגרמניים במאי 1942 בברית המועצות. כאן כמובן הדמיון הצלילי למילה 'מפונצ'רת' (מהמילה האנגלית puncture) מוסיף מטען של לגלוג לעגני לאפקט הקומי הדקדוקי; וכן 'בְּזֶה הַפְּרוֹבְּלֶם הוּא פָּחוֹת מְקֻמְפְּלָכְּס' מן השיר 'סם וג'ון משוחחים על הכרזת רוזוולט' (**הטור**, ד, עמ' 90) — אמירה שאומר פקיד בריטי על רוזוולט ועל עמדתו ביחס לארץ ישראל, עמדה הנתפסת כשפויה ונקייה מאינטרסים זרים יותר מעמדתה של הממשלה הבריטית.

ההקשר השני שהאפקט הקומי של הלעז מתבלט בו הוא ההקשר החריזתי, כלומר שילוב הלעז במערכת החריזה של השיר ויצירת חרוז מעורב לועזי־עברי (או פעמים רבות חריזת לעז בלעז). החרוז המעורב הוא חרוז וירטואוזי, להטוטי, המגלם את רוח השעשוע, ההמצאה והמשחק האופייניים למודוס כולו. חריזת הלעז מופיעה בשני סוגי החרוז העיקריים האופייניים לשירת אלתרמן כולה — החרוז השלם (או הסיומי) והחרוז החצוי. שני סוגי החריזה מחייבים זהות בצליל של התנועה המוטעמת באיברים החורזים, ואולם מנקודה משותפת זו דרכיהם נפרדות. החרוז השלם מחייב זהות בכל הצלילים שמן התנועה המוטעמת ועד סוף האיברים החורזים (זהו הסטנדרט המינימלי של החרוז השלם; החרז יכול לכלול גם צלילים נוספים לפני התנועה המוטעמת האחרונה ובצמידות לה, ובמקרה זה החרוז נחשב חרוז עשיר). בחרוז החצוי לעומת זאת הצליל המסיים, או הצלילים המסיימים, של האיברים החורזים לעולם אינם זהים. לזהות בתנועה המוטעמת מצטרפים בדרך כלל צלילים זהים נוספים באיברים החורזים; באופן טיפוסי צלילים אלה אינם רצופים, כלומר אינם צמודים זה לזה, ולכן הרושובסקי מכנה חרוז זה 'חרוז מופסק' (אם כי מדויק יותר לכנותו 'חרוז בלתי רציף').[40]

נוסף על כך אלתרמן משתמש בלעז לא רק בחרוזים פשוטים, אלא גם בחרוזים מורכבים, כלומר בחרוזים שבהם לפחות אחד האיברים החורזים מורכב משתי מילים או יותר (חריזת מוזאיקה). הווירטואוזיות והמשחקיות בולטות עוד יותר במקרה זה.

40 אלתרמן — מודע היטב לאמצעים הפרוזודיים המשמשים בידיו ולאפקטים הדיפרנציאליים שלהם — התייחס לשני סוגי חריזה מרכזיים אלו בשירו 'הבקתה', שירו של האח הבכור בפואמה 'שיר עשרה אחים': 'כָּל שׁוּרָה תִּבָּחֵר כְּעַלְמָה בַּשִּׁבְיָה/ וְחַפְשׁוֹ הַיָּפָה בִּבְנוֹת הַפֶּלֶךְ./ וְחָרוּז תִּמְצָאוּ לָהּ, שָׁלֵם כִּשְׁבוּעָה/ אוֹ חָצוּי וּמַגִּיר עֲסִיסוֹ כַּפֶּלַח' (שימו לב שהשורה המדברת על חרוז שלם חורזת בחריזה שלמה והשורה המדברת על חרוז חצוי חורזת בחריזה חצויה). על תבניות החריזה בשירה העברית ראו את מאמרו האיקוני של בנימין הרושובסקי 'השיטות הראשיות של החרוז העברי מן הפיוט עד ימינו', **הספרות**, ב, 4 (1971), עמ' 721–749 (להלן: הרושובסקי, 'השיטות הראשיות'). במאמר מכיר הרושובסקי בעובדה שבשירת אלתרמן מצויים גם חרוזים שלמים, מדויקים, שהם בלתי רציפים.

בטבלה מופיע מבחר יציג של דוגמאות לשימוש בלעז בשני סוגי החרוז העיקריים — החרוז השלם והחרוז החצוי — ובשני הווריאנטים העיקריים שלהם: הפשוט והמורכב.

שלם (סיומי)	שלם מורכב (מוזאיקה)	חצוי (׳מודרניסטי׳)	חצוי מורכב (מוזאיקה)
הִשְׁמִיט — שְׁמִידְט	נִגְלָה לִי — שַׁגַּאלִי	אוֹטוֹ — עוֹד	תָּצִיק לִי — מוֹטוֹצִיקְלִים
הֵבַנְתִּי — רוֹסִינַאנְטִי	יִדְהַר לוֹ — מוֹנְטֶקַרְלוֹ	הִזָּהֵרָה — הַטּוֹרֶר	תִּקְלַעְרַק — קְלַרָה
אֱחֹזָה — בִּפְסִיכוֹזָה	מְדַבֵּר אִתִּי — פּרוֹסְפֶּרִיטִי	טִיפּוּס — הִרְטִיבוּ	מֵרִיעַ — [דּוֹלוֹרֶס] דֶּל רִיוֹ
הִכּוֹנִי — מַרְקוֹנִי	שׁוּב נָא — אוֹרְדוֹנוּבְנָה	יַעֲקֹבוּ — הַקּוֹרְפּוּס	לִירִי — נִיר־East
וְהַגַּזִּים — מוּשְׁלַיאזִים	חַרְבּוֹ — אֶדְגַר פּוֹ	שַׁמְפָּנִי — בַּלְקָנִים	חֲזִיז לוֹ — וִיסְלָה[44]
מִתְבַּיֵּשׁ — נִתְחַדֵּשׁ — מַאלֵישׁ	[אִי] אֶפְשָׁר לִי — צַ׳רְלִי	הוֹיְטֶה — בֶּדוֹיְטֶן	רַמְפָּה — רָם בָּה
צֶבַע — גֶ׳נֶבָה	גִּנָּה לִי — אוֹדִיגִינָלִי	בֹּץ — קוֹצְק	מאָמעֶנְט — [הֶפִּי] אֶנְד[45]
מִנְיָן — וָלֶרְיָן	[Ein] moment לִי — מְנַחֵם־מֶנְדְּלִי	כָּאן — קַנְט	מִתְנַדֶּבֶת — מָשִׁיחַ בֶּן דֵּוִיד
גּוֹזִי — גְּרַנְדְיוֹזִי	נִבָּא לִי — קַנִּבָּלִי	בְּלוֹנְדִי — ג׳וֹקוֹנְדִים	הִפְלַגְנוּ כֻּלָּנוּ — לִפְרַנְקְלִין דֵּילָנוֹ
פֵּרוֹת — פּוֹקְסְטְרוֹט	בְּעַיִן וּבְשֵׁן — דַּנְקֶה שֵׁן	הֶאֱפִירוּ — פִּירֶר	כָּל קוֹל עוֹנֶה לִי — בַּקּוֹלוֹנֶלִים
גְּוַדַלְקִיוִיר — הַמַּעֲבִיר	הַבַּלַלַיְקִית — אֶז יוּ לַיְק אִיט	מֶנוּאֶטִים — בָּלֶטִי	יָקַרְתְּ — סְקוֹטְלַנְד יַארְד
עִתּוֹנוּת — קְנוּט	וּבָהוּל בָּא — [טַרַס] בּוּלְבָּה	הִשְׁתַּזָּרוּ — צֶ׳זָדֶה	לָלֶכֶת מִהַרְתִּי — לוֹדֶל וְהַרְדִּי
תָּלִין — בֶּרְלִין	תֵּיקוּ — סְטֵיק הוּא	נִישִׁימוֹטוֹ — אַנֶקְדוֹטָה	אָבִיא — וִי דּוּ וִילְסְט
גֹּבַה — קוֹרְדוֹבָה	תָּפַס — דְּלָא וַס	מַרְיוֹ — הָאַרְיָה	אֶל מוֹנְדוֹ — לוֹנְדוֹן
קִיטוֹר — פִּיקָדוֹר	נִטְעָן נָא — נִירְוַנְנָה	אִלֶּמֶת — פְּרוֹבְּלֶמוֹת	טִיק־טַק — [דְּרַי־] פִּירְטְל טַקְט
צִינִי — הַכְנִיסִינִי	סָלוּל הוּא — זוּלוּ	הִגִּיעָנוּ — לָאוֹקְיָנוּס	נוֹשְׁרִים אַרְצָה — נוֹיְנְצֶן אַכְצֶן [1918]
דּוֹקֵר — וַיְנִינְגֶר	עַל לִבִּי — alibi	מְפָרֶקֶת — [יוּדֶה] פֶּרֶקֶה	
אוּנְהַיְמְלִיךְ — הַשְּׁטְרַיְמְלִיךְ	כֹּה חַם — קוֹחַם[41]	הֲרָאִיתָ — אִינְקוֹגְנִיטוֹ[42]	
טֶמְבֶּר — נוֹבֶמְבֶּר	שֹׁד וָשֹׁבֶר — הַשֶּׁדֶבֶר	הַנֶּחְמָד — פְּרוֹלֶטַרְיַט	
קִינְדְכֶן — וִינְדְכֶן	הַשְּׂפַת יַמִּי — עוֹמַאר	גְּלִיד — אַנְגְלִית	
כֹּתֶל — רוֹטֶל	כַּאיַאמִי	זָקַנְתִּי — גַּנְדִי[43]	
דַּנְטֶה — אַנְדַנְטֶה		רָאִיתִי — טֶרוֹרִיסְטִים	

41 שני החרוזים האחרונים הומונימיים.

42 אם קוראים בהגייה אשכנזית — חרוז סיומי.

43 שלושת החרוזים האחרונים קרובים מאוד להיות סיומיים, שכן העיצורים המסיימים שלהם קרובים בצלילם. אלה חרוזים הנמצאים בעמדת ביניים כלשהי בין החרוז הסיומי לחרוז הבלתי סיומי. הם אינם עונים באופן מלא לסטנדרט הזהות הצלילית המוחלטת של החרוז השלם; אבל עם זאת נעדרים את החריפות מגירת העסיס של החרוז החצוי, ה׳חתוך׳. ניתן לכנות אותם חרוזים כמעט סיומיים או חרוזים חצויים חלשים.

44 אם קוראים בהגייה אשכנזית מזרח־אירופית — חרוז שלם, או קרוב לחרוז שלם.

45 שני החרוזים האחרונים קרובים מאוד להיות סיומיים, שכן העיצורים המסיימים שלהם קרובים בצלילם. ראו הערה 40.

וְאוּלַי — בַּטֶרְפְלַי	דְּלֹא נַיְדֵי — [roslein auf]	יַזְעִיקוּ — זִינְגֶן [לשיר]	שֶׁל כִּיס לִי — דֶר
אוֹטוֹ — קְיוֹטוֹ	der heide	יוֹקִיעוּ — קִיוֹב	קְוִיסְלִינְג
בּוֹי — טוֹלְסְטוֹי — גוֹי	מֶטְרְ־דוֹ׳טֶלִים — דַּרְדָנֶלִים	חֶסֶד — אוֹדֶסָה	קוֹלֵי קוֹלוֹת הֵם — קָהָל
הֻגַּד — לֶנִינְגְרַד	אִין גֶוִיטֶר — אוּנד אוּךְ	פֶּרְמַנֶנְטִית — מֶנְטָה	שֶׁל סַנְקוּלוֹטִים
רוֹסְפֶּקְט — רֶסְפֶּקְט	ביטֶר	אַנְדַּרְטָה — בּוֹנַפַּרְטִים[48]	הֶפִּי־אֶנְד לוֹ — מְנַחֵם
הַיָּמָה — יוֹקָהָמָה	בְּפָרַשּׁוּט — כְּפָר שָׁחוּט		מֶנְדֶל
גְּרַצְיָה — אִנְפוֹרְמַצְיָה	וִילְהֶלְמְשְׁטְרַסֶה — נִזְרָהּ שֶׁל		עוֹשֶׂה כָּךְ — אוֹסָקָה
מִפְתָּן — גֶּטַן	הָרַסְסֶה		הַקְדוֹשָׁה הֶלֶנָה —
אַוַרְיָה — שְׁמַרְיָה	אַתְּ אַחַת רַק — מִנְשַׁנְחַטְרַק		רִיפֶנְשְׁטַל לֶנִי[49]
תֹּמֶר — ז׳יטוֹמִיר	הַבַּיִת — הַמִּיאַ־מַיִת		
לְגַלּוֹת — Panzergott	מַיְנֶס קַמְפְּפֶס — אַרְבַּע כַּנְפֶס		
תִּבְדֹּקָה — מַטְסוּאוֹקָה	אֵיזֶה פֶּתִי — דֵיוִיס בֶּטִי		
אֶסְעָרָה — מוּסְרָרָה	וּמְהַגֵּר־אֶמִיגְרַנְטוֹר — גַּרְבּוֹ		
חֲמַקְמַק — ׳פּוֹטוֹמַק׳	וְאֶדִי קַנְטוֹר[47]		
וּ׳מַרְק׳ — וְיְדֶנְקָרְק[46]			
הַרִיקִין — כֵּן			

46 כאן כמובן מופעלים בהינף אחד שני האלמנטים שדיברנו בהם בהקשר של הלעז: הן ההכנסה אל הדקדוק והן החריזה (׳יְדֶנְקָרְק׳ — מן המילה ׳דַּנְקֶרְק׳).

47 ארבעה עשר החרוזים האחרונים ניתנים להתפרש כחרוזים בלתי רציפים:
ŠoD vaŠEVER – ŠEDEVR; hAsfAt YAMI – oMAr kAYAMI; Dlo nAYDEY – Der HAYDE[Y]; MEtR DotELIM – DaRDanELIM; iN gEvITER – uNT aux bITER; PARaŠUT – PAR ŠaxUT; vILHELmŠtRASE – nIzRA ŠEL HARASE; AT AXAT RAK – minsAnXATRAK; HAbA’IT – HAmI’A mA’iT; mAyNES KAmpFES – ArbA KANFES; ’EYZE pETI – dEYvIs bETI; ’umEhAGER ’EmIGRANTOR – GARbO vE’EdI kANTOR.
אחדים מן החרוזים כבר חורגים מתופעת החריזה ונוגעים בתופעת המצלול או התזמור (ראו: הרושובסקי, ׳השיטות הראשיות׳, עמ׳ 731).

48 ששת החרוזים האחרונים בלתי רציפים:
RaITI – TeRoRIsTIm; yaZ’Iku – ZIngen; YOKI’u – KIYOv; xESED – oDESa; pErMANENTiT – MENTA; ANdARTA – boNApARTim.

49 שישה עשר החרוזים האחרונים בלתי רציפים, רובם וירטואוזיים, אחדים חריפים באפקט החצוי, ׳המודרניסטי׳ שלהם (NOšrim ArCa – NOyNCeN AxCeN), אחרים להטוטיים באפקט האליטרטיבי שלהם (KOLEy KOLOT HEM – KaHaL šEL sanKuLOTiM), ואחרים מערבים משחקי מילים מתוחכמים. שאר החרוזים בתעתיק:
MItNADEVEt – MAšI’Ax bEN DEyVId; aVI – VI du VIlst; HIFLAgNu KuLANu – LIFrANKLIN deLANo; KOL KOL ’ONE LI – baKOLONELIm; YAKART – sKoTlAnD YARd; LALExEt mIHARTI – LoREL vEHARDI; eL mONDO – LONDON; TIK TAK – fIrTl TAKT; šEL KIs LI – dEr KwIzLIng; hEpi ’END Lo – mENaxEm mENDL; ’OSe KAx – ’OSAKA; hAkdoŠA HELENA – rifENŠtAl LENi

טַלְטֵל — קוֹקְטֵיל[50] פֵּאֵרָה — פְּרֶמְיֶרָה מִדְבָּר — וונְדֶרְבַּר שַׁבָּת — פַּאאאבֶלְהַאפְּט וַלְיוּטָה — הַבְלוּתָא אֶרֶז — גֶּרְלְס קַנְצְלֶר — פַּנְצֶר מַחְתֶּרֶת — קוֹנְצֶרְט[51]			

כמו שניתן לראות, אחדים מן החרוזים מגלמים יפה את הניגוד בין צליל למשמעות, בין rhyme ל־reason, שעליו עומד מירון.[52] הבולטים שבהם אולי הם החרוז 'מינס קמפפס — ארבע כנפס', המצמד יחד מושגים שמתקיים ביניהם ניגוד היסטורי וסימבולי שקשה לחשוב על טעון ומתוח ממנו,[53] והחרוז 'הקדושה הלנה — ריפנשטל לני',[54] המכיל מטען דחוס של אירוניה חריפה ותמציתית.

לעתים, על מנת לייצר את החרוז הלועזי או המעורב, עוברות המילים החורזות עיוותים שונים, והדבר כמובן מוסיף חטא על פשע, כלומר מוסיף על האפקט המשחקי־להטוטי. ראו למשל:

לֶמְבֶּרְג — נוֹבֶמְבֶּרְג
קֶמְבְּרִידְג' — נוֹבֶמְבְּרִידְג'
טֶט־אַ־טֶטוֹ — אַלֶגְרֶטוֹ
בְּרַבִּיסִימוֹ — יַפָּנִיסִימוֹ
נְרַנְדָה — אִירַנְדָה [כלומר לכיוון איראן]
יַנְק — דַנְק
דַנְקְבַּר — יַנְקְבַּר
תְּקִיעַת כַּפְיָה — גֵאוֹגְרַפְיָה

50 בשני החרוזים האחרונים, אם מבטאים את הצירה כדיפתונג (כהגיית אשכנז), לפנינו חרוז סיומי; אם מבטאים את הצירה כבמבטא הישראלי המקובל, לפנינו חרוז סיומי בלתי רציף.

51 את שבעת החרוזים האחרונים אפשר לפרש כחרוזים סיומיים בלתי רציפים:
PE'ERA – PREmyERA; miDBAR – vunDeRBAR; šABAT – fABelhAfT; VALyUTA – hAVLUTA; EREZ – gERlZ; kANTSlER – pANTSER; maxtEReT – koncERT.

52 ראו: מירון, **פרפר מן התולעת**, עמ' 597–598. מירון עומד הן על הניגוד הנוצר בין צליל למשמעות בחרוז והן על החיזוק והעיבוי הנוצרים לעתים ביניהם.

53 מינס קמפפס — צורת הרבים של שם ספרו הידוע של היטלר **מיין קמפף** (מאבקי); ארבע כנפס — ההגייה האשכנזית של ארבע כנפות, כלומר הטלית־קטן שיהודים שומרי מצוות לובשים מתחת לבגדיהם העליונים כדי לקיים מצוות ציצית.

54 הקולנוענית הנאצית הידועה.

סַלַמַנְדֶּר — אַלֶכְסַנְדֶּר
צִ׳ינְגִיסְחָם — מִדַּי חָם
הַבּוֹסְפּוֹרוּס — לַעֲבֹרוּס
פִּירֶר — אוֹפִּירֶר (עיוות של השם ׳אופיר׳, היא חבש).

בשיר ׳סיכויים׳ שהוזכר למעלה אלתרמן מפצל את המילה ׳הוטנטוט׳ כדי שיוכל לחרוז את חצייה הראשון ׳הוטן׳ עם המילה ׳קוטן׳, ואת חצייה השני ׳טוט׳ עם המילה ׳קשתות׳.[55]

סוגיות ז׳אנריות

המונולוג הדרמטי

המודוס השנינתי־סטירי בשירתו העיתונאית של אלתרמן — משהו רחב ואמורפי יותר מסוגה — בא לידי ביטוי בדרך כלל במה שניתן לכנות השיר השנינתי־סטירי הישיר, כלומר בשיח שירי הבוקע כביכול ישירות מפי המחבר.[56] ואולם פעמים רבות קולו של המחבר מסתתר מאחורי פרסונה שקולה הוא הקול העיקרי בטקסט, ואז מופיעה לפנינו הסוגה המוכרת הנקראת מונולוג דרמטי (שירי), כלומר אותה סוגה שבה נמסרת הבמה הטקסטואלית, כולה או רובה הגדול (למעט דברי הקדמה או קישור, ׳הוראות במה׳ של המחבר בסגנון אמר אלמוני או השיב פלמוני), לרשותה של אחת הדמויות המאכלסות את עולם השיר. אלתרמן מרבה להשתמש בנוסח הזה. עיקר הפונקציה של המונולוג הדרמטי הסטירי או האירוני הוא לחשוף את חולשותיו, את פגמיו, את כשליו, את סטיותיו של הדובר (נוכלותו, צביעותו, רשעיותו, נתעבותו באופן כללי) באמצעות דבריו הוא.

מונולוגים דרמטיים קלסיים מסוג זה הם ׳נאום בריטניה הקטנה׳ (**הטור**, ג, עמ׳ 110), ׳ציוני אול־רייט, 1945׳ (שם, עמ׳ 181) ו׳המרש הגרמני׳ (**רגעים**, ב, עמ׳ 283, מונולוג של גדודי רומל). בהקשר זה יש לציין את שני המונולוגים הדרמטיים המבריקים המכוונים כנגד מפלגות השמאל המתקדמות ובראשן ׳השומר הצעיר׳ — ׳משירי לוחמי המחר׳ ו׳התמיהה היחידה׳ — שהוזכרו למעלה, ואת חמשת(!) המונולוגים הדרמטיים שאלתרמן שם בפיו של בניטו מוסוליני, שכולם מיועדים להגחיך את הרודן האיטלקי הפשיסטי,

55 הפוטנציאל הקומי־אירוני־משחקי הטמון בחריזת לעז בכלל, ובחריזת לעז מורכבת בפרט, לא נעלם מיוצרי שירה קלה אחרים. בשיר החריף, האירוני והעוקצני ׳את טעם נרכש׳ כותב אריק ברמן:
׳את טעם נרכש, / את כמו סושי, דוסטויבסקי, קייט בְּלַאנְשֶׁט, / כמו טקסנית שהולכת עם כושי, / סתם צחקתי, זה לא פוליטיקלי קורקט׳.
דומה שחריזת הלעז המורכבת ׳קייט בלאנשט — פוליטיקלי קורקט׳ של היוצר הצעיר והמוכשר הייתה זוכה להערכה ולהבנה מצדו של אלתרמן, לו נתקל בה.

56 שיח זה קרוב למה שגילברט הייאט מכנה המונולוג הסטירי (Gilbert Highet, *The Anatomy Of Satire*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, p. 13).

להלעיג עליו ולחגוג את כישלונותיו.[57] מונולוג דרמטי ייחודי הוא המונולוג 'נאום שנאת היהודים באירופה של 1945'. במונולוג זה משיאה שנאת היהודים עצה 'ידידותית' ליהודים שלא להישאר באירופה עם תום מלחמת העולם השנייה, למרות המסר המוצהר של שוויון זכויות ופיצויים. המיוחד במונולוג זה הוא בכך שהוא משיג את האפקט הסטירי שלו לא על ידי הצגת הטקסט של הדובר או הדוברת כטקסט שקרי, מזויף, נכלולי או נלעג, אלא על ידי הצגתו כטקסט המצטיין באמת המוקרנת ממנו, כטקסט המכיל גרעין סלעי של אמת בלתי מוכחשת. הדוברת בשיר ניחנה בסוג של יושרה וגילוי לב, ועצתה היא עצה שהטקסט מאמץ בשתי ידיו. המחבר מגייס כביכול את הדוברת ומנצל את יושרהּ על מנת לחזק את עמדתו:

כְּמוֹ צֵל מֵעִמְּךָ לֹא אָזוּז,
כִּי אֲנַחְנוּ בִּבְרִית קְשׁוּרִים.
בְּצֵאתְךָ מִמַּחֲנֵה הָרִכּוּז,
דַּע — אֲנִי מְחַכָּה בַּשְּׁעָרִים.

חַי נֶחְלַצְתָּ מִמֶּנִּי פִּתְאֹם,
אַךְ אִתְּךָ הִנָּנִי, חַי הָאֵל,
לִי דָּמְךָ הָיָה לֶחֶם אָדֹם.
אֵיךְ לְפֶתַע מִמְּךָ אֶגָּמֵל?

'נאום שנאת היהודים באירופה של 1945', **הטור**, א, עמ' 19

האפקט המיוחד של הסטירי במונולוג דרמטי זה נעוץ אפוא בעובדה שהדוברת ישרה לחלוטין. אלא שדווקא יושרהּ חושף את המפלצתיות המצמררת שלה:

לְעֵינַי שׁוּב וּרְאֵה נָא חַיִּים
כְּשֶׁוֶה לִזְכֻיּוֹת וָעֹל.
דְּרֹשׁ נָא, דְּרֹשׁ קֶבֶל־עָם פְּצוּיִים
וְדִירָה וּמִשְׂרָה מִתְמוֹל!
אֲבָל אִם בִּינָתְךָ לֹא חָשְׂכָה
וּמֵהַבְהֵב בָּהּ עוֹד זִיק יְחִידִי, —
הָמֵלֵט! פְּרֹץ חוֹמוֹת בְּרֹאשְׁךָ!
טוֹב מוֹתְךָ מֵחַיֶּיךָ אִתִּי.

שם, עמ' 20

57 'אמנות הבימוי' (**רגעים**, ב, עמ' 68), 'השלום התמידי הוא קטסטרופה לתרבות' (שם, עמ' 88), 'מוסוליני פותח את ישיבת הקבינט האחרונה' (**הטור**, ג, עמ' 28), 'הפגישה החמישית' (**הטור**, ד, עמ' 35) ו'נאומו האחרון' (שם, עמ' 36).

וריאציה על התבנית שבה הדובר מכשיל את עצמו באופן זה או אחר מפעיל אלתרמן בכמה שירים שבהם הוא מאתר אדם טוב, הגון (vir bonus), או לפחות ישר, במחנה הפוליטי או האידאולוגי שאותו הוא מבקש לבקר. הטקסט מפנה את במתו לקולו של אותו אדם הגון, על מנת שיפעל כנציג היושר, האמת והצדק, בקרב מחנהו, ויאיר מחנה זה באור שלילי. מונולוגים בולטים שווריאציה זו (שאפשר לכנותה 'וריאציית הגיס החמישי') מופעלת בהם הם 'מרשימותיו של כלב' (**הטור**, א, עמ' 59), 'אבדות הבריטים' (**הטור**, ד, עמ' 131) ו'תחינת קומוניסט יהודי בסופיה' (**הטור**, ד, עמ' 103).

במקרים אחרים העוקץ הסטירי של המונולוג אינו מופנה כלפי המונולוגיסט עצמו או כלפי מחנהו, אלא כלפי גורמים אחרים שהדובר קשור אליהם באופן זה או אחר. כך למשל במונולוג 'הערה פרדוכסלית' (**הטור**, ג, עמ' 65) הדובר — הפרדוקס — מאיר באור סקפטי את הניסיונות הדיפלומטיים לכונן שלום בר קיימה בעולם; ואילו במונולוג 'מסכת לוב' (**רגעים**, ב, עמ' 259) הדובר — המדבר הצפוני — מאיר באור לגלגני את התקדמויותיו ואת נסיגותיו של רומל במדבר הצפוני בשנת 1942 ('רוֹמֶל, רוֹמֶל, שׁוּב אַתָּה מַתְחִיל?/ בַּאֲבַק תּוֹלְדוֹתַי לְחִנָּם אֲהֻפָּכָה — / לֹא מָצָאתִי שָׁם, רוֹמֶל, עוֹד נִדְנִיק כָּמוֹךָ').

במקרים אחרים חל היפוך של מאה ושמונים מעלות בכיוונו של העוקץ הסטירי, וזה לא רק שאינו מופנה כלפי הדובר, אלא מכוון כנגד יריביו הישירים. כך הדבר בשיר 'בן־גוריון במצור' (**הטור**, ד, עמ' 179) שבו השיח האירוני של הדובר — יושב ראש הסוכנות היהודית דוד בן־גוריון — המקבל על עצמו כביכול את האשמות יריביו ומתחייב לרסן את דרכו הנסערת והלוהטת, מאיר למעשה יריבים אלה באור שלילי כפוליטיקאים מקצועיים 'קרירים' וזהירים. ברור שבעיני הטקסט דרכו של בן־גוריון, למרות 'פליטות־הפה' ו'האימפולסיביות' שלו, עדיפה הרבה יותר.[58]

קרוב מאוד למונולוג הדרמטי הוא הדיאלוג הדרמטי, שלפעמים מתרחב לכדי תלת־שיח או רב־שיח בין כמה דמויות. כדוגמאות ניתן להביא את השירים 'הבזק' (**רגעים**, ב, עמ' 134) — תלת־שיח דרמטי סטירי בין גרמני, איטלקי ויפני המתלוננים על מצבם הקשה; 'בבלוץ הבליץ' (שם, עמ' 202) — שבו שני דוברים גרמנים משוחחים זה עם זה; 'קפה תורכי' (שם, עמ' 250) — דיאלוג בין היטלר לפון פפן (שגריר גרמניה בטורקיה); ו'המרחץ', (שם, עמ' 265) — דיאלוג בין היטלר לחבריו.

מקרה גבול מעניין של הדיאלוג הדרמטי הוא השיר 'לכל המעוניינים' (**הטור**, ד, עמ' 187). השיר בנוי כייצוג ישיר של הדיאלוג שהתקיים בין נציגי היישוב היהודי ובין חברי ועדת האו"ם לעניין ארץ ישראל ששהתה בארץ בקיץ 1947. אלא שבשיר מובאות רק תשובות הנציגים היהודים לשאלות המופנות אליהם, והשאלות עצמן אינן מובאות.

58 בכמה שירים, אף שאי אפשר להגדירם מונולוגים דרמטיים 'טהורים', אפשר לזהות אלמנטים מונולוגיים בולטים, למשל בשירים 'אלף לילה ולילה' (**הטור**, ג, עמ' 189), 'לקח יסודי' (**הטור**, ד, עמ' 53) ו'מצב המצב' (**הטור**, ד, 167).

על הקורא להקיש עליהן בדרך האקסטרפולציה מהתשובות הניתנות. המהלך הרטורי הזה מכוון להאיר באור סטירי עז את מה שנתפס בעיני אלתרמן כמופרכותן של השאלות, ניתוקן מהמציאות ההיסטורית והיותן מבוססות על בורות ודעות קדומות:

א בַּלְפוּר לֹא נִפְגַּשׁ עִם עַבְדוּל־רַזָּק.
ב לֹא הֶחֱרַבְנוּ אֶת אוּם־אַל־וָלִיד.
ג אֵיבְרָהֶם הוֹלִיד אֶת אַיְזִיק.
ד וְאַיְזִיק אֶת גֶ׳יקוֹב הוֹלִיד.

ה אָמַר אַדָנִי לְגֶ׳יקוֹב
ו לִפְנֵי הַמִּלְחָמָה הָעוֹלָמִית.
ז מָה אָמַר? אַל תִּרָא עַבְדִּי גֶ׳יקוֹב.
ח No, Sir. גֶ׳יקוֹב עַצְמוֹ לֹא יָעִיד.

ט מְזוּזָה, סֵר, קוֹבְעִים בַּפֶּתַח.
י יֵשׁ תְּפִלִּין שֶׁל רַבֵּנוּ תָּם.
יא No, Sir. דָּם לֹא שָׁתִינוּ בַּפֶּסַח.
יב וּבְכְלָל לֹא שָׁתִינוּ דָּם.

׳לכל המעוניינים׳, **הטור**, ד, עמ׳ 187

לעתים הדיאלוג או רב־השיח מתרחב למעין מיני־סצנה בימתית שלמה עם הוראות בימוי, קולות הנשמעים ברקע וכדומה. ראו לדוגמה את השירים ׳תמונה מאופרטה׳ (**הטור**, ד, עמ׳ 85), ׳אינטרמצו בין־לאומי או מעשה שהיה׳ (שם, עמ׳ 125), ׳ניחושים במזרח׳ (**הטור**, ג, עמ׳ 114) ו׳מדיניות של הוקוס פוקוס או המכשפה׳ (שם, עמ׳ 126). בהקשר זה אפשר לציין את השיר ׳גלגולן של שמועות׳ (**רגעים**, ב, עמ׳ 285), המבטא עמעום או ניוון של השיח הציבורי, לא מעט כמדומה מתוך פניקה (׳אֶזְרָח א׳: בַּיָּם אֲנִי תָּמִיד רוֹחֵץ בְּלִי סַבּוֹן./ אֶזְרָח ב׳ (הָלְאָה): שָׁמַעְתָּ? שׁוּב הַ״צִּיר״ לוֹחֵץ בְּלִיסְבּוֹן./ אֶזְרָח ג׳ (הָלְאָה): בְּרַדְיוֹ־לִיסְבּוֹן שָׁמַע אָדוֹן זָמִיר.../ אֶזְרָח ד׳ (הָלְאָה): וֵי־אִיז־מִיר.../ אֶזְרָח ה׳ (הָלְאָה): קוּשְׁטָא וְאִיזְמִיר?../ אֶזְרָח ו׳ (הָלְאָה): מִי?/ אֶזְרָח ז׳ (הָלְאָה): מָה?/ כָּל הָעִיר: עַל תּוּרְכִיָּה הִכְרִיזוּ מִלְחָמָה׳). השיר איננו רב־שיח כהלכתו, אבל הוא נופל למסגרת (הדרמטית בעיקרה) של מילוי חלל השיר בקולות מצוטטים בדויים, שאינם קולו של המחבר (קולות פיגורליים ולא אותוריאליים).

גם בתחומי הדיאלוג או הרב־שיח הדרמטי נוכל לזהות את הדגם הקלסי שבו החוד הסטירי של הטקסט מופנה כלפי הדוברים עצמם, כמו דגמים אחרים, שבהם אחד הדוברים מתפקד כאדם ההגון, הישר, החושף את כשלי מחנהו (׳סם וג׳ון משוחחים על הכרזת רוזוולט׳, **הטור**, ד, עמ׳ 90; ׳הרון אל רשיד ועוני עבדול הדי׳, שם, עמ׳ 119; ׳בין גנרל אלנבי לבווין׳, שם, עמ׳ 194); או שהדוברים חושפים את כשלי יריביהם (׳תכנית הרקונסטרוקציה׳, שם, עמ׳ 16 — דיאלוג עם השיר ׳אנו באנו ארצה לבנות ולהיבנות בה׳, שדבריו חושפים את פגמיו של השלטון המתנכל ליישוב היהודי ולתכניות הבנייה

הלאומית שלו); או שהדיאלוג חושף את כשליו של אחד הדוברים ואת צדקתו של בן שיחו (׳חוקת המשחק׳, **הטור**, ג, עמ׳ 120 — דיאלוג בין הממשלה הבריטית ובין היישוב, החושף את שרירות לבה של הממשלה).[59] לעתים מנצל אלתרמן את הדיאלוג הדרמטי כדי להטיח את הדוברים זה בזה, כשכל אחד מהם חושף את כשליו של האחר (׳חיוך הג׳וקונדה׳, **רגעים**, ב, עמ׳ 276 — דיאלוג בין קצין גרמני לקצין איטלקי הלועגים זה לזה).

סוגה קרובה למונולוג או לדיאלוג הדרמטי היא הסוגה האיגרונית (אפיסטולרית) — מעין מונולוג או דיאלוג בכתב — המצטט ישירות מכתבים, איגרות או הודעות הנשלחות מצד לצד. כך למשל בשיר ׳הבליץ בסטלינגרד׳ הודעות של ׳דִּיוִיזְיַת־הַמַּחַץ שְׁלוֹשִׁים וָשֵׁשׁ׳ למטה העליון חושפות את הכשל הצבאי הגרמני בחזית הקשה של סטלינגרד: ׳הודעה מס׳ 5:/ תָּקַעְנוּ טְרִיזִים/ בִּשְׁנֵי תְּרִיסִים!/ שִׁלְחוּ בַּטַּלְיוֹן/ לְכִבּוּשׁ הָחַלּוֹן!/ הַיִל הִיטְלֶר!/ הודעה מס׳ 6:/ מְיֻחָד: אֵין דִּיוִיזְיָה שְׁלוֹשִׁים וָשֵׁשׁ!/ הַדִּירָה נִכְבְּשָׁה, אַךְ דִּיוִיזְיָה לֹא יֵשׁ!/ הַיִל הִיטְלֶר!׳ (**רגעים**, ב, עמ׳ 302).[60] מנגד לזאת בשיר ׳הודעות אישיות׳ (**הטור**, א, עמ׳ 63) מכתבים של היישוב לגורמים שונים מאירים גורמים אלה באור אירוני ביקורתי.

בסוגה האיגרונית יש לכלול גם את מילוי המרחב הטקסטואלי של השיר בציטוטים פיקטיביים של מודעות, מכתבים למערכת וכדומה, כמו למשל בשירים ׳חדשות מעולם החימיה׳ (׳אַנַחְנוּ מַצִּיעִים/ חֲיָדַקִּים טְרִיִים./ (אֶפְשָׁר בְּתוֹסֶפֶת מַבּוּל וּשְׂרֵפוֹת)./ מִבְחָר גָּדוֹל שֶׁל מַגֵּפוֹת./ סַם מְעֻדָּן "אֵין כָּמוֹהוּ"./ מַחֲזִיר אֶת הָעוֹלָם לְתֹהוּ./ בֵּן־לַיְלָה הַמִּין הָאֲנוֹשִׁי מָחוּק./ מְקַבְּלִים בַּחֲזָרָה אֶת הַבַּקְבּוּק׳ **הטור**, א, עמ׳ 182–183) ו׳ספר התלונות׳ (׳הַלַּיְלָה שְׁכֵנִי נָחַר/ וְאֲנִי הֶקִיצוֹתִי מִשְּׁנָתִי!../ נָא לְהַדְפִּיס בְּגִלְיוֹן מָחָר. / ׳מָנוּי שְׁנָתִי׳ [...] בְּמִסְעָדָה פְּלוֹנִית/ בְּרִחוֹב קַיִן וָהֶבֶל/ נָתְנוּ לִי שֵׁנִית(!)/ מָרָק עִם חֶבֶל!..׳, **רגעים**, א, עמ׳ 101).

הדיאטריבה

נוסף על המונולוג הדרמטי ניתן למצוא בשירת השנינה־סטירה של אלתרמן את הסוגה ההופכית, סוגת הדיאטריבה. הדיאטריבה מוגדרת באופן פורמלי כפנייה אל (או כשיחה עם) נמען פיקטיבי. כלומר בניגוד למונולוג הדרמטי שבו המשורר, כמעין מפעיל של תאטרון בובות, מביא לידי כך שאחת או כמה מן הדמויות בעולמו של השיר פוצות את פיהן ונושאות מונולוג או מנהלות דיאלוג זו עם זו (כל זאת כדי להשיג אפקטים רטוריים,

59 אָמְרָה הַמֶּמְשָׁלָה: מָה רַב הַשַּׁעֲמוּם.
אוּלַי קְצָת נְשַׂחֵק בְּתַקָּנוֹת־חֲרוּם?

אָמְרוּ אָנוּ: מַהוּ הַמִּשְׂחָק הַזֶּה?
אָמְרָה הַמֶּמְשָׁלָה: מִשְׂחָק יָקָר מִפְּזּ.
אַתֶּם תִּהְיוּ פּוֹשְׁעִים, הָחֵל מִיּוֹם מָחָר,
וְאָנֹכִי אֶתְכֶם אוֹשִׁיב בְּמַאֲסָר.

׳חוקת המשחק׳, **הטור**, ג, עמ׳ 120

60 ראו גם את השיר ׳קוי־פרו־קויבק׳ (**הטור**, ד, עמ׳ 42).

שהידוע והמוכר בהם, אבל לא הבלבדי, הוא חשיפת חולשותיה, נבזותה, צביעותה, אכזריותה ושקרנותה של הדמות), בדיאטריבה נבחרת אחת הדמויות בעולם השירי כנמען של השיח של המחבר.

גם בדיאטריבה, כמו במונולוג ובדיאלוג הדרמטיים, אפשר לראות תנועה של המטוטלת הסטירית בין שני קטבים, כאשר באחד מהם נמצא הנמען של השיח, ובאחר יריביו הישירים של הנמען (או גורמים הקשורים בו). ההבחנה היא אפוא בין שיח שעיקר מטענו הסטירי מופנה כלפי הנמען ובין שיח שעיקרו שבח כלפי הנמען והפניית העוקץ הסטירי כלפי גורמים אחרים.

דוגמאות לדיאטריבה קלסית (כלומר כזאת הממזגת את הפנייה אל נמען עם מטען קוגניטיבי רגשי של ביזוי, לגלוג או הטפה) אפשר לראות בשירים 'צבירת ההוכחות' (**הטור**, ד, עמ' 213)[61] ו'קצת אומץ לב' (**הטור**, א, עמ' 56). 'בטלגרף לגרומיקו' (**הטור**, ג, עמ' 210) לעומת זאת הוא בעיקרו שיר שבח והודיה לנמען, כשאת מטענו הסטירי הוא מניח לפתחם של גורמים אחרים בזירה הפוליטית הבין־לאומית. ב'שיר ערש לעדלידע' (**רגעים**, א, עמ' 232), המופנה לעדלידע, העוקץ הביקורתי מופנה כלפי מבקריה ומבטליה של הנמענת, וב'הסרטיפקט האחרון' (**הטור**, א, עמ' 53) הביקורת מופנית כלפי הגורמים המדיניים שהפעילו את שיטת הסרטיפיקטים (שחסמה את גבולות הארץ מפני פליטים יהודים), כלפי הגורמים שתמכו בשיטה זו ובעצם כלפי 'הָעוֹלָם שׂוֹחֵר־הָחֹפֶשׁ' כולו, שעמד מן הצד עת העם היהודי נמלט מ'הַתַּלְיָנִים' ו'גָּסַס בִּידֵי הַבְּיוּרוֹקְרַטִים'.

הפרודיה

בהקשר של ההבחנות התת־סוגתיות במודוס השנינתי־סטירי כדאי להזכיר עוד כמה נוכחויות סוגתיות, בולטות הרבה פחות ואף יחידאיות. הראשונה שבהן היא הפרודיה על טקסטים קנוניים, המתגלה בעיקר בשירים 'מערכת לוב' (**רגעים**, ב, עמ' 280) ו'מערכת לוב פרק ב' (שם, עמ' 320) (שהיא המשך של השיר הראשון). השירים עוסקים במערכה הקשה בצפון אפריקה, והם פרודיה על הפיוט העממי 'חד גדיא' מההגדה של פסח ('אָתָא גַּדְיָא גַּדְיָא וְיָשַׁב בְּבָרָנִי', שהוזכר למעלה).

האלמנט השני שברצוני לציין כאן הוא השימוש בתבניות המשויכות לסוגות שונות ואף הפוכות לסוגה הסטירית או לרוח הסטירית. כך למשל בשיר 'כוחה של פרוצדורה' (**הטור**, ד, עמ' 175) אלתרמן משתמש בתבניות של האודה הקלסית — הפנייה החגיגית, שאלות

61 השיר נכתב בעקבות הפיגוע הקשה ברחוב בן יהודה בירושלים ב־22 בפברואר 1948, במהלך מלחמת העצמאות. שלוש משאיות צבאיות בריטיות, מלוות בשריונית בריטית, הוצבו ברחוב. בעקבות פיצוץ חומר הנפץ במשאיות נהרסו בניינים, נהרגו שישים בני אדם ועוד כמה עשרות נפצעו. את הפיגוע ביצעו ככל הנראה טרוריסטים ערבים בשיתוף עריקים מן הצבא והמשטרה הבריטיים, שגיס לשם כך עבד־אל־קדר אל־חוסיני. רבים בציבור היהודי האשימו את השלטונות הבריטיים במעשה.

רטוריות (׳הֶתֵדְעִי מָה רַב כֹּחֵךְ? הֲתַעֲרִיכִי?׳), לשון גבוהה (הבאה אמנם לצד אלמנטים הלקוחים משיח משרדי־לגליסטי) ומטפוריקה נשגבת הנוגעת במילון של הנומינוזי (׳וְלָכֵן הֲלֹא אֵימִים אַתְּ מְהַלֶּכֶת/ בְּקוֹמֵךְ, וְעַב סוֹדוֹת וַחֲזִיזִים בָּךְ׳) — כל זאת כדי לייצר פרספקטיבה שלילית קטלנית כלפי מושא האודה (׳כַּמָּה דָם שָׁפְכָה עַל הָאָרֶץ הָרוּטִינָה?/ לֹא פָּחוֹת מִשֶּׁשָּׁפְכָה־אוֹתוֹ הַחֶרֶב!׳).

בשיר אחר, ׳ארץ ערבית׳, אלתרמן משתמש בתבניות של השיר הלירי הקלסי כדי להאיר באור אירוני־סרקסטי את טענות הערבים שפלשתינה היא ארץ ערבית, תוך כדי העתקת שמם של אבות האומה היהודית ושל אתרים מקראיים אל הערבית, כלומר אזכורם כמו שהוא נהגה בערבית:

לַיְלָה צַח. אִילָנוֹת מְנִיעִים
אֶת נוֹפָם בִּלְחִישָׁה אַוְרִירִית.
מְמָרוֹם כּוֹכְבֵי־לֵיל עַרְבִיִּים
נוֹצְצִים עֲלֵי אֶרֶץ עַרְבִית.
נוֹצְצִים כּוֹכְבֵי־לֵיל בְּמִצְמוּץ
וְזוֹרְעִים אֶת אוֹרָם הָרָעוּד
עַל הָעִיר הַשׁוֹקֶטֶת אֶל־קוּדְס
שְׁחָנָה בָּהּ הַמֶּלֶךְ דָּאוּד.

וּמִשָּׁם הֵם צוֹפִים וְרוֹאִים
אֶת הָעִיר אֶל־חָלִיל מְמֻרָחָק.
עִיר קִבְרוֹ שֶׁל הָאָב אִבְרָהִים,
אִבְרָהִים שֶׁהוֹלִיד אֶת אִסְחָק.

וּמִשָּׁם קַו אוֹרָם הַשָּׁנוּן
אָץ לְצָבַע בְּזָהָב־אוֹרוֹ
אֶת מֵימֵי הַנָּהָר אֶל־אֶרֶדֶן
שֶׁיַּעְקוֹב בְּמַקְלוֹ עָבָרוֹ.

לַיְלָה צַח. בִּרְמִיזָה אַוְרִירִית
נוֹצְצִים כּוֹכְבֵי־לַיְל כַּחֹק
עַל הָדֵיהָ שֶׁל אֶרֶץ עַרְבִית
אֲשֶׁר מוֹסֶה רָאָה מֵרָחוֹק.

׳ארץ ערבית׳, **הטור**, ג, עמ׳ 139

סוגיות ריתמיות ופרוזודיות

המשחקיות והשעשועיות המאפיינים את המודוס השנינתי־סטירי אצל אלתרמן באים לידי ביטוי גם בזירה הריתמית־פרוזודית. מדובר בעיקר בסטיות מהסטנדרט של השיר הסטרופי

הסימטרי, הבנוי חטיבות־חטיבות (בתים) בעלות אותו מספר שורות (בדרך כלל ארבע), השקולות במשקל זהה (ככלל, משקל מלרעי המתאים להטעמה המלרעית של העברית הישראלית) וחרוזות בתבנית חריזה זהה, מסורגת בדרך כלל (אם כי לעתים צמודה), המבוססת על צמדי חרוזים המתחלפים הן בתוך הבית והן בין הבתים. אלתרמן מרבה בסטיות מסטנדרט הזהב הזה (למשל סטיות טיפוגרפיות — פיצולה של השורה השירית ופיזורה על פני שתי שורות או יותר), ולא כאן המקום למפות ולדון במערך הסטיות המורכב והמגוון הזה, האחראי לרבים מהאפקטים המעודנים יותר שהשירים מייצרים. ברצוני עם זאת להדגים את האפקט הקומי של כמה מהסטיות הבולטות הללו בכמה שירים. השיר הראשון הוא השיר 'שלבי השיגעון' (**הטור**, ג, עמ' 144), שבעצם מבטל את המבנה הסטרופי הקלסי ויוצר רצף שירי אחד (שאותו קוטע מדי פעם בפעם רפריין מקהלתי קצר) בעל חרוז אחיד ובלתי מתחלף לכל אורכו. זו תצורה נדירה אצל אלתרמן (המזכירה את שירי האזור הספרדיים), והיא יוצרת אפקט של חזרה קומית־מכנית אובססיבית, שהיא בבחינת איור והעצמה של ההימנעות וההתחמקות הפתולוגיים של בריטניה מאימוץ העמדה האמריקנית לאחר מלחמת העולם השנייה, שתמכה בעלייה מידית של מאה אלף יהודים מעקורי המחנות לארץ ישראל. השיר מתאר באופן קומי את דרכי ההתחמקות, את מסמוס ההחלטות ואת משיכת הזמן שנוקטים הבריטים: דרישה להקמת ועד שיחקור את ההצעה האמריקנית (הכוונה לוועדת החקירה האנגלו־אמריקנית), ולאחר אימוץ העמדה האמריקנית על ידי הוועד, דרישה להקמת ועדה נוספת (הכוונה לוועדת מוריסון־גריידי) שתחקור את חוות הדעת של הוועד הראשון:

כְּבָר נִמְאַסְתִּי בְּלִי דַי, זֹאת מוֹדַעַת,
אֲבָל שׁוּב בַּשְּׁאֵלָה יֵשׁ לַבַּעַת,
כִּי בּוֹעֶרֶת הִנָּהּ וּמְשַׁוַּעַת
וְחַיָּה וְאֵינֶנָּה גּוֹוַעַת.
כָּזָכוּר לָךְ מִנִּינוּ וַעַד
לְעַיִן בְּעֵנָיָן אֵיזֶה צַעַד,
וְאַחֲרָיו (אַזְכִּירֵךְ אִם רוֹצָה אַתְּ)
נִתְמַנְּתָה וַעֲדָה קוֹבַעַת
שֶׁתַּחְקֹר אֶת חֲוַת־הַדַּעַת
שֶׁהִמְלִיצָה עַל זֶה הַצַּעַד.
וְהִנֵּה רְצוֹנִי לָדַעַת, —
בְּמִקְרֶה שֶׁחַוַּת הַדַּעַת
שֶׁל אוֹתָהּ וַעֲדָה קוֹבַעַת
שֶׁתַּחְקֹר אֶת חַוַּת הַדַּעַת
שֶׁיָּצְאָה מֵאוֹתוֹ הַוַּעַד,
שׁוּב תַּמְלִיץ עַל אוֹתוֹ הַצַּעַד, —
רְצוֹנִי, כָּאָמוּר, לָדַעַת
אִם יִהְיֶה לִי מִמֵּךְ אֵיזֶה סַעַד,

כְּדִיוִיזְיָה אַחַת מְמֻצַּעַת
וְאַחַת אַרְטִילֶרִית־קוֹלַעַת
וְעַרְבוּת מֻכְפָּלָה־וּמְרֻבַּעַת
חֲתוּמָה בְּחוֹתָם וְטַבַּעַת.
וְכֵיוָן שֶׁאֵינֶנִּי תּוֹבַעַת
שֶׁתַּחְלִיטִי לְלֹא שְׁקוּל־דַּעַת,
תְּמַנִּי (כָּךְ מוּטָב) אֵיזֶה וַעַד
בְּעִנְיַן מִשְׁאַלְתִּי הַמֻּבַּעַת
הַקְּשׁוּרָה בְּאוֹתוֹ הַסַּעַד
הַקָּשׁוּר בְּאוֹתוֹ הַצַּעַד
הַקָּשׁוּר בְּאוֹתוֹ הָרַעַד
הַקָּשׁוּר בְּתָכְנִית־הַוַּעַד
הַזְּקוּקָה לְאוֹתוֹ הַסַּעַד
הַמַּתְנֶה אֶת אוֹתוֹ הַצַּעַד
הַמְעוֹרֵר אֶת אוֹתוֹ הָרַעַד
ה - - - - - -

'שלבי השיגעון', **הטור**, ג, עמ' 145–146

בשיר 'רוח נובמבר' (**רגעים**, ב, עמ' 296), המצטיין בשימוש רב בלעז (בעיקר גרמנית) ובחריזות לעז בלעז, מוסיף לאפקט הקומי המלעיג ולרוח השמחה לאיד (Schadenfreude) השורה עליו השימוש במשקל האמפיבראך. זהו משקל נדיר מאוד בשירתו של אלתרמן, שכן זהו אחד המשקלים המלעיליים (תבניתו: השפלה־הרמה־השפלה), הזרים לעברית הישראלית המלרעית. השימוש העקבי בו דורש להטוטים לשוניים וירטואוזיים ויוצר אפקט ריתמי קומי בפני עצמו, אפקט המודגש גם על ידי החלוקה הטיפוגרפית של השורות השיריות לשניים, ויוצר במקום הבית המרובע הסימטרי והיציב, מעין בתים של שמונה שורות:

נִכְנָס אֶל הַפִּירֶר
לַיִב־מֶדִיק פּוֹן־שְׁנֶלִין.
כִּסָּה אֶת הַפִּירֶר
בְּשֶׁבַע שְׁנֶלִין.
שִׁשִּׁים כּוֹסוֹת־רוּחַ
הוֹסִיף עוֹד וְשָׁם לוֹ.
הִשְׁקָהוּ רִתּוּחַ —
אֲבָל לֹא יִחַם לוֹ!

'רוח נובמבר', **רגעים**, ב, עמ' 296[62]

62 גם בשיר 'ימימה בקולנוע', שהוזכר למעלה — אחד המימושים המובהקים והחיניניים של השילוב האלתרמני הקלסי של אירוניה ואמפתיה — מופעל משקל האמפיבראך.

סיכום

המודוס השנינתי־סטירי אצל אלתרמן הוא מודוס עשיר ומפותח, עתיר ניואנסים, הקרוב מאוד ללב מחברו. זהו המודוס שאִתו פרץ לשירה העיתונאית; זהו המודוס שבמשך שנים היה הערוץ המרכזי שבאמצעותו יצר את הקשר החיוני והער שלו עם המציאות האקטואלית וששממנו למעשה לא נפרד מעולם. אני מקווה שבמאמר זה הצלחתי להאיר כמה מהסוגיות הנוגעות למודוס מרכזי זה בקורפוס השירה העיתונאית הגדול והחשוב בשירה העברית המודרנית.

ברצוני לסיים בציטוט השיר שכותרתו של מאמר זה לקוחה ממנו. השיר נכתב בתחילת ימי המרד הערבי הגדול ובתגובה לו, ויחד עם שירים אחרים שנכתבו בתגובה לאירועים האלימים שהתרחשו בו, הוא מציין את נטישתו של אלתרמן את עמדת המשוטט המרוחק־משועשע־סקפטי (אם כי מלא אמפתיה כלפי היבטים מסוימים במציאות) ואת כניסתו לעמדת הדַבָּר של הקונצנזוס הלאומי, עמדה שתבוצר ותעוצם באופן חסר תקדים בשנות הארבעים, ושלאחר מלחמת העצמאות — בתהליך שכמה מהמבקרים סימנו כתהליך של ניוון והידרדרות — תזוהה יותר ויותר עם מפלגת השלטון.

השיר שקוי כולו כמובן אירוניה חריפה. שימו לב לאלוזיות הביאליקאיות (׳חִשְפּוּ אוֹר! גַּלוּ אוֹר!׳ מתוך שירו של ביאליק ׳למתנדבים בעם׳;[63] דומה שמתבקש אף לקרוא אותם בהברה האשכנזית שבה נכתבו במקורם, כלומר להפוך את האנפסט לדקטיל), ולאופי ׳הלשוני׳ של השיר. במהלך הקריאה או השיטוט במרחבי שירתו העיתונאית של אלתרמן מעניין תמיד לראות מהי נקודת האחיזה שבאמצעותה הוא מתחבר למציאות ההיסטורית. פעמים רבות יהיה זה איזה אירוע שולי או תופעה צדדית במסגרת ׳הסכמה הגדולה של החיים׳. עינו של אלתרמן תתמגנט אל הפרט הפעוט, תִשלה אותו מאוקיינוס המאורעות ותהפוך אותו לניצוץ או ל׳ידית׳ שתפעיל את המנוע של השיר. כאן ׳הידית׳ כאמור היא סוג של סטייה לשונית, או ליתר דיוק מה שאלתרמן תופס כשימוש מכני ובלתי רגיש בשפה, ניוון או רידוד של ביטוי לשוני תוך כדי התעלמות מההדהוד התוכני המהותי שלו, או נכון יותר חירשות לו. זוהי התעלמות ממטען המשמעות התרבותי והקונוטטיבי המלווה מילה או ביטוי, חובק אותם ומעניק להם עומק, עושר ומה שניתן לכנות אישיות או פנים. עינו הרגישה של אלתרמן מאתרת את התופעה, עטה עליה והופכת אותה למנוף שירי. אלתרמן מעצים אותה על דרך העיוות הקריקטוריסטי הקלסי ולבסוף מפוצץ אותה באוקסימורון קטלני:

63 חִשְפּוּ הָאוֹר! גַּלוּ הָאוֹר!
אִם הָרֵרֵי נֶשֶף עָלֵינוּ נֶעֱרָמוּ —
לֹא דָּעֲכוּ כָּל־הַנִּיצוֹצוֹת, לֹא תָמוּ;
מֵהָרֵי הַנֶּשֶף עוֹד נַחְצֹב לֶהָבָה,
מִנְּקִיקֵי הַסְּלָעִים — סַפִּירִים לִרְבָבָה.

חיים נחמן ביאליק, **כל שירי ח. נ. ביאליק**, דביר, תל אביב 1962, עמ׳ קז

לְאוֹר הַמְּצִיאוּת

הַבִּטּוּי הָעִבְרִי הוּא אוֹפְּטִימִי כָּל־כָּךְ.
לֹא יִסָּלֵא
בְּמַתָּן וָמֹהַר.
עֲמֹד בֶּן־אָדָם, עֵינַיִם פְּקַח,
רְאֵה מָה רַב סָבִיב הַזֹּהַר!

הַבִּטּוּי הָעִבְרִי מִתְעַטֵּף בַּפִּיּוּט,
הַרְצָאוֹת רַבּוֹת־אוֹר נִקְרָאוֹת:
'הַסֵּפֶר הָעִבְרִי —
לְאוֹר הַמְּצִיאוּת'.
'הַיִּשּׁוּב —
לְאוֹר הַמְּאוֹרָעוֹת'.

בְּשֶׁפַע אוֹרוֹת כָּל הָאָרֶץ רוֹחֶצֶת.
לְכָל נֶפֶשׁ חַיָּה נִתָּן אוֹר מִשֶּׁלָּהּ:
הַשַּׁלְטוֹן מְצַטַּעֵר לְאוֹר הָרֵצַח,
הַמִּשְׁפָּט מִתְנַהֵל לְאוֹר הָעֲלִילָה.

חִשְׁפוּ אוֹר! גַּלּוּ אוֹר! הַבְּרִיאָה בְּעַצְמָהּ
תִּתְפַּלֵּא כִּי תִרְאֶה אֲנָשִׁים מָה פָּעָלוּ!
הֵן חָפְרָה הַלְּבָנָה
וּבְשָׂה הַחַמָּה
לְאוֹר אֶפֵלַת הַיָּמִים הַלָּלוּ!

רגעים, א, עמ' 280

שיר תמציתי זה — כמוסה סטירית מרוכזת ומבריקה — ורבים אחרים הופכים את שירתו העיתונאית של אלתרמן לאתר שבו מתרחש אחד המימושים המגוונים, המשוכללים, היצירתיים והאינטליגנטיים של הרוח השנינתית־סטירית בשירה העברית המודרנית.

בחיפוש אחר העצמי־הילידי: מפתח לעיון ביצירתה של שולמית הראבן

יפה ברלוביץ

מבוא: האומנם אוטוביוגרפיה?

בשנת 2002, שנתיים לפני פטירתה של שולמית הראבן, היא פרסמה את ספרה האחרון: **ימים רבים — אוטוביוגרפיה**.[1] ספר זה עורר תמיהה רבה, בעיקר בקרב החוקרים את יצירתה של הראבן,[2] שהרי כל מי שהכיר מקרוב את הראיונות המעטים שנתנה בעקבות הוצאתם לאור של ספריה הכיר את המחסום שהיתה מציבה בפתיחה לכל שיחה: 'ובכלל, אבקש להימנע משאלות אישיות'.[3] נראה שהראבן דחתה בשאט נפש את ההיחשפות של עצמה, של תהליכי היצירה שלה, ובעיקר את פירוט עיבודם של חומרים חוץ־ספרותיים, אוטוביוגרפיים, ואת דרכי הטמעתם בסיפור עצמו.[4] ש' שפרה ראיינה את הראבן עם צאת הרומן **עיר ימים רבים** (1972),[5] וגם היא תהתה בקול רם אם נמצאים ברומן אלמנטים אוטוביוגרפיים. לשאלתה של המשוררת ש' שפרה הגיבה הראבן בכל זאת, והשיבה באנחה:

1 שולמית הראבן, **ימים רבים: אוטוביוגרפיה**, תל אביב 2002 (להלן: הראבן, **אוטוביוגרפיה**).

2 יעל פלדמן, ''חשבון הנפש היהודי בנושא האלימות": ש' הראבן והשיח הפסיכו־פוליטי בארץ', **עתון 77**, 295 (נובמבר 2004), עמ' 16–21.

3 שולמית גינגולד גלבוע, 'שולמית הראבן, להגיע לשפה יוטה', שם, 47–48 (נובמבר־דצמבר 1983), עמ' 36–37 (להלן: גינגולד גלבוע, 'שולמית הראבן').

4 עמוס עוז, שלא כהראבן, פותר את שאלת הקורא, המבקש לדעת 'מה קרה באמת', בתשובה חד־משמעית: 'הכל אוטוביוגרפי', ואף מדגים זאת במעין אירוניה: 'אם אכתוב פעם סיפור על פרשת אהבים בין אמא תרזה לבין אבא אבן, זה בוודאי יהיה סיפור אוטוביוגרפי — אף כי לא יהיה זה וידוי'. עוז מבדיל בין ה'אוטוביוגרפי' (עולמו היצירתי של הסופר) ובין ה'וידויי' (עולמו האישי הפרטי), וכך גם גרשון שקד, הפונה לבדוק שורה של רומנים ישראליים (של חנוך ברטוב, משה שמיר, פנחס שדה, יורם קניוק ואחרים), כמו היו אוטוביוגרפיות סמויות, ראו: עמוס עוז, **סיפור על אהבה וחושך**, תל אביב 2002, עמ' 36 (ההדגשה שלי); גרשון שקד, 'מצבה לאבות וסימן לבנים: אוטוביוגרפיות ישראליות משנות ה־80 ועד לראשית המאה ה־21', **תמונה קבוצתית: הבטים בספרות ישראל ובתרבותה**, גדעון טיקוצקי ומלכה שקד (עורכים), באר שבע 2009, עמ' 288–365 (להלן: שקד, 'מצבה לאבות').

5 שולמית הראבן, **עיר ימים רבים**, ירושלים 1972 (להלן: הראבן, **עיר ימים רבים**).

> אין מזל לספרות. צייר או מוסיקאי אינם נשאלים לרקע האוטוביוגרפי של יצירתם [...] מי שבא לפַתח רעיון ספרותי לוקח חומרי בניין מכל הבא ליד. הוא יכול לצייר קלסתר אדם שיש לו פֶּה של חברו, עיניים של סבו וסנטר של המורֶה לספרות שלו, והדיוקן יהיה מדוייק הרבה יותר מקלסתרם של כל מכריו אלה במציאות. זו תהיה אמת אמנותית שלמה ולא אמת ביוגרפית. לא קלסתרון של משטרה.[6]

אם כן, הראבן מפרידה בין 'אמת אמנותית' ובין 'אמת ביוגרפית', בטענה שההתעסקות ב'אמת הביוגרפית' רק מערערת את ה'אמת האמנותית', מגבילה את המעוף היצירתי ומביאה לרדידותו ולזילותו של הטקסט כמו היה הודעת משטרה נוסח 'מי מכיר ומי יודע'.

והנה, למרות שמירתה הקנאית של הראבן על האמת האמנותית שלה והרחקתה מכל קלסתרוניזציה של דמויותיה, בערוב ימיה היא הציעה בכל זאת אוטוביוגרפיה משלה, כלומר למרות כל הסתייגויותיה המוצהרות היא לא שללה אפשרות של יצירה שאפשר להכתירה בשם 'אוטוביוגרפיה', בהציעה חלופה משלה. מהו אפוא טיבה של אוטוביוגרפיה זו?

בתוך שפעת הסוגים והטיפוסים של הז'אנר — מהאוטוביוגרפיה 'המסורתית' דרך 'האוטו־בדיונית' (auto-fiction), עד 'הפוסט־מודרניסטית' — נראה שאי אפשר למיין את האוטוביוגרפיה של הראבן בשום קטגוריה משלוש הקטגוריות האלה. שהרי באוטוביוגרפיה המסורתית 'הכותב', 'המספר' ו'הגיבור' חולקים זהות אחת,[7] ואילו באוטוביוגרפיה של הראבן מתנתקת 'הכותבת' מכל זיקה ל'מספרת' ול'גיבורה' בהפעילה אותן רק כמטפורות ספרותיות של 'האני הכותב' (auto) שלה.[8] כמו כן אין באוטוביוגרפיה של הראבן כדי להריץ את כתיבת תולדותיה כאילו היתה אוטוביוגרפיה אוטו־בדיונית, שהרי אם האוטוביוגרפיה האוטו־בדיונית אינה מחויבת למציאות חיים אותנטית (bio), והיא טעונה באלמנטים פיקטיביים ובתמרון ה'אני' כ'אני' וכ'לא אני',[9] הסיפר שלה מתפתח, בכל זאת, על דרך של רציפות ועקביות. לא כן באוטוביוגרפיה של הראבן. כאן נבנה הסיפר מפרגמנטים של סיפורי עלילה, של אירועים תקופתיים, של דברי הגות ושל דברי שיר, ורק צירופם זה אחר זה כמו מציב סדרה 'כרונולוגית' של תולָדות. לעומת זאת גם אם האוטוביוגרפיה של הראבן היא סך כל דמויותיה המטפוריות וסך כל תולדותיה הנרמזים, אין היא יצירה דקונסטרוקטיבית במשמעותו של השיח הפוסט־מודרניסטי ('קץ האידאולוגיה', 'מות הסובייקט').[10] ההפך הוא הנכון, זוהי אוטוביוגרפיה החיה את המערך האידאולוגי הישראלי

6 ש' שפרה, 'ראיון עם שולמית הראבן: מאבק על השפיות', **דבר**, משא לספרות, אמנות ועיון, **16.2.1973**, עמ' **37–38**.

7 Linda R. Anderson, *Autobiography: New Critical Idiom*, New York 2001, p. 3

8 James Olney, 'A Theory of Autobiography', *Metaphores of Self*, New Jersey 1981, pp. 3-50

9 Alex Hughes, 'Recycling & Repetition in Recent French "Autofiction": Marc Weitzman's Doubrovskian Borrowings', *The Modern Language Review*, 97, 3 (2002), pp. 566-570

10 'קץ האידאולוגיה' ו'מות הסובייקט' הם מושגים מתוך השיח הפוסט־מודרניסטי, המערער כידוע על הנחות היסוד המודרניסטיות המוחלטות (כמו אידאולוגיה, סובייקט) ומסבירן על פי תפיסה

ואת סיפורי־העל שלו, ורק באמצעותו פונה הראבן לעיין בסובייקט האוטוביוגרפי שלה, בניסיון לבדוק את גבולותיו בין ה׳אני׳ ל׳ציבורי׳ ובין ה׳אישי׳ ל׳לאומי׳. במילים אחרות, הראבן מציעה כאן 14 טקסטים פרי עטה (שני שירים, חמישה סיפורים, קטע מרומן, שתי מסות, שני מימוארים ושתי כתבות),[11] כשהיא מגדירה מבחר אקלקטי זה אוטוביוגרפיה, או כדבריה: ׳**ימים רבים** הוא ספר אוטוביוגרפי, או אולי רטרוספקטיבי, ברצף זמן מילדות ועד עתה׳.[12] השאלה היא: באיזו מידה עשוי הקורא לממש פרגמנטים טקסטואליים אלה לכדי סיפור חיים? האומנם עצם הצגתם זה אחר זה כמהלך כרונולוגי, מצליח להפעיל אצלנו קריאה אינטראקטיבית שבאמצעותה נוכל למלא את הפערים לכדי רצף של עלילת־על ביוגרפית? או שמא הם מצטברים רק כְּשִׁלטים פזורים בדרכי חייה, מנותקים זה מזה, ומנכיחים כל אחד את עצמו בלבד?

הראבן מנסה לסייע לקורא, ולהגיש לו קצה חוט לקראת שוטטותו בין הפרגמנטים, בהסבירה בהקדמה מדוע מצאה לנכון להעמיד מוצר אוטוביוגרפי משלה, ודווקא באמצעות קטעי כתבים שכבר ראו אור; וכך היא כותבת:

> כאשר אנשים חיים בתקופה היסטורית ומשתתפים בעשייה מי מעט ומי הרבה, ההבדל מיטשטש, ובנקודות זמן שונות ה׳אני׳ נעשה זהה עם ׳אנחנו׳; ורק כעבור ימים רבים, שב אדם אל עורו שלו, ואז, אולי, גם מסוגל לספר כמה דברים בבחינת ׳הייתי שם׳.[13]

כלומר האוטוביוגרפיה המוגשת כאן, על כל תחבולותיה הספרותיות, לא באה לספר את ה׳אני׳ הבלבדי של הראבן, אלא ׳אני׳ המזוהה עם עוד גוף (שהיא מכנה אותו ׳אנחנו׳), וכן פרקי חיים (המזוהים אִתו בזמן ובמקום), שאותם היא מכנה ׳שָׁם׳.[14] יוצא אפוא

רלטביסטית ועקרון ריבוי קולות. ׳קץ האידאולוגיה׳ (התמוטטות האידאולוגיות הישנות של המאה ה־20) הוא התנערות מתפיסת המודרנה לייצור פרדיגמות להבנת המציאות, וממילא זו מביאה עמה ספקנות וחוסר אמון בסיפורי־העל (ראו: Daniel Bell, *The End of Ideology*, Cambridge MA, 1960). ׳מות הסובייקט׳ (בעקבות בארת [1968] ופוקו [1969]): אין לדבר על ׳מציאות׳ ועל ׳סובייקט׳, כי האדם, וכל הסובב אותו, אינו אלא טקסט הנכתב ונוצר על ידי השפה, ראו: רולאן בארת, **מות המחבר**, מישל פוקו, **מהו המחבר?** (תרגם דרור משעני), תל אביב 2005.

11 רשימת הפרגמנטים (שמות ותאריכי פרסום) לפי סדר פרסומם באוטוביוגרפיה: ׳הדודות הגדולות׳ (סיפור, 1966), ׳מהגוני׳ (סיפור, 1998), ׳אררט׳, ׳אחרי תולדות חיינו׳ (שירים, 1962), **עיר ימים רבים** (רומן, 1972), ׳העד׳ (סיפור, 1980), ׳אני לבנטינית׳ (מסה, 1987), ׳שייקספיר׳ (סיפור, 1970), ׳רדיו משום דבר׳ (מימואר, ללא תאריך), ׳במעברות׳ (מימואר, 1997), ׳דמדומים׳ (סיפור, 1980), ׳מחבל׳ (כתבה, 1996), ׳עדות׳ (כתבה, 1987), ׳לא שאלו את החובשים׳ (מסה, 1996).

12 הראבן, ׳הקדמה׳, **אוטוביוגרפיה**, עמ׳ 3.

13 שם, עמ׳ 3–4.

14 ה׳אנחנו׳ מיוחס לתפיסת העצמי של דור תש״ח. סיפורי הקרבות בעיתונות ובספרות פורסמו לרוב בלשון ׳אנחנו׳. כך כתב שלום קרמר: ׳היה בדיבור הזה של ה״אנחנו״ לא רק הרגשה של קולקטיב מסייר, לוחם, אלא קורטוב של התפעלות עצמית׳, ראו: שלום קרמר, ׳שירת הפלמ״ח ושוברה: פרק בתולדות ספרותנו׳, **מאזניים**, כ (1965), עמ׳ 497; עוז אלמוג, **הצבר: דיוקן**, תל אביב 1997, עמ׳ 177 (להלן: אלמוג, **הצבר**).

שהאוטוביוגרפיה שלה היא בעצם הצטברות נרטיבית של שני סובייקטים: גוף ראשון יחיד וגוף ראשון רבים, והנרטיבים הקולקטיביים של גוף ראשון רבים הם גם הנרטיבים האישיים שלה. רק עם החזרה לעצמה הבינה עד כמה נרטיבים קולקטיביים אלה הם בעצם היא, חייה ויצירותיה, ועד כמה היא, בנרטיבים האישיים לה, מייצגת מעין היסטוריה של רבים.

כאמור, 14 טקסטים מַבְנים את האוטוביוגרפיה, והם מתייצבים בסדר כרונולוגי (משנות הארבעים עד סוף שנות התשעים), ומתמקדים בשלושה נושאים תקופתיים: (א) השואה: ובכלל זה יצירות כמו 'הדודות הגדולות' (ילדותה של הראבן בפולין בראשית מלחמת העולם השנייה), 'ארץ' (הבריחה וההצלה של הרגע האחרון מהחורבן שם), 'העֵד'[15] (החברה היישובית בארץ המתכחשת לשואה), ו'דמדומים' (הסיוט המתמשך של ה'שָׁם' ב'כאן'); (ב) הישראליות שלה — מפליטה יוצאת אירופה לבת הארץ הזאת: **עיר ימים רבים** (נעורים בירושלים בימי הממשל הבריטי בשנות הארבעים), 'שקספיר' (מלחמת השחרור), 'רדיו משום דבר', 'במעברות' (השתתפות בפרויקטים חברתיים ותרבותיים במדינה החדשה של שנות החמישים);[16] (ג) המאבק הפוליטי־תרבותי על עיצוב פני המדינה: 'עֵדוּת', 'לא שאלו את החובשים' (עמדותיה של הראבן בנוגע לסכסוך היהודי־פלסטיני), 'מְחבל' (מעורבותה של הראבן בארגוני השלום), 'לבנטינית' (הצעותיה לשילוב תרבותי־פוליטי במרחב). והנה בכל הסיפורים התקופתיים לעיל נעה דמות אישה (בגילים שונים), הנקלעת להֶקשרים לאומיים, תרבותיים חברתיים ובכל הקשר, ציבורי או אישי, היא מופיעה בזהות אחרת (אם בלשון 'אני', 'אנחנו' או גוף שלישי יחיד), כמו מַבנה את זהויותיה שוב ושוב ומחפשת את עצמה באמצעותן.

15 הראבן מציינת כי הסיפור היחיד שאינו אוטוביוגרפי הוא 'העד', והוא נכלל בספר 'רק כדי להזכיר לנו את האווירה ששררה אז בארץ' בנוגע לשואה, הראבן, 'הקדמה' **אוטוביוגרפיה**, עמ' 3. האומנם? לי נראה, על פי תוכנו של הסיפור, דהיינו יחסם המזלזל של ילידי הארץ בקיבוץ לנער עולה חדש, שזוהי למעשה 'מסכה' לאני האוטוביוגרפי של הראבן. במה דברים אמורים? ובכן לפי שקד היצירה משמשת את הסופר הישראלי גם כאוטוביוגרפיה בדיונית, שבאמצעותה הוא יוצר את עצמו כדמות ספרותית ('פרסונה') המאפשרת לו להיחשף ואפילו להתוודות, ראו: שקד, 'מצבה לאבות'. לא כן האישה הסופרת. לפי פלדמן, עד העשורים האחרונים התקשו הסופרות הישראליות להיחשף, ולו גם כדמות ספרותית, ו'במאבקן האמביוולנטי' 'עם שאלת הסובייקט הנשי', לא רק הסתירו את האני האוטוביוגרפי מאחרי דמות ספרותית ('מסכה' לפי פלדמן), אלא חזרו ו'עיבו' מסכה זו בהעתיקן את לבטיהן והתנסויותיהן 'לזמן ו/או מקום אחר' (ב'העד' מעבה הראבן את 'מסכת' התנסויותיה כנערה עולה בדמותו של שלומק הנער, שהגיע מפולין בעצם מלחמת העולם השנייה, כמותה), ראו: יעל פלדמן, 'אוטוביוגרפיה במסכה: ז'אנר ומגדר', בתוך: **ללא חדר משלהן: מגדר ולאומיות ביצירתן של סופרות ישראליות**, תל אביב 2002, עמ' 42–44 (להלן: פלדמן, **ללא חדר**).

16 בשנת 1950 היתה הראבן ממקימי גלי צה"ל ופתחה את שידורי התחנה. חודשים לאחר מכן (באוקטובר 1951), כשהחליטה הממשלה, בעקבות העלייה הגדולה והקמת המעברות, שעל הצבא להשליט סדר ולנהל אותן, מונתה הראבן להיות קצינת מעברות בדרום הארץ. בפיקודה פעלו 11 מעברות.

סטיוארט הול, העוסק בזהויות של תרבות, מדבר על שתי דרכים לפחות שבאמצעותן אפשר לחשוב על הַבניית זהות: (א) התפיסה המהותנית הסטטית (להלן: התפיסה המקובעת) שלפיה זהות אחת המשותפת לבני אדם בעלי היסטוריה ומוֹצא משותפים, מספקת להם מסגרת התייחסות ומשמעות יציבה, בלתי משתנה ומתמשכת; (ב) התפיסה הקונסטרוקטיבית, המַבְנה (להלן: הדינמית), המתארת כל זהות כעניין של התהוות (becoming, ולא רק being), ולכן כמו כל דבר שהוא היסטורי, גם הזהות עוברת טרנספורמציות של שינויים מתמידים. הראבן, כפי שהראיתי לעיל, מוצאת את עצמה מזוהה מלכתחילה עם קבוצת 'הזהות המהותנית' של 'האנחנו', ועם 'אני קולקטיבי' שאותו היא מקבעת כמו כל אותם 'אניים' (selves) רבים השותפים לה.[17] ואולם כבר באותה מסגרת מהותנית, 'בלתי משתנה ומתמשכת', מסתמנת אצלה אי־נחת כשהיא פונה באמצעות דמויותיה המטפוריות להפקיע את עצמה גם אל קבוצות בעלות זהויות תרבות אחרות.[18]

אבי שגיא, בדיוניו על זהות, מבחין בין 'זיהוי' ובין 'הזדהות', ומציין כי ה'זיהוי', גם אם הוא 'מוטל מן "החוץ" ' ו'משתלט על הזהות', אין בו כדי 'למחוק את קו היסוד הבסיסי של האישיות האנושית' כי 'האדם הוא יֵש המפרש את עצמו ומעצב את עצמו בתהליך פירוש זה',[19] וכן בעקבות היידגר: 'האדם הוא יֵש המסוגל לכוון את רציותיו'.[20] לא כן ההזדהות. להבדיל מזיהוי, ההזדהות היא פעולה תודעתית רצונית, שהאדם בוחר לאמץ את ערכיו, את רגשותיו ואת תודעתו עם קבוצה מסוימת ולכונן ולפרש לו את זהותו בהתאם להֶקשרים המכוננים של הקבוצה הזאת. ואכן, נראה שבתהליך היוצא מן הזיהוי (המקובע) אל ההזדהות (הדינמית) אפשר להתחקות אחר התהוות זהויותיה של הראבן, כשכנערה מהגרת היא נתפסת ל'אנחנו' בבקשה להיות ישראלית לכל דבר, אך בהתנערה מן הזיהוי הכפוי ('טשטוש גבולין', בלשונה) בדרכה אל ההזדהות המודעת והבוחרת (שיבתה אל העצמי) היא יוצאת לכונן לה זהויות משלה, והפעם על פי הֶקשרים תרבותיים של נשים ילידיות דווקא, כפי שאראה להלן.[21]

17 Stuart Hall, 'Cultural Identity & Diaspora', in: Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community & Cultural Difference*, London 1990, p. 223

18 Cora Diamond, 'Sahbis & Jews', in: David Goldberg & Michael Krausz (eds.), *Jewish Identity, Philadelphia* 1993, p. 100; **אבי שגיא, ביקורת שיח הזהות היהודית, רמת גן 2002, עמ' 14 (להלן: שגיא, ביקורת).**

19 'הליך הפרשנות מחולל שינויים או בגרעין הזהות הבסיסי או בחומר שנקלט. במובן זה הזהות היא דינמית ומשתנה בהתאם לדינמיקה הפרשנית', שגיא, שם, עמ' 31.

20 שגיא, שם, עמ' 14. ראו שם גם: Martin Heideggar, *Being & Time* (trans: John Macquarrie & Edward Robinson), New York 1962, pp. 32-33.

21 'אינדיבידואל צומח באמצעות תהליך של אינטראקציה חברתית, לא כמוצר המקובע באופן כלשהו, אלא כמי שמתכונֵן [מלשון לְכונֵן] וחוזר ומתכונן באמצעות הפרקטיקות הדיסקורסיביות השונות שבהן הוא שותף', Bronwyn Davis & Rom Harre, 'Positioning: The Discursive Production of Selves', *Journal of Social Behaviour*, 20, 1 (1990), p. 100 (hence: Davis & Harre, 'Positioning'), מתוך: שגיא, שם, עמ' 14.

במאמר זה אבקש לעיין בספר **ימים רבים: אוטוביוגרפיה** כמסע של זהויות. בעניין זה אעסוק בשני פרקים: 'זהויות הצל' (האנחנו) ו'זהויות האור' (העצמי). 'השיבה אל העצמי' היא רק צומת יציאה אל אותו שיח אובססיבי הולך ונמשך לקראת הבנייתה של אותה 'זהות אמתית'.[22] בשל כך בדיון שלהלן אבקש לחרוג מהמבחר של **ימים רבים: אוטוביוגרפיה**, ולהסתייע במאגר כתבים מקיף יותר, כמו יצירות מוקדמות שהראבן לא כללה ברשימת פרסומיה (ספר ביכורים משנות הארבעים ותפזורת של שירים וסיפורים שראו אור בפריודיקה של שנות החמישים), וכן כתבים ספרותיים ופובליציסטיים מתקופות מאוחרות יותר. למותר לציין כי קורפוס מורחב זה של כתבים, יהיה בו כדי לתרום להרחבת גבולות הביוגרפיה של הראבן ולמיפוי מסלולי זהויותיה הספרותיות המטפוריות, שבאמצעותן היא שבה ומחפשת את עצמה כאישה, כיוצרת וכבת הארץ הזאת.[23]

זהויות הצֵל: ממלחמה למלחמה

בשנת 1962 יצא לאור ספר שיריה הראשון של שולמית הראבן **ירושלים דורסנית**.[24] התגובות עליו היו מעורבות, עם דברי סייג ביקורתיים חלחלו גם דברי שבח מהללים, כמו הערתו של דויד כרמי, המציין שהראבן מפתיעה בשיריה אלה מכיוון שהיתה מוכרת עד אז כ'עיתונאית שנונה' המפרסמת 'שירים שהושפעו מ"הריאליזם הסוציאליסטי" הזכור לא כל כך לטוב'.[25] ואכן, הראבן פרסמה שירים עוד בשנות החמישים, ואותם היה אפשר לקרוא במוסף של **על המשמר** ובכתבי עת ספרותיים כמו **בשער, גליונות, אורלוגין, במחנה ומשא**.[26] אלא

22 ראו את גרסתה של דורותי הולנד בנידון. לטענתה, כל הזמן יש הַבניה עצמית כי כל הזמן מתנהל חיפוש אחר הזהות האמתית וכל הזמן מתקיים שיח בין האדם ובין עצמו וסביבתו, ובדרך זו העצמי נבנה כל הזמן מחדש, ראו: Dorothy Holland, 'Selves as Cultured: As Told by an Anthropologist who Lacks a Soul', in: Richard Ashmore & Lee Jussim (eds.), *Self & Identity: Fundamental Issues*, London 1997, pp. 193-221 (hence: Holland, 'Selves').

23 על פי התפיסה הקונסטרוקטיבית שהובאה לעיל, 'זהותם של בני אדם היא הסיפור שהם מספרים לעצמם בתוך ההקשרים ההיסטוריים התרבותיים שבתוכם הם חיים', Craig Calhoun, 'Social Theory & the Politics of Identity', in: Craig Calhoun (ed.), *Social Theory & the Politics of Identity*, Oxford 1995, pp. 13-27 (hence: Calhoun, 'Social Theory').

24 שולמית הראבן, **ירושלים דורסנית**, מרחביה 1962 (להלן: הראבן, **ירושלים דורסנית**).

25 דויד כרמי, 'זיקה רצינית לאנשים', **במחנה**, 10.10.1962 (להלן: כרמי, 'זיקה').

26 **על המשמר** היה עיתונה היומי של מפלגת הפועלים המאוחדת (מפ"ם), שהראבן נמנתה עליה עוד בהיותה חברה בתנועת הנוער של השומר הצעיר. **בשער** (ביטאון החטיבה הצעירה של מפ"ם) יצא לאור מידי שבוע (1945–1952). את **גליונות** ערך יצחק למדן, ואת **אורלוגין** — אברהם שלונסקי. שלונסקי ערך גם את המוסף הספרותי של **על המשמר** (דף לספרות) עד 1950, ולאחריו — א"ב יפה (1950–1984).

שלאמתו של דבר **ירושלים דורסנית** לא היה ספרה הראשון, קדם לו ספרה **שירים מפינת הרחוב**, שראה אור בסוף שנות הארבעים בשם נעוריה שולמית ריפתין.[27]

שנים אחר כך אישר המבקר ש׳ לודר את קיומו של ספר שירה זה, וכתב: ׳אם זכרוני אינו מטעה אותי [...] שולמית כבר פרסמה חוברת שירים [...] והדבר היה כמדומני, זמן לא רב אחרי תום מלחמת השחרור׳.[28] נראה שהראבן העלימה כל השנים ספר ראשון זה, הן מרשימת כתביה וכל שכן מהאוטוביוגרפיה שלה. לפיכך אפתח את הדיון לא בשירים האוטוביוגרפיים המוכרים ׳אררט׳ ו׳לאחר תולדות חיינו׳ (מתוך: **ירושלים דורסנית**), אלא בשירים מספרה **שירים מפינת הרחוב** המוקדם, לא רק בשל ראשוניותם אלא למרות ראשוניותם, מכיוון שעם כל בוסריותם, שקיפותם, גמגומיהם וגישושיהם הם מכילים את ניצני המילון הפואטי שלה, שלא לדבר על תכנים תמטיים בסיסיים, שהיא שבה ועוסקת בהם בכתביה הבאים. למשל, המתח השירי בין מִבני ה׳צל׳ ובין מבני ה׳אור׳, והחלחול ההדדי ביניהם באמצעות דוברת בייצוגים משתנים של צעירה (ילדה, נערה, חיילת ואהובה) המיטלטלת בו בעת עם שירי ׳צל׳ (הפותחים ב׳רצח הצל׳) ועם שירי ׳אור׳ (הסוגרים ב׳מדרגות מקדש השמש׳). ניגוד שגור זה נראה כי יימצא בכתיבתו של משורר מתחיל, הנלהב לשחק במתחים אפקטיביים, ולא היא. מתחי אור/צל אלה משתמעים כפריסה הולכת ומתגוונת שעם השנים היתה לקוד מפתח בפיגורציה הלשונית־יצירתית של הראבן: בהצבת נופים של זמן ומקום, בהעצמה מטפורית של הלכי נפש ובצירופים אוקסימורוניים להצברת מצבים דיאלקטיים.[29]

קודים נוספים, והפעם תמטיים, הנחשפים **בשירים מפינת הרחוב**, שהמחקר לא הרבה לעסוק בהם לא בהקשר היצירתי ולא בהקשר האוטוביוגרפי, הם מציאויות של ראשית שואה עם פרוץ מלחמת העולם השנייה, התחַיילות ולחימה בקרבות מלחמת השחרור ובדיקת הישראליות שלה כהתנסות נשית. כאמור, מבנים תמטיים ראשוניים אלה היו עם השנים למרכזיים במכלול כתביה, והם התפתחו ונטענו מתקופה לתקופה. מלחמת השחרור מתגלגלת למלחמות לאום נוספות, השואה מקבלת פרשנויות רטרוספקטיביות מאוחרות יותר, ובדיקת הישראליות כהתנסות נשית הולכת ומצטיירת כ׳פרויקט מתמשך,[30] המציע

27 שולמית ריפתין, **שירים מפינת הרחוב**, הוצאת ספרות, ירושלים ת״ש--- (להלן: ריפתין, **שירים**). ת״ש היא 1940, ושלושת הקווים מציינים כי הספר התפרסם לאחר ת״ש. השאלה היא מתי. ובכן, מצאתי רק רשימת ביקורת אחת על אודותיו מיולי 1949, בנימין יפה, ׳הערות על ספרים׳, **העולם**, לט (14.7.1949), עמ׳ 666. יש אפוא לשער שהספר ראה אור בשנה זו.

28 שלמה לודר, ׳שלושה משוררים צעירים: ש׳ הראבן, ע׳ הלל, ד׳ אבידן׳, **מעריב**, 29.6.1962.

29 למשל: ׳ומתהפך כאור שלילי/שָׁחור פתאום לבן. הלילה/יום׳, מתוך: הראבן, **מקומות נפרדים**, מרחביה 1969, עמ׳ 14 (להלן: **מקומות נפרדים**); ׳עיר הֲלומת אור צל, ואנשים בה הלומי אור צל׳, מתוך: הנ״ל, **עיר ימים רבים**; ׳לילותיה כחתולים לבנים/מתרפקים על אדן שחור/וכל גופה רק הד לבן עצוב׳, מתוך: הנ״ל, **ירושלים דורסנית**.

30 ׳פרויקט מתמשך׳ הוא מונח שטבע קאלהון והוא נוגע לאינטראקציה זהות־חברה, ראו: Calhoun, ‘Social Theory’.

מדי פעם תשובה אפשרית אחרת; ואכן, נראה כי מן הראוי לעסוק בקורפוס שירים ראשוני זה (וכן בטקסטים הלא מכונסים עד 1962), כדי לברר את חומרי התשתית שמהם הגיחה יצירתה של הראבן, ובה בעת לבחון אותם בקריאה ביקורתית מאוחרת יותר.

תחת הכיבוש בפולין (1939–1940)

הקובץ הפותח בשירי הצַל עוסק בהתוודעותה של ילדה יהודייה בוורשה אל הקריסה היום־יומית לקראת מלחמה לא נודעת (ראו: 'במקלט חדרנו', 'בחלום', 'אחר חצות', 'לא היה' ועוד[31]). אמנם חומרי המציאות בשירים אלה אינם נוגעים בזוועות שיפקדו את יהודי ורשה מאוחר יותר (משפחתה של הראבן הצליחה לברוח בשנה הראשונה למלחמה), אך אותה בהלה למראה תמונות רחוב שלא נראו קודם לכן מטלטלת ומרעישה אותה. מעניין לציין כי רבים מכותבי הזיכרונות, שידעו מאוחר יותר אירועים מזעזעים הרבה יותר, לא פסחו על אותו הלם ראשון והתעכבו עליו בפירוט.[32] הראבן הצעירה בוחרת להמחיש הלם זה כתהליך של הַחְשָׁכה, כשנוכחות ה'צל' ('צל אזעקת משטרה/צל חלונות נפתחים/צל אנשים צווחים', וכדומה)[33] מופקעת ממֶשך זמני של לילה אל חושך תמידי. למשל, בשיר 'אַחַר חצות', לא די לרחש מכונית בלילה לשתק אותה ('אֵלמת, יֵרֵאה, חיוורת'), אלא דווקא חֲשכה נינוחה של חדר, על רהיטיו הביתיים והמוכרים, מייצרת את אֵימי החרדה: 'רָהיטים תוֹקפים פּוּעֲרֵי לוע/רהיטי עץ קמים לבלוע/[...] בְּזְדון זוויות ישרות/הָגֵן עלי מנקמת הרהיטים'. למותר לציין כי קריאות הפחד שלה לעזרה אינן נענות, והאני השרה, בחוסר אונים וייאוש, אינה מוצאת דרך להצלה אלא בבריחה אל המוות. בשיר 'בחלום' היא מדווחת כיצד היא מוצאת את גווייתה על המדרכה, וקבצנית מסמורטטת בבגדי לבן שמה פרוטות על עיניה (כמנהג 'חסד של אמת') כדי לאשר את מותה: 'ואז ידעתי/כי לא אוכל לקום/העולם פָּסַק, כי מַתי'.[34] הראבן מפרטת את 'מותה' כילדה בוורשה, בשירים שונים, שהם חלק מסדרה של רציחות רחוב של נאצים שיכורים ('העיר מֵעבר לים', 'על לילה נחרב').[35] ואילו הפתוס הקצבי והרכיבים הפרטניים כמו חוזרים וזועקים את 'בעיר ההרגה' לביאליק: זוג אהובים שחיבקו גדר 'ושכבו שלושתם שְׁבורים', 'נער שחור שֵׂער' ש'מֵת כהֶמְנון' עם 'דגל פצוע',

31 **ריפתין, שירים**: 'בחדרנו', עמ' 19; 'בחלום', שם, עמ' 20; 'אחר חצות', שם, עמ' 22; 'לא היה', שם, עמ' 28.

32 למשל, **ברוך שוב, מעבר לשמי העננה: סיפורו של פרטיזן**, ירושלים 1995; שלום אילתי, **לחצות את הנהר**, ירושלים 1999; אסתר אייזן, **אימי תפרה כוכבים**, תל אביב 2003.

33 **ריפתין, שירים**, עמ' 5–6.

34 **שם**, עמ' 20.

35 הנ"ל, 'העיר מעבר לים', 'על לילה נחרב', **בשער: בטאון החטיבה הצעירה של מפ"ם**, ג, 71 (28.7.1949), עמ' 3–4 (להלן: ריפתין, 'העיר מעבר לים', 'על לילה נחרב'). שירים אלה התפרסמו שנית **בירושלים דורסנית**, והשיר 'על לילה נחרב' מופיע בכותרת: 'גן העיר אחרי פינוי'.

׳תינוק ששכב בשלגים/עד הלבין דָמו בכפור׳, והיא ילדה ש׳צנחה מעל מרפסתה/מפרפרת/ לְבֵין פְּרְחֵי אש בגן׳ כשלמטה מחכים חיילים להתעלל בה.[36]

חוויית המוות בוורשה תמשיך לפקוד את הראבן שנים רבות לאחר מכן, כשהיא נאבקת עִמה בסיפורים כמו ׳תאונה בברנינה־פאס׳ (1966) או ׳דמדומים׳ (1980).[37] למשל, בסיפור ׳דמדומים׳ היא מוצאת את עצמה חוזרת אל עיר הולדתה ואל הצללים ששבים לתקוף אותה, כמו אז. נוכחות החושך, כמו בשיריה הראשונים, הולכת ומתעצמת בכל צבעי השחור (׳אפלה׳, ׳אור כהה׳, ׳אין אור׳ ועוד), והיא נחשפת אל כל אותם חיים שנועדו לה אילו לא הצליחה להימלט משם. במילים אחרות, הצלתה מהשואה אינה מניחה לה, והיא מחזירה אותה שוב ושוב לשחזר בסיוטיה את האוטוביוגרפיה שהיתה יכולה להיות, ואת זהותה כאישה מתה הממולכדת בהתנסויות שלא ידעה. דהיינו נשואה לבעל מת, מביאה לעולם ילד חשוך, מנהלת את משק ביתה במרתפים שאין בהם יום ולילה, ומנהלת את חייה בקהילה הנרצחת בכל לילה מחדש כדי להתעורר למחרת בבוקר ולהירצח שוב.[38]

כאמור, משפחתה של הראבן הצליחה להגיע לארץ בקיץ 1940, והילדה בת התשע, כמו כל פליט מצוי, היתה נתונה ללחץ של מדיניות היישוב אז, כלומר מחיקת העבר הגלותי, ניכוס הקונסנזוס הארץ־ישראלי (הרעיוני־חברתי־תרבותי) והיטמעות מהירה ככל האפשר בזהותו הקולקטיביסטית של הצבר הנכסף.

ואכן, הילדה הפליטה הראבן היתה לאחד המוצרים המוצלחים של המהפכה הציונית מגולה למולדת ומ׳יהודי ישן׳ ל׳עברי חדש׳, אלא שלמרות כל זאת היא לא דחקה את החוויה הטראומטית של ילדותה האחרת ולא התכחשה לה מעולם.[39] מספרה הראשון

36 שם, ׳על לילה נחרב׳, עמ׳ 4.

37 שולמית הראבן, ׳תאונה בברנינה־פאס׳, **בחודש האחרון**, תל אביב 1966, עמ׳ 32–47 (להלן: הראבן, ׳תאונה׳); הנ״ל, ׳בדמדומים׳, **בדידות**, תל אביב, 1980, עמ׳ 129–138. במקור נקרא הסיפור ׳בדמדומים׳, **ובימים רבים** שונה ל׳דמדומים׳.

38 ׳דמדומים׳ פורסם ב־1980, ללמדנו שגם ארבעים שנה לאחר עלותה של הראבן ארצה היא מיטלטלת בין שם לכאן ומבקשת לשים קץ לזיכרונות הרודפים אותה; ואכן, סיפור זה מתקבל כתהליך תרפויטי נפשי־גופני, כשהחלום המעלה כמו מאוב את שֵדי העָבר, מנסה באקט של ניתוח כירורגי לחלץ מגופה שדים אלה. לא בכדי בתום הניתוח קורא הרופא: ׳להדליק את האור׳, והאני המספרת, המתעוררת מההרדמה, מאשרת ומסכמת: ׳וידעתי שתם ונשלם: לא אחזור עוד לעיר הולדתי, לעיר שאין בה אור׳, וכן ׳עָברי נתחלף׳ ו׳אפשר גם לישון׳. למותר לציין ש׳דמדומים׳ נכתב לא כחלום חד־פעמי אלא כאורח חיים של לילות ללא שינה, ועם פרסומו **באוטוביוגרפיה** הוא אכן שב ומעיד על היותו סיפור אישי, ראו: הראבן, **אוטוביוגרפיה**, עמ׳ 105–113.

39 שירי השואה של הראבן התפרסמו בשנות הארבעים והחמישים בין יצירותיהם של משוררים ילידי הארץ, ששרו רק את המקום הארץ־ישראלי. יוצא אפוא שגם אם הספרות אז לא הראתה עניין בשואה, היא לא דחתה את שירי הראבן על הסף. אולם גם הראבן כמו מסתייגת מתיאורי הזוועה שבשיריה, ולא פעם בחרה להם סיום אירוני כמו: ׳אל נא תבכה בן/זו אגדה מגוחכה/לא הבנת?/רק אגדה על עיר/מעבר לים׳, ראו: ריפתין, ׳העיר מעבר לים׳. מובן שהפרכת תיאורי זוועה לכדי אגדת ילדים, ועוד אגדה מגוחכת, היא תחבולה שירית שבאה לכאורה לבטל את האימה ולהרגיע, אבל בה בעת היא מחדירה מידע שאיש אינו רוצה לשמוע.

שירים מפינת הרחוב, שבו העיסוק גלוי ודומיננטי, דרך כל מערך שיריה להבא, מופיעה אחרוּת זו הן כזיכרון מבוזר של שואה ופליטוּת הן כעיבוד מרומז או אלגורי (ראו: **ירושלים דורסנית ומקומות נפרדים**),[40] ואילו בכתביה הבלטריסטיים מחלחלת ה׳אחרוּת׳ כמבנה עומק, הבא לידי ביטוי בעלילות ההזויות הסוריאליסטיות (׳אורנתסייד׳, ׳כיכר קטנה של אבן׳), בוויכוחים מלומדים (הרומן **עיר ימים רבים**) וכאמור במימוארים משפחתיים (׳הדודות הגדולות׳, ׳מהגוני׳). נראה שכמו לאחר יד זורעת הראבן פרטים של ניכור ואי־שייכות כשהיא פונה לבדוק אותם מחדש מפרספקטיבות שונות של זמן ומקום. ב׳תאונה בברנינה־פאס׳ היא מפגישה בטיול בשווייץ את ליזה, שניצלה בהיותה בת תשע מהתופת באירופה, עם זוג גרמני קשיש כדי להתחקות על תגובותיה (הזקן היה קצין בצבאו של היטלר).[41] **בעיר ימים רבים** היא שותלת בבית חולים ירושלמי של תקופת המנדט רופא יהודי יוצא גרמניה כדי לחשוף פיסה־פיסה את המשבר הנפשי הפוקד אותו עם גילויו את הדמוניזציה שפקדה את העם הגרמני התרבותי, וכן מטיחה את זעמה כלפי החינוך הציוני, שברצונו ׳הטוב׳ להפוך נער פליט לצבר האולטימטיבי (׳העֵד׳), הוא שב ומתעלל בו ללא דעת (ומוקיע ממנו עדויות מודחקות). זאת ועוד, יש שהראבן עוסקת בדמויות נשים, שלכאורה אינן מזוהות עם השואה וסיפור חייהן הישראלי אינו רלוונטי לביוגרפיה של פליטוּת, אבל לפתע וללא כל קשר משתחל איזה משפט מסגיר, שכמו הופך את הדמות על פניה וחושף את אותו דפוס ביוגרפי מושכח. כך אריקה, שבילדותה ׳מילטו אותה במיני דרכים׳ לקרובים בדרום אמריקה (׳ביקיני׳),[42] או דולי יעקבס ש׳חייה הראשוניים, האמיתיים [...] נקטעו בגיל ארבע עשרה׳ (׳בדידות׳).[43] גם אריקה וגם דולי חיות את הזוגיות שלהן במעין רישול נפשי של ויתור או עייפות, והשאלה היא אם פליטוּת זו היא הסיבה לאי־מימוש הציפיות הבלתי נלאות שלהן לקשר רגשי רומנטי או אם ההימשכות שלהן אל האקזוטי המזרחי, כהתנסות הטרוסקסואליות או לסבית, גם היא פועל יוצא מן הנסיבות

40 תיאורים על דרך הזיכרון: ׳ערמונים׳, ׳גן העיר אחרי הפינוי׳ (**ירושלים דורסנית**, עמ׳ 40–41); עיבודים מרומזים: ׳האיש הנס׳ (שם, עמ׳ 61–62) ו׳כובעים׳ (**מקומות נפרדים**, עמ׳ 20); עיבודים אלגוריים: ׳מבול׳, ׳ארט׳ (**ירושלים דורסנית**, עמ׳ 64–65, עמ׳ 69).

41 הראבן, ׳תאונה׳. התגובה הבלתי צפויה של ליזה לעזור לזוג הגרמני אינה נובעת לא מסליחה וגם לא מנקמה. ליזה אינה מבקשת לנקום בקצין הזקן, וכמו שהוא עייף מלהודות בפשעיו, כך היא, בניסיונותיה לחיות חיים נורמליים, עייפה מלזעום על החיה הנאצית.

42 שלומית הראבן, ׳ביקיני׳, **רשות נתונה**, רמת גן 1970, עמ׳ 7–15 (להלן: הראבן, **רשות נתונה**).

43 משפטים מסגירים מהביוגרפיה הנרמזת של דולי יעקבס: ׳רק מי שלא היה מימיו פליט, יש לו יומרות של ים, של מרחבים, של חלל׳, או ׳אחר כך התנהלו חיים חדשים, התחפשות לימימה, קציעה וקרן הפוך׳, ׳בדידות׳, בתוך: הראבן, **בדידות**, שם, עמ׳ 12, 30. ההדגשה שלי (להלן: ׳בדידות׳). הדימוי לשלוש בנותיו של איוב מופיע בשיר מוקדם בשם ׳חיים חדשים׳, ראו: הנ״ל, **ירושלים דורסנית**, עמ׳ 59. שם ימימה, קציעה וקרן הפוך הן בנותיה של אֵם עולה חדשה שאיבדה את ילדיה בשואה, אך הטרגדיה מזעזעת שבעתיים מכיוון שהאֵם מרגישה זרוּת לבנותיה ילידות הארץ, וכמהה לילדיה שנספו שם.

הטראומטיות ההן; וככלל, מדוע הראבן מתעקשת להעניק לגיבורותיה, הישראליות כל כך, איתותים ביוגרפיים של ניצולות.

נראה שהראבן — על כל המעורבות הישראלית שלה, הן החברתית־פוליטית הן התרבותית־לשונית — ממשיכה לחיות וליצור מתוך הביוגרפיה החצויה שלה, והצל לא פעם מבליע את האור.[44] במילים אחרות, אמנם הראבן נמנית כדבריה עם דור ה'אנחנו', ועם המשמרת הספרותית של 'דור בארץ',[45] אך בה בעת, חלק ניכר מיצירותיה ממשיך להתכתב, מדעת או שלא מדעת, עם עברה. אלו הן יצירות המעמידות את דמויותיהן (על הרוב נשים) בסימן דיאלקטי של שייכות וזרות, והתחושה המאוחרת של כֶּשל ואומללות מול הפליטוּת הקדומה היא השלטת.[46] מכאן גם הסימפטומים המאפיינים דמויות אלה, כמו חוסר קומוניקציה ('תאונה בברנינה־פאס'), נברוטיות ('כסאות הקש שלי'), עיוות הגוף על ידי השמנת יתר ('ביקיני'), פחד לא רציונלי ('אהבה בטלפון'), ניכור בין אֵם פליטה לבנותיה ילידות הארץ ('ימי צינה בְּרְאי הַמוּצָק'), והגעגוע ל'חיים האמתיים' שהיו רק שם.[47]

למותר לציין כי עמדה דיאלקטית זו בולטת כבר **בשירים מפינת הרחוב**, שם היא מתייצגת לאו דווקא בדיוקנאות מטפוריות, אלא ב'אני' גלוי וישיר, השר את עצמו **מפינת הרחוב**. ללמדנו שבשלב זה הראבן עדיין אינה משתייכת לשום רחוב שהוא, אלא בוחנת את הדברים מהפינה בלבד. מיקום פינתי זה מורה כאמור על הלוך רוח נפשי, תודעתי, שאינו מתחייב ל'זיהוי' או ל'הזדהות', אלא מתבונן ובודק בינתיים זהויות עָבר בהווה עמום.

44 מונחים כמו 'ביוגרפיה חצויה' או 'ביוגרפיה כפולה' נמצאים בהגדרותיה של חבורת יוצרים־מהגרים שעלו עם קום המדינה. ראו: איתמר יעוז קסט, 'פתח דבר', בתוך: **ממשות כפולה**, תל אביב 1977; יפה ברלוביץ, 'ממשות כפולה, רוויזיה לפואטיקה דחוייה', **עתון 77**, 238 (דצמבר 1999), עמ' 13–17.

45 'דור בארץ' הוא אסכולה ספרותית של בני הארץ. הצעה להגדרת מאפייניה ולמיפויה הוצגה בתוך: עזריאל אוכמני, שלמה טנאי ומשה שמיר (עורכים), **דור בארץ**, תל אביב 1958; ראובן קריץ, **הסיפורת של דור המאבק לעצמאות**, קריית מוצקין 1978. קריץ מבחין בשתי משמרות של דור בארץ: ילידי 1910–1928, וילידי סוף שנות העשרים ותחילת שנות השלושים. הראבן, שנולדה ב־1931, נמנית עם המשמרת השנייה.

46 על המהגר, החי בין שתי מציאויות של ה'כאן' וה'שם' (ממשות כפולה), ראו: ריפתין, **שירים**, ובסדרות כמו 'אזכרה לורשה' ו'בני נוח', בתוך: **ירושלים דורסנית**, עמ' 37–63, עמ' 64–70. על ההשפלה בתהליך המרת הזהות שנדרש בארץ ישראל שלאחר השואה ('המבול' בלשונה של הראבן), ראו את הדיון בשיר שלה 'נוח במחוזות הים', איתמר יעוז קסט, **סדנה פנימית להווית הדו־שורשיות בספרות הישראלית**, תל אביב 1979, עמ' 15–16.

47 שלומית הראבן, 'כסאות הקש שלי', **בדידות**, עמ' 57–75, 'אהבה בטלפון', שם, עמ' 39–56; הנ"ל, 'ימי צינה בראי המוצק', **רשות נתונה**, עמ' 129–138.

מקומה של מלחמת השחרור

קורפוס נוסף של שירים, שאפשר למיינו בכותרת של ׳צֵל׳, הוא זה העוסק במלחמת השחרור. השאלה היא מדוע ׳צל׳? ובכן, שלא כמשורריה המובהקים של מלחמה זו, שמיצירתם עולה פתוס הֵרואי בצד קינה על מוֹת (ראו: אמיר גלבוע, שלמה טנאי, חיים גורי, זרובבל גלעד, יהודה עמיחי),[48] אצל הראבן מצטיירת מלחמת השחרור כמהלך צבאי המתנהל בחשכה (׳שיירה צבאית׳), תוקף בחשכה (׳לֵיל הקרב׳), נהרג בחשכה (׳בלַדַת פינת הרחוב׳), ויודע פחד: ׳צְלָלֵי יֵרֵחוֹת וזרקורים וכדורים/הלבינו זָרקו פחד ואֵלף לילות רְסוּ קים׳, או ׳הפינות יָרָקוּנו. הלילה לא הסתיר/חֹמֶץ ברזל ופחד בְּפִינוּ׳.[49] אמנם הפחד אינו אותו חוסר אונים שהזדעק מ׳שירי הצל׳ בוורשה, אבל השימוש הדומה בלקסיקוגרפיה ובמטפוריקה מזמין פרשנות אנלוגית. ואכן, שירי מלחמה אלה אינם נטענים בגילויים הרואיים אלא בתיאורים אימפרסיוניסטיים של ׳צל׳, ׳שתיקה׳, ׳מועקה׳ ו׳מתח׳: ׳גוש צבא שַתָקני צעד לקראת הירח׳[50] או ׳מֻתַח נוצץ על מִקְלַע עגום/מֻתַח מייבב כציפור על ראש אַנטֶנה/בָּרוּחַ׳.[51]

חנן חֶבר, המבחין בין שירת הנשים ובין שירת הגברים במלחמת השחרור, סובר כי גם אם מרבית המשוררות של אותם ימים ביטאו ׳רגישות גבוהה לסיטואציה ההיסטורית הקריטית של המאבק הלאומי׳, והעמידו ׳לרשותו את הפרקטיקה השירית שלהן׳, יצירתן לא נחשבה חלק מהשיח המלחמתי; שהרי כמו תמיד, השירה ה׳גברית׳, אם חוותה את החזית ואם לאו, היתה לגיטימית,[52] ואילו השירה ה׳נשית׳, גם אם נכחה שם, לא התקבלה כעֵדה, ונאלצה לחפש לה תחבולות שונות לביטוי קולה בנידון.[53] לא כן הראבן; בהיותה משוררת־לוחמת, הרואה את עצמה שותפה שווה בשיח הלאומי, אין היא מגייסת תחבולות לעדותה הלגיטימית, ואילו היא מדווחת ישירות את התנסויותיה משדה הקרב על כל המתחולל בו כמו ישיבה עם כיתת חיילים בבית אבנים עזוב כשמעל מתחולל קרב אווירי (׳ליל הקרב׳) או התקדמות הגדוד בהליכה לילית מחזית לחזית (׳שיירה צבאית׳). עם זאת, יש לציין כי

48 אמיר גלבוע ׳לֵיל עָם׳, בתוך: א״ב יפה (עורך), **נכתב בתש״ח: מבחר שירים וסיפורים שנכתבו בימי מלחמת העצמאות**, תל אביב 1989, עמ׳ 150–151; שלמה טנאי ׳ענן שַלֶהֶבְיות׳, שם, עמ׳ 183–185; חיים גורי, ׳פרדה על החוף׳, עמ׳ 247–248; זרובבל גלעד, ׳שירים על יונתן׳, שם, עמ׳ 88–90; יהודה עמיחי, ׳גשם בשדה קרב׳, שם, עמ׳ 280.

49 שלומית ריפתין, ׳ליל הקרב׳, בתוך: **שירים**, עמ׳ 33. ההדגשה שלי (להלן: ׳ליל הקרב׳).

50 שם, ׳בלילה׳, עמ׳ 34.

51 שם, ׳שיירה צבאית׳, עמ׳ 27 (להלן: ׳שיירה צבאית׳).

52 ׳מגש הכסף׳ לאלתרמן נכתב מהעורף, ובכל זאת היה לשיר פולחן המקדש את טקסי יום העצמאות. ראו: חנן חבר, ׳שירת הגוף הלאומי, נשים משוררות במלחמת השחרור׳, **תיאוריה וביקורת**, 7 (1995), עמ׳ 99–123 (להלן: חבר, ׳שירת הגוף הלאומי׳).

53 חבר עוסק בפרקטיקה הפואטית הנשית (׳המהלך הכפול׳ כלפי החייל המת, או המת־החי), שהוא מציג אותה כתחבולה של משוררות מלחמת השחרור שבאמצעותה הצליחו לחדור בכל זאת אל מרכז הקנון השירי, למרות הדרתן, ראו: שם, עמ׳ 110–118.

למרות היותה לוחמת, המזוהה עם האני השרה, אין היא ממגדרת את המלחמה, וכל שכן את נוכחותה בה כאישה וכחיילת. ההפך הוא הנכון. בתיאורי לוחמה אלה הראבן חָפה מכל התייחסות לנשיותה כשהאני השרה מתייצגת על הרוב בגוף רבים, הנתפס כגברי ממילא. כך השירים 'בלילה' ו'שיירה צבאית', המפרטים את תנועותיהם של הכוחות כ'גוש' צפוף וחסר פנים ('גוש צבאי שתקני [...]/גוש צבא שעבר בלילה') או כשיירה של 'רכב' ('תריסר טרטורים בלילה', 'מתח שחור מתפתל זעם/במנועים'), וכך השיר 'ליל הקרב', המתאר בלשון 'אנחנו' התקפה מסיבית בלי תקווה לבוקר ('ישבנו / והקרב הצטלב מלמעלה', 'הבטנו [...] והנה/לא ירח', 'לא בא הבוקר. לא בא'). עם זאת, שלא כמו בשירים האחרים, מבליח כאן מעין הֶבזק של 'אני' הממהר להבליע את עצמו ב'אנחנו': 'היכן הייתי [...] ולא יכולנו לאטום אוזנינו, היכן הייתי [...] באולם אבנים ישבנו'.[54] קריאה זו של 'היכן' יכולה לפרוץ מפיו של כל לוחם הנמצא תחת אש צולבת ומאבד אוריינטציה של זמן ומקום, וייתכן שזוהי קריאתה של הלוחמת־השרה. ואכן, לרגע אפשר לשער שזו היא, האני השרה, החורגת מן האנונימיות הנשית שלה, בשמשה פה להֶלם המשותף של הלוחמים, ובכך כמו מנתצת את 'ההרואיזם' הגברי לכדי אמביוולנטיות של אומץ/חולשה, העזה/חוסר אונים.[55] אך כאמור, גם קריאה זו של 'היכן' ממהרת להתפוגג, וה'הייתי' חוזר אל ה'אנחנו', מבליע ומטשטש כל 'אני' נשי/גברי, לכדי דומיננטה אנדרוצנטרית גורפת.[56]

הזיהוי, בין האני־הנשי ובין האנחנו־הגברי במרחב הקרבות, תקף אצל הראבן גם בכתיבתה המאוחרת. למשל, כשהיא מעמידה את דיוקן הלוחמת בסיפור 'שייקספיר', בהופעת גבר/אישה (1970).[57] סיפור זה פורסם פעמיים. בנוסח הראשון עומד במרכז הסיפור

54 ריפתין, 'ליל הקרב'.

55 לין היגינס, העוסקת בנשים 'כותבות מלחמה' ובאיום שהן מייצרות כלפי הגברים בחדירתן לטריטוריה לא להן, בודקת כיצד בעימות שלהן עם חומרים צבאיים מלחמתיים הן נוטות לספר אותם בהיבט כפול ומנוגד: חזית/עורף, ציבורי/פרטי, נשי/גברי וכדומה, ראו: לילי רתוק, 'נשים במלחמת העצמאות', מיתוס וזכרון', בתוך: חנה נוה ועודד מנדה־לוי (עורכים), **יום קרב וערבו והבוקר שלמחרת: ייצוגה של מלחמת העצמאות בספרות ובתרבות העברית בישראל** (בתוך: דב סדן, **מחקרים בספרות העברית**, ה), תל אביב 2002, עמ' 287–288 (להלן: נוה ומנדה־לוי, **יום קרב וערבו**).

56 אנדרוצנטריות (הגבר במרכז): הנטייה להתייחס לגבריות או לגברים כאמת מידה סטנדרטית להתנהגותם הנורמטיבית של בני אדם, לעומת התנהגותן של נשים או נשיות הנתפסת תשליל לה. ראו: Sandra Bem, *The Lenses of Gender: Transforming the Debate on Sexual Inequality*, New Haven 1993.

57 שולמית הראבן, 'שייקספיר', **רשות נתונה**, עמ' 52–57. מירי רוזמרין, בהקדמה לספרה של ג'ודית באטלר, מתעכבת על ההבחנה הבינרית בין תרבות (גבר)/טבע (אישה) ובין מין (ביולוגיה)/מגדר (תרבות), שלפי באטלר הן פיקציה, בטענתה כי זהויות גבריות/נשיות אפשר לייצר באמצעות פרקטיקות פרפורמטיביות (מַבָּעים גופניים, תיאוריים, לשוניים), המְחַקות את המודל הגברי/הנשי האידאלי המדומיין. הראבן, בתקופת ה'אנחנו' שלה, פונה להשתמש בפרקטיקות פרפורמטיביות כדי לספר את עצמה גם בזהויות של מודלים גבריים. ראו בנידון: מירי רוזמרין, 'בין חזרה לשכתוב:

חובש קרבי בשם אורי שהשתתף בקרבות תש״ח בירושלים, ועם פרוץ מלחמה ששת הימים וכיבוש העיר העתיקה הוא שב וחוזר בזיכרונותיו אל הימים ההם. זיכרונות אלה מובילים אותו אל וילה מהודרת בירושלים הערבית, שדייריה ברחו, וקבוצת לוחמים, והוא בכללם, מצאו לנכון לפלוש לשם למנוחת לילה ולעשות בווילה כבתוך שלהם: להשחית רהיטים, לשדוד ולהשתכר ממבחר היינות שבמזווה. בינתיים מסייר אורי גם בקומה העליונה, שם הוא מוצא ספרייה עמוסה ספרים ו׳מסלק׳ לעצמו קובץ של מחזות שייקספיר. 21 שנה לאחר מכן (עם איחודה של ירושלים) מזדקר לפני אורי שמו של בעל הווילה (בדפדוף אקראי בספר טלפונים), והוא ממהר להתקשר אליו ולהחזיר לו את הספר הגנוב.

המשך הסיפור אינו רלוונטי לענייננו; הרלוונטי הוא שיבוצו של סיפור זה **בימים רבים, אוטוביוגרפיה**. במילים אחרות, כאשר קיבצה הראבן מבחר יצירות ייצוגיות לאוטוביוגרפיה שלה היא בחרה גם בסיפור זה, אלא שהפעם היא מעמידה אותו בגרסה מגדרית אחרת, כלומר בגרסה זו הראבן קורעת מעל פניה את דיוקנו של ׳אורי׳, וחושפת אירוע זה כזיכרון אוטוביוגרפי אישי שלה. ואכן, נראה שהעלילה כמו לא השתנתה: לא מבחינת תיאורי המקום ולא מבחינת פרטי האירוע או פעילותן של הדמויות.[58] אורי, ששימש חובש קרבי בחזית ירושלים, הופך עתה הראבן החובשת הקרבית, על כל המסמנים שבניסוח הראשון, דהיינו נשק ביד, תיק עזרה ראשונה, תורנויות שמירה על גג הבית, התפרקות בשכרות סוחפת, לרבות הסצנה שהכול ׳מתעללים׳ בה בפֶּסל־אישה העומד במעלה המדרגות. בסצנה זו התיאור מתמקד בקבוצת הלוחמים הסובאים, ובהם הראבן המדווחת על כך בין ׳אני׳ ל׳אנחנו׳: ׳אינני חושבת ששָתינו הרבה. לא היינו מסוגלים לעמוד בשתייה מרובה. אבל אֲדֵי הַוורמוּת הָממו אותנו [...] מנשה לא יכול היה לסבול [...] את פני האישה־הפסל שבמדרגות [...] וצייר עליה שפם. הצטרפתי אליו והוספתי כמה פרטים אנטומיים׳.[59]

גם כאן הראבן מציגה את עצמה כ׳אחד משלנו׳, לרבות טקס ההגחכה של הפסל ׳הבלתי נסבל׳ המתנהל אל מול מבטו הגברי הזלזלני של מנשה. מנשה בוחר להשפיל את האישה־הפסל בהטביעו בה את הקוד הווירילי שלו (השפם), ובכך מעוות אותה למעין סריס (אישה עם שפם), ואילו האני המספרת עוד מנסה לעלות עליו ולהוכיח כיצד היא, כאישה, מסוגלת להיות ׳יותר גבר מגבר׳. כאמור, הראבן לא רק משפילה את עירומה של האישה־הפסל, אלא גם מוסיפה ומציירת את איבריה הנשיים האינטימיים כדי לשעשע את

ג׳ודית באטלר והפרפורמטיביות של הזהות׳, בתוך: ג׳ודית בטלר, **קוויר באופן ביקורתי**, תל אביב 2001, עמ׳ 7–20.

58 שני הסיפורים זהים בעיקרם (בגרסה השנייה נוסף רק קטע העומד נבדל בפני עצמו, ובו תיאור ביזה לאור היום של אזרחים ירושלמים) חוץ משמות הגיבורים: ׳אורי׳ כאמור הופך בגרסה השנייה ל׳אני המספרת׳, ובעל הווילה הפלסטיני ׳אנטון בישארה׳ חוזר לשמו המקורי, שהוא ׳אנטון עוואד׳. הבחירה בשם ׳אורי׳, כהסוואה להראבן, מלמדת על תפיסת הראבן את עצמה בזהותו של מודל הצבר האולטימטיבי המדומיין (בעקבות ׳אורי׳ בשירה של רחל ו׳אורי׳ **בהוא הלך בשדות** של משה שמיר).

59 הראבן, **אוטוביוגרפיה**, עמ׳ 80.

הפרהסיה הגברית. האם בכך הראבן באה להפגין את שוויונה המגדרי, או שמא בהזדהותה האנדרוצנטרית עם החיילים כאן היא מרשה לעצמה להפגין שוביניזם כמותם, ולהוזיל אישה באשר היא?[60]

דיוקן כפול זה (אורי/אני־נשי־אוטוביוגרפי) מרחיב את טווח זהויותיה של הראבן כ׳אנחנו׳, וממילא מאפשר את הכלת התייחסויותיה הסותרות והמתחלפות הנוגעות למלחמת השחרור. שהרי אם הראבן פונה בשירי המלחמה שלה להשיג על האתוס הלאומי ההרואי ולמשמע את המאבק על ארץ ישראל גם בנוכחות של פחד וחיים על קו הקץ (כמו המשך לחוויות ילדותה בפולין הכבושה); הנה ב׳שייקספיר׳ היא לא רק מאדירה את הקונסנזוס הלאומי הגברי ואת מנגנוני שליטתו הבלעדית בשדה הקרב, אלא אף נוקטת כל דרך אפשרית להזדהות עמו — אם בפרפורמנס של לוחם, ואם כאישה הנוהגת ומתפקדת בין לוחמים.[61] במילים אחרות, האם בפרקטיקות אלה הראבן באה לערער על ספרות התקופה, המאבחנת גבריות ונשיות כשתי פואטיקות ספרותיות שונות, או שמא בהפקיעה את עצמה משרירותיות בינרית זו היא מציעה אלטרנטיבה פואטית משלה, כפי שאבדוק בהמשך הדברים.[62]

לגלגולם של ׳שירי הצל׳: מיתוס הנערה החיה־המתה

פרק נוסף ב׳שירי הצל׳ הוא התחברותה של הראבן, בשירת ה׳אנחנו׳ שלה, למיתוס של המת־החי.[63] מיתוס לאומי זה, שהיה חלק בלתי נפרד משיח ההנצחה של הנופלים במלחמת השחרור ואכלס את שירת הדור באינטרפרטציות שונות (חיים גורי, ע׳ הלל, א״צ גרינברג

60 במלכודן של נשים, בין ׳אני־נשי׳ ובין ׳אנחנו־גברי׳, עוסקת אורנה ששון לוי בעבודתה כשהיא בודקת את מרחב פעילותן של חיילות בתפקידים ׳גבריים׳. ששון לוי מצביעה על ׳שיח כפול׳ (׳מבולבל׳) בהבניית זהותן המגדרית של חיילות אלה; מצד אחד ׳הן משרתות ״כמו גברים״ ומוכיחות כי הן מסוגלות לעשות כל מה שגבר יכול לעשות׳, ומצד אחר תפקידן הגברי, המעניק להן רגשות עצמה וייחוד לעומת נשים אחרות, ׳חושף אותן להתנשאות ולעוינות כלפי נשים שאינן כמותן׳. במילים אחרות, דווקא מוטיבציה זו לשוויון מתנה אותן להתנהגות בדלנית מנשים, ובכך הן סותרות את הרעיון הפמיניסטי הבסיסי של סולידריות נשית. ראו: אורנה ששון לוי, ׳כינון זהויות מגדריות בצבא הישראלי׳, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2000, עמ׳ 199–200.

61 יעל פלדמן, בבדיקתה את יצירותיה של הראבן, ממגדרת את כתיבתה כ׳כתיבה אנדרוגינית׳, ראו: י׳ פלדמן, ׳אנדרוגניות במצור: שולמית הראבן׳, בתוך: הנ״ל, **ללא חדר**, עמ׳ 121–142.

62 לפי ששון לוי, חיילות בתפקידים ׳גבריים׳ מראות בכל זאת עמדה פמיניסטית ׳לכאורה׳, שהרי בעצם תפקודן ׳הגברי׳, במשטר המסמן גבריות ונשיות כשתי ישויות שונות, הן חושפות את השרירותיות העומדת ביסוד ההבניה הצבאית הבינרית, ובכך חותרות תחת הסדר המגדרי המקוטב, שם.

63 חנן חבר, ׳הצטרפות נשית אל המטאפורה של ״המת החי״׳, ׳ביקורת המיתוס של המת החי׳ ועוד, בתוך: ׳שירת הגוף הלאומי׳, עמ׳ 103–122.

וראובן אבינועם), התפתח כמנגנון תרפויטי לזעקת השכול של העָם שלא השלים עם אבדן בניו. על פי מנגנון זה, הצטייר מותם של הבנים הנופלים לא סופי ולא חד־משמעי, בהשאירו פתח של שיבה לחיים, אם לא כבן פרטי אזי כבן סמלי, במסגרת הזיכרון הלאומי הקולקטיבי.[64] במילים אחרות, שירת מלחמת השחרור נתנה 'קול' לבנים המתים, כשהיא שרה אותם בגוף ראשון (יחיד או רבים), והם כמו חיים, המשיכו לשוחח אתנו: מספרים את עצמם, דעותיהם, מסריהם ומבטיחים את חזרתם במטמורפוזות שונות. דוגמה מובהקת לכך היא שירו של חיים גורי 'הנה מוטלות גופותינו', שנופלי הל"ה מצהירים בו את שובם 'כפרחים אדומים': 'עוד נשוב, ניפגש, נחזור [...] /תכירונו מייד, זו "מחלקת ההר" האילמת/אז נפרח עת תידום בהרים זעקת ירייה אחרונה'.[65]

למותר לציין כי עיצובו של מיתוס זה התפתח כמו מובן מאליו כדגם פואטי־גברי, כשרק משוררים־לוחמים אמורים לשמש פה לחבריהם המתים. לא כן אצל הראבן. כמשתתפת שווה בשיח המלחמתי היא מוצאת לנכון גם כאן להשתמש במיתוס זה בדובבה את קולות חבריה הנופלים, ובה בעת היא משתפת עמם פעולה: כאהובה ('פגישה', 1949); כאחות ('אחי ועששית האוהלים', 1952); וכאחת משלנו ('על נושא אחד', 1953).[66] כלומר אם השיר ה'גברי' במלחמת השחרור ממקד את המת־החי בתוך שדה הקרב הלאומי, והשיר ה'נשי' בתוך שדה הגוף הפרטי (לפי חבר),[67] הראבן שרה אותו כמטפורה גברית/נשית בתוך הטריטוריה הלאומית, גם זו של המלחמה וגם זו שלאחריה, דהיינו בשדה העשייה הציבורית. לעומת זאת, לא ניתן שלא להתייחס כאן גם לשיר מוקדם יותר, שאם הִטְרים את המיתוס אם לאו, הוא נוקט את אותו צו לאומי הרואי של 'טוב למות'.[68] שיר זה, 'בלדה בפינת הרחוב', נכתב בעצם מלחמת השחרור, ולא זו בלבד שאין הוא עוסק בהחייאת

64 ראו גם: יוחאי אופנהיימר, 'גלגוליו של דגם המת החי בשירת מלחמת העצמאות', בתוך: נוה ומנדה־לוי, **יום קרב וערבו**, עמ' 420–423 (להלן: אופנהיימר, 'גלגוליו').

65 חיים גורי, 'הנה מוטלות גופותינו' (הוקדש לדני מס, מפקד הל"ה, וחבריו), ראה אור לראשונה בקובץ **פרחי אש** (1949). ראו: חיים גורי, **השירים**, ירושלים 1998, א, עמ' 93–94.

66 שולמית ריפתין, 'פגישה', **בשער: בטאון החטיבה הצעירה**, שנה ג (22.12.1949); הנ"ל, 'אחי ועששית האוהלים', **אורלוגין**, 5 (מארס 1952), עמ' 142–144 (להלן: ריפתין, 'אחי ועששית האוהלים'); הנ"ל, 'על נושא אחד', שם, 7 (ינואר 1953), עמ' 82–83 (להלן: ריפתין, 'על נושא אחד').

67 לפי חבר, האישה המשוררת במלחמת השחרור ביקשה גם היא שליטה על הבן שנפל, במגמה להמיר את המת הפרטי בדימוי הלאומי החי, אך מכיוון שהודרה מהשיח המלחמתי־גברי ומדגם המת־החי (שהיה ייצוג מוכל של גבורה, קרבן שכול ותחייה), פנתה לנכס לה את הבן בפרקטיקות משלה: (א) עיסוק במוות הפרטי, החד־פעמי של הנופל, על הבלטת גופו השסוע, פצעיו ועיוותיו, להבדיל מהנצחתו כ'יפה הבלורית והתואר' בדגם הגברי; (ב) מהמצב הגופני השסוע הזה היא פנתה לבנות מחדש את המת — בלידתה אותו בשנית על דרך ההסמלה, והפעם באופן המאפשר לה לחבור אל הייצוג הלאומי ההגמוני. ראו: אסתר ראב, בת שבע אלטשולר, וחיה ורד, בתוך: חנן חבר, 'שירת הגוף הלאומי', עמ' 114–116.

68 ריפתין, 'בלדת פינת הרחוב', בתוך: **שירים**, עמ' 14–17.

המת־החי אלא שהוא מחייב את קרבנו, וכן את קרבן הקרובים לו (כאן הנערה האוהבת). הראבן, המזוהה בשיר בדיוקנה של נערה זו, מספרת על מות האהוב, ובעמימות הגבולית שבין חיים למוות, ובסגירתה כל דרך לשוב אל החיים, היא ממשיכה לחיות את המוות ולהמית את החיים.

סיפורו של קרב זה מוצג כתרחיש אפל, שמעצם סיווגו כבלדה מפתח כבר מתחילה עלילה שקצה הטרגי חזוי מראש, כלומר הראבן בחרה במתכוון בז׳אנר קודר זה כדי לעצב את תוכני השיר, ובהתאם אף התחקתה אחר מאפייניו הטיפוסיים, כמו דמויות טיפולוגיות (נערה, בחורים), שבלונה של נוף (שביל, ואדי, סלעים) וקונבנציה של פרדה (נערה המלווה את חבריה לקרב).

ברשימה על נשים ביחידות הפלמ״ח מופיע בין היתר תיאור המְפרט את תפקידן הביתי־משפחתי של החיילות וכן את היותן מלוות את הלוחמים בצאתם לקרב (׳עומדות קפואות׳, ׳שעה ארוכה לאחר שהלוחמים התרחקו [...] אחוזות חלום ותפילה בלב׳).[69] גם בבלדה של הראבן הנערה העומדת בפינת הרחוב נוהגת לפי דפוס זה: מתקשה להיפרד מהחיילים החברים, נושאת בלבה תפילה וחלום, אך עמידתה הקפואה משיקה למוות יותר מאשר לחיים: ׳היא אמרה: דַּרְככֶם לשלום/ולא זזה מפינת הרחוב/כי הִכְּביד הַצל על מתניה/כי כבד׳.[70] כזכור, ׳צל׳ במארג הלשוני של השירים מפינת הרחוב אינו רק אפלה או חושך אלא איבוד העצמי, כמו בתמונות השיריות בפולין של ראשית הכיבוש הנאצי שאין בהן עוד דמויות אדם אלא צללים, וקו התפר בין החיים למוות נמחק. כאן שוב עולה אפוא השאלה: מה ל׳צל׳ ול׳בחורים׳ היוצאים להגן על המולדת? ומדוע את הליווי הנשי התומך והדואג ממשמעת הראבן בצֵל נשי כבד, כמו מקדימה את אבדן הבחורים, ובכלל זה גם אותה?

עשרה בחורים מאכלסים סיפור־בלדה זה, וכולם חסרים תווי זיהוי אישי לבד מסימון שֵׁעָרם: תשעה מהם חומי שער והעשירי אדום שער (ייתכן שהאדום מרמז על הקשר הרגשי בינו ובין הנערה: ׳דודי צח ואדום׳). כאמור, העשרה יוצאים לפעולה,[71] ורק הבחור האדום מוצא את עצמו שורד עם ערב, בעוד תשעת האחרים מחרחרים בגסיסתם. מובן שאין הוא נוטֵשָׁם. נאמן לצו המוסרי שאין מפקירים חברים בשטח, הוא נשאר לשמור על הגופות ולגרש את חיות השדה המאיימות לאכלם (הצבועים והעורבים). אלא שכאן מופיע צל הרפאים של הנערה מפינת הרחוב, ובהתחברה ללא ניע אל נוף המוות של הנופלים (׳שכבו בַּסָּף על הסלע׳), היא ממשיכה לנהל את המערכה האבודה, כלומר מכיוון שהקרב כשל ואין

69 ׳ביקור במחנה פלמ״ח׳, בתוך: אלמוג, **הצבר**, עמ׳ 381.

70 הרכיב החזותי היחיד המאפיין נערה אלמונית זו הוא הצל שעל מתניה. כאן צריך לציין כי בלקסיקוגרפיה של הראבן ׳מותניים׳ בהקשר הנשי באים למשמע חיוניות ארוטית נעה ושמחה: ׳חפץ אני בשתי ידי לכייר/תבנית חמה משמש/ועליזה [...]/מתנועעת כמתני בנות׳, ראו: ריפתין, ׳על נושא אחד׳, עמ׳ 83. והנה כאן מותני הנערה לא זו בלבד שאינם נעים, אלא שהם כורעים תחת עומס הצל הכבד.

71 המספר ׳עשרה׳ כמניין של דמויות הוא מבנה מוכר בשיר העם, על הרוב בהקשר טרגי. אט־אט מתמעט מספר הדמויות בטור אריתמטי יורד, כמו ׳עשרה אינדיאנים קטנים׳ ו׳עשרה אחים היינו׳.

דרך להיסוג עם הגופות, הנערה מְצווה על הבחור הנותר לקחת את נפשו בכפו ולהצטרף אל המתים: 'הוי רֵעי אדום השֹּׁער עוד רימון אחד בכיסך/פתחהו ומות לפנות ערב'.

גם כאן, להבדיל משירת הגבר הלוחם, אין אצל הראבן כל בידול בין עורף (נשי) לחזית (גברית) או בין חיילים מתים לנערה ספק חיה ספק מתה. לכן כשהלילה קָרֵב והצבועים מתקדמים אל עבר החייל הנותר, הולך ומתעצם כפל נוכחותה בעורף ובשדה הקרב, כשהיא מתריסה באהובה ליפול על הרימון האחרון ולא לזרקו אל עבר הצבועים ('התזרוק רימון בַּצְּבוֹעים/רֵעי אדום השער'). במילים אחרות, נראה שנערת צל זו, לְמודת מלחמות ומוות, מכירה היטב את האתוס הגברי: ליפול כגיבור בשדה הקרב, ולא לשרוד ויהי מה, ואם הלוחם האהוב מהסס, היא שבה ודוחקת בו לקחת את חייו בידיו.[72]

הסצנה האחרונה בבלדה שבה ומחזירה אותנו מהשדה אל פינת הרחוב: אל כותרות העיתונים, האמבולנסים, עשר האלונקות, וכמובן אל הנערה שמאז יום הקרב לא עזבה את המקום, וכמו היתה לפסל, משמשת 'יד ושם' למותם של העשרה ול'מותה' שלה: ('ולא זזה מפינת הרחוב/כי כבד הצל [...]/כבד הצל מלשאת'). נראה שהנערה האמזונית, שציוותה לאהובה למות בשדה הקרב, מצווה את המוות גם לה, כשהעורף והחזית הם אחד. כאמור, ה'בלדה מפינת הרחוב' אינה מקבלת עליה את הקונבנציה המכחישה את סופיותו של הנופל, ומכאן גם אינה פונה להחזירו לחיים או ללדת אותו מחדש.[73] לא כן בפואמות של פוסט־מלחמת השחרור. כאן אין הראבן מניחה לנופלים (ולנופלות) להיעלם ולהישכח. עכשיו, בתקופת מעבר קריטית זו מטרום־מדינה למדינה, היא מתעקשת להחזירם ולהחיותם, והפעם לא כפונקציה של זיכרון לאומי אלא כפונקציה של תיקון לאומי.

היום שאחרי: המהפכה של ה'אנחנו' הנופלים

כאמור ברשימת ביקורת על ספר השירים ירושלים דורסנית (1962), מציין כרמי שהראבן, כפי שהכירה עד כה, פרסמה בעיקר שירה מגויסת שהושפעה 'מ"הריאליזם הסוציאליסטי" הזכור לא כל כך לטוב'.[74] שירה מגויסת זו, שאליה כיוון כרמי, היו צרור פואמות שהתפרסמו בשנות החמישים: ובהן 'אחי ועששית האוהלים' (1952), ו'על נושא אחד' (1953).[75]

בפואמות אלה הראבן פונה להחיות את הרֵעים שנפלו במלחמת השחרור, וממילא לשלבם ולהפעילם במציאות הישראלית החדשה, כלומר אין היא מחזירה אותם אלינו

72 בציוויי הנערה על המוות יש כאמור מהפנמתו של האתוס הציוני ההגמוני, שהרי הראבן, שחיה את הנרדפות היהודית בעת הכיבוש הנאצי, נפעמת ממורשת הקרב הארץ־ישראלית ומחייבת את הגבורה ואת ההקרבה של 'טוב למות בעד ארצנו'.

73 ראו: חבר, 'שירת הגוף הלאומי'.

74 כרמי, 'זיקה'.

75 ריפתין, 'אחי ועששית האוהלים'; הנ"ל, 'על נושא אחד'.

כהבטחה סמלית לחיזוק ולעידוד הסובייקט הלאומי, אלא כפרקטיקה של עזרה ראשונה ומידית להציל את העם במדינה שזה עתה קמה וכבר איבדה את דרכה. אולם לא רק הזדעקותה של הראבן לעזרה ולהצלה מעוררת את הלוחמים המתים.[76] לדבריה, גם הם אינם מוצאים עוד מנוחה בקברם, ועם התפוררות הערכים המוסריים ההומניסטיים,[77] שהיו אמורים להתקדש במותם כמורשת ומופת לעם, מזדעקים גם הם על כי קרבנם היה לשווא.[78] לפיכך הראבן נחלצת להוציאם מתהום נשייתם ולגייסם שנית, לא רק כדי להתריע על ההדרדרות הסוחפת, אלא גם כדי לייצר את המנהיגות המתבקשת: ללכת אל ההמונים באשר הם, לחשפם לסוגיות האקטואליות הקריטיות, וללמדם מחדש מה זה להיות עָם ולאום, בעל אותו מודל אידאולוגי־אידאליסטי ובעל אותן 'תשובות גדולות' וגואלות: 'על הדברים הגדולים/יש להשיב תשובה גדולה יותר/המוות הוא גדול/אך תשובת החיים גדולה ממנו/[...] השלום גדול הרבה יותר/[...] גדולה ממנו עוצמת העבודה'.[79]

פואמות אלה פורסמו בכתב העת **אורלוגין**, שנתן ביטוי ספרותי־מודרניסטי לעמדות פוליטיות שמאלניות. אבל לא רק בחוגי השמאל ניתנו ביטויים לאכזבה זו.[80] רבים מהצעירים, חיילים ומפקדים ששבו מהמלחמה, תקפו קשות את הנעשה, מחו והתרעמו על 'היַחד' שהתגלגל לאינדיבידואליזם חומרני, 'הרֵעות' שנעשתה תחרותיות הישגית, ו'המנהיגות' שלבשה ממלכתיות מזויפת והסתאבה למנגנונים ביורוקרטיים (ראו בנידון את שירי המחאה של חיים גורי וע' הלל,[81] את הטורים הסטיריים של בנימין תמוז ועמוס קינן בעיתון **הארץ** ואת הסיפורת האלגית־אירונית של אהרון מגד ונתן שחם[82]). כאמור, גם הראבן, כמו גורי, הלל ואחרים, דחתה את עובדת מותם של חללי תש"ח כסיבה מעכבת

76 ראו בנידון את 'המת החי ככלי לביקורת חברתית', בתוך: אופנהיימר, 'גלגוליו', עמ' 433–435.

77 הראבן מכנה את המאגר המוסרי־ערכי הייחודי לדור תש"ח 'עששית האוהלים'. העששית היא הסמל הארץ־ישראלי האולטימטיבי, שסימן ומשמֵע את ערכי הלאומיות המדומיינת של דור תש"ח וגיבש אותה סביב מדורות האש תחת כיפת השמים, או מנורות הנפט באוהלים, בשיחות נפש ובהגות שבקול רם אחרי ימי סיור או אימוני צבא מפרכים, ועליה היה מוכן להקריב את חייו, ראו: ריפתין, 'אחי ועששית האוהלים', עמ' 142.

78 האח המת־החי נדהם מהתבהמותם ומחומרנותם של תושבי ישראל החדשה, ובהם אבות שכולים, שהפכו את זיכרון הבנים המתים למקור רווח יוקרתי להתרברב בו, או אחים שכולים, שהעדיפו לדחוק ולהשכיח את זיכרון היקרים להם, כמו היו 'תוית בזמן', או 'נקודה בשטח', שם.

79 ריפתין, 'על נושא אחד', עמ' 82.

80 **אורלוגין** יצא לאור בשנים 1950–1957, בעריכת אברהם שלונסקי ובהוצאת ספרית פועלים של הקיבוץ הארצי.

81 אופנהיימר מציג את 'הניבוזים' לע' הלל (1956). שם המתים־החיים תוקפים את מדיניות הממשלה 'בשם המורשת הפלמ"חניקית הנבגדת', ואילו ב'כאלומת חיטים' לחיים גורי (1950) הם יוצאים לתקן את עוולותיה של המדינה בהתנפלם על מוקדי הכוח הכלכלי הקפיטליסטי, ראו: אופנהיימר, 'גלגוליו', עמ' 433–434.

82 את הטור הסטירי 'עוזי ושות' כתב לראשונה בנימין תמוז (1948–1949) ואחריו עמוס קינן (1950–1952). בנוגע לסיפורת האלגית־אירונית ראו למשל: **חדוה ואני** (1954) **ומקרה הכסיל** (1960) לאהרן מגד, וכן **שיכון ותיקים** (1958) **וחכמת המסכן** (1960) לנתן שחם.

לשובם כמנהיגות רעננה ותוססת. בפואמות אלה היא מדובבת אותם לקולותיהם בנדודיהם בארץ, בישבם עם ההמונים במעברות וביישובים ובחוללם את המהפכה החברתית בישראל של שנות החמישים.[83] מהם קולות אלה?

'אחי ועששית האוהלים' היא דרמה שירית בעלת חמישה פרקים, ובכל פרק סדרת מונולוגים הנישאים מפיהן של שלוש פיגורות: האחות, האח והרֵעים. אחותו של החייל־המת משמשת בתפקיד האני המדווחת, ואת דיווחה היא פותחת בשיבתו של האח־המת הביתה: 'אמא גשי לחלון/הנה בא אחי הביתה/חֲרוּך חמסינים ושותק'. הפגישה עם האֵם עומדת בסימן האפולוגטיקה: מצד אחד הבן חולק עם האם את לבטיו על שיבתו לחולל את המהפכה הנדרשת, ומצד אחר הוא מתנצל על כי לאַחַר היעדרות כה ארוכה הוא עוזב אותה שוב כדי למלא את שליחותו זו. האח אכן עוזב, אך האחות אינה מרפה ממנו; וכמו מרים אחות משה, המתייצבת מאחורי הסוּף, גם היא עוקבת אחריו לשמרו בדרכים לא דרכים, כדי לספר כיצד צעיר חסר ניסיון, שלא רופד בדגלים ולא ידע לנאום ברבים, מתחבר אל יהודי הגלויות ממזרח וממערב כדי להעמיד אֶתם יחד בית לאומי ראוי יותר.[84] הקריאה שלו להם היא: 'הוי גוֹלוּ אבן הר'.

לצד האחות נשמעים כאמור קולו של האח (בלשון אני), וקולותיהם של רֵעיו (בלשון אנחנו) המציפים כמוהו את המחנות והמעברות, כדי לשנן ולתרגל את העשייה הארץ־ישראלית כאתוס של אחריות, מסירות ואכפתיות. ואכן, המהפכה של המתים־החיים נוסח הראבן היא מהפכה עממית הצומחת מלמטה, ופועלת למטה, שלא כמו אצל גורי, שם המתים־החיים באים לעשות חשבון עם המרוממים מעם ('השועים' ו'הפחות' כדבריו). כאן יש להוסיף כי המתים־החיים גם אינם מתנתקים מעֲבָרם, והאח ורעיו, סיירים שנפלו בערבה, חוזרים אליה להשביע את 'אלוהי הסיירים' להמשיך לשַמֵר את 'האמת' שלהם, גם בעת שמרחבי הערבה ייהפכו לנורמליזציה של חיי שגרה: 'שמור על אֲמיתֵנו/אמת דרכים בערבה/ [...] אֱמת של זכרונות הֶהָרים/אמת של רֵעות וּנְדוד ובְדוֹד ועָשׂה/ [...] אמת של פְּני רֵעים נוגהים דומם'.[85]

סגנונה המטפורי המרומז של הראבן, העמוס אפוריזמים של הדור וסמליו, מאפיין גם את הפואמה 'על נושֵא אחד'. גם כאן קולות של ה'אנחנו' משתלטים על קולות ה'יחיד', וכמו ממשיכים את 'האנחנו' של 'נושאי העששית'. אלא שבפואמת 'העששית' ה'אנחנו' מציגים את עצמם כאדריכלי העם והארץ, שעניינם להכשיר את הלבבות הכבויים ולהדביקם במינוף הלהט של לבנות ולהיבנות, ואילו בפואמה 'על נושא אחד' הם מופיעים

83 הראבן הכירה את ישראל של שנות החמישים גם מן השטח, ראו לעיל הערה 16.

84 'אחי לא רופד דגלים/אך הבוקר כולו דֶגל/אחי לא למד לנאום/אך למד לדבר כאֶבן/ומידְברו קשה ומזֵוות/אחי לא נחבא ברחמי חדרים/אך ללמד ללכת לאופק/ולחזור[...]/שָמַע סיפורו האדום של בחור מאירופה/[...] סיפורו הצהוב של נמָלט מתימן/[...] סיפורו השחור של פליט חרב עירקית', בתוך: ריפתין, 'אחי ועששית האוהלים', עמ' 143.

85 שם, עמ' 144.

כאדריכלים של השלום,[86] כשהתשוקה ליום־יום שקט ומרגיע היא התשובה האחת למוות ולמלחמה: ׳רֵעים/הנה יושבים אנחנו/אֶל הַשולחן בערב/ומהבילה צלחת/וערפילֵי פטפוט/ לא רחוקה הדרך בין כוכבים וָאָרֶץ/החלומות עימנו/לא בַּשְׂחקים יופְיָם׳, וכן: ׳אמרתם מוות/אמרתם מלחמה/ראינו את הבית הנבנֶה/[...] חולות המֶשק בדרום/שיר הורים נָגַהּ משם בזרקורים/[...] רעיה שקטה פָּרְסה דבריה לאישה/עם לחם לשולחן׳, לפיכך גם אם ׳אמרתם מוות/אמרתם מלחמה/ואנו — תשובתנו בַּשְׂערים׳.[87]

כאמור, ה׳אנחנו׳ המתים־החיים הם נושאי הדגל של ׳הלאומיות המדומיינת׳ החדשה, החובקת ומכילה בכוח היחד הגורף את פני החברה הישראלית על עדותיה ומגזריה: ותיקיה ועוליה, הוריה וזקניה, רעיותיה ובעליה, מתכנניה ועובדיה. ללמדנו שגם אלה העושים במלאכה בקול ראשון ׳אני׳, אינם באים להדגיש את הייחודי שבהם (׳שיר הקדר׳, ׳שיר האדריכל׳, ׳שיר הרעיה׳), אלא את המשותף והתורם דווקא. לפיכך גם אם אפשר לזהות את קולה של הראבן מאחורי מסכות האח ורעיו,[88] הרי הוא הולך ונבלע עם הרבים, וכמו בשירת מלחמת השחרור, שהיא לוחמת בה בין הלוחמים, כך בשירת פוסט־מלחמת השחרור — שהיא פועלת בה בין החולמים: ׳הודיעו בָּרַבים עוצמת החלום/ שִׁדְרוּ בְּמִברקים בהולים [...]/נשמע הלילה בְּבֵירור/בכל המחנות/את הדברים הגדולים׳.[89]

בריאיון שערך יעקב בסר עם שולמית הראבן בראשית שנות השבעים הוא ביקש לעמוד מקרוב על הזיקות ביצירתה שבין ׳יצירה׳ ל׳חברה׳. על כך ענתה הראבן: ׳השירים שלי כתובים מתוך נקודה של בידוד. הסיפורים הם יְצורים חברתיים׳.[90] לא כן קורפוס שיריה בעשורים הראשונים לכתיבתה. כפי שהראיתי לעיל, שירים מסוף שנות הארבעים והחמישים התחברו לא רק ׳מתוך נקודה של בידוד׳ אלא כ׳יצורים חברתיים׳ לכל דבר. כך שירי הקרבות במלחמת השחרור (**שירים מפינת הרחוב**), כך פואמות המחאה החברתית־פוליטית של שנות החמישים, וכך גם שירי **ירושלים דורסנית**, שאמנם הם עוברים שידוד מערכות של התכנסות עצמית וכתיבה מאופקת יותר, אך גם שם נמשך השיח עם סיטואציות

86 ׳את החֵמָר הטוב יצאתי לבקש/ואת רֵעַי פגשתי מלקטים בדרך/והוליכַתְנו דרך מבטחים [...]/אל גדלותם של הדברים./את השלום חפצתי לכַּיֵּיר בשתי ידי׳; ׳צְחוק מדרגות לו [...]/קריצה של תריס קונֶדֶס [...]/מַחֲסה האנשים/מָעוז האנשים/בְּאֶרֶץ השלום הירוקה׳, ריפתין, ׳על נושא אחד׳, עמ׳ 82–83.

87 שם, עמ׳ 82.

88 כמו אורי הלוחם ב׳שייקספיר׳, הראבן מספרת את עצמה באמצעות המונולוגים של האח המת־החי (׳שירו של אחי׳, ׳תפילתו של אחי׳, מתוך: ׳אחי ועששית האוהלים׳, עמ׳ 143–144); ואכן, כמו האח המת־החי, ארגנה הראבן בראשית שנות החמישים את מעברות העולים בדרום, מציאות שהיא מתארת אותה במימואר ׳במעברות׳, ראו: הראבן, **אוטוביוגרפיה**, עמ׳ 95–104.

89 הראבן מכנה את המעברות ׳מחנות׳, ואת מנהיגי העם — ׳שומרי מחנות׳ ו׳חולמים׳: ׳הנה שומרים אנו משמרת לילה במחנות/ובלשון הנשרים לוחשים [...] כי עוד מעט ויידרשו החלומות׳, שם.

90 יעקב בסר, ׳״לשיר מגבלה: נולד במשפחת המילים״, שולמית הראבן׳, בתוך: הנ״ל (עורך), **שיח משוררים: על עצמם ועל כתיבתם**, תל אביב 1971, עמ׳ 81–90.

חברתיות־לאומיות, כמו הניצחון ׳העגום׳ בדרום שלאחר מבצע קדש או המסעות הטרגיים לפֶּטְרה.[91] במילים אחרות, הראבן לא ויתרה מעולם על העמידה בשער (׳תשובתֵנו בשערים׳), ואת מעורבותה הציבורית והשיח הביקורתי שלה היא ניווטה מהשירה לסיפורת, למאמר הפובליציסטי ולמסה. ז׳אנר חלופי זה, שהראבן החלה בו בהיותה עיתונאית **בעל המשמר** של שנות החמישים, הלך והתפתח בעשורים הבאים בפרסומיה **במעריב**, **בידיעות אחרונות** ו**בהארץ**, וכונס בארבעה קבצים: **תסמונת דולסיניאה**, 1981; **משיח או כנסת**, 1987; **עיוורים בעזה**, 1991; **אוצר המילים של השלום**, 1996. שפעה זו של מאמרים, שהגיבו תמיד בלהט ובאכפתיות על ענייני הכאן והעכשיו, העלו שוב ושוב את גלגולי הנערה (לוחמת, חובשת, רֵעה, שומרת), שהמשיכה להיות מעורבת בציבור ולהשמיע את דעותיה, את השגותיה ואת ניסיונותיה כדי להורות, לתקן ולהוכיח.[92]

מ׳האנחנו׳ אל ׳האני׳: זהויות האור כנָשיוּת ילידית

כזכור, נוכחויות צל/אור אכלסו את הקובץ **שירים מפינת הרחוב**, כששירי האור מתפרצים אל שירי הצל, ולהפך, בהשתלבם על דרך של ניגודי תכנים, פיגורציה של לשון ואקלימים תרבותיים (ורשה/ירושלים).

הנהרה זו של אור עצום ורב מציבה את הכותבת, שגדלה במזג אוויר מעונן ואפרורי, מוכת סנוורים והלומת נופים, מתקשה להכיל את המראות הפתוחים והגלויים מאופק אל אופק,[93] ופונה לפרוס את החוויה המרחבית הזאת למנות קטנות של סביבה קרובה. כך היא מַשחילה את אור הצהריים על חוטי רקמה, ׳אני טוֹוָה חוטי משי וזהב מִפּז קַרְני צהריים׳,[94] מציירת את עדת הצפורים על ׳ענף הברוש׳ כ׳חוגה בודדה׳,[95] ואילו את הבַּשלות השופעת של פֵּרות הקיץ היא ממקדת בשמלתה המוכתמת של ילדה הנוגסת ׳שזיפים שזיפים כחולים מרוב אודם׳.[96] אלא שבקיטוב גאוגרפי זה שבין ורשה לירושלים לא רק האור ומרכיבי הנוף

91 הראבן, ׳חנוכה תשט״ז׳, **ירושלים דורסנית**, עמ׳ 33–34; ׳מסע אל סוף הצמאון׳, שם, עמ׳ 54–58.

92 כדאי לשים לב לעטיפות ספריה של הראבן, ובעיקר זו של **תסמונת דולסיניאה**, שללא ספק עוצבה על פי הצעתה. על העטיפה קולאז׳ שפרטיו הם: מעבר חצייה (פסים שחורים לבנים) המצטייר גם כמחסום צבאי; חתך עליון של פני אישה (שלה זוג עיניים בעלות מבט בוחן וחמור); דף קרוע מספר איוב, ובו פסוקים מפרק יב המתערבבים באלה מפרק יג (׳וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר אָמְנָם כִּי אַתֶּם־עָם וְעִמָּכֶם תָּמוּת חָכְמָה שְׁמַעוּ־נָא תוֹכַחְתִּי׳), כלומר קולאז׳ זה הוא ייצוג של קודים מובילים במגוון התכנים של הראבן: נשיות, צבאיות גברית, חציית גבולות ודברי תוכחה של אישה בשער.

93 צבי לוז, בדיוניו בשירתו של ע׳ הלל, מכנה את ההתגלות אל אופקי הנוף הארץ־ישראלי וצבעיו בשם: ׳הלם הנופים׳. ראו: צבי לוז, **שירת ע׳ הלל: מונוגרפיה**, תל אביב 1996, עמ׳ 18.

94 שולמית ריפתין, ׳משחק זהב׳, בתוך:הנ״ל, **שירים**, עמ׳ 8 (להלן: ריפתין, ׳משחק זהב׳).

95 הנ״ל, ׳רגע עירני׳, שם, עמ׳ 9.

96 הנ״ל, כתמי שזיפים׳, שם, עמ׳ 13.

משתנים (ברוש, ים, מרפסת, גגות) אלא גם הלוך הרוח. הלוך רוח של היסטוריה חדשה (ממלחמת העולם השנייה אל מלחמת השחרור) וממילא אל אקלים נפשי משוחרר שאין בו עוד פַּחד מְשתק או מתח נרגז, אלא צחוק טבעי הסוחף את הכול: 'ובסלי תגרנית/אשכול ענבים מתפקע מצחוק',[97] 'מפל אבן כבד ועָצֵל/נִתָּלֶה מעל לְהֵדים/של צחוק מדרגות',[98] 'ונוטף העסיס עֲלֵי שַׂיִש חם מזג/ [...] וצוחקת הַבת האוכלת נחפזת'.[99]

יתרה מזו, שירי האור מתקבצים כאן לסדרה של שירים שעניינם הפולחן הפגני הקדום שידעה הארץ הזאת, פולחן השמש של האלה עשתורת. במרכז הסדרה 'מקדש השמש', והאני השרה, המציגה אותו, מצטיירת בשתי דמויות: דיוקנה של הכוהנת המנהלת את טקסי עשתורת ('קטע של קיץ')[100] ודיוקנה של נערה קטנה המשרתת בַּמקום ('מדרגות מקדש השמש').[101] מעניין לציין כי מכל המודלים הנשיים, הקדומים והעכשוויים, בחרה הראבן לשיר באמצעות עשתורת (אלת היופי, התשוקה, הפריון והמלחמה) את אור הצהריים הקיצי הארץ־ישראלי. אמנם במיתולוגיה הכנענית עשתורת היא אלת השחר, אך הראבן, המרשה לה חופש יצירתי (אַרְס ליצֵאום), מכתירה אותה אלת השמש, ואולי מצאה לכך ביסוס בספר ירמיהו (מד יח), שם עשתורת מכונה 'מְלֶכֶת השמים', וממילא גם השמש.

בשיר 'קטע של קיץ' הכוהנת (המכונה כאן 'עשתורת') מתקדשת במעמד ארוטי פולחני, שהיא מחוללת בו את תשוקותיה באמצעות עלם שמימי ('חובקת ראש שחק כחול וצעיר'), וכך 'כבדה מאוד מנשיקות ומְקֵיץ/פזורת שער/חַמַת אצבעות' היא מתפרסת נינוחה ל'שנת צהריים כבדה ולבנה'.[102] הכבדות של חום הצהריים, כמו כובדה של המיניות השבעה, מציגה שירת נשים ארץ־ישראלית שלא ידענו כמותה עד אז; שירה חופשית ונועזת, שכמו מגשימה את ציוויה של הלן סיקסו לכתוב את היצירה הנשית באמצעות הגוף הנשי: 'נָשים הם גוף [...] מדוע אֵינך כותבת. כתְבי. הַכתיבה היא בשבילך. אַתְ בשבילך. גופֵך הוא בשבילךְ. כתְבי אותו'.[103] ואכן, חטיבת שירים זו נכתבת, הן באמצעות הגוף החושי ('שירי האור') הן באמצעות הגוף המיני ('שירי עשתורת'), בתארה את הסצנות הארוטיות בטקס הנחשף לאור היום בחלל פתוח ובחלקי גוף נשיים/גבריים או בהסמלתם.[104] למשל, טקס האהבה מציג כאן חלל של מקדש, שבמרכזו עמוד שיש המזדקף כפאלוס אדיר 'מוּצף

97 הנ"ל, 'צהריים', שם, עמ' 18. ההדגשה שלי.

98 הנ"ל, 'בניין', שם, עמ' 25. ההדגשה שלי.

99 הנ"ל, 'כתמי שזיפים', שם, עמ' 13. ההדגשה שלי.

100 הנ"ל, 'קטע של קיץ', שם, עמ' 24 (להלן: ריפתין, 'קטע של קיץ').

101 הנ"ל, 'מדרגות מקדש השמש', שם, עמ' 35–39 (להלן: ריפתין, 'מדרגות מקדש השמש').

102 הנ"ל, 'קטע של קיץ', שם.

103 Helene Cixous, 'The Laugh of the Medusa' (translated by Keith Cohen & Paula Cohen), *Signs: Journal of Women in Culture & Society*, 1, 4 (1976), p. 875-893 (hence: Cixous, 'The Laugh')

104 להבדיל מדימוייו הסטראוטיפיים של הגבר את האישה, היודע לתארה כמפלצת (כמו ה'מדוזה'), ואת מיקום פעילותה הטבעי באזורים אימתניים של 'חשכה' ו'תהום'. ראו: שם, עמ' 885.

שמש׳ ו׳אֵילֵם׳ ולרגליו עשתורת ׳ענקית׳, המשלבת גם את המְסַמן הפאלי (האילם), לשדר את עצמת עינוגיה כמו מֵעבר לשפה.[105] השיר הוא בעצם שיר היזכרות, הפותח וסוגר במילים ׳הייתי עשתורת׳ ו׳שכחתי מָתַי׳, וכמו מעלֶה מימים עברו חוויות של כוהנת מתבגרת, הממשיכה להדהיר את זיכרונותיה אל מרחקי זמן ואור של ילדות: ילדותה של אישה ועימותה עם ׳העשתורת׳ שבה.

לא כן סדרת השירים ׳מדרגות מקדש השמש, משיריֵ הכוהנת הקטנה׳ המציבה במרכזה נערה הנרתעת מתפקידיה בפולחן זה של גבר/אישה, וכל שכן בפרהסיה שלו לאור השמש: ׳על מדרגות המקדש [...]/שערותי פזורות וחמות/ואתה מְשַחק בָּן על השיש [...]/מדוע לא הינחָתָ לי [...]/עד מות השמש׳.[106]

ואכן, ב׳קטע של קיץ׳ ניצחה כוהנת העשתורת על פולחן האהבה בבטחה ובסמכות, ואילו ב׳מדרגות מקדש השמש׳ הכוהנת הקטנה דוחה כל טקסיות ארוטית, ואף כי שערותיה ׳פזורות וחמות׳ ומקרינות מיניות, היא ממשמעת כל מגע עם גבר בבחינת מוות (וכדבריה שם: ׳עד מות השמש׳). סדרת הכוהנת הקטנה מקיפה ארבע פואמות, שהראבן מנהלת בה שיג ושיח עם הליכי חניכותה הגופנית־סקסואלית כצעירה מתבגרת. על דרך המטפוריקה הכנענית היא מגלה אפוא בספר ביכורים זה את בשלותה הקיצית, השמשית, אך עדיין מַשֶהה בביקורתיות את פולחן הארוס ואת מקומה בו. ואכן, כבר בפואמה הראשונה הכוהנת הקטנה מנסה לברוח מהגבר אל השינה ואל החשכה המכסה כל התערטלות,[107] אך ללא הצלחה: הגבר תובע אותה בצהרי היום ולאור השמש, ואילו הנערה חותרת בכל דרך להתנער מכיבושו אותה כאובייקט ומהכפפתה לרצונו בכוח. נראה שבהיותה נערה המודעת לעצמה ולגופה היא מסרבת למוסכמותיה של החברה הפטריארכלית לפעול כ׳עֶבֶד׳ למיניָהּ (בלשונה של סימון דה־בובואר), ומחליטה לברוח אל חירותה, ולו המדומה והזמנית.[108] טוריל מוי, בקריאתה את דה־בובאר, מנסה לחלץ מתוך האנטומיה הנשית נוסח דה־בובאר ׳את המקום בו התשוקה של הגוף הנשי מתיישבת עם חירות׳.[109] הכוהנת הקטנה מחלצת את תשוקתה באמצעות צֶל גופה הבורח (׳צִלי לָקַחְתָ ממני/ולא תחזיר׳), כשהיא מתמרנת מסלולי מילוט מהגבר הרודף. כך קורה בפואמה השנייה, שם היא מנצלת את יתרונותיה

105 הראבן כמו מנסה לייצר כאן שפה ׳פאלית׳ נשית, שלא כז׳אק לאקאן, שטען בהרצאותיו (1973), שככל שעונג (Jouissance) הוא מיני — הוא פאלי, כלומר ללא כל זיקה אל ה׳אחר׳ כפי שהוא. יוצא אפוא שגם אם אישה חווה Jouissance, אין היא יודעת עליו דבר, כי אין לה שפה נשית המתרגמת את הסמלי. ראו גם: נעמי אלון, **פוליטיקה של גוף: קריאה פרפורמטיבית של בובאר, קריסטבה ובטלר**, תל אביב 1998, עמ׳ 57–59.

106 ריפתין, ׳מדרגות מקדש השמש׳, עמ׳ 35.

107 ׳כל הבוקר ישנתי בצל [...]/עד שבאתָ מולי בצהריים/בִקשה צִלי לעמוד/רעד עבר לכל אורך הצל [...]/מדוע לא הִנַחְתָ לי [...]/מכורבלת׳, ריפתין, ׳מדרגות מקדש השמש׳, בתוך: **שירים**, עמ׳ 35.

108 Catriona Macjenzie, ‘Simone de Beauvoir: Philosophy & /or the Female Body’, *Feminist Challenges: Social & Political Theory*, Carole Pateman & Elizabeth Gross (eds.), Sydney 1986, pp. 144-156

109 Troil Moi, *Simon de Beauvior: The Making of an Intellectual Woman*, Oxford 1994

ככוהנת שמש ובורחת לשמים. אך הגבר ממשיך לארוב לה למטה (׳שמש הייתי וחושך סגול/אָדֹם וחיכה לְרִדְתִי׳),[110] ו׳הצפורים הקטנות׳ מקוננות עליה מלמעלה. במילים אחרות, הראבן, בדמות הכוהנת הקטנה, מתרגמת צֵיד אישה זה כמאבק בין גבר/אישה, רודף/נרדף, חושך/שמש, אך גם גשמיות/רוחניות.[111] שהרי בשעה שהגבר הכוחני רודף אחריה להכניעה כאובייקט למלא אחר גחמותיו ואבינונותיו, האישה מזדנקת מגשמיותה, ולמרות קרבנותה מתעלָה להיות כוהנת בעלת תשוקה רוחנית טרנסצנדטלית, החוֹוָה ארציות ושמימיות כאחת.

סדרה שירית זו מעמידה את הראבן כצעירה מורדת, המיטלטלת בין גוף לרוח, חופש וגבולות, ומעוררת את התהייה לא רק בנוגע לתעוזתה השירית, אלא גם בנוגע לתעוזתה החברתית־רעיונית. שהרי על רקע הפוריטניות החינוכית של ארץ ישראל העובדת, שאליה השתייכה הראבן פוליטית ותרבותית היא בוחרת לשאול את שאלותיה באמצעות התרבות הכנענית הפגנית דווקא; תרבות, שהטקסטים המקראיים הקדומים הוקיעו אותה, והיא המשיכה להיות דחויה וזרה אנטי־יהודית ואנטי־לאומית גם במסגרת התחייה הציונית בארץ ישראל. תהייה נוספת: מדוע הראבן בוחרת לבדוק את נשיותה בסצנות מיניות חושפניות דווקא (׳פורנוגרפיות׳ בתפיסת אותם ימים), כשהיא מזהה את עצמה עם העשתורת הנתפסת כקְדֵשה ועם הכוהנת הקטנה הנאבקת על בתוליה.

התייחסות זו שלה לתרבות הכנענית האלילית, בשנות הארבעים, מתחברת כמו מאליה לתנועת ׳הכנענים׳ (׳העברים הצעירים׳) שנסקה בשנים ההן בהנהגתו של המשורר וההוגה יונתן רטוש. תנועה רעיונית אינטלקטואלית זו חתרה להקים בארץ ׳עִבריוּת׳ חדשה, כשהטריטוריה ההיסטורית של כנען העתיקה (והמרחב השמי כולו) העמידה קווי מתאר בהגדרתה ובמהותה כלאום, כמדינה וכתרבות מתחדשת. עמוס קינן מספר כיצד התוודע אל הכנענים ואל חרושת השמועות אודות טקסיהם הפולחניים:

> ב־1945 קראתי את **חופה שחורה** של רטוש [...] לא ידעתי בדיוק מה זה כנענים. אף על פי ששמועות התהלכו אז בארץ [...] [על] פלוגה וו׳ של הפלמ״ח, שהיתה פלוגה ירושלמית, והאשימו אותה כנגועה בכנעניות. אמרו על הפלוגה הזאת שהיא עורכת פולחני עשתורת [...] סיפרו גם מי היתה העשתורת, ומי המחוללים מסביבה בהכשרה.[112]

110 ריפתין, ׳מדרגות מקדש השמש׳, עמ׳ 37.

111 בפואמה הרביעית נמשכת רדיפה זו, אלא שכאן הכוהנת הקטנה מצליחה למצוא לה מחבוא מהגבר הצייד, ואף מרשה לעצמה לצחוק לו: ׳צחקתי לך אוֹרֵח/לא אקום לקול קריאתך בַּגַנים׳. הצחוק ה׳נשי׳ אצל סיקסו (בלשונה ׳צחוק המדוזה׳), הוא כידוע קריאת הקרב של האישה; צחוק המגביר ומחזק אותה כנגד כל המלכודות ההרסניות שהגבר דוחף אותה אליהן, ראו: Cixous, ‘The Laugh’, p. 877.

112 דן עומר, ״והכנעני אז בארץ״, עדותו של עמוס קינן בשיחות אפריל/מאי 1976׳, **פרוזה** (אוגוסט־ספטמבר 1977), עמ׳ 4; חיים גורי, **הספר המשוגע**, תל אביב 1971. שם מזכיר גורי דמויות ׳מיתיות׳ מהפלמ״ח שנסחפו לפולחנים הכנעניים, ובהן נערה בשם ביריניקי שמילאה את תפקידה כ׳עשתורת׳.

נראה שגם חברי תנועת 'השומר הצעיר' בירושלים, שעמה נמנתה הראבן, התוודעו אל 'שמועות' אלה, ואל שיריו של רטוש בקובץ לעיל (1941). אכן, טביעת אצבעותיו של רטוש ניכרת היטב בשירי האור של הראבן.[113] בשירים אלה הראבן מנהלת שיג ושיח גם עם שירי העשתורת שלו, מתחקה על כליו הפואטיים, ובה בעת מטעינה בהם את השגותיה שלה כאישה וכמשוררת.

עם זאת, שאלתי בעינה עומדת: האם אותגרה הראבן מהכנעניות שהיתה הלך רוח אופנתי צעיר ובועט, והפולחן הפגני ה'נשי' הוא ביטוי פרובוקטיבי להתחבר באמצעותו אל שוליות אסורה ו'נגועה' (כדבריו של קינן), או שמא פולחן זה עונה על צרכים אישיים פסיכולוגיים של צעירה־עולה שעדיין מרגישה לא שייכת ומחפשת בדרכים משלה להשתחרר מן 'הצל' הגלותי אל זהות ארץ־ישראלית של 'אור'.

ואכן, זהות האור מסמנת את המהפך מ'אנחנו' ל'אני', בסוגיית הזהויות של הראבן. כזכור, בהקדמה **לימים רבים: אוטוביוגרפיה** ציינה הראבן כי בנקודות זמן שונות בסיפור חייה 'זהה האני עם האנחנו', 'ורק כעבור ימים רבים שב אדם אל עורו שלו'. בדיון כאן עסקתי עד כה בשירי 'הצל', שלשון השיר שלהם היא לרוב לשון הרבים, ואם מופיע גם ה'אני', הוא בא לשקף ולזהות את עצמו עם ה'אנחנו', בעיקר במצבים קולקטיביים קריטיים (השואה, מלחמת השחרור והמשבר של יום הַקָּטָנוֹת שלאחריה). אלא שכאמור, בצד שירי ה'צל' מחלחלים גם שירי ה'אור', שצהלת הקיץ המצטלצלת בהם מנערת כל זהות של 'יחד', ובלשון חווייתית ואישית מאוד של נערה־עולה, היא מתעקשת לגלות את הארץ באופן אינטימי ('אני טוָה חוטֵי [...] זהוב מפז קרני צהריים'),[114] להתחבר אליה כפי שהיא רואה לנכון ('בשמש חמה ולוטפת עורי וידי זהובים'),[115] ולייצר את עצמה בעצמה בחיפוש אחר זהויות־אני משלה. מה טיבן של זהויות־אני אלה?

על פי טקסטים שיריים ראשוניים (**שירים מפינת הרחוב**) וכן על פי כתבים ספרותיים ופובליציסטיים מאוחרים יותר, היה אפשר לצפות כי הזהויות ה'נשיות' שביקשה הראבן להשתייך אליהן ולהתמיין בהן היו וריאנטים על דיוקן 'הצברית';[116] דהיינו צעירה אשכנזייה, בת הארץ, פרי החינוך הציוני הסוציאליסטי, שהאקולטורציה העברית החדשה, ובכלל זה האתוס הילידי של דור תש"ח, מאפיינת אותה. ולא היא. בדיקה דקדקנית מלמדת

113 ראו את השיר 'רָוָה עורי': 'רווה עורי מַטַל אצבעותיך/אצבעותי/נוגנות על בשרך/ [...] אני נישאת בין אור וצל/ וצל — / הגידה דוֹד/מדוע ברכתך/לא תלווה עשתַרְתְ/ הבתולה' או את השיר 'עֲדֵנִי דוד': 'סָוב/גלגל תכול כחרב/כיפת שמיים/[...] מלוא הארץ/בת אלים עשתָרֶת/[...] כי — /אלף הנשים להרמונך/ואלף הנשים/ — ברחמי'. ראו: יונתן רטוש, 'רווה עורי', **יוחמד**, תל אביב 1952, עמ' 75–76; 'עדני דוד', שם, 73–74.

114 ריפתין, 'משחק זהב'. ההדגשה שלי.

115 שם.

116 יפה ברלוביץ, 'בחיפוש אחר דיוקן הארץ ישראלית בספרות הנשים בתקופת היישוב', **ביקורת ופרשנות**, 34 (2000), עמ' 91–113; הנ"ל, 'סופרות היבשה האבודה, או מאין צמחה הצברית', **מעריב**, ספרות וספרים, מוסף ערב יום כיפור, 26.9.2001, עמ' 25.

כי הראבן מתעקשת, כבר מלכתחילה, לעקוף את הדיוקן הנשי הצברי ולזהות את עצמה בדיוקנאות אלטרנטיביים של ילידיוּת נשית ארץ־ישראלית אחרת.

כלומר זהות ה׳אנחנו׳, שזוהתה לעיל כתפיסה מהותנית ומקובעת, הפנתה מקום גם לדינמיקה של זהויות האני (התפיסה המַבְנה, הקונסטרוקטיבית), כשבאינטראקציה שלהן עם משתנים חברתיים ועם הֶקשרים תרבותיים, עוברות שינוי מתמיד של התהוות.[117] במעקב אחר הזהויות המשתנות אצל הראבן מצאתי לנכון לעסוק בשלושה ייצוגים תרבותיים של דיוקנאות נשים, כל אחד מהם מציע זהות טיפולוגית של ׳אני נשי׳ מקומי, ובאמצעותו הראבן בוחרת לבדוק את עצמה באלטרנטיבה ילידית נוספת. הדיוקנאות הם כאמור ׳עשתורת׳, וכן ׳בת העדה הספרדית׳ ו׳הלבנטינית׳.

עשתורת

עיצוב הסובייקט, קובע פרידריך הגל, נעשה בעימות ה׳אני׳ עם המנוגד לו. כך גם סימון דה־בבואר, שהתיקה דפוס הגליאני זה בבואה להגדיר את הנשי (האחר) אל מול הגברי (ההגמוני),[118] כך גם הראבן, המַבנה את הסובייקט הנשי הארץ־ישראלי שלה, לא אל מול הילד ההגמוני, אלא אל מול הילידה ההגמונית — הצברית. כאמור, הראבן בחרה לדחות את הנוסחה הבינרית של כור ההיתוך אז (פליטה מהגרת גלותית אל מול צברית מקומית שורשית), וכדוברת עברית מבית ובעלת השכלה אירופית, התנערה מהסטראוטיפ של ׳פליטה׳ כמו גם מהמודל האולטימטיבי של ׳צברית׳, והזדהתה עם מודל ארכאי־נשי אותנטי למקום — ׳עשתורת׳. ׳הייתי עשתורת — שכחתי מָתַי/כבדה מאוד מנשיקות ומקיץ׳ היא מספרת את עצמה כאישה קשישה שידעה טוב בחייה, אך גם כצעירה המסרבת להתבגר ומְתַפעֶלת את המקדש כמגרש משחקים לבני גילה: ׳כל היום רצנו באולם ובגן/את כל עמודי המקדש להקיף/על המזבח שיחקנו לנו/במצלתיים דפקנו בכוח׳. לפנינו שני ייצוגים נשיים, שבאמצעותן מספרת לנו הראבן את עצמה בטרנספורמציה אוטוביוגרפית חדשה, אוטוביוגרפיה המוחקת ממנה כל זיקה לפרק חייה בוורשה היהודית, יולדת אותה מחדש במולדתה העברית המקורית, ומקדימה בתרבויותיה וקדמוניותיה את העכשוויות הלאומית של יהודיוּת וציונות. במילים אחרות, באמצעות אוטוביוגרפיה נשית־כנענית זו הראבן מצליחה להפקיע את עצמה מהתיוג הטיפולוגי הדחוי של ׳עולה חדשה׳, ומיישירה מבט אל הצברית, כילידה מול ילידה, ואולי אף יותר מזה. שהרי הראבן, הכוהנת במקדש עשתורת, רק מעצימה את ייחודה בתור סובייקט נשי ארץ־ישראלי, והרטרוספקטיבה התרבותית־שֵמית כמו ממזערת את הסובייקט הנשי־צברי על הלאומיות הדוגמטית שלו.

117 ראו לעיל את הדיון בסעיף א ואת ההערות שם.

118 Simone de Beauvoir, ‘Introduction’, in: H. M. Parshely (translated & edited), *The Second Sex*, New York & London 1952, pp. xiii-xxix

ואכן, שלא כנרטיב הנשי היישובי המעשי, שעיקר מגמתו הבנייתה של 'עברייה חדשה' כחזרה אלמנטרית לחיי טבע ועבודה, המקדש של עשתורת מתייצב כהאדרה של תרבות נשים מסוגננת ומהודרת, המשלבת את טקסיה ואת פולחניה גם בעושר יצירתי־אמנותי של מחול, שירה ונגינה.

הילידה בת העדה הספרדית

בשנות הארבעים כוננה הראבן את הנשיות הילידית שלה באמצעות פרקטיקות דיסקורסיביות עם ההגות והשירה של תנועת העברים הצעירים (הכנענים),[119] בשנות החמישים היא פנתה לפתח שיח אינטראקטיבי עם עדה יהודית מקומית,[120] וממילא עם הדיוקן הנשי הטיפולוגי לה, המציע אלטרנטיבה נוספת לצברית ההגמונית.

מהו טיבה של נשיות טיפולוגית זו? זהו דיוקן של צעירה בת העדה היהודית־ספרדית, השוכנת זה דורות ב'יישוב הישן' של אחת מחמש ערי הקודש היהודיות. שלא כ'צברית' המצויה, שהוריה יוצאי אירופה עלו לארץ בעליות הראשונות והיו בה דור ראשון של מתיישבים וחלוצים, הצעירה הספרדייה היא נצר לשושלת יהודית מקומית שעם הדורות גיבשה לה מסורת יהודית־ספרדית ארץ־ישראלית (שפה, מבטא, מנהגים וכדומה). כלומר לא האידאולוגיה הציונית עשתה את בת העדה הספרדית חלק אימננטי של הארץ הזאת, אלא ההיסטוריה המשפחתית שלה; משפחה החיה את הים־תיכוניות על רב־תרבויותיה: התרבות האירופית שבאה עמם מספרד דרך יוון, טורקיה וארצות המגרב; התרבות הערבית שנרכשה דרך הדיאלוג היום־יומי עם השכנים המוסלמים והנוצרים; התרבות הממשלית בת הזמן: העות'מנית או הבריטית.[121] ואכן, הספרדיות, ובעיקר זו הירושלמית, מרתקת את הראבן, וכבר בסוף שנות החמישים אפשר להבחין ביצירותיה את ניצני זהותה של אישה אלטרנטיבית זו, שהיא מזדהה עמה ומזהה בה את עצמה.[122]

119 ראו לעיל את הדיון בזהויות, וכן ראו: א' שגיא, ביקורת שיח; Davis & Harre, 'Positioning'.

120 עם העליות הגדולות בשנות החמישים, כשהיישוב הדל והקטן התאמץ בכל דרך לקלוט המוני עולים ממערב וממזרח, ההגות הכנענית, ובעיקר זו הפוליטית, כבר לא היתה רלוונטית. החזון הרעיוני־רומנטי של השתלטת העבריות והקמת ממלכה שֵׁמית רב־מדינית ('ברית כנען') נראה עכשיו לא רק אוטופי, אלא מופרך מעיקרו, ראו: יעקב שביט, **מעברי עד כנעני**, ירושלים 1984. בפרשת דרכים זו גם הראבן זונחת את הזדהותה עם התנועה הכנענית וכאמור מצטרפת למשימה היישובית הלאומית של שיקום העולים.

121 על קבוצת צעירים מהאינטליגנציה הספרדית בירושלים (1890–1900) שגיבשה תורה ציונית־מזרחית כמענה לציונות האירופית ראו: יפה ברלוביץ, 'ראשיתה של הספרות בארץ ישראל וזיקותיה לשירת ספרד: הצעה למודל תרבות יהודי־ערבי', **ביקורת ופרשנות**, 32 (1998), עמ' 95–110.

122 הנ"ל, 'לקרוא את ירושלים כטקסט נשי, עיון בנובלות הירושלמיות של ש' הראבן, מ' שורץ וא' דים', **אישה בירושלים: מגדר, חברה ודת**, רמת גן 2002, עמ' 158–191.

יעל פלדמן, במחקרה על סיפורת נשים ישראלית, תוהה על היעדר אוטוביוגרפיות של נשים סופרות,[123] וקובעת כי אם בכל זאת כתבו סופרות ישראליות את סיפורן האישי, הן עשו זאת בדרך של 'אוטוביוגרפיה במסכה', ובהן גם הראבן.[124] כך היא מעירה שם: 'אין זו שאלה פשוטה עבור סופרת [...] שמעולם לא אימצה מודאליות אוטוביוגרפית ביצירתה', אך

> למרות מיעוט העקבות האוטוביוגרפיים ביצירת הראבן, ברצוני לטעון שבדמות שרה אמריליו יצרה המחברת 'עצמי' מורחק, אשר שיחרר אותה מסכנת החשיפה האישית, תוך שהוא מעניק לה את החירות לבחון הן את האידיאלים שלה והן את האמביוולנטיות שלה לגביהם.[125]

האומנם ירושלים של **עיר ימים רבים** והגיבורה שלה אמריליו הן מעין מסכה אוטוביוגרפית של הראבן? כך או כך, גם ביקורת הספרות בת הזמן לא קיבלה את 'ספרדיותה' של שרה אמריליו כמובנת מאליה, ויעידו התגובות הפרשניות שהתעקשו לשוב ולהסביר את טעם עיסוקה של סופרת אשכנזייה בספרדיות הנשית.[126] לא כן עתה. עם גילוי הקובץ **שירים מפינת הרחוב** וחטיבת 'שירי האור' שבו ועם הקריאה המחודשת **בעיר ימים רבים** (בד בבד עם 'שירי אור' אלה) מתאשרת אותה כמיהה של הראבן להתחבר אל החומרים המקומיים האותנטיים של הארץ הזאת, וכמיהה זו הולכת ומתגברת עם ההתוודעות אל הביטויים הנשיים בתרבות הארץ־ישראלית לדורותיה.

ואכן, משנות השישים ואילך אפשר לאתר אצל הראבן סיפורים המאתגרים את הישראליות הנשית גם בדיוקנאותיהן של צעירות ספרדיות כמו מרגלית עזר ('מלכותה הקצרה של מרגלית עזר', 1970) או החיילת הירושלמית ('בחודש האחרון', 1966).[127] חיילת זו, המספרת את עצמה בגוף ראשון, היא 'מסכה' נוספת בסדרת זהויותיה של הראבן, והפעם — בבואה לספר פרק אוטוביוגרפי שעניינו ערב מלחמת השחרור (מאי 1948). באותה תקופה היתה הראבן בקיבוץ בצפון במסגרת ה'הכשרה' של השומר הצעיר, וכמה ימים לפני פרוץ מלחמת השחרור נסעה הביתה לחופשה קצרה בירושלים. כשביקשה לשוב למשק לא הצליחה בשל הכבישים החסומים והצטרפה ללוחמים בירושלים. והנה, בסיפור

123 פלדמן, 'אוטוביוגרפיה', עמ' 38–44.

124 הנ"ל נוקבת ביצירות כמו: עמליה כהנא כרמון, 'ממראות גשר הברווז הירוק', בתוך: **למעלה במונטיפר**, תל אביב 1984, עמ' 59–192; שולמית לפיד, **גיא אוני**, ירושלים 1979; הראבן **עיר ימים**.

125 פלדמן, 'אוטוביוגרפיה', עמ' 141–142.

126 ראו למשל: יהודה ניני, 'עיר ימים רבים', **מאזניים**, לז (אוגוסט–ספטמבר 1973), עמ' 249; הלל ברזל, 'חוויות דרך עצמים: מלכותה הקצרה של מרגלית עזר', **מגמות בסיפור ההווה**, תל אביב 1979, עמ' 109–124.

127 שולמית הראבן, 'בחודש האחרון', בתוך: **בחודש האחרון**, עמ' 17; הנ"ל, 'מלכותה הקצרה של מרגלית עזר', **רשות נתונה**, עמ' 16–67. הראבן מקפידה לציין גם את ייחוסן השושלתי של גיבורותיה הספרדיות: מרגלית עזר נמנית עם שושלת חברונית ושרה אמריליו עם שושלת צפתית.

'בחודש האחרון' היא חוזרת לחוות אירוע אוטוביוגרפי זה, והפעם באמצעות חיילת ירושלמית בת העדה הספרדית. עדתיות זו נשזרת במערכת קשרים שהחיילת מפתחת עם צעירות אחרות בשעה שהיא מתגלגלת בדרכים בניסיונה להגיע בכל זאת הביתה בעצם המלחמה, וגם במכתביה של האֵם, המדווחת לבת על כל הקורה אותה בירושלים, לרבות ההכנות למלחמה: 'פגשתי את ז'ורז'ט בולוס, את יודעת, אשתו של אלברט בולוס, בעל חנות הסאניטציה. זו שהולכת תמיד עם ממחטה קטנה תחת השעון. הציעה לי בסוד שאם יתחיל משהו אסתתר אצלם בקטמון'.[128] מכתב זה משרטט את תווי ספרדיותה של האם, לא רק בשל שמות הידידים, אלא גם בשל התחביר הלשוני, הרתמוס של השפה, המיפוי השכונתי (קטמון), שלא לדבר על הנוהג ה'נשי' הקוקטי של ממחטה הנעוצה ברצועת שעון.

זאת ועוד, בספר **ימים רבים: אוטוביוגרפיה** מובא גם קטע מהרומן **עיר ימים רבים**, בהציגו פרקים מילדותה של שרה אמריליו בהמשך לסיפורי ילדותה של הראבן בוורשה;[129] ללמדנו שהראבן בחרה לספר את קורותיה כילדה־עולה בירושלים באמצעות הילדה אמריליו, ומיקום ספציפי זה ברצף האוטוביוגרפי שלה רק מבליט במשנה תוקף את כמיהתה להתחברות ולהזדהות עם ילידת הארץ הספרדייה. בנוגע לסיפורי ילדותה של שרה אמריליו: כאן יש להעיר כי גרסה ראשונה לסיפורי ילדות אלה התפרסמה 15 שנה קודם לכן, בסיפור בשם 'מסעודה' (1957). עיון משווה בין שתי הגרסאות מלמד כי אירועים ודמויות שהופיעו **בעיר ימים רבים** כבר תוארו ונדונו ב'מסעודה', אם כי כמה מהם בשינויי שם.[130] הבדל נוסף בין שתי הגרסאות בולט בדמות המספרת. בגרסת **עיר ימים רבים** מוצגת מספרת־כל־יודעת החולקת עמנו את קורות משפחת אמריליו, ואילו ב'מסעודה' נמסר הסיפור מפיה של מספרת אשכנזייה, שמתגוררת בשכונה של ספרדים, ובכל תקופת שהותה שם היא עומדת על המרפסת ועוקבת אחר התושבים, דירותיהם הקטנות, חדרי המדרגות והרחובות הצפופים. במילים אחרות, ב'מסעודה' הראבן עדיין אינה מזוהה עם ספרדיות, ורק מרחוק, מהמרפסת, היא נסחפת בסקרנותה להכיר את הכול מקרוב, ובעיקר את ציבור הנשים הספרדיות שהוא מרכזי לפנורמה סיפורית זו. ואכן, העלילה מתמקדת בנשים מן הבית ממול, ובילדה בשם שושנה מזרחי שבעצמאותה ובמרדנותה אימצה לה את שם הכובסת 'מסעודה'.[131] רק כשהיא מתוודעת אל אהבתה הראשונה ואל נשיותה היא חוזרת אל שמה המקורי, וכך מכוננת מחדש את עצמה ואת זהותה. כאמור, פרטים סיפוריים אלה, בעיבוד מורכב וטעון יותר, ממלאים את פרקי התבגרותה של שרה אמריליו.

128 שם, 'בחודש האחרון', עמ' 17.

129 בריאיון של פלדמן עם הראבן ב־1989 סיפרה הראבן על אודות משפחתה בפולין ועל אודות אילן היוחסין מצד אמה, הנמשך אל גולי ספרד מהמאה ה־16, ראו: פלדמן, 'אוטוביוגרפיה', עמ' 142.

130 שולמית הראבן, 'מסעודה', **אורלוגין**, 13 (1957), עמ' 72–87.

131 'מסעודה' היה שמה של כובסת ערבייה שעבדה בשכונה, ומכיוון ששושנה הקטנה 'נכרכה אחריה כחתול אחרי החלב', היו צוחקים ומכנים אותה 'מסעודה'. שם, עמ' 72.

הלבנטינית

והנה בשנות השמונים, בשעה שהראבן ממשיכה לגלגל בזהויותיה המתחלפות המתהוות, היא יוצאת במפתיע בהצהרה שכל כולה התוודות גלויה וישירה מי היא, או במילותיה שלה: 'אני לבנטינית'. ראשיתה של התוודות זו בדיון שנערך בגיליון ערב פסח של **על המשמר** (1985), שאליו הוזמנה להשתתף במשאל 'לאיזו תרבות אנו שואפים?' תשובתה הניבה מסה ('אני לבנטינית'), שהיא חושפת בה חלון לעולמה, לא רק מן ההיבט הדעתני־ציבורי כפי שהציגה בעשרות מאמריה בעיתונות היומית, אלא גם מן ההיבט האישי היום־יומי (טעמים, קצבים, ריחות, גילויים חווייתיים, רשמים אסתטיים, וכדומה).[132] כאן הראבן מסירה כל 'מסכה', העשויה לעמעם או לטשטש, ובהינף יד שולפת תעודת זהות שלא ידענו עליה קודם לכן. זוהי תעודה שכולה דיווח פרטני של 'אני', שכמו מצא סוף־סוף את הזהות האמתית שלו,[133] בנסחו מחדש את העצמי, וממילא ממליץ על מודל מְקדם גם ל'אנחנו'.

דיווח זה פותח כאמור בהצגה עצמית, שֶׁבּה הראבן שָׂבה ומדגישה כי אמנם סביבות גידולה וצמיחתה היו בתחומי האשכנזיות המזרח־אירופית, והתפתחותה היצירתית שאבה ופעלה במסגרת התרבות המערבית, אך המפגש עם הארץ הזאת הוביל אותה לחפש ולספר את עצמה בהֶקשרים היסטוריים תרבותיים של הלבנט. לדברי הראבן, השיח בנושא 'הלבנטיניות' בת ימינו הרחיק לכת מן האוריינטליזם, בהציגו את המזרח הלבנטיני לא רק כהמרה נגטיבית של תרבות המערב,[134] אלא גם כחיקוי והתחפשות לה; דהיינו ניכוסו השטחי והראוותני של בן המזרח את המערב רק הוזיל והלעיג אותו. הראבן אינה מקבלת זילות זו כמובנת מאליה, ופונה להציג את האדם הלבנטיני הנתפס בעיניה משני היבטים: ההיבט הקטגורי, על פי הסטיגמה המערבית ('במירעו'), וההיבט הסנגורי, על פי פרשנותה היא ('במיטבו').[135] כך למשל מתנהל אצלה עיון משווה זה: 'במירעו, הלבנטיני הוא [...] מבריח קטן, נוכל [...] בעל עקרונות של חתול אשפתות, המקווה תמיד שנציגי החוק יתרצו לו', 'במיטבו [...] הוא טיפוס של שגריר בגימלאות, עתיר נסיון, בעל פאטינה תרבותית', או: 'במירעו [...] הוא אדם בלתי עקבי, בלתי נאמן לעקרון כלשהו', 'במיטבו [...] אינו מאמין ב"איזמים", בהיראַרכיות, במנגנונים, בארגונים, ויחסו לכל הצהרה אירוני'. למותר לציין כי למרות רצונה להציג כאן מבדק אובייקטיבי ומאוזן, מצטייר דיון 'משווה' זה כשיר הַלל לתרבות הלבנט — תרבות הומניסטית, מודעת לעצמה ולחולשותיה ומתאימה

132 הנ"ל, 'אני לבנטינית', בתוך: **אוטוביוגרפיה**, עמ' 69–77 (להלן: הראבן, 'אני לבנטינית').

133 ראו לעיל את הדיון בזהויות, וראו גם: Holland, 'Selves'.

133 אדוארד סעיד, 'סגנון, מומחיות ראייה: ארציותו של האוריינטליזם', **אוריינטליזם** (תרגמה עתליה זילבר), תל אביב 2000, עמ' 200–224.

134 הראבן, 'אני לבנטינית', עמ' 69–71.

135 שם, עמ' 71.

לממדיו של האדם, וכדבריה שם: הלבנטיניות 'היא הומור סלחני. היא פיכחון טוטאלי. היא הידיעה שלא תמיד אפשר להועיל: היא ההכרה הבסיסית בחוסר האונים האנושי [...] היא [...] היכולת לחיות הרבה זמן עם עמימות ועם רב־משמעות, ולא להכחיש את החולשה', ועוד.[136]

עם זאת, אין הראבן מסתפקת באפיון הלבנטיניות כמודל הַעֲצמה למשפחת העמים, אלא לאורה היא תוקפת את 'כישלונותיהן' של תרבויות המערב: 'כמה פרובינציאלית יכולה להיות [...] מעצמה עולמית' כמו ארצות הברית 'הדוברת לשון אחת מחוף אל חוף', ויוצרת רק 'קוביות אדישות' של בתים ו'גורדי שחקים' תוקפניים', בה בשעה שהלבנט הוא רב־לשוני וממילא תרבותי. בו 'נולד ההומניזם' ונבנו בו בתים ה'משתלבים בנוף' וה'חיים איתו בשלום'. שלא לדבר על תרבות אירופה. זו מצטיירת בעיני הראבן כנֶפֶל שטני: 'היראַרכיות ענק הבולעות הכל [...] וכולן מיועדות להפחיד ולהדהים' על 'אותו ציר תנועה נצחי בין סנטימנטליות ממוסדת לבין ברוטאליות ממוסדת' של 'סבא כריסטמס ואושוויץ [...] אופרטה וינאית וזיג הייל'.[137]

גם לתרבות הישראלית הראבן אינה מניחה. היא שבה ומוכיחה אותה על היסחפותה אחר האוריינטציה המערבית ועל איבוד צלמה המקורי, ותובעת ממנה לחזור אל המזרח ואל המרחב השמי הטבעי לנו ולמקורותינו.[138] היא מבקרת קשות גם את המדיניות הפוליטית של ממשלות ישראל ('המציירת מראשיתה ככיבוש בלתי אסתטי'), בקריאתה להתחבר עם הריאל־פוליטיק, עם ההומניזם האקולוגי, וכאמור עם דרכי השיח הלבנטיני: 'הלבנטיניות האמיתית היא [...] הקריאה המתמדת בין השיטין — הן בהצהרה, הן ביחסי אנוש, הן בהצהרה פוליטית', וכיוון שהמנהיגות בארץ חסרה את הרגישות הזאת 'כל הזמן מופתעים באיזורנו; מופתעים על ידי מלחמה, מופתעים על ידי שלום'.[139]

ואף על פי כן, זהותה של הראבן כ'אני לבנטינית' מעוררת שאלות לכאן ולכאן. מצד אחד היא נתפסת משכילה מערבית אליטיסטית וסופרת ישראלית־ציונית, ומצד אחר ישראלית פרו־שֵמית המעודדת מקומיוּת תרבותית והתחברות עם עמי האזור, אך אין היא נאבקת, לא בדגליה הפוסט־קולוניאליסטיים ולא בדגליה האנטי־אוקסידנטליים,[140] אלא

136 שם, עמ' 72–73.

138 כזכור, רטוש פיתח את תורתו 'הכנענית' סביב רעיון השיבה אל מקורותינו במרחב השמי (ראו לעיל), ועכשיו הראבן מטיפה למימוש שיבה זו, והפעם בשם הלבנטיניות.

139 הראבן, 'אני לבנטינית', עמ' 71, 75.

140 נסים קלדרון תוקף את הראבן, המייצרת את הלבנטיניות שלה כפועל יוצא מהפרדה בין הלבנט ובין תרבות המערב, ומכנה זאת פולקלוריזציה או רומנטיזציה של הלבנט: 'כאשר שולמית הראבן כותבת שהיא נפרדת מן התרבות האירופית והולכת אל התרבות הים־תיכונית, היא סנטימנטלית כמו אדם שמספר לעצמו מעשייה מתקתקה, כיוון שהוא עצמו לא מאמין בה', 'די לקרוא מאמר אחד מן הרבים ששולמית הראבן כתבה [...] כדי לראות שהיא נשענת בכל כוחה על מושגי [...] המערב האירופי והאמריקני', ראו: קלדרון, **פלורליסטים בעל כורחם: על ריבוי התרבויות של הישראלים**, חיפה 2000, עמ' 219–220.

מציעה מעין עמימות לבנטינית של בין השיטין, שהיא נקלעת בה בין הימשכותה למזרח ובין הסתייגותה ממנו, וכדבריה שם: 'לא כל מה שהוא מזרח תיכוני הוא לבנטיני'.

לעומת זאת, אימוץ הלבנטיניות, על האני החווייתי־היצירתי שלה, הִפרה את כתיבתה לאין ערוך, בהניבו פרץ ז'אנריסטי ספרותי מחודש של עבריות־כנענית, שאת מוצריו מכנה הראבן בשם 'ספרים לבנטיניים'.[141] מה טיבו של דיוקן האני בניסוח ספרותי לבנטיני זה?

כך פותחת הראבן מסה זו: 'נולדתי באירופה וכאילו כל ימי שם, עברו בחושך ובקוצר רוח [...] עד שראיתי לראשונה את האור העז השפוך על גדרות אבנים בהר [...] וידעתי שזהו זה'.[142] התוודות עצמית זו יש בה כדי לשמש סיכום לכל שלבי הדיון **משירים מפינת הרחוב** עד הנה, שהרי כאן שבה הראבן ומאשרת את נוכחות הצל/האור כאסנסיאלית לה, ומכאן מסע זהויותיה אחר הארץ־ישראליות הוא מסעה אל האור העז של הארץ הזאת: אור הזהב העומס את שיריה 'הכנעניים' במראות הצהריים הקיציים (**שירים מפינת הרחוב**), אור האבן המתייחד לטקסטים הירושלמיים שלה (**עיר ימים רבים**), והאור הקשה והמאובק של מדבר סיני והערבה בשלוש הנובלות 'הלבנטיניות' (**צמאון: שלישיית המדבר**, 1996). ואכן החול והסלע, כמו האור והאבן, הולכים ומעצימים את נופי עולמה הפנימי של הראבן, וממילא את חומרי התוכן ותצורות הלשון: 'אני לבנטינית מפני שאני מוכת לשון, ולשונות הלבנט הסַלְעִיות [...] עם נוכחות של אור גדול, נקלטות לי באורח טבעי'.[143] יוצא אפוא שבשלב אחרון זה של כתיבתה, המאפיינים הלינגוויסטיים הלבנטיניים של סלעיות ובוהק מכתיבים מערכת קוהרנטית של סיפֵּר מקראי שאין לקרוא ולמשמע אותו כאפוס עברי (יהודי) אלא כאפוס עברי (כנעני). למשל, בנובלה **שונא הנְסים** מעמד הר סיני ומתן תורה נרמזים בצורה עמומה, כמו אינם גורליים ומכריעים לכינונם ולזהותם של שבטי העברים כעָם, שלא לדבר על אלוהי העברים המתפקד כאן כעוד נוכחות פולחנית בתוך המערך הרוחש של נוכחויות אלוהיות הממלאות את המרחב, בדרגת אלוהים קטנים או בדרגת אלוהים גדולים. גם הדמויות המספרות את העלילות הקנוניות (יציאת מצרים וכיבוש הארץ) הן דמויות צדדיות ושוליות המְבַדלות את עצמן מהמחנה, ומפרספקטיבה של שיוך חיצוני ורופף הם מספרים את עצמם, וממילא את האירועים ההיסטוריים, כחלק מסיפורי התולדה של האזור על עממיו השונים (כך הדמויות העבריות, אשחר, סלוא ומורן בנובלות **שונא הנְסים**, **אחר הילדות**, וכך חיואי הגבעוני בנובלה **הנביא**). במילים אחרות, נראה שהמדיניות הפואטית הלבנטינית, נוסח הראבן, היתה למזער את ההדרה התנ"כית ולרסן בכל ביטוייה וגילוייה את הפתוס הרטורי. מכאן האיפוק הדרמטי בעלילות, בהתנהלן

141 שלוש הנבלות הקצרות **שונא הנסים**, 1987; **נביא**, 1988; **אחרי הילדות**, 1994 פורסמו במהדורה מקובצת בשם **צמאון: שלישיית המדבר**, תל אביב 1996.

142 הראבן, 'אני לבנטינית', עמ' 69.

143 שם, עמ' 75. כדאי להשוות בין תפיסת הלבנטיניות אצל הראבן ובין זו של ז'קלין כהנוב. אצל כהנוב, ילידת מצרים, המפגש מזרח-מערב הוא געגוע אל האוניברסלי, ואילו אצל הראבן — חזרה והתחברות יֶתר למקומי. על כהנוב ראו: דולי בן חביב, 'חצאיות הנשים התקצרו: הערות על זהות נשית לבנטינית אצל ז'קלין כהנוב', **תיאוריה וביקורת**, 5 (1994), עמ' 159–164.

לא כסיפור פעולה קצבי, אלא כצעד עקבי ואטי[144] (הבריחה מאדוניהם המצרים, ניכוס אלוהים צעיר ולא מוכר, והשתלטותם על הסתאבותם של אלוהי הכנענים). מכאן האיפוק בלשון הסיפֵּר, שרובה ככולה לשון המקרא, וגם אם היא עוברת עיבוד תחבירי מודרני, היא מתנערת מכל עושר לשוני של תצורות לשונאיות מאוחרות יותר[145] (לשון המשנה, התלמוד והפיוט). מכאן המינימליזם הנזירי בתיאורי הדמויות ובתיאורי מערכות היחסים ביניהן, בהיותן כולן דמויות שותקות,[146] ומכאן גם הקיטוע החותך את העלילות לפרגמנטים שכמו עומדים בפני עצמם, וההמשכיות ביניהם, שיותר משהיא מגשרת היא פוערת פערים. יוצא שאם הלבנטיניות לפי הראבן היא ׳צורה אחרת של קומוניקציה׳,[147] יישומה ביצירותיה הלבנטיניות היא אפוא צורה נוספת של פואטיקה.

לסיכום, במסה זו יצאה הראבן להסביר את זהותה כלבנטינית, אבל בדיעבד אִפשרה לכל גלגוליה הקודמים, על סתירותיהם והתנגשויותיהם, להתקיים בד בבד; ואכן, העמימות הלבנטינית כמו העניקה לה לגיטימציה להפעיל בכפיפה דיאלקטית אחת את דעותיה הפוליטיות מול החברתיות, הפואטיות מול הז׳ורנליסטיות, השכלתה המערבית מול היקסמותה המזרחית, נשיותה הפרטית־ביתית מול סולידריותה עם ה׳אנחנו׳ הגברי.[148]

144 ׳לבנטיניות היא תכונה הנקנית לאט׳, עם אנרגיה עצומה אך חבויה, שכמו מבקשת לחֵרות את סיפוריה כ׳סימנים באבנים׳ ׳מתחת לזכרון׳. ראו את שירו של גיאורגיס ספריס, שהראבן מסיימת בו את המסה: ׳אותו הכוח החוֹרֵת סימנים מתחת לזכרון הוא בשבילי הלבנט כולו, בעבורו נעשה הכל כדאי׳, שם, עמ׳ 69, 76–77.

145 הראבן מסבירה כי לשונה העברית, הלבנטינית כדבריה, מכתיבה גם דרכי חשיבה פלורליסטית (׳פלוראליזם העיוור צבעים באשר לגזע, למוצא אתני, לדת׳), דוחֶה פיכחון רציונאלי (׳לחיות [...] עם עמימות ועם רב משמעות׳), ונדרשת למרחבי עֶבר וזיכרון בתשובה לשיעמום ׳בקלאוסטרופוביה של ההווה בלבד׳. שם, עמ׳ 70, 71, 74.

146 פואטיקה זו, בכתיבתה התמציתית, הסלעית, הניבה דיוקנאות של נשים המצטיירות כהפשטה של הייצוגים הנשיים במכלול יצירתה. את הפרקטיקה הספרותית הזאת כינתה הראבן ׳שפת היוטה׳, ובדבריה לגינגולד גלבוע הסבירה הראבן: ׳אני קוראת לזה שפת יוטה. כאילו אתה בא לתיאטרון ומחכה לתפאורה קונבציונאלית, כיסאות, שולחן, חלון וכדומה — ואתה מוצא במה ריקה [...] בתיאטרון אתה מבין זאת. בספרות אתה מתקשה להבין׳, ראו: גינגולד גלבוע, ׳שולמית הראבן׳, עמ׳ 37.

147 הראבן, ׳אני לבנטינית׳, עמ׳ 74–75.

148 ההזדהות עם ה׳אנחנו׳ הגברי באה לידי ביטוי אצל הראבן לא רק כהזדהות עם התרבות הגברית ההגמונית, אלא גם כהסתייגות מתנועות הנשים במאבקיהן הפוליטיים. בדבריה של הראבן על התנועה לשחרור האישה בארץ היא תקפה את דרישות התנועה לשוויון הזדמנויות, והסבריה עלו בקנה אחד עם הנימוקים הביטחוניים השגורים, שיוחסו למצבה הרגיש של המדינה כדי לדחות כל יזמה מצד נשים (לפחות לדעת תנועות אלה). כך היא כתבה בסוף שנות השבעים: ׳כל עוד הגברים נלחמים, משרתים בחזיתות השונות בגופם, וצפויים לפציעה ולמוות [...] מגוחך יהיה לדבר על כל ניצול של מעמד הנשים בידי מעמד הגברים. בכלל, נדמה שיחסי המינים בארץ טובים ונאים יותר מיחסי המינים בהרבה מקומות אחרים בעולם — אולי משום שמטבע הדברים אין ברגע זה מקום להשוואה בין תפקידי שני המינים, וממילא אין זהות, ולכן אין בלבול, בהגדרתם הברורה. גבר שיוצא

אין תמה אפוא שהטרילוגיה **צמאון: שלישית המדבר**, הסוגרת את מעגל יצירתה, מקרינה שלמות של אישה יוצרת שמצאה את דרכה ואת העצמי־ילידי שלה, ואם נקבל את 'אני לבנטינית' כמניפסט של 'האני המאמין' הארס־פואטי שלה, נראה שיהיה אפשר לבדוק על פיו לא רק את יצירותיה האחרונות, אלא גם את כלל כתביה כפי שביקשתי להראות בהתפתחות ערוץ האור (בניגוד ובמקביל לערוץ הצל). בנוגע לאוטוביוגרפיה **ימים רבים**, שפתחתי בה: 'תמיד חשבתי שתרבות מתחילה במקום בו יודעים להבדיל בין האישי לציבורי', הקדימה הראבן ואמרה, ואילו אני יצאתי לבדוק באיזו מידה קובץ פרגמנטים ספרותי זה הוא אישי או ציבורי, ומדוע, עם כל הסתייגויותיה מהאישי, הציעה פרסום שהוא לאו דווקא ציבורי. ואכן, כפי שהראיתי לעיל, פרסום זה הציע מוצר אוטוביוגרפי שונה וחריג בתפיסתו ובמקומו בז'אנר, עד שנראה לנכון להגדירו לאו דווקא 'אוטוביוגרפיה', אלא 'מסכות אוטוביוגרפיות'. במילים אחרות, במאמר זה ניסיתי לעמוד מקרוב על טיבן הספרותי־תרבותי של מסכות אוטוביוגרפיות אלה, ולעקוב אחריהן כחתך של זהויות מתהוות־מתחלפות, ששימשו את הראבן בחיפושה את עצמה, בין ה'אני' ל'אנחנו', בין מזרח למערב, בין אור לצל.

לתעלה [...] וודאי שאינו אישה', **מעריב**, 17.2.1978. בנוגע לקהילת הנשים הסופרות: להראבן היה ויכוח עקשני עם חוקרות ספרות בדבר הטרמינולוגיה 'ספרות נשים' ו'כתיבה נשית'. היא שללה מכול וכול את הטענה כי יש שסופרות מודרות, מעצם היותן נשים, והביאה תמיד דוגמאות נגד מהתנסויותיה שלה, ראו את מאמרה: 'סופרות בישראל, קיפוח עצמי', **הארץ**, 2.2.1988, עמ' 24.

חותרים להכרה: שואת יהודי יוון בשיח התרבותי והספרותי

בתיה שמעוני

מבוא – הדרה מן הזיכרון הציבורי

לקראת יום השואה התש״ע (2010) פורסמה בעיתון **הארץ**[1] רשימתה של לאה איני שסקרה את הספר **יהודים באושוויץ־בירקנאו**, אשר יצא לאור ביזמת משרד החוץ של יוון ובעריכתה של פוטיני תומאיי.[2] איני מתייחסת בראשית סקירתה להדרה העקבית והמתמשכת של יהודי יוון מן הזיכרון הציבורי הממוסד של השואה. היא מתארת שיחה ששודרה ברשת א׳ של קול ישראל ביום השואה של שנת 2000, ובה נשאל המרואיין האורח, חוקר בכיר מיד ושם, על היערכות המוסד לקראת המילניום בנושא הנחלת השואה. החוקר תיאר את הפרויקט החדש המתנהל ביד ושם, אשר כחלק ממנו נערך מחקר מקיף של החיים התוססים שהתקיימו בקהילות היהודיות לפני שהושמדו במחנות המוות:

> שדר: ׳יפה, אז אני מבין שאתם עוברים מקום־מקום: וילנה, לודז׳, סוסנוביץ, סלוניקי׳.
> חוקר: ׳כן־כן, אה... לא, סלוניקי לא׳.
> שדר: ׳סלוניקי לא? למה לא?׳
> חוקר: ׳אה, לא. לא. הם, שמה, חוקרים את עצמם׳.

איני מציינת כי השיחה אשר ׳נצרבה בלבה׳ משוחזרת מן הזיכרון. אם ציטוט הדברים מדויק ואם לא,[3] אין ספק שאופן העיצוב של השיחה, בעטה המיומן של הסופרת, ממחיש בעיקר את כאב השכחה והזלזול שהיא חשה כבת לניצול אושוויץ מסלוניקי.

כ־77 אלף יהודים חיו ביוון לפני השואה, מהם כ־55 אלף בסלוניקי, והנותרים באזורים אחרים, כגון קורפו, ינינה ואתונה. כתשעים אחוזים מיהודי יוון נספו במחנות ההשמדה,

1. לאה איני, ״״יוונים באושוויץ־בירקנאו״ מאת פוטיני תומאי, אש בדרכים שורפת׳, **הארץ**, 7.4.2010.
2. Photini Tomai, *Greeks in Auschwitz-Birkena (Hellenes sto Aousvits-Birkenaou)*, Alexandra Apostolides (Translation), Hellenic Ministry of Foreign Affairs, Papazisis Publications 2009 (henec: Thomai, *Greeks in Auschwitz-Birkena*)
3. לצערי, לא הצלחתי להשיג את הקלטת התכנית מקול ישראל.

בעיקר באושוויץ־בירקנאו. מרבית הנספים היו בני קהילת סלוניקי; זו איבדה כ־96 אחוזים מבניה.[4] התחושות הקשות שביטאה איני בדבריה ליוו את בני הקהילה עוד לפני עלייתם ארצה. למרבה האירוניה, הנאצים התייחסו אליהם כאל כלל היהודים[5] ושלחו אותם להשמדה עם אחיהם האשכנזים, ודווקא יהודי מזרח אירופה הטילו ספק ביהדותם. יהודי יוון היו שונים מהם בחוסנם ובמראם הגופני, בשפת הלדינו השגורה בפיהם ובמורשתם הספרדית־יהודית. תחושת האפליה לרעה, השוני וההדרה החלה אפוא עוד במחנות, אך לא פסקה גם בהגיעם לארץ. מרגע שהחלו יהודי יוון להשמיע את קולם בארץ הם ביטאו כאב כפול: 'כאב השמד מחד וכאב השיכחה מאידך'[6] כמו שציין שמואל רפאל בהציגו את דבריו של משה שמואל, זקן הניצולים הספרדים־יהודים מסלוניקי, שכונה 'איל נונו' (הסבא). כאב השכחה, ציין רפאל, 'מייחד בעיקר את שואת היהודים הספרדים, שלדבריו [של איל נונו] נשתכחה מפי כל ונדחקה לקרן הזווית של התודעה הציבורית והמחקרית כאחד'.[7] גם ניצול זה ציין בעדותו את תחושת הניכור והזרות שחוו היהודים הדוברים לדינו במחנות עצמם.[8]

המחקר על אודות גורלם של יהודי יוון בשואה ופעילויות ההנצחה והתיעוד של סיפורם במוסדות הרשמיים הממונים על הנצחת זיכרון השואה היה מלכתחילה שולי ולוקה בחסר. חנה יבלונקה סוקרת בהרחבה את הפעילויות שנעשו ביד ושם. לדבריה 'סיפור קשריה של קהילת יהודי יוון עם מפעל יד ושם בראשיתו הוא במידה רבה סיפור של יזמה עצמית קדחתנית. מיד לאחר השחרור החלו יהודי יוון בפעילות נמרצת כדי להיכלל בכל פעילות של זיכרון, תיעוד ואיסוף מידע',[9] אך למרות רצונם העז להשתתף בפעילות, 'הם

4. הנתונים מתוך: ברכה ריבלין, 'יהודי יוון בשואה — סקירה היסטורית', **בשביל הזיכרון**, 33 (תשנ"ט), עמ' 31–40.

5. בתקופה הראשונה של כיבוש יוון השהו הנאצים את הפעולות נגד היהודים, הדבר היה מנוגד לדפוס הפעולה שננקט באזורי כיבוש אחרים. אירית דובלון־קנבל טוענת: 'הגרמנים חשו בזרות מסוימת במפגשם עם היהודים הספרדים', משום שלא היה מספיק מחקר על אודותם. בבירור שנערך בסוגיית מוצאם השונה טען ד"ר גראו, המומחה הגרמני: 'קיימים הבדלים גזעיים יהודים ספרדים לאשכנזים הנובעים בעיקר מכך כי היהודים הספרדים נשארו טהורים יותר מבחינה גזעית, ואם הייתה התבוללות גזעית, הרי זו נעשתה עם עמי ערב. כמו כן היהודים הספרדים מזיקים לסביבתם פחות מאשר ה־Ostjude — היהודי המזרח־אירופי. [...] טיפול שונה בהם לא יהיה מוצדק מבחינה גזעית, לא יהיה נכון מבחינה היסטורית, ובעיקר יהיה משגה פוליטי'. אירית דובלון־קנבל, 'שואת יהודי יוון בראי מסמכי משרד החוץ הגרמני', הרצאה שניתנה ביום עיון בנושא שואת יהודי יוון, 12.12.2002, אוניברסיטת חיפה. http://hcc.haifa.ac.il/Departments/greece/events/holocaust greece/doublon-knebel1-7-03/pdf. תאריך אחזור: 18.7.2011.

6. ראו: שמואל רפאל, 'שואת יהודי יוון בספרות הלאדינו', **מחנים**, 8 (1994), עמ' 140–147 (להלן: רפאל, 'שואת יהודי יוון'); חנה יבלונקה, **הרחק מהמסילה, המזרחים והשואה, ידיעות אחרונות ומכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 2008, עמ' 217–220 (להלן: יבלונקה, **הרחק מהמסילה**).

7. רפאל, 'שואת יהודי יוון', עמ' 140.

8. לעיון נוסף בנושא זה ראו: בתיה שמעוני, '"הסימן הכחול הפך להיות קעקוע של מספר", על "קנאת שואה" בספרות המזרחית', **דפים לחקר השואה**, מאסף כה (2011), עמ' 191–216.

9. יבלונקה, **הרחק מהמסילה**, עמ' 220.

נשכחו ולא הוזמנו׳ לכינוס שכונה בפי מארגניו ״ועידה עולמית לחקר השואה והגבורה של תקופתנו״ בירושלים ביולי 1947׳ ושהוזמנו אליו כל הוועדות ההיסטוריות. יבלונקה מסכמת אירוע זה, שנחתם במכתב התנצלות מטעמו של מרדכי שנהבי (מהוגי רעיון יד ושם ומנהלו הראשון), כך:

> אין ספק שהיה מידע רב על אודות גורלה של יהדות יוון בכלל וסלוניקי בפרט, אך באותו זמן מידע זה טרם חלחל וטרם עובד לכלל ידיעה. יהודי יוון היו רחוקים מטווח ההכרה של בני הארץ [...] אך מקרה כזה בכל הקשור ליהודי יוון לא נשנה. הממסד הישראלי שוב לא שכח אותם וגם הם לא הניחו לו להתעלם מהם ועמדו בקנאות על משמר כבודם ומקומם בסיפור השואה.[10]

מסקנה זו אינה נסמכת על המציאות של אותה תקופה. אמנם נעשו ביד ושם פעולות אחדות למען הנצחת שואת יהודי יוון,[11] אך ההתעוררות האמתית החלה רק בשנות השמונים. אז הודו אנשי ארכיון יד ושם: ׳מבין כל מרכזי אירופה היהודיים שהוכחדו ע״י גרמניה הנאצית, יוון היא הארץ היחידה שאינה מתועדת בארכיוננו כראוי׳.[12] חלפו אפוא עוד ארבעה עשורים בערך עד שהחל גורלם של יהודי יוון בשואה לחלחל לתודעה הציבורית ולהיות חלק מן הזיכרון הלאומי, ויש שיטענו כי עדיין אינו מיוצג כראוי.[13]

מה היו הסיבות לדחיקת סיפורם של יהודי יוון בשואה לשולי המחקר והתודעה הציבורית? מרבית החוקרים סבורים כי ממדי ההשמדה הכתיבו את העיסוק הרב של המחקר בקהילות הגדולות במזרח אירופה ועיכבו את המחקר בנוגע לקהילות הקטנות יותר, ובהן יוון. כך למשל טוען אהרן רודריג, ומציין כמה סיבות נוספות, למשל ׳השואה נתפסה כאירוע שהתרחש במרכז אירופה, בעוד היהודים הספרדים התמזגו בתוך המונח הכולל

10. שם, עמ׳ 221.
11. למשל יבלונקה מזכירה: ׳כבר ב־1955 נידונה דרישת יהודי יוון למנות נציג מטעמם במועצת יד ושם׳ (עמ׳ 222), אך אינה מציינת אם דרישה זו אכן התקבלה. עוד מזכירה יבלונקה: ׳אחד הביטויים החשובים ביותר להכרת הממסד ביהודי יוון באותה עת היה הוצאתו לאור בעברית של ספרם של מיכאל מולכו ויוסף נחמה: שואת יהודי יוון׳ (שם). ברם ספר זה, שכבר ראה אור ביוון בגרסה צרפתית (בשנת 1948 בשם In Memoriam), תורגם לעברית כאחד המיזמים הראשונים של יד ושם משום שהיה זמין לתרגום מידי, ולאו דווקא משום חשיבותו.
12. שם, עמ׳ 223. ציטוט זה הוא מתאריך 28.5.1984 מפיו של הרברט רוזנקרנץ, ארכיון יד ושם.
13. דוגמה אחת מני רבות אפשר לראות במכתב שנשלח למוזאון יד ושם ב־2005 (לאחר שנפתח מחדש), ובו מציינת הכותבת רחל נוביק כי בעת ביקורה במוזאון הצטערה לראות כי קהילת סלוניקי כמעט אינה מיוצגת בו: ׳בסיורי במוזאון עברתי בין כל הקהילות וחיפשתי את הקהילה שלי קהילת סלוניקי, לצערי ולאכזבתי לא ראיתי אלא שנים שלושה מוצגים בין אלפי המוצגים שבמוזאון [...] במקום הקדוש הזה, אשר אמור לייצג אותם ואת סבלם מגלים התעלמות כמעט מוחלטת והתיחסות מועטה לקהילתם׳. המכתב מובא במלואו בכתב העת **קול הניצולים**, 6 (2006), עמ׳ 18, ולצדו מכתב התשובה שנשלח מטעם דוברת יד ושם איריס רוזנברג.

"מזרחים", ואלה גם אלה לא נקשרו בחוויותיהם לאירועים מרכז־אירופיים'.[14] רפאל מוסיף שתי סיבות משלו, המתייחסות דווקא לפן התוך־קהילתי: לדבריו, מצד אחד יהודי יוון לקו בהלם ואלם עמוקים בעקבות המלחמה, והדבר הביא לשכחה של סיפורם. מצד אחר רבים מהיהודים הספרדים הדוברים לדינו בישראל (למשל יוצאי בולגריה וטורקיה) כמעט לא נפגעו מן השואה. הם הצליחו להתערות בחברה הישראלית, ויצרו בה את הרושם השגוי שקהילת דוברי הלדינו לא נפגעה בשואה.

אלא שהסיבות הללו אינן מספקות את התמונה המלאה. האלם שרפאל מצביע עליו התבטא בעיקר בתחום התרבותי והיצירתי, אך לא בתחום הפעילות הציבורית. כאמור לעיל, נציגי הניצולים מיוון החלו בפעילות קדחתנית למען הנצחה עוד בשנים הראשונות לאחר המלחמה, וביקשו להשתתף בכל פעילות של יד ושם. 'ארגון ניצולי מחנות ההשמדה יוצאי יוון בישראל' הוקם ב־1953 על ידי קומץ ניצולים שזמן קצר לפני כן השתחרר מן הצבא. מטרותיו העיקריות היו הנצחת זכרם של יהודי יוון, שימור מורשתם וסיוע לחברים הנצרכים. באותה שנה הוקם גם המכון לחקר יהדות סלוניקי, והוא נועד לשמש זרוע מרכזית בקידום התיעוד וההנצחה. למרות המאמצים הרבים שהושקעו על ידי נציגי הקהילה, הם לא זכו להצלחה של ממש. לדעתי, אפשר להבין זאת על רקע אופן תפיסתם של יהודי יוון על ידי מקימי יד ושם ומעצבי מדיניותה. יבלונקה מציינת כי עוד בדיונים המוקדמים שנערכו ב־1946 וב־1948 לקראת הקמתו של המוסד זכו היוונים להכרה במקומם המיוחד כמתווכים בין מזרח ובין מערב.

> בדיונים שנערכו עם יהודי יוון, אלה שחיו בארץ ואלה שעדיין נותרו ביוון, התברר כי 'תכנית יד ושם עשתה עליהם רושם חזק ו[הם] הביעו רצון עז לעשות משהו בקשר עם המפעל [...] הצעתם הקונקרטית אומרת שהם מוכנים להתקשר במידה מלאה עם עבודתנו, באם נטיל עליהם תפקיד מסוים'. מרדכי שנהבי [...] מצא עבורם בלי היסוס את התפקיד האידאלי: 'להקים את הגשר אל היהדות הספרדית'.[15]

תפקיד זה, שנכפה על יהודי יוון מטעם, לא עלה בקנה אחד עם אופן תפיסתם את עצמם ואת סיפור השואה שלהם. מיכאל מולכו, הרב של קהילת סלוניקי, מקדם בברכה את ייסוד יד ושם ומציין עד כמה חשוב 'לאסוף את כל החומר ההיסטורי בקשר עם חורבן קהילות ישראל באירופה בזמן המלחמה העולמית השנייה'.[16] זו המטרה שבשמה חיבר את ספר הזיכרון ליהודי יוון. מדבריו עולה בבירור כי הוא רואה בסיפור יהודי יוון בשואה חלק מן הסיפור היהודי הכלל־אירופי. אני שותפה למסקנתה של יבלונקה כי תפיסתם כגורם מתווך על ידי מעצבי פעילות יד ושם 'ניזונה מהמבנה הדמוגרפי הישראלי הספציפי

14. מצוטט בתוך: שמואל רפאל, 'על דחיקתו של הנרטיב היהודי־הספרדי לשולי העיון ההיסטורי', **גולגותא**, המוציאים לאור: ש' רפאל, ג' יפת־עטר, ו' עטר, 2008, עמ' 28 (להלן: רפאל, 'על דחיקתו של הנרטיב').
15. יבלונקה, **הרחק מהמסילה**, עמ' 220.
16. בספרו **שואת יהודי יוון**, לעיל הערה 9.

ומצרכיה של החברה הישראלית'.[17] יותר מכך, נראה לי כי פער זה בין תפיסת היוונים את עצמם כחלק מאירופה ובין תפיסתם כמתווכים על ידי בכירי יד ושם עשוי להסביר את הדרתם של היוונים מפעילויות ההנצחה והתיעוד מצד אחד ואת תחושותיהם הקשות מצד אחר; משום שבכירי יד ושם ראו לא ראו בהם ניצולים שסיפורם ראוי לתיעוד בזכות עצמו אלא מכשיר שנועד לספק את צורכי הממסד.

א. ייחודם החברתי של יהודי יוון לפני השואה ובזמן השואה

במאמר זה אבחן את התהליכים הפנימיים אשר התרחשו בתוך קהילת יהודי יוון ואשר הביאו להתעוררות האטית של דוברי הלדינו משתיקתם, שתיקה שנמשכה 'פרק זמן ארוך למדי. לעתים ארוך מדיי',[18] כדברי רפאל. אבקש לבחון את הקושי של ניצולי יוון עצמם, הן בתיעוד סיפורם והן בהנעתו מן השוליים אל המרכז. השאלה שאבקש לברר היא אם מלבד ההדרה מטעם הממסד, ישנם גם גורמים פנימיים שעיכבו את תיעוד חוויותיהם מתקופת השואה. תוך כדי כך אבקש לעמוד על מערכת היחסים המיוחדת בין בני הדור הראשון לדור השני, מערכת יחסים השונה מהותית מזו המוכרת לנו מן המחקר בנוגע לדור השני של יוצאי אירופה.

בחינת דיוקנם החברתי והתרבותי של בני הקהילה לפני השואה ותפקודם במחנות בזמן השואה עשויה לשפוך אור על הסוגיות שאבקש להעלות בדבריי. יהודי יוון גילמו בגופם ובנפשם את דמות 'היהודי החדש' עוד לפני שנחשפו לציונות. רבים מיהודי סלוניקי עסקו בעבודה פיזית, רוב עובדי הנמל היו יהודים, עד כי הנמל שבת בימי שבת וחג, וגם חיי המסחר בעיר שבתו.[19] סלוניקי היתה עיר עברית של ממש, וחשוב יותר — תושביה היהודים קיימו מזיגה הרמונית בין גוף חזק ובריא, עבודת כפיים, נפש יהודית נאמנה ורוח יוונית של הנאה וחיוניות. להבדיל מיהודי מזרח אירופה הנרדפים, הם היו בעלי 'גאון לאומי, אצילות נפש והתעלות רוחנית' וחשו 'בני חורין בבבית ובחוץ'.[20] המכלול המיוחד

17. שם, עמ' 221. הדגשה שלי.
18. רפאל, 'שואת יהודי יוון', עמ' 142.
19. יוסף בן פנחס עוזיאל פותח את ספרו **המגדל הלבן** על חיי היהודים בסלוניקי בעדותו של הסופר הנורווגי אלכסנדר קיילר, שביקר בסלוניקי בראשית המאה העשרים. הוא מספר כי בהגיעם אל נמל סלוניקי בשבת הופתעו לגלות כי לא יוכלו לפרוק את הסחורה משום שהספנים והסבלים היהודים אינם עובדים בשל קדושת השבת. לא רק הנמל שבת, כל העיר נראתה רדומה ודוממת. **המגדל הלבן, מחיי היהודים בקהילת סלוניקי**, המכון לחקר יהדות סלוניקי, תל אביב 1978, עמ' 9–12. לתיאור מפורט של חיי היום־יום בקהילה היהודית בסלוניקי בשנים שעד הגירוש לפולין ראו: גילה הדר, 'מרחב וזמן בשאלוניקי ערב מלחמת העולם השנייה וגירוש והשמדת יהודי שאלוניקי 1939–1943', **ילקוט מורשת**, פב (תשס"ז), עמ' 9–37.
20. פרץ אלופי (עורך), **סלוניקי: קורות עיר ואם בישראל**, יד ושם, ירושלים תשל"ה, עמ' 13 (להלן: אלופי, **סלוניקי: קורות עיר ואם**).

הזה הוא־הוא שהשפיע על גורלם באושוויץ מצד אחד ועל גורלם כניצולי שואה בישראל מצד אחר.

בהגיע יהודי יוון למחנות הם בלטו בשונותם מכלל יהודי אירופה, דברים אלו עולים מכל עדות המזכירה את אופן קיומם והישרדותם שם.[21] פרימו לוי בספרו **הזהו אדם** מצביע על ייחודם:

> היהודים המעטים הללו, ששרדו מקהילת סלוניקי, הדוברים לדינו ויוונית, שידם בכל, הם בעלי חכמת חיים רבה — בעלי תבונה מעשית [...] התבונה הזאת נתגלגלה במחנה לפעילות שיטתית, מחושבת ומדעית של גנבות, של מאבק על התפקידים הטובים [...] אך עובדה זו אסור שתעיב על כך שהם מאסו בכל תקפנות לשמה. זאת ועוד: הם שמרו בכל כוחם על כבוד האדם. עובדות אלה הפכו את היוונים במחנה לגרעין הלאומי המגובש ביותר ואף האנושי ביותר.[22]

מעדויות של נשים יווניות ששרדו את אושוויץ ואת מחנה הנשים ראוונסבריק עולה כי הנשים יצרו רשתות חברתיות המבוססות על מוצאן האתני המשותף, ותמכו זו בזו לצורך הישרדות והגנה עצמית.[23] כמו לוי, גם הן מזכירות את היכולת לגנוב כמאפיין מרכזי של יוצאות יוון במחנה, אלא שבהקשר של המחנות, הגנֵבה אינה מאפיין חברתי שלילי, אלא שם נרדף לפיקחות, לתעוזה ולאומץ לב, מה גם שרבות מן הגנבות נועדו לא רק לצרכים אישיים אלא לתמיכה באסירות אחרות. בעדות אחת מספרת העדה: 'אנחנו, היווניות, נקראנו "גרקו קלפסי קלפסי" — במילים יווניות אלו, שפירושן "יווניות, גונבות גונבות!!!"'עדה אחרת מוסיפה: 'היווניות אחת יותר פקחית מהשנייה [...] קודם כל גנבות הם היו הכי מוצלחות, הגנבות היו היווניות, קלפסי קלפסי, למדו את המילה הזו, קלפסי זה לגנוב [...] זה היה הפירמה'.[24]

עדות מרתקת נוספת על יהודי יוון במחנות מובאת מפי ד"ר אהרון פרץ בחוברת בשם 'סלוניקי', שפורסמה על ידי יד ושם.[25] פרץ מציין:

21. לדיון נוסף בנושא זה ראו: יבלונקה, **הרחק מהמסילה**, עמ' 217–220; וכן ראו: Tomai, *Greeks in Auschwitz-Birkena*, pp. 143-147.
22. פרימו לוי, **הזהו אדם**, עם עובד, תל אביב 1989, עמ' 84.
23. הרצוג חנה ואפרת עדי, 'אמיצות מכל ברבריות: קולן של נשים יהודיות יווניות ניצולות מחנה הריכוז ראוונסבריק', **ילקוט מורשת**, פא (2006), עמ' 39–64.
24. שם, עמ' 61.
25. אלופי, **סלוניקי: קורות עיר ואם בישראל**. חוברת זו נועדה לספק למורים לתלמידי כיתות ח'–ט' חומר תיעודי לצורכי הוראה. בפתח הדבר נמסר: 'מנהלים רבים העירו לנו בצדק, כי צריך להקדיש יותר תשומת לב לקהילות בהן חיו בני העדה הספרדית, ושגם עליהן עברה השואה' (עמ' 1). עוד מצוין שם: 'היו לנו גם קשיים רבים בהפגשת מישהו מעולי סלוניקי עם התלמידים'. דברים אלה חשובים לעניין מאמר זה; הם ממחישים שבאמצע שנות השבעים עוד היו חסרים חומרים ועדויות זמינות בכל הנוגע לקהילות ספרדיות בשואה, ובהן כמובן קהילת סלוניקי, וכן את היעדר הדיבור כלפי חוץ שאפיין את הניצולים היוונים, כמו שיידון בהמשך מאמר זה. לצערי, לא ציינו העורכים

כאן, במחנה הגברים מספר 7, פגשנו לראשונה טיפוס חדש של יהודי. היו אלה כמה עשרות יהודים מסלוניקי [...] שהתגוללו בכל המחנות באירופה, עד שנתגלגלו לכאן. הסבלים והסוארים לשעבר עברו את כל מדורי הגיהנום, חלו בכל המגיפות, והם לא נתייראו עוד מפני הגרמני או מפני מחלת הטיפוס. כל אחד מהם — בחור כארזים. בעל פנים גלויות ועיניים שוחקות. הם היו מתהלכים במחנה מעשה בעלי־בתים ותיקים, תוססים ועליזים, וציפצפו על הכל ועל כולם.[26]

פרץ מציין כי בתחילה היו להם עליצותם וקלות דעתם של היוונים לזרא, הם היו בעיניהם מגוחכים וחשבו '[כי] חוסר הדאגה וקלות הדעת שלהם הם תוצאה של נחיתותם הרוחנית ודלותם האינטלקטואלית',[27] אך במהרה למדו להבין כי לאחר שניצולים מועטים אלה מקהילתם כבר ראו את הכול, הם איבדו כל פחד, וביקשו ליהנות מן הרגע.

גם פרץ ציין בהמשך עדותו את הסולידריות העדתית:

גם חיי המחנה הממושכים לא הצליחו לכבות את רגש המסירות החברתית הנובעת מן הלב שבין אדם לחברו וכן את הנכונות להעלות כל קרבן למען החבר. [...] כל אחד מהם היה מוכן להקריב את חייו למען החבר, והחברים למענו. כאשר נפל לידי אחד מהם דבר מאכל, היה תמיד מחלק את פיתו עם חבריו, כל סיגריה היתה עוברת עשר פיות וכל אחד מהם היה מתאמץ לוותר על מציצה למען חברו [...] כאשר היה אחד מבני חבורתם הולך לעולמו, לא היו קוברים אותו בקבר המוני, אלא מטמינים אותו בקבר מיוחד [...] והם לא חדלו מלדבר בו ולהעלות את זכרו.[28]

למרות הצלחות מועטות אלה, הנשענות על ערכים של הדדיות, אומץ לב ונחישות, לא שרדו מרבית יהודי יוון את המחנות. אלה שלא נשלחו ישירות למשרפות התקשו לשרוד בתנאי האקלים הקשים בפולין, שהיו כה שונים מן המוכר להם. כך כתבה תומאי:

המים המזוהמים באושוויץ, בדיוק כמו האקלים, 'שם ירד שלג אפילו במאי', לדברי יעקב פרדו מסלוניקי, התבררו כגורמים נושאי מוות, בייחוד עבור היוונים, שהיו רגילים לאקלים ים־תיכוני ולשתייה מרובה של מים. שתייה זו גרמה דיזנטריה וטיפוס, ואלה הופצו בקרב האסירים וחיסלו אותם.[29]

גם זרותם הלשונית, שגיבשה אותם כקבוצה, היתה גורם מסכן חיים, כמו שציין יעקב חנדלי בעדותו:

פרטים ביוגרפיים של נותני העדות, ולכן אינני יודעת מי הוא אותו ד"ר פרץ ובאיזה מחנה מדובר וכן באיזה שלב של המלחמה הדברים אמורים. במשפט אייכמן נתן עדות ד"ר אהרון פרץ, שעבד כרופא בגטו קובנה מהכיבוש עד חיסול הגטו. אני מניחה שמדובר באותו אדם.

26. שם, עמ' 87.
27. שם, עמ' 88.
28. שם, עמ' 88–89.
29. Tomai, *Greeks in Auschwitz-Birkena*, p. 147 (תרגום שלי).

לדעתי יהודי יוון סבלו במחנות יותר מאשר היהודים האשכנזים, מהסיבה הפשוטה, שלא דיברו אידיש ולא הבינו גרמנית. אנחנו דיברנו רק לאדינו, ספרדית ויוונית. פשוט לא הבנו מה רוצים מאתנו. וזו, לדעתי, אחת הסיבות שרוב יהודי יוון לא חזרו מהמחנות.[30]

ב. דיוקנם התרבותי של יהודי יוון והשפעתו על שיח התיעוד לאחר המלחמה

ייחודם החברתי והסולידריות האמיצה של יהודי יוון היו כאמור גורם רב־חשיבות בתקופת המחנות, אולם עם סיום המלחמה והגעתם של הניצולים המעטים שנותרו לישראל לא הצליחו יהודי יוון לתרגם את הסולידריות הזו למאבק קהילתי תרבותי למען הנצחת סיפורם בשואה. הסיבה הראשונה לכך היא מן הסתם כלכלית. רבים מן הניצולים נאלצו ללחום מלחמת הישרדות בלי כל תמיכה. במאמרה של ג׳ינאו מתוארת הקהילה היהודית־ספרדית שהגיעה לישראל לפני השואה. לטענתה, קהילה זו התערתה בארץ ויתרה למעשה על ייחודה האתני והלשוני למען השתלבות בחברה הציונית והדוברת עברית. בשל כך עם הגיעם של הניצולים הדוברים לדינו לארץ הם לא זכו כמעט לסיוע מהם, ו׳הניצולים הוצרכו אפוא לנהל את מלחמת ההשתלבות החברתית שלהם כל אחד לעצמו׳.[31] גם יוצאי סלוניקי הוותיקים לא סייעו לפליטים בני עירם.

לבד משאלת ההישרדות הכלכלית, קיים כאן גם עניין תרבותי. עניין זה נרמז מן הציטוט הזה, שיבלונקה מביאה מפיו של חיים גורי: ׳יש לנו בעיה עם הסלוניקאים. הם כולם עדים טובים, אבל פשוטי עם. עם הכוח ועם התום. אנחנו צריכים שילוב בכל גלות של פשוטי עם ושל אינטליגנטים׳.[32] היא מסבירה: ׳בלי שהתכוון לכך אמר גורי דבר על הדרך למרכז השיח הציבורי בישראל, העוברת תמיד במרכזי הכוח הכלכליים, החברתיים, הפוליטיים והתרבותיים׳ מרכזים שבהם לא הצליחו יהודי יוון להשתלב.[33] בעיני יוצאי אירופה, בני סלוניקי נתפסו כפשוטי עם, שמחת החיים והפשטות המאפיינים אותם נתפסו במידה מסוימת, שיש בה שמץ אליטיזם, כעילגות אשר חסמה את דרכם למרכז השיח.[34] דומני כי בחינת ההוויה התרבותית והמסורת הספרותית של קהילת יהודי יוון לפני השואה

30. מתוך עדותו בתוך: שמואל רפאל, **בנתיבי שאול: יהודי יוון בשואה**, המכון לחקר יהדות סלוניקי, תל אביב 1988 (להלן: רפאל, **בנתיבי שאול**), עמ׳ 186.
31. עליזה מיוחס ג׳יניאו, ׳הזהות האבודה: היהודים הספרדים בארץ ישראל ובמדינת ישראל נוכח חורבנן של קהילות אחיהם דוברי הלאדינו בשואה׳, **לאדינאר**, ה (2009), עמ׳ 19–66 (להלן: מיוחס ג׳יניאו, ׳הזהות האבודה׳). הציטוט מעמ׳ 48.
32. יבלונקה, הרחק מהמסילה, עמ׳ 224–225.
33. שם.
34. ראוי לחזור ולהצביע על עדותו של ד״ר פרץ, לעיל, המתאר כיצד פירשו הוא וחבריו האסירים את קלות הדעת ושמחת החיים של היוונים ׳תוצאה של נחיתותם הרוחנית ודלותם האינטלקטואלית׳. אלופי, **סלוניקי: קורות עיר ואם**, עמ׳ 88.

עשויה להיות זווית נוספת להבנת האלם התרבותי שאפיין את בני הקהילה בשנים שלאחר השואה.

המסורת הספרותית העיקרית של יהודי יוון היתה שונה מזו שנהגה במזרח אירופה או בארץ ישראל. מרגלית מתתיהו בדקה את התפתחות היצירה בעברית ובלדינו בעיתונות היהודית ביוון בשנים 1860–1940.[35] על פי ממצאיה, עד סוף המאה ה־19 ניכרה פריחה בלימוד השפה העברית, ראו אור עיתונים רבים ובהם שירים ומאמרים בשפה העברית. היא מציינת כי המשוררים, ששלטו יפה בעברית 'כתבו שירים שלא נפלו ברמתם משירי המשכילים במרכז אירופה באותה תקופה'.[36] בשלהי המאה ה־19 ובתחילת המאה ה־20 חלה ירידה בלימוד השפה העברית, והיו שחשבו כי לימוד שפה זו, הטובה רק לצורכי הקודש, הוא בזבוז זמן. בו בזמן הלכה ופרחה העיתונות בלדינו, גם שירים שנכתבו על התחייה הלאומית נכתבו בלדינו ולא בעברית.[37]

מן הדברים הללו מתברר כי המסורת הספרותית הענפה והעשירה של יהודי יוון נוצרה, נכתבה, ובעיקר הועברה כמסורת בכתב ובעל פה בלדינו. עם הפגיעה הקשה בקהילה הושם קץ למסורת זו, להבדיל ממסורת הכתיבה והשירה ביידיש, שהוסיפה לפרוח בגטאות ובמחנות. רפאל מציין כי על פי דבריו של יחיאל שיינטוך, חוקר ספרות השואה ביידיש, המשיכה היצירה ביידיש לפרוח בתקופת השואה מפני שרובה נוצרה בגטאות אשר הוקמו בערים מרכזיות כמו ורשה, וילנה ולודז', שהיו מרכזים חשובים של עיתונות ביידיש עוד לפני השואה. לעומת זאת מוסיף רפאל 'ספרות הלאדינו [...] נעקרה ממקום הצמיחה הטבעי שלה, ומרבית יוצריה, היו הראשונים להשמדה' וכן 'מספרם של דוברי היידיש בתקופת השואה היה גדול פי כמה בהשוואה למספרם של דוברי הלאדינו' שרובם הושמדו.[38] אין ספק שההשמדה הגורפת הרסה את האיזון התרבותי בקהילת יהודי יוון. ייתכן אפילו שרוב בני שכבת האינטליגנציה נספו במשרפות דווקא משום שהיו חסונים פחות מאחרים, שהיו אנשי גוף ושרירים,[39] הנחה זו באה לידי ביטוי הן בדברי רפאל והן בדברי מתתיהו,

35. שם.
36. שם, עמ' 45.
37. דברים אלה מאושרים במאמרו של רפאל הבוחן מאסף ספרותי שכתבו נשים ציוניות בסלוניקי בשנות העשרים של המאה הקודמת. הוא מביא עדויות לכך שבתי הספר היהודיים בסלוניקי עמדו בשנים ההן במשבר קשה משום שתכנית הלימודים ביוונית קיבלה עדיפות על פני תכנית הלימודים בעברית. אמנם המאמר אינו עוסק במצב התרבותי הכללי של יהודי סלוניקי, אלא בחינוך הציוני שניתן לבנות היהודיות ובייחודו של המאסף הספרותי של האגודה הציונית ה'נשית' 'התחייה', ואולם אפשר ללמוד ממנו כי גם חוברות אלו, שביטאו את תודעתן הציונית (והפמיניסטית) של הנשים, נכתבו בלדינו ולא בעברית. שמואל רפאל, ''התחיה'' — מאסף ספרותי בלאדינו לנשים ציוניות בסלוניקי', **פעמים**, 82 (תש"ס), עמ' 81–93.
38. רפאל, 'שואת יהודי יוון', עמ' 143.
39. ידוע למשל גורלו של המתאבק היווני שלמה ארוך, שאולץ להתאגרף כדי לשעשע את שוביו, וכך ניצלו חייו. עדותו מובאת בתוך: רפאל, **בנתיבי שאול**, עמ' 46–52. גם ד"ר פרץ בעדותו לעיל מצביע על הניצולים המעטים שהיו 'סבלים וסוארים לשעבר', הערה 24 לעיל.

הטוענת כי משוררים רבים מסלוניקי נספו במחנות ההשמדה.[40] בגלל הדברים הללו נכחדה ספרות הלדינו כמעט כליל. רפאל מצביע על כך שלאחר השחרור לא נכתבה כמעט ספרות בלדינו, ואם נכתבה, רובה ככולה היה "ספרות בנעלי בית" כלשונו, כלומר ספרות שתחום השפעתה מצומצם ומוגבל לבני הקהילה בלבד.

סקירה קצרה זו מאפשרת להצביע אפוא על כמה סיבות פנימיות שהביאו לשתיקתם הנמשכת של הניצולים היוונים בארץ. במפגש עם החברה הישראלית יצרו המסורת של סיפור עממי ושפת הלדינו הנכחדת של יהודי יוון את הרושם של פשטות עממית שלא יכלה להיתרגם לעשייה ספרותית או תיעודית רחבת היקף. כמו שעולה ממחקרה של מיוחס ג'יניאו, לא היתה בישראל של השנים האלה קהילה חזקה דוברת לדינו שיכלה לקלוט אל חיקה את הניצולים ולהעניק להם רשת תמיכה כלכלית או תרבותית.[41] לכך יש להוסיף את הקשיים הכלכליים שרבים מן הניצולים היוונים התמודדו עמם. כל אלה הקשו על הניצולים לנתב את רצונם, את מרצם ואת כאבם לעשייה בעלת משמעות בכל הנוגע להצבת סיפורם על מפת הזיכרון הישראלית. פעולת ההנצחה נבלמה אפוא גם מסיבות פנימיות, ולמרות רצונם העז של היוונים להשתתף בפעולות אלה ולהציב את סיפורם במרכז השיח, הם לא הגיעו לתוצאות של ממש.

ג. שנות התמורה – פעילותו של דור ההמשך

סיפור השואה של יהודי יוון התחיל לחדור לתודעה הציבורית רק לקראת סוף שנות השמונים בזכות פעילות אינטנסיבית של בני הדור השני. הבנים והבנות, שגדלו על תיאורי הזוועות מכאן ועל תחושת השוליות מכאן, הם שסללו את דרכם של הוריהם אל ההכרה הציבורית. בשנים ההן אפשר לסמן שתי אבני דרך תרבותיות רבות־משמעות:

1. 1985 – שמואל רפאל הקים את הגוף הקרוי 'חטיבת דור ההמשך להנצחת שואת יהודי יוון'[42] וייסד את כתב העת **לא נשכח**, שמטרתו להעלות על נס את סיפורם של ניצולי יוון.
2. 1988 – הושלמה הפקת סרטה של אורנה בן דור 'בגלל המלחמה ההיא' (1988), שליווה את תקליטם המשותף של יהודה פוליקר ויעקב גלעד 'אפר ואבק' ותיעד את סיפורי הוריהם בשואה. סרט זה פתח פתח לדיון על חוויית הדור השני בכלל ולסיפורם של יהודי יוון בשואה בפרט.

אתחיל באירוע השני דווקא, המוכר יותר בקרב הציבור הרחב. סרטה של בן דור והתקליט של פוליקר וגלעד זכו לתהודה ציבורית עצומה, וחוללו שינוי כפול: האחד –

40. מרגלית מתתיהו, 'התפתחות היצירה בעברית ובלאדינו בעיתונות היהודית ביוון 1860–1940', **אפיריון**, 50 (1997), עמ' 43–56.
41. ראו: מיוחס ג'יניאו, 'הזהות האבודה', בייחוד עמ' 52–53.
42. שמו של הארגון שונה כמה פעמים במשך השנים, אך תת־הכותרת 'חטיבת דור ההמשך' נותרה על כנה.

תחילת הדיון במצוקתם של בני הדור השני דווקא, שני היוצרים ספגו את טראומת השואה מהוריהם, ניצולי אושוויץ, והם מתארים בסרט את השפעות הטראומה של ההורים על חייהם ועל אישיותם.[43] האחר — העלאת המודעות הציבורית לסיפור השואה של יהודי יוון. לצד שני הבנים מופיעים בסרט ז׳קו, אביו של פוליקר, יווני ניצול אושוויץ, והלינה, אמו של גלעד, פולנייה ניצולת אושוויץ, ומספרים את סיפורם.

הסרט חושף כמה נקודות בעלות חשיבות רבה לדיון במאמר זה. הבמאית עוקבת אחר סיפורם של ההורים בשואה, ומציגה את האירועים המקבילים — למשל הנסיעה ברכבת, האובדן הטרגי של בני המשפחה הקרובים ביותר ואובדן האמונה באלוהים. בדרך זו היא מראה כי למעשה מדובר בסיפור אחד, דומה עד כאב. שיאו של התהליך במפגש שנערך בין ההורים הלינה וז׳קו, ובו הלינה אומרת כי החליטה לתעד את סיפורו של ז׳קו משום שהסיפורים שלהם ׳התערבבו זה בזה׳. אבל על רקע הדמיון הרב, החושף את החוויה המשותפת למעשה, ניכר ההבדל שהביא לפער בתפיסה הציבורית את אותו סיפור — תיעוד יתר לפרקים של יהדות פולין לעומת תיעוד חסר עד התעלמות של יהדות יוון. הלינה היא מפעל יחיד של תיעוד והנצחה, חייה מוקדשים לכתיבה ולהפצה של סיפורה האישי ושל זיכרון השואה בכלל בדרכים שונות: כתיבת סיפוריהם של אחרים, שחזור ושימור של שירים שנכתבו בגטאות, מתן עדות בפני תלמידים, הקמת אתר אישי ועוד. הלינה היא אישה של מילים, דיבורה שוטף, רהוט, היא יודעת להתאים את הסיפור לאוזניים השומעות כדי לייצר הזדהות וקִרבה ולא איום וריחוק. ז׳קו לעומתה אינו איש של מילים, סיפורו מתנהל בכבדות, דמותו מרשימה בעיקר בחיצוניותה, במבטו, בידיו הכבדות, במחוות הגוף המבטאות את התרגשותו ואת כאבו. לאורך כל הסרט בולט המתח בין הקול, הביטוי, הרהיטות — המאפיינים את הלינה ובנה, ובין הצליל, המוזיקה, הרגש — המאפיינים את ז׳קו ובנו. הדבר ניכר היטב בחלוקת העבודה על התקליט בין גלעד, שכתב את מילות מרבית השירים,[44] ובין פוליקר שהלחין. בשלב מסוים בסרט גלעד מספר כי כבר בהיותו קטן מאוד סיפרה לו אמו את כל קורותיה בשואה, ומיד בפריים הבא פוליקר מספר כי אצלו בבית שמעו מוזיקה יוונית כבדה ועצובה, וזו השפיעה עליו קשה. כשביקש מאביו להפסיק להשמיעה השיב לו האב כי זו הדרך לזכור את כולם. הסרט מציג את השלמת הניגודים, מביא את שני הסיפורים לאחדות.

בהקשר שלנו, הניגודים המאפיינים את שני המספרים מייצגים למעשה גישה תרבותית שונה להתמודדות עם זכר השואה ומרמזים על סיבות אפשריות להבדלים ביכולת המעשית להציבה במרכז השיח הציבורי. אופן מסירת הסיפור של הלינה נדון בביקורתיות רבה על

43. ביום השואה 2010 הוקרנה בערוץ 2 בטלוויזיה שיחה בין שלמה ארצי ובין יאיר לפיד, שני מייצגים מובהקים של הדור השני. בשיחה זו תיאר שלמה ארצי את השפעת התקליט של יהודה פוליקר על כתיבתו שלו על אודות חוויית השואה. יש לציין כי נאוה סמל, אחותו של ארצי, הייתה הראשונה שתיעדה בספרות את חווית הדור השני, בספרה **כובע זכוכית**, ספרית פועלים, תל אביב 1985.

44. מלבד שני שירים: ׳פרחים ברוח׳ מאת הלינה בירנבאום ו׳התחנה הקטנה טרבלינקה׳ שנכתב בגטו ורשה על ידי המשורר הפולני ולדיסלב שלנגל ותורגם על ידי הלינה בירנבאום.

ידי חוקרי קולנוע כמשה צימרמן ויגאל בורשטיין. צימרמן[45] ציין כי בהופעתה של הלינה בפני תלמידי התיכון היה משהו וולגרי וכי מטרתה העיקרית היתה לזכות בחום ואהבה מצד הקהל, כאילו כדי לפצות על הפגיעות שנפגעה בזמן השואה. גם יגאל בורשטיין[46] מתייחס להופעתה, ולדברי צימרמן הוא מציג עמדה סלחנית פחות מזו שלו. בורשטיין טוען כי בירנבאום משתמשת בסגנון תמים כביכול של ילדה:

> אך הפנים המצולמים מקרוב מספרים את ההיפך: המבטים החטופים שהיא שולחת לצדדים לוודא אם היא מרשימה ומרגשת את התלמידים, שטף דיבורה הבוטח של מי שחזרה וסיפרה את הסיפור הזה עשרות, אולי מאות פעמים, חיוך קל של סיפוק כשהיא מצליחה סוף סוף לסחוט דמעות ממאזיניה הצעירים — כל אלה מעידים על מקצוענות. [...] סגנונה המיתמם רחוק מלהיות תמים. היא יודעת את היעד החינוכי אליו היא חותרת והיא תשיג אותו בכל מחיר.

וצימרמן מסכם: 'חשיפת פניה האמיתיים של גברת בירנבאום מזכירים לנו ניסיונות דומים לחשוף נצלני שואה כפייתיים או שואנים מקצועיים'.[47]

אני יכולה להבין את הרתיעה מסגנונה השופע של בירנבאום, ועם זאת דומני ששני החוקרים החמירו עמה. במיוחד אני תוהה בנוגע לשימוש בביטוי 'חשיפת פניה האמיתיים', מה נחשף כאן? מה היו מטרותיה האמתיות? לזכות באהדה ובחום? להפיץ את סיפורה? להחיות שוב ושוב את זכר אמה? העמדה שאני מבקשת להציג מתייחסת לביטוי אחר שצימרמן משתמש בו: 'שואנים מקצועיים'. נחשפת כאן בעצם עמדה שהגברת בירנבאום היא רק מייצגת שלה, ושותפות לה דמויות מרכזיות רבות האמונות על הנחלת הזיכרון ההיסטורי של השואה, רבים מהם היו פעילים בהקמתו ובעיצוב דמותו של המוסד הלאומי המרכזי לזכר השואה — יד ושם. הביקורת המרכזית שלי נוגעת לאופן הטוטלי שהם שולטים בסיפור השואה, עד כדי כך שאינם מאפשרים ביטוי למי שעלול לאיים על בלעדיותו של הנרטיב שהם מבקשים להפיץ.[48] שליטה זו מוצגת למשל בהבחנתה של יבלונקה:

45. משה צימרמן, **אל תגעו לי בשואה**, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה וזמורה־ביתן, חיפה ולוד 2002, עמ' 257 (להלן: צימרמן, **אל תגעו לי בשואה**).
46. יגאל בורשטיין, **פנים כשדה קרב: ההיסטוריה הקולנועית של הפנים הישראליים**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1991, עמ' 196.
47. צימרמן, **אל תגעו לי בשואה**, עמ' 257.
48. ראו למשל ביקורת דומה שמתח עופר שלח בטור שכתב עם פתיחת מוזאון השואה החדש ביד ושם: 'מן החשש שנציג יפן יזכיר בנאומו את הרוגי הפצצות האטומיות בהירושימה ונגסאקי, שגרם לאי הזמנתה של יפן לטקס, ועד להתייחסויות של "ממסד הזיכרון" הישראלי לאזכורים של אסונות אחרים, אפשר היה להתרשם שישראל נזעקת למראה כל סימן לערעור הבלעדיות על השואה'. עפר שלח, 'אל תגעו לי בשואה', ynet, דעות (**20.3.2005**): http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3060661,00.html תאריך האחזור: **18.7.2011**.

כל יוזמה בתחומי הנצחת השואה, יוזמה שבדרך כלל היתה של הניצולים, עברה בראשית הדרך את אישורם של יצחק צוקרמן וצביה לובטקין בקיבוץ לוחמי הגטאות. בטרם חלף זמן רב קיבלו גם רבים מקרב הממסד הישראלי הוותיק יותר את מנהיגותם המוסרית והערכית.[49]

מול עמדה תובענית זו עומדת דמותו של ז׳קו, אמנם כובשת ומרגשת, אך פסיבית למדי, לא רהוטה וזקוקה למתווך שידברר את סיפורה. זה מוביל אותי לדיון חשוב בנוגע לתפקידו של דור הבנים של יהודי יוון בהפצת סיפורי הוריהם.

לפני שאפנה לדיון אני מבקשת להצביע על אירוע נוסף, סמלי, המתואר בסרט והנקשר לנושא. ממש בתחילת הסרט יהודה פוליקר מתאר אירוע שהתרחש בהיותו ילד כבן חמש שנים. הוא צפה באביו בשעה שאכל־בלע לחם, כשם שהיה נוהג במחנות, בבליעה גסה ומהירה, ולפתע פתאום נחנק האב והיה נתון בין חיים למוות. רגעי הבהלה שחווה פוליקר הילד עד שהגיע רופא וייצב את מצבו של אביו גרמו לכך שנשאר מגמגם. אפשר לראות כאן העברה של הטראומה וסובלימציה שלה. הרעב מכאן והבליעה הרעבתנית של הלחם מכאן, שני מצבים קיצוניים שעלולים לגרום מוות,[50] הם מן הסמלים הנפוצים של השואה. ההמחשה המרוכזת שהילד היה עֵד לה נהייתה מום גופני הקשור לאותם איברים ממש — הפה ובית הבליעה. הגלגול של הלחם לשפה או לדיבור הוא מעניין, מדובר בשני סמלים מובהקים: הלחם — לקיום הפיזי; והשפה — לקיום הרוחני. הגמגום כהוויה לימינלית, בין דיבור לאלם, מסמל בחריפות את מצבם של הניצולים מיוון, חוסר היכולת לדבר מכאן, וחוסר היכולת לשתוק מכאן, והוויית הביניים המעיקה של מי שהטראומה או השפה תקועה בגרונו ואין לה מוצא.

ההעברה הבין־דורית, מונח שכיח כל כך במחקר העוסק בדור השני, מקבלת אפוא ממד שונה לחלוטין בדיון על יוצאי יוון. אמנם פוליקר מגמגם כשהוא מדבר, אבל לא כשהוא שר, באמצעות המוזיקה הוא מספר את הסיפור של אביו ומאפשר לו קיום. כמו שנראה להלן, פעילותה של ׳חטיבת דור ההמשך של ניצולי יוון׳, שהוקמה ב־1984, היא בעלת השפעה דומה. ארגון זה כמעט אינו מוכר לציבור הרחב, אבל הוא השפיע השפעה ניכרת על התיעוד ועל ההפצה של זיכרון שואת יהודי יוון. בתום השנה הראשונה לפעילותו עלה הצורך לתעד ולהנציח את הפעילויות שנעשו על ידי הארגון, וכך נולד כתב העת **לא**

49. חנה יבלונקה, ׳בעקבות הסליחה, ניצולי השואה ועולים מזרחיים: ראשיתו של דיון משווה׳, **גשר**, 137 (תשנ״ח), עמ׳ 53–62, הציטוט מעמ׳ 57. על הכוח הריכוזי הגדול שהיה בידיהם של הניצולים האשכנזים, ובעיקר של לוחמי הגיטאות, בכל הנוגע לתיעוד ולהנצחה ראו גם: הנ״ל, ׳מה לזכור וכיצד? ניצולי השואה ועיצוב ידיעתה׳, **עידן הציונות**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים 2000, עמ׳ 297–316.

50. כמו שאמנם קרה לקרבנות רבים דווקא עם שחרור המחנות כאשר התנפלו על כמויות גדולות של מזון ומתו משום שגופם לא היה יכול להתמודד עם כמויות האוכל לאחר שנות ההרעבה.

נשכח, אשר ראה אור לאחר מכן אחת לשנה, בערב יום השואה, במשך עשרים שנה.[51] הוא הופץ חינם בקרב כל באי טקסי הזיכרון של יהודי יוון, וזכה לעניין רב מצד ספריות רבות ומוזאונים לחקר השואה בישראל ומחוצה לה. אף שמדובר בכתב עת לא מדעי, ניכר שהוא מילא חלל רב בידע הציבורי על אודות שואת יהודי יוון. חשיבותו המרכזית היתה בכך שבעצם קיומו האינטימי־קהילתי הוא אפשר לבני הדור הראשון לספר את סיפורם. העיתון היה פלטפורמה רבת־משמעות עבור ניצולים שביקשו לתת עדות, ועבור בניהם שהעידו עבורם. עצם הדבר שהוא נכתב בידי בני הקהילה ולמענם יצר מעין רשת ביטחון עבור הניצולים שעד אז לא דיברו משום שלא היתה להם בימה הולמת. כך כתב רפאל במאמר הסיכום לפעילותו של לא נשכח עם צאת הגיליון האחרון:

> ככל שחלפו השנים — כך נוצרה מסביב ל׳לא נשכח׳ דינמיקה מעניינת. לא נדרשה עוד מלאכת שכנוע שבסופה ייאותו הניצולים לספר את סיפורם. ההפך הוא הנכון. הניצולים, על פי רוב, באמצעות בניהם או נכדיהם, שלחו חומרים לפרסום, ובדאגה גדולה ביקשו לוודא כי דבריהם אכן יזכו לבמה הראויה ולפרסום.[52]

אין ספק שפעילותו של דור ההמשך מילאה חלל ריק כפול — מחוץ לקהילה ובתוכה. מחוצה לה — בשל ההזנחה הנמשכת של שואת יהודי יוון במחקר, הפעילים יצאו לדרך בתחושת שליחות שהתבטאה במילים האלה:

> בהעדר עשייה ממסדית העושה למען הנצחת סיפורם של יהודי יוון בשואה, מוטלת המשימה עלינו — בני דור ההמשך, ומעל לכול מוטל עלינו התפקיד הקשה — לשמש פה להורינו, שסיפורם המיוחד לא הושמע, בעת ההיא, בעוצמה הראויה באוזני הציבור.[53]

בתוך הקהילה הם חוללו תמורה של ממש. כזכור, נציגים של ניצולי יוון התארגנו עוד ב־1953 והקימו את ׳ארגון ניצולי מחנות ההשמדה יוצאי יוון בישראל׳, אבל למרות פעילותם רבת־השנים, לא היו התוצאות שהניבו בכל הנוגע להעמקת התודעה הציבורית רבות. ייתכן כי אחת הסיבות לכך היא ראייתם הצרה בנוגע להיקף פעילותם, כך למשל

51. ראוי לציין כי כתב העת הזה ייחודי במובן זה ששרד משך זמן ארוך מאוד ויצא דרך קבע למרות דלות האמצעים. נורית גוברין מציינת במאמר העוסק בלא נשכח את חשיבותם של כתבי העת במרחב הספרות העברית: ׳כתבי־העת העבריים היו תמיד הזירה העיקרית שבתוכה התחוללו המאבקים הלאומיים, החברתיים והתרבותיים החשובים לשינוי פני המציאות היהודית בדורות האחרונים׳. נורית גוברין, ״לא נשכח״: מבט לאחור — מבט קדימה׳, **קריאת הדורות, ספרות עברית במעגליה**, ד, כרמל, ירושלים 2008, עמ׳ 309–313.
52. שמואל רפאל, ׳מחשבות והרהורים בעקבות שני עשורים ל״לא נשכח״ כתב עת להנצחת יהודי יוון בשואה׳, **לא נשכח**, 20 (2005), עמ׳ 12 (להלן: רפאל, ׳מחשבות והרהורים׳).
53. שם, עמ׳ 9.

בתחילת דרכו של הארגון יכלו להתקבל בו כחברים רק מי שעל אמת ידם הוטבע מספר.[54] הדבר מצביע על סוג מסוים של הסתגרות בתוך הקבוצה המצומצמת של ניצולי המחנות; קבוצה שצרכיה המיוחדים הכתיבו פעילות שנועדה בעיקר לשפר את מצבם הנפשי והפיזי של הניצולים. גם רפאל טוען כי למרות הכוונה המוצהרת לעסוק בתיעוד ובהנצחה של שואת יהודי יוון, עיקר פעילותו של הארגון נשא אופי חברתי והתבטא בפעילויות של בילוי ופנאי לרווחתם של הניצולים.[55] הקמת חטיבת בני דור ההמשך היתה למעשה תגובת נגד לאזלת ידם של בני הדור הראשון. הצעירים נטלו את המושכות וביקשו לחלץ את עגלת ההנצחה מן הבוץ. מהלך זה נתקל בהתנגדותו של דור המייסדים והוביל לעימותים ולניסיונות למתן את פעילותם של הבנים, 'על פי רוב מתוך הטיעון שטרם הגיעה העת להפקיד בידי הבנים את משימת האבות'.[56]

למרות המאבקים מבית, נשאה עקשנותם של הבנים פרי. הם החלו בפעילות נמרצת לאסוף את עדויותיהם של ההורים ולהפיצן בכל דרך אפשרית, ובכלל זה מתן עדויות בבתי ספר, מפגשים עם בני נוער וסיוע לבני נוער שחפצו לכתוב עבודות העוסקות בשואת יהודי יוון. בסופה של כל חוברת תוארו הפעולות שנעשו כל אותה שנה כדי להפיץ את הסיפור.[57] פרויקט חשוב נוסף שהוביל רפאל היה איסוף עדויות של 62 ניצולים ופרסומן בספר **בנתיבי שאול, יהודי יוון בשואה** (1988).[58] בעקבות פעילות אינטנסיבית זו מתחילה פעילות תוססת יותר של הניצולים לספר את סיפורם, ומשנות התשעים אנו עדים לפרסומם של ספרי עדויות וזיכרונות רבים מטעם ניצולי יוון.[59]

ראוי לציון כי דווקא בשנות השמונים, המסומנות במחקר כשנים שהתחיל להישמע בהן קולם של בני הדור השני כקול ייחודי בשדה הספרות וכתופעה פסיכולוגית, נאלצו בניהם של ניצולי יוון להפנות את כל משאביהם כדי להעלות על נס את סיפור הוריהם ולא את סיפורם שלהם. ההבחנה בין שני דורות ההמשך — זה של יוצאי אירופה מכאן וזה

54. יבלונקה, **הרחק מהמסילה**, עמ' 352.
55. רפאל, 'מחשבות והרהורים', עמ' 10.
56. שם.
57. למשל בחוברת 2 (1986) הוזכרו הפעולות האלה: השתתפות בטקסי יום הזיכרון במקומות שונים (כנציגי יוון), הרצאה בבסיס צה"ל על שואת יהודי יוון, שיחת רדיו בערב יום השואה בנושא 'יהודי המזרח בשואת אירופה', מפגש עם פעילי האגודה לטיפוח התרבות בנתניה לשם הצגת החטיבה ופעולותיה ועוד. פירוט הפעילות בכל חוברת מעיד על הניסיון לעצב מחדש את תודעת השואה תוך כדי מיקומו של הסיפור היווני בלב השיח הציבורי.
58. ספר זה זכה לתמיכתו של ארגון ניצולי מחנות ההשמדה, ויצא לאור בהוצאת המכון לחקר יהדות סלוניקי.
59. דוגמאות אחדות: ז'ק סטרומזה, **ובחרת בחיים**, המכון לחקר יהדות סלוניקי, תל אביב 1995; חיים רפאל, **שירת חיים**, הוצאת המחבר, תל אביב 1997; אלי חסיד, **שאלוניקי שלי**, המכון לחקר יהדות סלוניקי, תל אביב 1997; נינה נחמיה, **קליפות של כאב**, יד ושם, ירושלים 2006, ועוד. על יצירות אלה ואחרות ראו: שמואל רפאל, 'לשבור את השתיקה: מאבקם הספרותי של ניצולים מיוון לתיעוד קורותיהם בשואה', **בשביל הזיכרון**, 33 (1999), עמ' 31–40 (להלן: רפאל, 'לשבור את השתיקה').

של יוצאי יוון מכאן — נובעת בראש ובראשונה מן המקום הציבורי השונה של כל אחד מן הסיפורים. בשעה שסיפורו של הניצול האשכנזי עמד במרכז הזיכרון הלאומי והממוסד על אודות השואה יכלו בני הניצולים לגדר להם פינה משל עצמם בתוך השיח הזה, ולהצביע על הקשיים שחוו הם עצמם בתוך משפחה הלומת טראומה. מחקרה של מילנר (2003)[60] על ספרותם של בני הדור השני (רובם ככולם יוצאי אירופה) מלמד על מאפיינים פואטיים דומים. היא משרטטת תמונה פואטית־דורית שנקודת המוצא בה היא מצב של הדחקה הנובע מן השתיקה האופפת את בני המשפחה בנוגע לעבר. הדחקה זו באה לידי ביטוי בייצוגים מטפוריים, כגון תיבות, מרתפים ומחילות חשוכות, עד שבשלב מסוים ההדחקה קורסת ורוחות הרפאים של העבר פורצות אל מרכז הבימה. ז׳אנר אחר שהיא מזכירה הוא המסע, שתכליתו כפולה — הן מסע גאוגרפי אל מחוזות העבר של ההורים ואל הזיכרון שנותר שם והן מסע מנטלי שנועד לשחזר את האני השבור של דור הבנים. בשני המקרים מדובר בספרות שעוסקת בפצעי הזהות של הדור השני.

פעילותו של דור ההמשך של יהודי יוון ותוצאותיה הספרותיות שונות בתכלית. המבנה של שתיקה, הדחקה, פריצה אינו מתקיים כלל בתודעתם. נהפוך הוא, רבים מהם מדווחים על דיבור אובססיבי כמעט של ההורים הניצולים, דיבור המופנה פנימה — אל בני המשפחה, אל הידידים בני הקהילה — מעין תגובת נגד להשתקה מצד הממסד. כך למשל מציין רפאל:

> סיפורם הטרגי של יהודי יוון בתקופת השואה נותר חבוי עמוק במעמקי הזיכרון הפרטי של הניצולים. המסגרת היחידה שבה החלו נפתחים לתיאור סיפור קורותיהם [...] היתה דווקא סיטואציות פנים־חברתיות ופנים־קהילתיות. באופן פרדוקסלי, ליד שולחן הקפה, בחוג בני הבית ובמסגרות חברתיות פרטיות היו נחשפים הסיפורים האישיים. דומה שסיפורם של יהודי יוון נותר, במשך שנים רבות, סיפור אישי פנים־קהילתי, שרק חברי הקהילה עצמם, בעלי העבר המשותף, חלקו אותו בינם לבין עצמם.[61]

דוד כהן ברשימתו ׳להיות בן של ניצול׳ מעיד:

> אני בנו של ראובן כהן (לאון) אסיר המחנות. מספר 242-114. המספר הזה, שאני כל־כך מכיר, חקוק על זרועו של אבי. להיות בנו של נידון לכליה לשעבר פרושו ספורי זוועה. אותנו, בני ניצולי השואה, מלווים ספורי הזוועה לאורך כל הדרך. הדרך שבה צעדו הורינו. כבר מילדותי ספגתי את זוועות השואה.[62]

60. איריס מילנר, **קרעי עבר: ביוגרפיה, זהות וזיכרון בסיפורת הדור השני**, עם עובד, תל אביב 2003 (להלן: מילנר, **קרעי עבר**).
61. רפאל, ׳לשבור את השתיקה׳, עמ׳ 31.
62. דוד כהן, ׳להיות בן של ניצול׳, **לא נשכח**, 5 (1990), עמ׳ 24-25.

הבנים נעשים אפוא סוכני הזיכרון ומתבקשים, במופגן או במובלע, להיות דובריהם של ההורים. מודעות זו לתפקידם מתבטאת גם בכינוי שאימצו: חטיבת דור ההמשך,[63] ולא דור שני, כמקובל בשיח המחקרי והפסיכולוגי בנוגע לבני הניצולים. דור ההמשך משמעו מי שמקבל עליו להמשיך לספר את הסיפור של הוריו, ודור שני[64] לעומת זאת הוא דור העסוק בעיקר בטראומה שלו עצמו.

ד. פעילותם הספרותית של בני דור ההמשך

פעילותו של שמואל רפאל משמשת דוגמה מובהקת לתפקיד שקיבלו עליהם בני דור ההמשך כנושאי הזיכרון של ההורים. כחוקר הוא הקדיש את כל מרצו לתיעוד ולמחקר התרבות והחיים של היהודים דוברי הלדינו לפני השואה ובזמן השואה. כאשר החליט להידרש לנושא מבחינה ספרותית, הוא שוב התמקד בחוויית הדור הראשון ולא נתן ביטוי לחוויה שלו עצמו כבן הניצולים. המונודרמה 'גולגותא' (2002)[65] נכתבה על ידיו מתוך

63. במילותיו של רפאל (תכתובת אישית): 'כשיזמתי את רעיון ההקמה של "דור ההמשך" התברר לי שבמקביל מתחילה התארגנות של בנים לניצולי שואה מקרב יהודי פולין. הקבוצה המקבילה נקראה "דור ההמשך למורשת השואה והגבורה" והיו חברים בה אנשים כמו ציפי קיכלר גיל־עד, אריה ברנע, רפי כהן אלמגור, גדעון גרייף, בילי לניאדו ורבים אחרים. הקבוצה היוונית פעלה באופן עצמאי אבל כדי שלא נתבדל נתבקשנו על ידי הנהלת ארגון ניצולי השואה יוצאי יוון בישראל בראשות מר ראול ספורטה ז"ל להצטרף לדור ההמשך הכללי ולפעול יחד איתם. בדור ההמשך הכללי היינו מאוד אקטיביים ושמרנו על ייחוד ובולטות. בעוד הארגון הכללי דישדש ולא ממש ידע לאן הוא רוצה להגיע — אנחנו ידענו גם ידענו'. במשך השנים הוקמו ארגונים רבים של יוצאי קהילות שונות, והם שמו לפניהם מטרות דומות לאלו של חטיבת דור ההמשך של יהודי יוון — שימור המורשת והזיכרון, איסוף העדויות, קיום ימי עיון וימי זיכרון ועוד. פעילויות אלה לא נובעות מתוך ההיעדר ומתוך תחושת המצוקה שהכתיבה את פעילותם של בני דור ההמשך היוונים. התחושה של בני הניצולים היוונים כי הם חייבים למלא את מה שהממסד החסיר מהוריהם היא תחושה ייחודית להם. הם באו מתוך תודעה עמוקה של שוליות. אצל בני הקהילות האחרות הפעילות השלימה למעשה את הפעילות הממסדית. לעתים אף נועדה לקרב את בני דור ההמשך מתוך תחושה שהצעירים כבר פחות מתעניינים. כך למשל יוצאי קובל (חבל ווהלין, אוקראינה) מדגישים: 'מטרה חשובה ונעלה העומדת בפני הארגון היא לקרב את בני דור ההמשך למורשת אבות' (חוברת הנצחה, 5, עמ' 5, 2000). זאת ועוד, ההתארגנות של דור ההמשך כחטיבה עצמאית הנתקלת בהתנגדות מצד דור הניצולים כנראה ייחודית ליוצאי יוון. גם כאן ניקח כדוגמה את קובל, שם הוקם ועד דור ההמשך רק ב־1998–1999, והוא פועל לצד ועד ארגון קובל (המידע לקוח מן האתר של הארגון: http://www.israeli-kovel-org.org/default.html תאריך האחזור: 18.7.2011.

64. בהקשר זה מעניינים מאוד דבריה של לאה איני, המסרבת — מסיבות פוליטיות, לכינוי דור שני שניתן לבני הניצולים. בעיניה, תווית זו מצדיקה את האלימות ואת הלאומנות של החברה הישראלית. לדבריה, אסור לחברה הישראלית להתגדר בתואר 'דור שני' אם היא מבקשת להתקיים בשפיות. ראו: דברים שנאמרו בטקס השואה האלטרנטיבי ב־11.4.2010 ופורסמו בבלוג של איני.

65. רפאל, 'על דחיקתו של הנרטיב'.

הרגשה כי אין די בפעילות המחקר כדי להפיץ את סיפור יהודי יוון וכי יש צורך בכלי ביטוי שיגיע לקהל גדול יותר. המחזה מתרחש בערב יום השואה בראשית שנות האלפיים, ויש לו מטרה כפולה: האחת — לתעד את סיפורם הנשכח של יהודי יוון בשואה, דרך סיפורו של אלברט שהיה בזונדרקומנדו באושוויץ; והאחרת — הפניית אצבע ביקורתית כלפי הממסד הישראלי שהדיר את ניצולי יוון מאתרי הזיכרון הממוסדים. אלברט זוכה להדליק נר זיכרון בטקס הממלכתי ביד ושם, אך לא בזכות אלא במקרה. מי שהיה אמור להדליק את הנר הוא דניאליקו (דניאל שוורץ), חברו הפולני של אלברט מן המחנה. אמנם שניהם חוו את אותו סבל ממש, אבל בחברה הישראלית, שהמוצא האתני קובע בה, זכה דניאליקו בכבוד. אלברט מקנא, אך הוא מנחם את עצמו: 'אבל מגיע לו! שדניאליקו מדליק, אפילו שהוא פולוני, זה כומו אני!' (עמ' 10). אלא שדניאליקו מת זמן קצר לפני הטקס, וקודם לכן ציווה על בניו להעביר את זכות הדלקת הנר לחברו הטוב אלברט. אלברט נבהל מן הכבוד הפתאומי, כבוד שלא הורגל אליו במשך שנותיו כניצול בישראל. הוא מתלבט אם מגיע לו, ולבסוף מחליט: 'אולי אם אני מדליק, ישימו תמונה יפה של שאלוניק בכניסה של יד ושם? עד היום לא היתה אפילו תמונה אחת משלנו. היית מאמינה דבר כזה. בושה' (עמ' 17). אלברט החליט אפוא להדליק את הנר כדי להעמיד יד ושם לתושבי עירו סלוניקי שנספו בשואה.

תופעה דומה אפשר לראות ביצירתם של שני משוררים בני הדור השני מרגלית מתתיהו ואבנר פרץ. כמו רפאל, גם מרגלית היתה פעילה מאוד בכל תחומי מיסוד המורשת של יהודי יוון, ובכלל זה כתיבה עבור חוברות **לא נשכח** ועריכה של אחת מהן וכן פעילות מחקר. כל אחד מן המשוררים הללו הוציא לאור קובץ שירה שהוקדש לקהילת יהודי סלוניקי: ספרו של אבנר פרץ **עשן ואפר** (1986)[66] וזה של מתתיהו **חצר חרוכה** (1988).[67] ייחודם של הקבצים בהיותם דו־לשוניים, השירים מובאים בעברית ובלדינו, מתוך רצון להתחבר חיבור ממשי לעולם התרבותי הייחודי של הוריהם. שיריו של פרץ עוסקים בהוויית המוות והאופל של המחנות, לצד גילויי הגבורה של יהודי יוון. כך למשל הוא מתאר את המרד שהציתו יוצאי סלוניקי במשרפות:

Ma en esta propia ora	אך בעצם הרגע
En el reynado de la muerte	בממלכת המות
Los selaniklis	הסלוניקאים
Se estan revoltando	הרימו נס־מרד
Echando fuego	ובאש מעלים
En el krematorio numero tres	את קירות המשרפת[68]

66. אבנר פרץ, **עשן ואפר**, הוצאת ספרד וא. פרץ, ירושלים 1986 (להלן: פרץ, **עשן ואפר**).
67. מרגלית מתתיהו, **חצר חרוכה**, עקד, תל אביב 1988 (מתתיהו, **חצר חרוכה**). לעיון משווה בין הקבצים ראו: שמואל רפאל, 'נושא השואה בשירת לאדינו עכשווית', **אפיריון**, 9 (1988), עמ' 60–64.
68. פרץ, **עשן ואפר**, עמ' 23 (קטע מהשיר 'מרד').

אירוע זה, שהיה הרואי לא פחות ממרידות אחרות, לא זכה לתהודה רבה, וגם כשהוזכר הוצנע מקומם של יוצאי סלוניקי, שהיו למעשה בין יוזמיו. איני, בסקירה על הספר **יהודים באושוויץ בירקנאו**,[69] מתארת את המאבק על היוקרה, שהתבטא בתיעוד המרד בבימות שונות:

> דומה שהפרק [...] הדן במרד הזונדרקומנדו, מחדד יותר מכל את ההבדלים בהתייחסויות ליהודי יוון. לפי משרד החוץ היווני המכבד (גם אם באיחור), את זכר אזרחיו הנאמנים שנספו, דומה שהמרד שאירגנו אנשי הזונדרקומנדו ב־7 באוקטובר 1944 תוכנן ויצא לפועל כשהוא צבוע כולו בצבעי דגל יוון ובשירת ההימנון היווני. זאת ועוד: לפי תומאי, מנהיג המרד שהביא לפיצוצה של משרפה 4, לשליחתם חיים לאש של מפקד הקאפו ושל חייל אס־אס, וכן להריגת חייל נוסף, היה יוסף ברוך, קצין בצבא היווני ביונינה.[70]

לעומת זאת, בתיעוד הישראלי בנושא, בספרו של גדעון גרייף **בכינו בלי דמעות**,[71] היוונים אינם מוזכרים כלל בין יוזמי המרד. עם זאת, בקרב ניצולי יוון היה זה סיפור ידוע ומוכר, כמו שמצוין במרכז המידע של יד ושם 'ניצולים מיוון באושוויץ זוקפים לזכותם את פיצוץ משרפה 3; כמעט כל המשתתפים בפעולה נהרגו, שרים את ההימנון היווני'.[72]

בשיר נוסף התייחס פרץ במובלע למתח בין יהודי אשכנז ובין יהודי סלוניקי על רקע מרד המשרפות:

אחות יהודית —	Mayn Yidishe shvester
מיין יידישע שוועסטער —	Ermana djudia
אהה, כי אין נטף מזור ומרפא לך,	Guay ke no tengo por ti un remedio
אך הרימי כעת אחותי את עיניך	Ma alsa agora tus ojos ermana
עפ'ן דיין אויגן מיין ליבע שוועסטר	Efn dayn oygn mayn libe shvester:
שונה העשן	El fuego es muevo
חדשה השלהבת	Diferente el fumo,
כי בין להבות,	Porke entre las flamas,
בפיהם שיר וזמר	Aparandosen kantando,
הסלוניקאים	Los selaniklis

69. לעיל הערה 1.
70. שם.
71. גדעון גרייף, 'בכינו בלי דמעות...' עדויותיהם של אנשי הזונדרקומאנדו היהודים מאושוויץ, יד ושם וידיעות אחרונות, ירושלים ותל אביב 1999.
72. איני, לעיל הערה 1. גם יבלונקה מקמצת בפרטים על אודות נושא זה; היא מציינת כי יהודי יוון מוזכרים רבות בהקשר של הזונדרקומנדו ומוסיפה: 'יהודי יוון מונו לתפקידם במשרפות ב־1943–1944. פיצוץ קרמטוריום 3 **מיוחס** לאסירים מיוון' (עמ' 216. הדגשה שלי). אזכור לקוני זה והשימוש בפועל 'מיוחס' (על ידי מי? לא נאמר, אולי היא משתמשת במידע של יד ושם — 'זוקפים לזכותם' — ומעדנת אותו בלי להכריע בפרשה).

Estan derrokando, Al krematorio tresero Echando al fuego Las bestias del es-es	מחריבים המשרפת ומטילים אל האש את חיות האס־אס[73]

הדובר פונה אל האחות היהודית, היידיש, ובעצם למי שהיא מייצגת, דובריה, האסירים האשכנזים במחנה, ומבקש מהם לשים לב לשינוי שהתחולל במחנה. אמנם הארובות מוסיפות לפלוט עשן והאש ממשיכה לצהול, אבל בין הלהבות מוטלות עתה גם גופותיהם של המרצחים עצמם. זוהי אש חדשה, אש של נקמה הניזונה מאומץ לבם של הסלוניקאים, אשר 'בשיר וזמר' הם 'מחריבים המשרפת'. שיר קצר זה מבטא יפה את המתח בין יהדות סלוניקי ובין היהודים האשכנזים. מכאן ישנה הכרה בקרבת הדם והדת ('אחות יהודית') וניסיון להתקרבות המתבטא בשילוב המשפטים ביידיש אל תוך המרקם הלשוני הספרדי (הדבר בולט כמובן בטקסט בלדינו), ומכאן מובלטים ייחודם ואומץ לבם של בני סלוניקי שהניפו את נס המרד בלב המאפליה ממש, בתוך המשרפות. בפעולתם האמיצה הם ביקשו להפיח תקווה חדשה בלב האסירים, ובה בעת הם הדגישו את החולשה ואת הפסיביות של אחיהם האשכנזים ('אהה, כי אין נטף מזור ומרפא לך', נאנח הדובר למר גורלם). באמצעות השיר פרץ משתתף במאבק על הזיכרון ההיסטורי בנוגע למרד במשרפות, ומבקש להנציח את האמת ההיסטורית של בני קהילתו ולהבהיר מי עמדו במרכז המרד ומי בשוליו.

גם שיריה של מרגלית מתתיהו מבקשים לשחזר את רגעי האימה והפחד ואת החוויות הקשות שחוו בני הקהילה — למשל כינוס היהודים בכיכר 'החירות' וההתעללות בהם והמסע ברכבות. קובץ השירים **חצר חרוכה** נכתב בעת מסע של קבוצת בני ניצולים בקהילות שחרבו. השיר הראשון בקובץ מבהיר יפה את תפיסת תפקידה של הבת בנוגע לעולמם של אבותיה:

Antes de arivar A Saloniki	**לפני המסע**
Antes de la partensia al portal de tu chikes	לפני המסע אל פתחי ילדותך
Vine madre mia	באתי אליך, אמי,
Abatir enriva la piedra de tu kaza eternal	להתדפק על אבן ביתך הנצחי,
I dezirte ke me vo	אני חוזרת אל יסודות גופך
Ande se krio tu alma	שם מולידך ידה בך אבן־שיר
Ande tu padre planto en ti simiente de poezia.	ואל סבלך השקט אבוא
Me aserko de tu sufriensa kayade	אל האבנים שאין אור בעיניהן
I de las piedras ke no tienen luz	
Ma todo no fue en vano	אבל לא לשוא
Vo a murmurear en tu oreja de tierra.	אלחש אל עפר אזנך

73. פרץ, **עשן ואפר**, עמ' 25.

לפני צאתה של הדוברת למסע אל מחוזות ילדותה של האם היא עולה לקברה ומבטיחה להמשיך אותה ואת גורלה. מה שבולט בשיר הוא הסימביוזה החומרית בין הבת לאם. השימוש במטפורה ׳פתחי ילדותך׳ בטור הראשון מצביע על אפשרות של לידה, הפתח שנולדה ממנו האם, הוא הפתח שהבת נוסעת אליו. זהו פתח במובן הגאוגרפי־תרבותי וגם במובן המטפורי של לידה. ׳באתי אליך׳, ׳להתדפק׳, ׳מולידך׳ — כל אלה מחזקים את מטפורת הלידה, מעין התגלגלות חומרית של הבת בדמות האם. הדבר מבוטא במפורש יותר במילים ׳אני חוזרת אל יסודות גופך׳. הדוברת חווה את עצמה כמי שמתחילה או ממשיכה את חייה של האם, כמי שצריכה להוסיף ולקיים את חייה וזיכרון עברה לאחר מותה.

בשיר הנושא את שם הקובץ היא מתארת חלום:

חצר חרוכה (חלום)	KURTIJO KEMADO (El esfenio)
בארץ זרה הייתי	Me topava en tiera ajena
בין צריפים שחורים,	En un estranio kurtijo
שתי זקנות שמו עלי עיני משמר,	Arodeada de barakas pretas
ממול — נבטו נופים חרוכים	I de kolonas en desorden espardidas.
ועמודים התגוללו באי־סדר כמו ראשי.[74]	

החצר החרוכה היא דימוי להוויה תרבותית וחברתית תוססת שאבדה, שעלתה באש המשרפות, וכל שנותר הוא האפר, הכאוס, הכאב. המסע ליוון, אף שהתקיים בשנות השמונים, מעלה מחזות המערבים בתוכם את הוויית המחנות והמוות שספגו הילדים מהוריהם.

שיריו של פרץ משחזרים את הוויית המחנות, ואילו שיריה של מתתיהו מעלים את ההוויה החיה־מתה של סלוניקי, אך יש חשיבות רבה לכך ששני הקבצים הם דו־לשוניים — מצד אחד מצוי השיר בעברית, ומצד אחר אותו שיר מובא בלדינו. רפאל מציין כי הספרים

> מציגים [...] קשת מעניינת של טקסטים החותרים לצייר את דמותה של הקהילה הספרדית־יהודית של שאלוניקי לפני חורבנה בשואה ולאחר חורבנה. הם מרבים להתמקד בשיריהם בשאלת עתידה של הלשון הספרדית־יהודית לאחר השואה ועיקר תשומת הלב שלהם, מן הבחינה השירית, היא לתת מבע לגיטימי לכאב הניצולים שהופנם במשך עשרות שנים בישראל.[75]

חשוב להדגיש כי עצם הביטוי בלדינו, שפה שלדברי מיוחס ג׳יניאו היא ׳הסימן המזהה, היא היוצרת ובונה את הזהות הייחודית ואת הרשת החברתית, היא המשפחה והיא הבית

74. מתתיהו, **חצר חרוכה**, עמ׳ 24.
75. רפאל, ׳שואת יהודי יוון׳, עמ׳ 147, הדגשה שלי.

שאבדו ללא שוב',[76] משמשת גורם מהותי בפרויקט לשיקום הבסיס התרבותי של הקהילה ולמתן ביטוי אותנטי ככל שניתן לעולם שחרב. הפעילות האינטנסיבית של בני דור ההמשך — הכוללת איסוף של עדויות, כתיבה בשם ההורים, מתן בימה לרחשי הלב של הניצולים באמצעות חוברות **לא נשכח**, כתיבת המחקרים, המחזה, השירים — היא מנוף לשיקום הסיפור ולהצבתו במרכז השיח הציבורי.

ואולם להתגייסות זו יש מחיר, היא באה במידה מסוימת על חשבון טיפול בטראומות המשנה שלהם כבני ניצולים. אמנם גם בני הדור השני יוצאי אירופה יצאו למסעות אל מחוזות העבר של הוריהם ודמיינו את טראומות השואה ביצירתם, אך עם זאת המוטיבציה שהניעה אותם לכך היתה בעיקר טיפול בפצע שלהם עצמם והניסיון למלא את הריק של זהותם. יוצרים אלה לא נאלצו למלא את החלל הקיים בתודעה הציבורית בנוגע לשואת הוריהם כמו שנאלצו היוצרים בני יוון, ולכן יכלו לתת ביטוי לשאלות מטרידות הנוגעות לזהותם ולמקומה בחברה הישראלית.

ה. ורד הלבנון — הבת נגד האב

הסופרת לאה איני, בת לניצול שואה מסלוניקי, מציגה בספרה האוטוביוגרפי ופורץ הדרך **ורד הלבנון**[77] (2009) את מלוא מורכבותו של העימות שהצגתי בסיום הפרק הקודם. זהו ספר הפרוזה השמיני של איני, אבל הראשון המתעד את השואה מן ההיבט של יהודי יוון. לפניו כתבה כמה סיפורים העוסקים בשואה, המוּכּר ביותר הוא 'עד שיעבור כל המשמר כולו',[78] אך לא הבליטה את מוצאם האתני של הגיבורים.[79]

ורד הלבנון מציג הצגה פואטית ורבת־עצמה את המאבק על הזהות, ובייחוד בהקשר הייחודי למשפחה של ניצול יווני, על כל המשמעויות הנגזרות מכך. כמו שאר בני הקהילה גדלה המספרת (המייצגת, בגלוי ובמוצהר, את הסופרת) בתוך עולם מסויט שאין בו שתיקה, אלא להפך, דיבור תובעני, מצמית ואלים על השואה. הרומן נע בין שני דגמים ז'אנריים המכילים מוטיבציות סותרות. האחד הוא ז'אנר התיעוד, המבקש

76. מיוחס ג'יניאו, 'הזהות האבודה', עמ' 52.
77. לאה איני, **ורד הלבנון**, כנרת זמורה־ביתן, אור יהודה 2009 (להלן: איני, **ורד הלבנון**). הספר זיכה את היוצרת בפרס ביאליק לשנת 2010, והיה מועמד לפרס ספיר. הוא זכה לתהודה ציבורית רחבה ולסקירות רבות, אזכיר אחדות: אברהם בלבן, 'למחוק את השקיפות', **הארץ**, 8.7.2009, דנה רוטשילד, 'ללכת כי כולם הולכים', **ידיעות אחרונות**, 31.7.2009, שמעון אדף, 'נגד אור הקונפורמיות העזה', **הארץ**, 14.8.2009, עמ' 2. יודית שחר, 'ניזונה בחלב שחור', **הארץ**, 1.6.2010.
78. לאה איני, 'עד שיעבור כל המשמר כולו', **גיבורי קיץ**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1991; הנ"ל, 'אנשים כמוך', **הרדופים**, זמורה־ביתן, תל אביב 1997; הנ"ל, **ומישהי צריכה להיות כאן**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1995.
79. בספר שיריה **דיוקן** (הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1988) עולה חוויית השואה הפרטית של אביה, והיא מעוצבת מתוך הקשר ברור להוויה הספרדית היהודית.

לתת ביטוי לסיפור המושתק, ובעקיפין להיענות לתביעותיו החוזרות והנשנות של האב לספר את סיפורו, והאחר הוא ז׳אנר החניכה, החושף את תהליך התגבשות זהותה של ילדה במשפחה מתנכרת. הסיפור והזהות של הגיבורה נבנים מתוך תהליך בלתי פוסק של מאבק, מאבק בין שקיפות ואינות ובין קיום והנכחה. בתוך המרחב הביתי המוזנח, הנטול פרטיות, שעליה להיאבק בו על עצם הישרדותה, היא מוצאת מפלט במקום אחד בלבד — בכתיבה. באמצעות הכתיבה היא מכוננת את זהותה, אבל הכתיבה היא גם ה׳אתר׳ שהאב רוצה לנכס. הוא דורש מבתו שתכתוב את סיפורו, שתתריס את סיפור השואה היווני בפני הממסד. מול המחיקה הגורפת של זהותו וסיפורו, מחיקה המתבטאת בסמליות גם על ידי שינוי שמו מייני לאיני, האב מייעד לבתו את תפקיד נושאת הזיכרון.

אין זה התפקיד הקלאסי של ׳נר הזיכרון׳,[80] הילד הנבחר למלא חלל ריק וכואב של אבדן אין־סופי ולסמל את כל מה שאיבדו הוריו בשואה, אלא תפקיד אחר, שאכנה אותו ׳נושאת הלפיד׳. זהו תפקיד בעל אופי קהילתי לוחמני:

> אבא סוחט את רגשותי מילדות. מפעיל עלי את כל התנורים של אושוויץ כדי שאכתוב את הסיפור שלו ושל משפחתו המושמדת למען הדורות הבאים, למען כל אלה שלא מכירים בכך שיהודי יוון היו בשואה; נספו הכי מכולם.[81]

׳נר הזיכרון׳ נדרש לבנות את המשכה של ההיסטוריה המשפחתית ולקיים את זכר הנופלים, ואילו נושאת הלפיד נדרשת לתבוע את עלבונה ומקומה של עדת סלוניקי כולה, שהודרה מאתוס הזיכרון הישראלי, משימה הכרוכה במאבק פוליטי וחברתי. בכך שהאב בוחר בה הוא כמו מאשר את קיומה ומתווה את דרכה, ובה בעת הוא גם עוקד אותה אל סיפוריו הממיתים. מגיל צעיר מאוד הוא מלעיט אותה בזיכרונות הבלהה שלו, והיא, קטנה ורעבה לאהבה, קולטת אותם כפירורים של רגש שלא זכתה להם מעולם:

> בערב, לפני השינה, אבא מספר לי את הסיפור על הנסיעה שלו ברכבת לאושוויץ.
> מה זה אושוויץ?
> אבא נטול הבעה. זה השואה.

אבא מתאר לה את הנסיעה, את המחנק ברכבת הנוסעת, את המנוחה שהוא מוצא על גופתו של היהודי המת, אבל לתוך הסיפור השגור משתחלת נימה אחרת, מבעיתה. ׳איך זה לשבת על מת?׳ שואלת הילדה, ואבא משיב: ׳כמו ספה של ג׳לי, מין קפוא של דגים׳.
והנה חודרת תודעתה של המספרת המבוגרת, המתיילדת כביכול, והיא מאירה את הסיפור במבט לאחור:

> דג מעמקים איגֶאי מנתר על דלפק השוק שעל שפת הקרון. העור שלו כל כך כסוף כאילו הוא מראה. מראה־מראה שעל הקיר, מי הילדה הכי מתה בעיר? [...] ברציף,

80. כמונח שטבעה דינה ורדי, **נושאי החותם: דיאלוג עם בני הדור השני לשואה**, כתר, ירושלים 1990.
81. איני, **ורד הלבנון**, עמ׳ 116.

כשיגיעו, יחכה למי שנשאר בחיים דוקטור מנגלה עם שוט שחור, וישלח את אבא שלי מחדש לחיים.[82]

כאן מצטלבות שתי תודעות, זו של בת הארבע הקשובה, המְרָצָה, היושבת על המיטה בפיג׳מה ומתבוננת באבא בהערצה כאילו היה גיבור; וזו המבוגרת המבינה ממרחק השנים כי סיפור הערש — האגדה הקסומה שנמסרה לאוזניה — הוא אגדת הרס ממיתה וכי אבא, שביקש חיים לו ולסיפוריו, המית אותה באמצעותם.

סוגיית המאבק בין האב ובין הבת מתחדדת במחזה שכתבה לאה איני וטרם פורסם: ׳מי אלמה׳.[83] בסצנת השיא מתרחש מאבק של ממש בין הבת לאב, בין הסיפור שלו לסיפור שלה, והוא מתפרש כמאבק בין חיים למוות:

> אלמה: אני לא אספר את הסיפור הזה, אבא! אני לא נולדתי בסלוניקי, לא נרצחתי באושוויץ! אז די, תן לי כבר לנשום בבית הזה, תן לי...
> איזק: בואי פה בסטדרה, מזמן הייתי צריך לתת לך עם החגורה... בשביל זה גידלתי אותך! בואי פה, ותגידי לי שתספרי את הסיפור!...
> אלמה: (צועקת, בוכה) לא! לעולם לא! אני זוכרת איך היית מספר לי! אני זוכרת הכול, כל מה שהיית עושה... ואני לא אתן לך עוד פעם... (לוקחת כלוב ומשליכה עליו. זה פוגע בו, והוא נופל ביללה. אלמה חגה סביבו) ואתה תעזוב אותי, אתה שומע עכשיו? תעזוב אותי או שאני אברח מהבית, אני אתאבד, אתה שומע! אני אלך לסבא וסבתא שלי, ואכתוב על מה שאני רוצה, אצלם... מהקבר שלי אתה תשמע את הסיפור... (חוטפת הספרים ונמלטת. האב על הארץ, שבר כלי...)

שמה של הבת — אלמה — הוא בעל משמעות משולשת: בלדינו פירושו ׳נשמה׳, אך בעברית הוא בנוי על השורש אל״מ, המרמז הן על אילמות והן על אלימות. שלושת המרכיבים הללו משמשים במשחק המתוח לחיים ולמוות המתקיים בין האב לבתו. היא נשמתו (מייאלמה, כך הוא מכנה אותה באופן משובש), זו שאמורה להחיות את סיפורו ובכך להותיר לו זכר, להפיח בו חיים. אבל אלמה אינה משתפת פעולה עם תביעתו לחיים. היא בוחרת באילמות, ובכך מופעלת אלימות כפולה, זו שלו כלפיה, וזו שלה כלפיו.

המאבק של האב על נראות משקף את מאבקה של כלל הקהילה הרעבה להכרה ציבורית והשרויה בכאב ובעלבון, אבל בשל חוסר יכולתו לחדור אל מרכזי הכוח, בהיעדר כישורי שפה המתאימים למרחב הישראלי ואמצעים פוליטיים וכלכליים, הוא משעבד את בתו לסיפוריו, ותובע ממנה להעלות אותם על הכתב ולאשר בכך את הקיום שלו, את היותו קרבן. בהיותו נתון לחלוטין לכאבו הוא אינו מבין כי התביעה שלו ממנה פירושה אחד — להמית את זהותה שלה. בני דור ההמשך של יוצאי יוון נענו לבקשה הקולקטיבית של

82. שם, עמ׳ 38–39.
83. המחזה, המבוסס חלקית על האירועים המובאים בתוך ורד הלבנון, זכה בפרס ברנשטיין למחזה עברי מקורי לשנת 2006. אני מודה לסופרת על שאפשרה לי להשתמש בכתב היד.

הוריהם והתגייסו להיות נושאי הסיפור, מי שבמידה מסוימת הקריבו את עצמם למען זיכרון השואה של הוריהם. אמנם היתה זו התגייסות מרצון, כדי לתקן את העוול ההיסטורי שנעשה להורים, ועם זאת אפשר ואף ראוי להעלות כמה סימני שאלה בדבר המחיר. רפאל מזכיר את העושים במלאכה כ׳משוגעים לדבר׳,[84] ואיני מביאה את הדברים לידי חדות בהירה בתארה את התנגדותה לדרישת האב, את הדיפת התפקיד שנכפה עליה. היא עצמה מבקשת לכתוב כדי לכונן בראש ובראשונה את עצמה, את זהותה שלה:

> אני במריי. אני בשביל הסיפורים הבדויים, כאן ועכשיו. אבא סחטן בחסד, ואני סרבנית שלא יודעת רחמים. לא כשאבא דוחף ידיים, לא כשאני גדלה בדגם מוקטן של מחנה ריכוז תוצרת בית הורי. איזה מקום מפחיד לגור בו! איזו מלחמה, מדי יום, שלא לאבד את החיים.[85]

אמנם בסופו של דבר היא כותבת את סיפורו, אך לא מתוך כניעה, ולא על פי החוקים שלו, היא אינה נבלעת בתוך סיפורו, אלא נאבקת על שמירת זהותה. באומץ בלתי רגיל היא חושפת מה שלא נחשף עד כה בספרות העברית: את האלימות של הניצול המופנית כלפי בני משפחתו, את האלימות של הזיכרון הנאבק להתקיים. בדרך זו היא חושפת את מה שאולי הודחק מתחת לפני השטח בהתגייסותם המוחלטת של בני דור ההמשך של ניצולי יוון לספר את סיפורם של הוריהם. ההעברה הבין־דורית מקבלת אפוא ממד נוסף בסיפורם של בני יוון: הם ירשו מהוריהם לא רק את טראומת זיכרון השואה אלא גם את טראומת ההדרה וההתעלמות. יותר מכך, נדמה כי הלחץ הטראומטי של חוויית השואה, שלא מצא לו אפיקי ביטוי והכרה, וכן ההדרה הנמשכת של הניצולים יצרו מכבש הרסני שהופעל במידה רבה על הבנים. אלו שימשו מעין בובת פיתום, אשר אמנם דרכה נשמע קול כאבם של ההורים, אך לא ניתן ביטוי לקולם שלהם.

ה. סיכום

הניכור והזרות שחוו יהודי יוון על אדמת פולין בתקופת השואה לא פסקו גם בהגיעם אל הארץ המובטחת. כאן גילו במהרה כי סיפור קורותיהם בשואה נשכח וכי לא ניתן לו ביטוי מספיק במחקר, במוסדות ההנצחה ובזיכרון הציבורי. הכאב הכפול שחוו — של השואה ושל השכחה — ליווה אותם כפצע פתוח כל שנותיהם בארץ. למרות ניסיונותיהם הקדחתניים של נציגי הניצולים להגיע להכרה בקרב הציבור ובמחקר, הם לא הצליחו לפרוץ את הדרך. עיקרו של מאמר זה הוא התחקות אחר פעילותם הייחודית של בני הניצולים למען הוריהם והעלאת המודעות לגורלם של יהודי יוון בשואה. בני דור ההמשך

84. רפאל, ׳מחשבות והרהורים׳, עמ׳ 7.
85. איני, **ורד הלבנון**, עמ׳ 116.

פעלו מתוך תודעה עמוקה של שוליות שחוו מהוריהם, וביקשו לתת ביטוי לכאבם של ההורים הניצולים וליצור שינוי בתודעה הציבורית. ההורים, שלא הצליחו לשלח את כאבם אל מחוץ לקהילה, הסתפקו בדיבור אל תוך הקהילה: אל הילדים, אל בני המשפחה, אל הידידים. הדיבור שימש גם תגובת נגד להשתקה מצד הממסד. הדיבור הזה היה לשליחות עבור הבנים אשר פעלו ללא לאות כדי להפיץ את הסיפור ולתת להורים בימה משפחתית, לא מאיימת, שיוכלו לתאר בה את קורותיהם.

עם חלוף השנים מבשילים גם קולות ספרותיים איכותיים שיש בהם כדי לתת ביטוי לחוויות ההורים. ביצירות המעטות שנכתבו עד כה אפשר לראות את המורכבות של הדינמיקה הבין־דורית, ולחשוף גם את המחיר שבני הדור הצעיר נאלצים לשלם עבור ההתקדשות למלאכת הנצחת זיכרונם של ההורים. להבדיל מבני הדור השני יוצאי אירופה שלא שועבדו להנצחת סיפור ההורים, ולכן יכלו לתת ביטוי גם לקולם שלהם ולמצוקתם, נהיו בני הדור השני יוצאי יוון 'נושאי הלפיד', בהיותם מגויסים, לעתים בעל כורחם, כדי לתבוע את מקומם של יהודי יוון באתוס הלאומי. **ורד הלבנון** הוא אירוע שיא בתהליך הזה, שהחל באמצע שנות השמונים. הוא מביא לידי ביטוי רב־עצמה, מורכב ואמיץ את סבך היחסים בין דור האבות לדור הבנות, והמאבק בין הסיפורים — סיפור השואה של האב וסיפור כינון זהותה של הבת — מיתרגם למאבק על קיום, על נראות ועל חיים.

יחסי ישראל-ערב

נרטיבים של סכסוך[1]

מרדכי בר־און

בשנים האחרונות רווח בעולמנו, בכל הנוגע לסכסוך הישראלי־פלסטיני, השיח בדבר נרטיבים שונים שהצדדים המעורבים בסכסוך מספרים ואשר מתקיימים זה לצד זה וזה לעומת זה והם אחד מביטויי הסכסוך. השימוש במונח הזה נועד בדרך כלל לציין שלתולדות הסכסוך בכללו, ולקורות מלחמת 1948 בפרט, אין נוסח אחד המשקף את האמת בדבר מה שהתרחש; ישנם רק נרטיבים שונים, ואף מנוגדים זה לזה, שזיקתם לאמת יחסית בלבד. כל צד משוכנע שהנרטיב שהוא דבק בו הוא הסיפור הנכון, ואילו סיפור יריבו שגוי או אף מזויף במזיד, ונועד לשרת אינטרסים שונים ולא את האמת. בחיבור זה נשוב לדון בזיקתם של נרטיבים לאמת. לפי שעה נראה בריבוי הנרטיבים ובעצם קיומם תופעה נוכחת ופעילה, שהיא גורם חשוב בסכסוך, ונבקש לברר כמה שאלות: מהו נרטיב? אילו סוגים של נרטיבים פעילים בכל צד? אילו פונקציות נועד הנרטיב למלא? מה מעמדו של הנרטיב מול ההיסטוריוגרפיה המחקרית? האם אפשר לגשר בין הנרטיבים המנוגדים?

מהו נרטיב?[2]

בראשית דרכו בכתובים של המונח Narrative בלשון האנגלית, או Narraitif בצרפתית, הוא שימש במובן של סיפור עלילה. השימוש במילה זו במקום התחליף האפשרי Story מרמז לכך שמקורו בסיפור שסופר מפי מספר (narrator). מילון **אוקספורד**, במהדורתו

1. תרגומו המקובל של המונח לעברית הוא 'סיפר', אך למונח 'נרטיב' יש עומק וותק שאינם מהדהדים במונח העברי, ולכן נוסיף להשתמש בדרך כלל במילה הלועזית.
2. קיימת ספרות עשירה על המשמעות הסוציולוגית והפסיכולוגית של המונח, אך אנו נבחן אותו מהזווית ההיסטוריוגרפית. לדיון תמציתי של הממדים החברתיים של המונח ראו: D. Bar-Tal and G. Salomon, 'Israeli-Jewish Narratives of the Israeli-Palestinian Conflict: Evolution, Content, Functions and Consequences', in: R. Rotberg (ed.), *Israeli and Palestinian Narratives of Conflict: History's Double Helix*, Indiana University Press, Bloomington Indiana 2006, pp. 19-46 (hence: Rotberg, *History's Double Helix*).

משנת 1971, מפרש את המונח במילים: 'An account or narration'. הפירוש הזה מדגיש את הגורם האנושי המספר; אין הוא מתייחס לאמתותו של הסיפור. במאה ה־17 שימש המונח 'נרטיב' לציון אותו חלק בניירות משפטיים המתאר את העובדות, להבדיל מהטיעונים המשפטיים והמוסריים. את מידת האמת של הנרטיב יהיה על בית המשפט לברר. בשימושים אלה הכוונה לכך שהמספר או הכותב מבקש לספר את העובדות כהווייתן. מבחינה זו לא זהותו של הכותב והשקפותיו האישיות הן המעניינות, אלא תוקפם של ההיגדים מצד האמת האובייקטיבית האצורה בהם.

מילון **ובסטר** האמריקני משנת 1996 מגדיר את המונח כדלקמן: 'a story or account of events or experiences or the like. whether true or fictitious'. **ובסטר** משווה בין המונח 'נרטיב' ובין מונחים מקבילים, כגון chronicle, tale, account, ומעיר כי בדרך כלל משתמשים במילים החלופיות האלה לתיאור אירועים שהתרחשו בעבר; לעומת זאת, המילה '**נרטיב**' 'is the general term for a story of events past, present or future, factual, or imagined told for any purpose'. ניסוחים אלה מסוף המאה ה־20 משקפים הלכי רוח חדשים בשיח האנתרופולוגי וההיסטוריוגרפי ובתחומים המתרחבים של חקר התרבות, שהבשילו בשנות השמונים והתשעים לכדי מה שמקובל לכנות 'פוסט־מודרניות'.

אכן, בספרות הפוסט־מודרנית רווח מאוד השימוש במונח 'נרטיב'. שימוש זה נעשה משום שהוא מדגיש את העובדה שיש מַסַּפר לסיפור, ולכן יש להתייחס אל הנרטיב כמבטא את הראייה הסובייקטיבית של המספר או של הקהילה שהסיפור מקובל בה, ומשום שלהבדיל מביטויים אחרים, ל'נרטיב' זיקה רופפת אל ממד האמת. לפי תפיסות אלו, הנרטיב נועד מלכתחילה לא לבירור האמת כי אם למילוין של פונקציות חברתיות אחרות, כגון אישוש הגאווה הקבוצתית, גיבוש זהותה הקולקטיבית, הגנה על האינטרסים שלה בזירה הבין־לאומית וכיוצא באלה. שימושים אלה במונח 'נרטיב' שינו, גיוונו וערפלו במידה רבה את המובן שאליו מתכוונים המשתמשים בו כיום. יתר על כן, הם השפיעו על הדרך שבה רואים היום את מעמדה של ההיסטוריוגרפיה.

חוקר הספרות והתרבות היידן וייט (White) תרם למהפך הסמנטי והמושגי הזה יותר מכל הוגה וחוקר אחר בתקופה האחרונה. וייט טען תמיד שאין הוא מחשיב את עצמו 'פוסט־מודרניסט' או 'רלטיביסט'. הוא אף מתח ביקורת על כמה מראשי הפוסט־מודרניסטים: מישל פוקו, רולאן בארט וז'ק דרידה. אף על פי כן רואים בו פוסט־מודרניסטים רבים מורה דרך ומי שתרם רבות לפיחות שחל בדור האחרון במעמד ההיסטוריוגרפיה ואולי אף במעמד העובדה ההיסטורית עצמה.

וייט הוא בראש ובראשונה היסטוריון של התרבות. הוא ראה בהיסטוריוגרפיה תופעה תרבותית חשובה וקיבל עליו לחקור את יצירותיהם הספרותיות של שמונה היסטוריונים ופילוסופים של ההיסטוריה בני המאה ה־19 באירופה. הוא לא ניסה לבחון את תקפות השקפותיהם או את אמתות ממצאיהם; התעניינותו ותרומתו המדעית התרכזו בשימושי הלשון ובדרך שבה הציגו היסטוריונים אלה את הסיפור שביקשו לספר. הוא חקר את

הנרטיב שלהם ולא את מחקריהם. הוא טען שהטכניקות והאסטרטגיות שהיסטוריונים משתמשים בהן דומות במידה רבה לאלו שסופרים הכותבים את פרי דמיונם משתמשים בהן.[3]

כאמור, וייט לא דיבר על הקשר בין הכתוב למציאות אלא רק על אופן הצגתם הלשונית ועל הצורות הספרותיות ששימשו, אולם רבים סברו שהוא טוען עקרונית כי אין הבדל בין נרטיב ספרותי, פרי דמיונו של מחבר, לנרטיב היסטורי המתיימר לדווח על מה שהתרחש באמת. הן ההיסטוריון והן הרומניסט, לפי פרשנות זו, אינם משקפים את האמת, אלא את נקודת המוצא התרבותית, החברתית והאידאולוגית של המספר. תלמידיו של וייט החלו לטעון כי אין כל אפשרות לרדת לחקר 'מה שקרה באמת', כפי שדרש ליאופולד פון רנקה (von Ranke), וכי כל מה שיש בידי הקורא אינו אלא נרטיב, פרי גישתו הסובייקטיבית של המספר. במקרה של נרטיבים מנוגדים או שונים, אין דרך לפסוק גרסתו של מי נכונה יותר. מה שחשוב בחקר העבר הם הטקסטים המעידים על המספר או על מי שמקבל את גרסתו ועל נקודות המוצא שלהם, ולא על מה שקרה בפועל.

כידוע, מישל פוקו אף הרחיק לכת מכך. הוא לא ראה בנרטיבים תופעה ספונטנית ותמימה של מספרי הסיפורים, אלא פרי מניפולציה של הכוחות הדומיננטיים בחברה. הוא הקדיש חלק ניכר מעבודתו לחקר המניעים המסתתרים מאחורי כינונם של מוסדות ושל נרטיבים שונים. לטענתו, תמיד מדובר בגיוס נרטיבים למאבק על עמדות כוח בחברה. גורם האמת משרת את צורכי השליטה.[4]

היסטוריונים פוסט־מודרניסטים קיצונים נוטים לטעון שאין כלל היסטוריוגרפיה אובייקטיבית — ישנם רק נרטיבים סובייקטיביים המסופרים מנקודות מבט אישיות, שבטיות או לאומיות. אין הבדל בין הנרטיב של צד אחד לנרטיב של הצד האחר מבחינת משקל האמת שהם אוצרים בתוכם. השיקולים לתמיכה בנרטיב זה או אחר חייבים להיות פוליטיים ומוסריים. אילן פפה, למשל, טוען כי אין 'עובדות' שניתן לבררן, ולכן הוא בוחר בנרטיב הפלסטיני רק משום ש'זהו הנרטיב של אותם אנשים בפלשתינה שנעשו קרבנות לאכזריות של איוולת אנושית. השימוש המבזה שנעשה בידי עם אחד נגד האחר בשמה של אידאולוגיה זו או אחרת מוקע מאחר שהוא היה המקור ליותר מדי עוול ולמעט מדי ברכה'.[5]

3. Tropics of Discours: Essays in Cultural Criticism, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978, p. 121

4. העיסוק ביחסי כוח־ידע מופיע בהרחבה רבה במחקריו על ההיסטוריה של מוסדות כגון בתי כלא, בתי משוגעים וקליניקות רפואיות ובספרו על תולדות המיניות שלא הושלם. דיון תאורטי מרוכז מצוי בספר M. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, Routledge, London and New York 2002 [1969].

5. I. Pappe, *A History of Modern Palestine: One Land, Two People*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. XIX. לטיעונו של פפה על יחסיותה של ההיסטוריוגרפיה ראו: I. Pappe, *The Making of the Arab-Israeli Conflict*, J.B. Tauris, London 1992, pp. 99-114.

בניגוד לעמדה רלטיביסטית זו צריך לזכור שהמחזיקים בנרטיב חד־צדדי אינם סבורים, על פי רוב, שהם נוקטים עמדה אינסטרומנטלית, אלא מאמינים בלב שלם ובלהט רב שהנרטיב שלהם מספר את האמת, את כל האמת ורק את האמת על אירועי העבר, ואילו הצד השני מעוות את העובדות כדי להשתמש בהן שימוש תעמולתי. האנשים והקבוצות הנושאים נרטיבים חד־צדדיים אינם רואים בהם פרי דמיונו או המצאתו של מניפולטור פלוני או סופר פלמוני. הם סבורים שהם פשוט יודעים מה קרה באמת.

* * *

כפי שנראה להלן, המושג 'נרטיב קולקטיבי' (פלסטיני או ישראלי), כפי שמשתמשים בו כיום, הוא מושג חמקמק מאוד בעל פנים רבות, אך אין ספק שהוא קיים כתופעה חברתית פעילה ומשמעותית. לכן, בבואנו לבחון את הנרטיבים של הסכסוך הישראלי־פלסטיני עלינו לעמוד על הדרכים השונות שבהן צומחים נרטיבים קבוצתיים ולנתח את גורמיהם, ואין אנו פטורים מלבחון את מידת האמת האצורה בהם.

מהו נרטיב קולקטיבי והיכן הוא מצוי?

הצירוף 'נרטיב פלסטיני' או 'נרטיב ישראלי'[6] מניח את קיומו של סיפור הרווח בקרב הציבור הפלסטיני או הישראלי ומקובל על רובו. כפי שנראה להלן, הנרטיב הקולקטיבי מצוי בדרך כלל בכתבות או במאמרים עיתונאיים וכן בספרים העוסקים בנושא; כתובים שחוברו בידי אדם יחיד: עיתונאי, הוגה או סופר. מה שהופך את הנרטיב מגרסתו של יחיד לתופעה קולקטיבית היא היותו מקובל בקרב העם הנושא אותו בשיח הציבורי. המונח 'נרטיב קולקטיבי' מניח אפוא את קיומה של מהות מופשטת המופיעה במציאות כתופעה חברתית מאובחנת.

המונח 'נרטיב קולקטיבי' קרוב במשמעותו למונח 'זיכרון קולקטיבי', שנחקר רבות ונדון בהרחבה רבה בספרות הסוציולוגית.[7] לאחר מחקריו המעמיקים של ההיסטוריון הצרפתי פייר נורה (Nora) הורחב הביטוי 'זיכרון קולקטיבי' להקשרים ספרותיים, לשוניים,

6. ערביי ישראל בדרך כלל שותפים לנרטיב הפלסטיני, ולכן למען הקיצור אכנה בשם 'הנרטיב הישראלי' את הסיפר המקובל על רוב היהודים אזרחי ישראל.
7. לדיון מפורט בנושא זה ראו: מ' בר־און, 'לזכור ולהזכיר: זיכרון קולקטיבי, קהילות זיכרון ומורשה', בתוך: הנ"ל, **גבולות עשנים: עיונים בתולדות מדינת ישראל 1948–1967**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2001 (להלן: בר־און, **גבולות עשנים**). המונח 'זיכרון קולקטיבי' חודש בראשית המאה שעברה בידי הסוציולוג הצרפתי מוריס הלבווקס, אך התפרסם בעולם הרחב רק בסוף המאה כאשר ספרו ראה אור באנגלית. ראו: M. Halbwachs, *On Collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago and London 1992. בסוף המאה שעברה הופיע גל נרחב של ספרות בנושא זה, מקצת ההפניות ראו במאמרי הנ"ל.

תרבותיים ונופיים. הוא נמצא בפועל לא רק בטקסטים אלא גם במצבות זיכרון, בשמות רחובות, בביטויים שגורים וכיוצא באלה עזרים 'אוצרי זיכרון' שונים.[8] המונח 'נרטיב קולקטיבי' אינו אלא אחד מאותם 'אתרי זיכרון' ואף מונח בתשתיתם, משום שמאחורי כל אתר זיכרון או שם של רחוב קיים סיפור על מה שהוא אמור לסמל או להזכיר. המונח 'נרטיב קולקטיבי' נסב, בדרך כלל, על התייחסויות טקסטואליות מפורטות לאירועי העבר. הוא כולל בדרך כלל לא רק את סיפור העובדות אלא גם הסברים לגורמיהן וחוות דעת בדבר משמעותן הציבורית והמוסרית. בקרב הפלסטינים ישנם ביטויים רבים לזיכרון הנכְבה: אנדרטאות, סמאות, שירים ופזמונים האוצרים בקרבם את הזיכרון. הנרטיב, לעומת זאת, מתייחס ביתר פירוט לשאלות כגון כיצד אירעה הנכבה, מה ומי גרם לה, מהו מעמדה המוסרי, כיצד יש לכלכל מדיניות על סמך מה שהנרטיב העממי מספר וכיוצא באלו. הנרטיב אינו עוסק בסמלים אלא בעובדות, בתיאורן ובהערכת משמעותן.

הנרטיב העממי

הגדרנו את ה'נרטיב הקולקטיבי' כסיפור 'רווח ומקובל בציבור'. אך כיצד נדע מה רווח ומה מקובל בציבור? מדי פעם מתפרסמים סקרים, בעיקר בתחום החינוך, הבודקים מה יודעים וכיצד מבינים תלמידים מושגים מתולדות עמם. מחקרים אלה עשויים להעיד על האופן שהתלמידים מבינים בו את המושג החמקמק 'נרטיב קולקטיבי'. בירור מקיף של הדרכים שבני עם מבינים בהן את עברם דורש מאמץ מחקרי נרחב, אך עד כה נעשה מחקר כזה רק במשורה, הן בקרב הישראלים והן בקרב הפלסטינים.[9]

מי שחי בקרב בני עמו מסוגל להבחין בנרטיב המקובל ולהכיר אותו מתוך ניסיון חייו ומהפעמים הרבות ששמע את הסיפור מפי אחרים: הורים, מורים, חברים ואף אנשים ברחוב. אמירות ברוח הנרטיב הקולקטיבי נשמעות יום־יום בשיח הציבור, בדברי אנשים המושמעים ברדיו, בשיחות משפחתיות סביב השולחן ובמקומות ציבוריים שונים. חוקר ישראלי אינו זקוק לסקר מדעי כדי לדעת שבקרב הרוב המכריע של הציבור הישראלי רווחה הדעה שמלחמת העצמאות פרצה ביזמתם של הערבים, שלא קיבלו את החלטת האו"ם בדבר חלוקת הארץ. כיוצא בזה, אין האינטלקטואל הפלסטיני זקוק למחקר מפורט כדי לדעת שהפלסטינים סבורים שבמלחמת העצמאות נעשה להם עוול היסטורי. קטעי נרטיב מעין אלו הם על פי רוב פשטניים, אינם מפורטים ואינם מוגדרים במונחים מדויקים, אך הם קיימים ללא ספק ונכנה אותם להלן בשם 'הנרטיב העממי'.

8. הכוונה לספר רב־הכרכים P. Nora (ed.), *Les Lieux de Mémoire*, Gallimard, Paris 1984-1992
9. סקר מעין זה נעשה בשנים האחרונות בנוגע לחקר תולדות הפליטים בקרב הציבור הפלסטיני על ידי האגודה לחילופי תרבות ברמאללה. ראו: A. Yahia, *The Palestinian Refugees 1948-1998* (hence: Yahia, *The Palestinian Refugees*) *An Oral History*, PACE, Ramalla 1999).

כאמור, האתר העיקרי שהמתעניין יכול לגלות בו את עקבות הנרטיב העממי הוא כתובים שונים: כתבות, תאורים של האירועים או מאמרים פרשניים, ספרות יפה הרוקמת את עלילתה במסגרת אירועי הרקע ההיסטורי, ואפילו שירים המתייחסים אל הסיפור. נדון להלן בספרות המחקרית, אך כאן הכוונה לספרות פופולרית שאינה מתבססת על מחקרים, אלא על מידע כללי אשר מצוי בקרב הקהל וכבר סופר בספרות פופולרית קודמת. בתחום זה ניכרת השפעה רבה של הספרות היפה, של ספרי ילדים, ולאחרונה, כמובן, לתכניות טלוויזיה המבקשות לספר על העבר. מובן שטקסטים אלה משפיעים על 'הנרטיב העממי' וממשיכים לרקום אותו, אך לא פחות מכך הם עצמם מושפעים ממנו ומשקפים אותו.[10] כתבים של מחברים שונים יהיו שונים זה מזה בפרטים שהם בוחרים לציין או להבליט, כל שכן בפרשנות שהם נותנים לאירועים. אנו נגדיר אותם כמייצגים את הנרטיב העממי בכל הנוגע לשיקופם את המקובל והמוסכם על הרוב.

* * *

כיצד נולד הנרטיב העממי ואיך נפוץ והיה לעממי? הרבה מהמידע שנפוץ בציבור על אודות מה שאירע במלחמה ספג הציבור כבר סמוך לאירועים. במלחמות קשות, שגבו קרבנות רבים, כל שכן מלחמות שהתנהלו בקרבה רבה לציבור הרחב ואף פגעו באזרחים רבים, נולדו קטעי מידע רבים בספונטניות ונפוצו מיד מפה לאוזן. הלוא זיכרון, במובן המדויק של המונח, יכול להיות לבני אדם רק מחוויות שהם חוו אישית. אולם כאשר אנו דנים ב'חוויות של דור' או ב'זיכרון קולקטיבי' אנו מדברים על מידע שנפוץ מפה לאוזן מאלו שחוו את החוויה אישית אל הקהל הרחב.

הנרטיב העממי יונק רבות מזיכרונות של לוחמים, שמיהרו להוציא לאור את סיכומי המלחמה או לספר על אודות האירועים בגזרה שהם פעלו בה.[11] לכתבים צבאיים המדווחים על אירועי המלחמה בזמן אמת יש תפקיד חשוב בעיצוב הנרטיב הציבורי, אך במלחמות שמעורבים בהן אנשים רבים כל כך יש תפקיד גם לרשתות ההפצה הבלתי פורמליות. רק כעבור זמן מתחילים כלי התקשורת, ספרי הלימוד, הספרות היפה והפוליטיקאים לעבד את הנרטיב ולהשפיע עליו. מובן שאל בני הדור השני והשלישי מועבר 'הנרטיב העממי' בעיקר באמצעות כלי התקשורת והספרות הכתובה. עם זאת, הרשתות הבלתי פורמליות

10. בשנים האחרונות ראו אור כמה מחקרים המבקשים להתחקות אחר הלכי רוח ודעות עממיות המתבטאות בפובליציסטיקה הישראלית, בעיתונות, בספרות ובשאר פרסומים. ראו למשל: י' הדרי, **משיח רכוב על טנק: המחשבה הציבורית בישראל בין מבצע סיני ומלחמת יום הכיפורים 1955–1965**, מכון הרטמן, ירושלים 2002.

11. מתוך שפע של זיכרונות וסיכומים עיתונאיים של אירועי מלחמת העצמאות אביא שלוש דוגמאות: מ' כרמל, **מערכות צפון**, מערכות, תל אביב 1949; י' אוליצקי, **ממאורעות למלחמה: פרקים בתולדות ההגנה על תל אביב**, מפקדת ההגנה על תל אביב, תל אביב תש"י; ש' טנאי, **שלושה חצים בנגב עד אילת**, ספרית פועלים, מרחביה 1950. ספרים מעין אלו מתבססים רבות על 'ידע אישי' ואף על חוויות אישיות.

תמשכנה להשפיע גם בדורות הבאים. מאב לבן ומסב לנכד ימשיכו סיפורי המלחמה לעבור מדור לדור ולשמש גורם בלתי פורמלי פעיל ומעצב של הזיכרון הקולקטיבי.

הנרטיב הממסדי

בשני העשורים האחרונים השתלטה על השיח האקדמי הדעה שתודעות קולקטיביות, ובראש ובראשונה התודעה הלאומית, לרבות הנרטיבים ההיסטוריים, המסורות והמיתוסים הקשורים בה, הן תופעות 'מדומיינות'. נהוג לטעון שהן 'מומצאות' על ידי אליטות ומנהיגים המבקשים לבסס מערכת של כוח שתתמוך בשאיפות הלאומיות ובזהות הלאומית. לפי גישה זו, ה'נרטיב' הלאומי אינו תופעה חברתית ספונטנית אלא מתפתח 'מלמעלה למטה'. הוא משמש שלטונות או אליטות דומיננטיות בקרב אותם לאומים כדי לבסס את הדומיננטיות שלהם.[12] כפי שנפרט להלן, אין ספק שמתרחש תהליך 'מלמעלה למטה', הפעיל בעיצובם של נרטיבים קולקטיביים ובהפצתם, אולם תהיה זו טעות להתעלם מה'נרטיב העממי' הפועל בספונטניות 'מלמטה'. איש אינו יכול להמציא את הסיפור יש מאין — גם לא מנהיג סמכותי כבן־גוריון או סופר בעל השפעה כמו ס' יזהר. אדם כזה יכול להשפיע על הסיפור ולפרש אותו כדרכו, אך הוא תמיד שואב את כוחו מהאמונות ומהתודעות שרווחו בציבור בטרם ינסה לעבד אותן ולהפיץ את גרסתו. הסיכוי שגרסתה של האליטה תתקבל על דעת הקהל הרחב תלוי ב'נרטיב העממי'. ההנהגה ודובריה משפיעים על הנרטיב הלאומי ומעצבים אותו, אך הם חייבים לשאוב השראה ומידע מן ה'נרטיב העממי' ולתת לו הד וביטוי.

את הנרטיב הבא 'מלמעלה' נכנה להלן בשם 'הנרטיב הממסדי'. חוקרי הנרטיב ימצאו ביתר קלות את ביטוייו של הנרטיב הממסדי משום שהוא מצוי לרוב בנאומי מנהיגים, במאמרי עיתונות 'מטעם' ובמסמכי הסברה ממלכתיים. העיתונות היא מעין שדה פתוח שיופיעו בו, כנאמר לעיל, גם גרסאות של ה'נרטיב העממי', אך גם ההנהגה והממסד ינצלו אותה להפצת הגרסה שלהם, באמצעות פרשנים למיניהם שיביאו בפני הציבור את גרסתם.

דוגמה בולטת להתערבות הממסד בעיצוב הנרטיב הישראלי הוא מפעלו הנרטיבי של דוד בן־גוריון. אניטה שפירא כתבה על כך: 'שפר חלקו של דוד בן־גוריון: לא זו בלבד שהיה מנהיגה של מלחמת השחרור, הוא אף כתב את תולדותיה'.[13] בן־גוריון כתב וסיפר

12. התרומה העיקרית לגישה זו היא של בנדיקט אנדרסון. ראו: B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, London and New York 1991. תרומה חשובה באה גם מבית מדרשו של ההיסטוריון הבריטי אריק הובסבאום. ראו: E. Hobsbaum and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

13. א' שפירא, **מפיטורי הרמ"א עד פירוק הפלמ"ח: סוגיות במאבק על ההנהגה הבטחונית, 1948**, תל אביב תשמ"ה, עמ' 9.

שוב ושוב על מה שהתרחש לפי תפיסתו באותה מלחמה. כבר בראשיתה, ב־8 באפריל 1948, הוא סיפר בהרחבה באוזני חברי הוועד הפועל הציוני את קורות 'מערכת ארבעת החודשים ולקחה'.[14] עשר שנים מאוחר יותר כתב בן־גוריון הקדמה בת חמישים עמודים לספר **תולדות מלחמת הקוממיות**, שיצא לאור על ידי צה"ל כגרסה חצי רשמית של תולדות המלחמה, ובה הוא פורש בהרחבה את הנרטיב שלו. בתקופה זו ובמשך השנים שלאחר מכן שב בן־גוריון וסיפר את הסיפור ואף התפלמס לא אחת עם גרסאות מנוגדות.[15] אפשר להניח שדבריו של בן־גוריון נשמעו ברמה והשפיעו על הדרך שבה הבינו הישראלים בני הדור ואף הדורות הבאים את מהלכי המלחמה ואת משמעותם. פובליציסטים רבים החרו החזיקו אחרי הנוסח הממסדי שגיבש דוד בן־גוריון. **בספר השנה של העיתונאים** לשנת תש"ט כלול מאמר ארוך המנסה לסכם את תולדות המלחמה באותה רוח שנשבה במשך כל התקופה בפובליציסטיקה העיתונאית.[16]

גם סופרים ומשוררים נרתמו לעבד את הנרטיב הממסדי, ובשנים הראשונות הצטרפו על פי רוב לרוח הפטריוטית הכללית ששררה בציבור. סיפורים המכילים ביקורת, כמו כמה מספריו של ס' יזהר, פורסמו מאוחר יותר.[17] ספריו של אורי אבנרי אופייניים לתהליך הזה. מיד עם תום המלחמה הוא פרסם את ספרו **בשדות פלשת**. הגם שספר זה הביא רשמים אישיים, הוא שיקף היטב את החוויה הדומיננטית של קרבן וגבורה. שנה לאחר שחרורו מהצבא ראה אור ספרו השני, **הצד השני של המטבע**, המשקף בחריפות רבה ביקורת על המלחמה ועל אופן ניהולה.[18]

בעוד הנרטיב הממסדי מבקש להפיץ את גרסתו כדרך להצדקת שלטונם של הכוחות הדומיננטיים על פני כוחות אופוזיציוניים, התפתחו גם נרטיבים מתחרים. מימין נאבקו

14. ד' בן־גוריון, 'מערכת ארבעת החודשים ולקחה', בתוך: הנ"ל, **בהילחם ישראל**, תל אביב תש"י, עמ' 85.
15. ד' בן־גוריון, 'מחזון המדינה עד מלחמת הקוממיות', בתוך: [מחבר לא ידוע] **תולדות מלחמת הקוממיות**, ענף היסטוריה במטה הכללי, צה"ל, עמ' 11–60. אפילו בערוב ימיו, לאחר שפרש מתפקידו הממלכתי, חזר וכתב חיבור מקיף על הנושא. ראו: ד' בן־גוריון, **מדינת ישראל המחודשת**, כרך א, עם עובד, תל אביב תשכ"ט, עמ' 91–350.
16. ס' גונן, 'שלבי המלחמה להבטחת עצמאותנו', בתוך: י' הפטמן וי' גוטהלף (עורכים), **ספר השנה של העיתונאים — תש"ט**, אגודת העיתונאים, תל אביב תש"ט. עוד על העיתונות בשירות הנרטיב ראו: מ' בר־און, **זכרון בספר: ראשיתה של ההיסטוריוגרפיה הישראלית**, העמותה לחקר כוח המגן על שם ישראל גלילי, תל אביב 2001, עמ' 25–55 (להלן: בר־און, **זכרון בספר**).
17. אף שספרו של משה שמיר **הוא הלך בשדות** עסק בתקופת המאבק בבריטים שקדמה למלחמת העצמאות, הפכה הצגתו בתאטרון הקאמרי בתל אביב במאי 1948 לסמל לגבורת הבנים בתש"ח. ראו: ב' פיינגולד, 'תש"ח בתיאטרון', בתוך: מ' בר־און (עורך), **אתגר הריבונות, יצירה והגות בעשור הראשון**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1999, עמ' 307–327.
18. י' שמעוני, א' אבנרי, **בשדות פלשת 1948 — יומן קרבי**, נ. טברסקי, תל אביב תש"ט; הנ"ל, **הצד השני של המטבע**, תל אביב 1950.

האצ״ל והלח״י על חלקם בתהילת הניצחון.[19] גם משמאל התפתח נרטיב מיוחד שביקש להבטיח את תהילת הפלמ״ח לאחר שבן־גוריון פירק אותו. את **ספר הפלמ״ח**, שיצא לאור ארבע שנים לאחר תום המלחמה, אפשר לראות כהצבת אנדרטה מונומנטלית לתהילתו.[20]

הנרטיב הקולקטיבי איננו אפוא מונוליתי וחד־משמעי כלפי פנים, אך על פי רוב מצטרפת גם האופוזיציה לנרטיב אחיד כלפי חוץ. ׳נרטיב ישראלי׳ אחיד ומשותף של כל פלגי הציונות ניצב לנוכח ביקורת שהעמידו העולם הערבי והמוסלמי וכן העולם הקומוניסטי נגד המפעל הציוני. המאמץ המדיני, שלא תם עד היום, פעל בכל חריפותו בשנים הראשונות, ודחף כותבים ישראלים רבים להיחלץ להגנת הנרטיב הישראלי. כותבים ומחברים ישראלים רבים אף הטילו על עצמם צנזורה. מדי פעם בפעם הופעלה גם צנזורה ׳מלמעלה׳. דוגמה מאלפת לכך היא המצוקה שנקלע אליה סגן אלוף נתנאל לורך כאשר ביקש לכתוב את ספרו על מלחמת העצמאות בצורה מאוזנת ואובייקטיבית יותר. הוא נתקל בזעמו של רב־אלוף יעקב דורי, שהטיל על הספר צנזורה ודרש תיקונים מרחיקי לכת בפרשות שונות.[21] במשך שנים רבות ניסה הממסד לשלוט בנרטיב הממסדי גם על ידי ניווט פתיחת הארכיונים לחוקרים וחסימת מקורות שהיו עשויים לערער עליו. היו גם ניסיונות להגביל את הגישה אל התיעוד הארכיוני ל׳אנשי שלומנו׳ בלבד.

מה בין נרטיב להיסטוריוגרפיה המחקרית

כיום רווח השימוש במונח ׳נרטיב׳ גם בשיח של היסטוריונים מקצועיים, בעיקר בקרב הביקורתיים שבהם. הפוזיטיביסטים מתוכם, המאמינים ביכולתם של היסטוריונים לגלות מה התרחש באמת, הבחינו שקיים הבדל בין ממצאי מחקריהם ובין הסיפר העממי שרווח בחברתם. הם קיבלו עליהם לתקן את הנרטיב הרווח ולקרבו לאמת. אלה, שכונו בשם ׳ההיסטוריונים החדשים׳ והופיעו בעולמנו בשנות התשעים של המאה שעברה, טענו שהם מפנים את חצֵי ביקורתם לעבר היסטוריונים שקדמו להם ונחשבו בעיניהם להיסטוריונים של הממסד. אולם בפועל הם עסקו הרבה יותר בביקורת הנרטיבים שרווחו בציבור הישראלי. אניטה שפירא כתבה: ׳יותר משהיה זה ויכוח על היסטוריוגרפיה, היתה כאן מערכה על עיצוב הזיכרון הקולקטיבי׳.[22]

19. ראו למשל: מ׳ בגין, **המרד, זכרונותיו של מפקד הארגון הצבאי הלאומי**, אחיאסף, ירושלים 1950, עמ׳ 467–469 (להלן: בגין, **המרד**).
20. ז׳ גלעד (מכנס ועורך), **ספר הפלמ״ח**, בשיתוף ארגון חברי הפלמ״ח להקיבוץ המאוחד, תל אביב תשי״ג.
21. ראו: נ׳ לורך, **היום יפנה: שבעים שנותי הראשונות ומשהו על שקדם להן, מעין אוטוביוגרפיה**, משרד הבטחון — ההוצאה לאור, תל אביב 1997, עמ׳ 174 ואילך. ראו גם ביתר פירוט אצל בר־און, **זכרון בספר**, פרק שביעי, עמ׳ 185–207.
22. A. Shapira, ‘Politics and Collective Memory: The Debate over “New Historians” in Israel’, *History and Memory*, 7 (Spring/Summer 1995), pp. 9-40

גם היסטוריונים פלסטינים עוסקים לאחרונה בנרטיבים — אולם רוב ביקורתם מכוונת נגד הנרטיב הישראלי. הם עוסקים גם בנרטיבים הערביים, אלא שהם הולכים בכיוון הפוך מזה שפסעו בו היסטוריונים ישראלים. כפי שנראה להלן ביתר פירוט, כמה מהם מאמצים את הנרטיב העממי הפלסטיני ורואים בו מסכת של זיכרונות ועדויות מהימנים של הקרבנות, ואחרים מבקרים נרטיבים שרווחו בקרב היסטוריונים פלסטינים ותיקים במגמה לעצב נרטיב תוקפני יותר, המותאם טוב יותר למאבק המדיני והתעמולתי הנוכחי.

יש המצמצמים את המונח 'היסטוריוגרפיה' רק למחקרים המבוססים על 'גוף מוצק של תיעוד בן זמנו'.[23] לפי גרסה זו, לא תיתכן היסטוריוגרפיה רצינית לפני שנפתחו הארכיונים הרלוונטיים. ההיסטוריון יהושע פורת כתב שכל מה שנכתב לפני פתיחת הארכיונים אינו אלא 'פרה־היסטוריה'.[24] את הסתייגותי מפסיקות אלה כבר הבעתי בפירוט רב במקום אחר.[25] כאן אסכם סוגיה זו רק בקצרה ואומר: גדולי ההיסטוריונים בתולדות האנושות, כגון תוקידידס, קסנופון, פוליביוס ויוסף בן מתתיהו, כתבו את יצירותיהם בהסתמכם על ידע אישי שצברו בעיצומם של המאורעות מתוך מה ששמעו מפי עדים למאורעות ואפילו מכלי שני ושלישי. רק מעט מאוד הסתמכו, אם בכלל, על 'תיעוד בן זמנו', ומי לנו היסטוריוגרפים גדולים מאלה. לדעתי יש לכלול בקטגוריית ההיסטוריוגרפיה כל מי שביקש מלכתחילה 'להשאיר בכתובים את סיפור המעשים, כדי לשמור את זכרם ולהביאם לידיעתן של הבריות בעתיד'.[26]

עם זאת, שונה מעמדה של ההיסטוריוגרפיה המחקרית הנסמכת על ארכיונים. זו נכתבת על פי רוב רק שלושים או ארבעים שנים לאחר האירועים. מלבד יכולתם של היסטוריונים מאוחרים לבחון את הסיפור על פי התיעוד המלא, הם נהנים גם מרווח הזמן שחלף, המקנה להם פרספקטיבה רחבה יותר בהיות להם גישה מלאה יותר לתוצאות הטווח הארוך של המאורעות, שאת משמעותם הם מסוגלים לפענח ביתר בהירות ומלאות. רווח הזמן החולף מאפשר להיסטוריון גם התנתקות, חלקית למצער, מעצמת חוויות הזמן. זו הסיבה לכך שבקרב עמים רבים מופיעה בתום שנות דור 'רוויזיה היסטורית' המותחת ביקורת לא רק על ההיסטוריוגרפיה הישנה אלא גם על המדיניות שננקטה ועל המהלכים שהתרחשו בשעת מעשה. אצלנו התבטאה הרוויזיה בכתביהם של 'ההיסטוריונים החדשים'. יש מקום לביקורת על פרטי הביקורת, אך בעצם התופעה טמונה ברכה מרובה. היא אפשרה לנו להבין את אירועי תש"ח ביתר דיוק וללא הטיות אידאולוגיות.

23. B. Morris, 'Israel: The New History', in: idem, *1948 and After: Israel and the Palestinian*, Oxford University Press, Oxford 1990, p. 5
24. יהושע פורת משוחח עם דניאל בן־סימון, 'מחקר ההיסטוריה בישראל', **כיוונים**, 45 (יוני 1995), עמ' 49–50.
25. **בר־און, זכרון בספר**, עמ' 12–17.
26. שם.

הגבולות התוחמים בין הסוגים השונים של הנרטיב הקולקטיבי — העממי, הממסדי והמחקרי — תמיד מטושטשים. הגם שקיימים גם מתחים ומחלוקות, תמיד מתקיים דיאלוג גלוי או סמוי בין הרמות השונות. כל אחת מהן מוסיפה את תרומתה ל'נרטיב הלאומי'. גם ההיסטוריוגרפיה המחקרית מנהלת דיאלוג מתמיד עם הנרטיבים הרווחים בציבור. היא מתייחסת תמיד, מלבד התיעוד שבכתובים, אל עדויות בעל פה, המשקפות קטעים מהנרטיב העממי, או שהיא מנסה לבצע דקונסטרוקציה של הנרטיב, בעיקר של הנרטיב הממסדי, כדי לחשוף את שגיאותיו או את הטיותיו ולנפות את הגורמים הפוליטיים, האידאולוגיים והאינטרסנטיים הגלומים בו.

אם יש להיסטוריוגרפיה המחקרית השפעה על דעת הקהל, לעתים קרובות דרך ספרי לימוד מעודכנים וכתבות עיתונות החוזרות לספר את מאורעות העבר, מצטרפים יסודות שחודשו בהיסטוריוגרפיה המחקרית אל הנרטיב הקולקטיבי. אולם את מפעלו של היסטוריון חוקר יחיד אפשר לצרף לנרטיב הקולקטיבי רק אם הוא משפיע על חוגים נרחבים בקהל ותורם לשינויו, לדיוקו ולפירוטו של הנרטיב הלאומי.

למה נועדו נרטיבים לאומיים?

בראשית פרק זה נטען שהנרטיב הלאומי הוא בתשתיתו תופעה טבעית וספונטנית, גם אם גורמים ממסדיים ושלטוניים מעורבים בכינונו ומשפיעים עליו. עם זאת, בניתוח שבדיעבד, קיומו וכינונו של הנרטיב הקולקטיבי, גם זה הצומח 'מלמטה', משרתים מטרות חברתיות. אפשר להבחין בשלושה תפקידים עיקריים שהנרטיב ממלא: הכרעה במאבקי כוח פנימיים בין כוחות המתמודדים על השלטון בחברה הלאומית; סיוע במאבקים בין־לאומיים ותמיכה במאמצי ההסברה כלפי חוץ; חומר גלם לגיבוש הזהות הקולקטיבית, בעיקר באומה פלורליסטית רבת־עדות ורבת־סיעות.

מאבקים פוליטיים ותרבותיים בתוככי החברה הלאומית נוטים לייצר נרטיבים שונים על תולדות האומה. מי שזוכה בשליטה על משאבי השלטון ינצל תמיד את כוחו כמיטב יכולתו כדי להשליט את הנרטיב שלו בציבור, אם כי תמיד יישארו בשולי הנרטיב השולט גם נרטיבים חתרניים המאתגרים אותו. זו משמעותם של הוויכוחים, הנמשכים ללא סוף בין הימין לשמאל בישראל, בשאלה מי גירש את הבריטים מהארץ או אפילו בשאלות פרטניות יותר, כגון מי פתח ראשון באש בפרשת 'אלטלנה' או מי כבש את יפו. מנחם בגין וחבריו חזרו והצביעו על תרומתם הייחודית לסילוקם של הבריטים מהארץ ועל חלקם במבצעים השונים של מלחמת העצמאות ובעיקר בקרבות יפו בסוף אפריל 1948 — התקפה שלדעתם הביאה לנפילת העיר הערבית הגדולה ומנעה פלישה של המצרים דרך נמל יפו והתקפה ישירה על תל אביב.[27] בישראל הוקמו מכונים ומוזאונים שנועדו לטפח

27. ראו לדוגמה: בגין, **המרד**, עמ' 467–469. ראו גם: ח' ליטאי, **כיבוש יפו**, תל אביב תשי"ג.

את הנרטיבים השונים.[28] גם קבוצות קטנות ואפילו שוליות מתאמצות לשמר בעין הציבור את הנרטיב הייחודי שלהן.[29]

בשדה המערכה הבין־לאומית משמש הנרטיב הלאומי, ולעתים גם המחקר ההיסטוריוגרפי, כתנא דמסייע לפולמוסים הפוליטיים והתעמולתיים. התשובה לשאלה אם הפליטים הפלסטינים ברחו מבתיהם או גורשו על ידי הישראלים היתה תמיד גורם מרכזי בפלוגתא בדבר עתידם של הפליטים והפתרון הראוי לבעייתם. יתר על כן, הנרטיב של כל אחד מהצדדים נועד לא רק לאשש את צדקת טיעוניו בזירה הבין־לאומית, אלא אף להטיל ספק בעצם הלגיטימיות של הצד השני. כך, למשל, בעידן שבו הפך הקולוניאליזם שם גנאי אפילו בעיני הציבור במדינות שהיו אימפריאליות בעבר, משמש הטיעון שהציונות אינה אלא אחת מתופעות הקולוניאליזם המערבי לגינויו של עצם קיומה של מדינת היהודים. כאשר כינו המתיישבים הציונים הראשונים את יישוביהם בשם 'קולוניות' או כאשר ביקש הרצל להיפגש עם הארכי־קולוניאליסט הבריטי ססיל רודס (Rhodes), לא העלה איש על דעתו שיש בכך משהו פסול, אולם מאה שנה מאוחר יותר, כאשר רוב המדינות המאכלסות היום את בניני האומות המאוחדות סבלו ועודן סובלות מהקולוניאליזם, הפכה המילה לגנאי ולתופעה פסולה מבחינה מוסרית ולכן בלתי לגיטימית. בצד השני מנסים רבים לערער על עצם קיומו של העם הפלסטיני לאור ההיסטוריה הסבוכה והפתלתלה של הלאומיות הערבית. בנרטיב הישראלי יימצא לעתים קרובות הטיעון שעצם המושג 'עם פלסטיני' מומצא ואין לו שורשים ממשיים בהיסטוריה, ולכן אין ל'ערביי ארץ ישראל' כל זכויות לאומיות בארץ.

הנרטיב הלאומי הופך גם לאחת מאבני היסוד בגיבוש הזהות הקולקטיבית של העם. לצד תודעת המולדת, דהיינו הגדרת המרחב שצמחו בו הישות הלאומית, הלשון או העגה הייחודית של הקבוצה הלאומית ושאר תופעות תרבותיות משותפות — משמשים הנרטיבים הלאומיים בדבר תולדות העם אבן תשתית לתודעת הזהות המשותפת המגדירה את תחומי הקולקטיב.

במצבי קונפליקט, בייחוד כאשר כל צד תובע שליטה בלעדית על המרחב הגאוגרפי, נתפסים הנרטיבים החד־צדדיים כמאיימים ואף שוללים את עצם הזהות הקולקטיבית של הצד השני. זו הסיבה לכך שהשימוש במילה 'נַכְּבה' לציון אירועי שנת 1948 מעורר חלחלה בקרב ישראלים רבים. מילה זו נתפסת בעיני ישראלים רבים כנושאת בחובה האשמה על 'חטא קדמון' המונח בתשתית הקיום הישראלי וכמכילה את האיום הקיומי שבתביעת הפלסטינים ל'זכות השיבה' לבתיהם. אפילו דיון בדבר יחסי הכוחות בין הצדדים שלחמו

28. כאלה הם למשל בית הפלמ"ח ובית גידי בתל אביב, או המכון למורשת מנחם בגין בירושלים. גם ההצעה להעלות את שרידי האנייה 'אלטלנה' מתוך הים שייכת לאותו מאבק.

29. כך למשל הקימו ותיקי הגדודים העבריים במלחמת העולם האשונה את מוזיאון הגדודים באביחיל, וכיוצא בזה קיימים מוזאונים רבים לזכר קהילות בשואה או להנצחת סיפורם של 'ראשונים' במושבות שונות.

בתש״ח מעורר רגשות לוהטים. הגרסה המקובלת בנרטיב הישראלי שלפיה המלחמה התנהלה בין דוד הקטן אך האמיץ והממולח ובין גליית המגושם והטיפש נתפסת על ידי הישראלים כמקור גאווה לאומית אך נשמעת באוזני הפלסטינים כזלזול ופגיעה בכבודם.

בין נרטיב לנרטיב

המונח 'נרטיב', כפי שנהוג להשתמש בו היום, ובפרט המונח 'נרטיב קולקטיבי', שוב אינו רק סיפור אירועים, כפי שהגדירו אותו מילונים ישנים. הוא אוצר הרבה יותר מרצף של עובדות. הוא מבקש לעמוד על סיבות ומסובבים, לפרש עובדות אלה ולקבוע את משמעותן כמסגרת הקשרים רחבים יותר, ואפילו להביע רגשות כלפי אותן עובדות. גם העובדות עצמן ממוינות ומוצבות אלה לעומת אלה בדרכים מיוחדות לנרטיב הספציפי. הממדים הללו של הנרטיב נקבעים בראש ובראשונה באמצעות הלשון, הסגנון, סדר הסיפור והמטפורות שהמספרים משתמשים בהם.

בבואנו להשוות בין הנרטיב הישראלי של מלחמת 1948 לזה הפלסטיני אנו עשויים להיתקל בלא מעט עובדות שבנוגע אליהן תהיה הסכמה בין הצדדים הניצים. אף על פי כן יהיה הבדל ניכר בדרך שבה יסופר אותו הסיפור. שני הצדדים יסכימו שב־29 בנובמבר 1947 החליטה העצרת הכללית של האו״ם על חלוקת הארץ לשלוש רשויות נפרדות: מדינה יהודית, מדינה פלסטינית ואזור בין־לאומי בסביבות ירושלים. בעניין זה יימצא הפיצול הנרטיבי בפרשנות ובשמות התואר שיוצמדו למאורע. הוא ייראה לישראלים כמעשה צדק שנעשה לעם היהודי, ואילו הפלסטינים יראו בו פשע. הפער יימצא בשיפוט הערכי שינקטו הצדדים בנוגע לאירועים שעליהם אין מחלוקת. ההבדל אינו בעובדות אלא במשמעותן, והפער נוצר בראש ובראשונה בגלל נקודת המוצא של המספר.

כיוצא בזה עשויים שני הצדדים להסכים ביניהם בכל הנוגע לכמה וכמה מאורעות שאירעו בזמן המלחמה. כך למשל לא תהיה פדות כאשר יסופר שב־8 באפריל 1948, בקרב על הקסטל, נהרג עבד אל־קאדר אל־חוסייני, מפקד הכוחות הפלסטיניים באזור ירושלים. אף על פי כן, תהום תהיה פעורה בין הנרטיב הפלסטיני לזה הישראלי בבואם לתאר קרב זה. לצד הבעת הערכה וחיבה למנהיג שנפל, שישקפו המילים שיבחר מספר פלסטיני, אפשר להניח כי המפלה שנחלו הפלסטינים בקרב הזה תוסבר בעובדה שהישראלים הצליחו לרכז כוחות עדיפים ובקשיים שהציבו הבריטים בדרכם של הפלסטינים בתהליך הקמת כוחותיהם המזוינים. הישראלי, גם אם יסתיר את שמחתו לאיד הפלסטינים, יראה באירוע הצלחה, אם לא מעשה נס, ויסביר את ניצחון הישראלים ברוח הלחימה ללא חת שגילו בקרב זה כמו בכל הקרבות האחרים.

ברוב המקרים יהיה הבדל ניכר גם במיון העובדות המסופרות. אף שעשוי להימצא הבדל במניין הפלסטינים שנרצחו בטבח דיר יאסין, לא יהיה זה ההבדל העיקרי בין הנרטיבים בנושא זה, שהרי גם הישראלים, הנוטים להפחית במספר ההרוגים בטבח, אינם מכחישים

שכפריים רבים נהרגו שם. יש להניח כי הפלסטינים ידגישו את התנהגותם הפסיבית של ערביי דיר יאסין בזמן המלחמה עד התקפת האצ"ל, ואילו הישראלים יבליטו את אותם מקרים שבהם השתתפו תושבי הכפר בקרבות הסביבה, ויהיה אף מי שיזכיר את חלקם בטבח שבוצע במוצא במאורעות 1929. שני הצדדים יגייסו לצדם עובדות נכונות; ההבדל יהיה בבחירת העובדות המאששות את גרסתם: הערבים ידגישו את תמימות הכפר ונרצחיו, והיהודים יבקשו להשחיר את פני הקרבנות. ההיסטוריון האנגלי הידוע א"ה קאר (Carr) הבחין בספרו על מהות ההיסטוריה בין עובדות שהתחוללו בעבר ובין 'עובדות היסטוריות'. ההבחנה הזו אינה נובעת מטיבה של העובדה אלא מן ההחלטה של ההיסטוריון לכלול אותה בהיסטוריה שהוא כותב.[30] אמירה זו תקפה במיוחד בכל הנוגע לנרטיבים לאומיים מתנגשים.

הפער העיקרי בין הנרטיבים החד־צדדיים נובע מהיותם ספוגים בתחושות עזות של עוול וקיפוח וכן של צדק והצדקה. מבחינה זו הם משרתים את תחושות ומצוקות ההווה ומבטאים ציפיות לרוויזיות היסטוריות לא רק במה שאירע אלא גם במה שיש לתקן בעתיד.

ניסיונות גישור

עד כאן עסקנו בליבון מונחים ובהבהרת תהליכים הקשורים בהיווצרותם של נרטיבים קולקטיביים. נעבור עתה לסקור ניסיונות שנעשו כדי לגשר, או למצער לצמצם את הפערים, בין הנרטיבים המנוגדים של הצדדים לסכסוך הישראלי־פלסטיני ולבחון אותם מקרוב. זהו עיקרו של מאמר זה.

במשך שלושים שנה נעשו ניסיונות רבים לקיים דיאלוג ברמות שונות בין ישראלים לפלסטינים במגמה לקרב את הלבבות.[31] בשנים האחרונות נעשו גם ניסיונות מספר להגדיל את ההבנה ההדדית בין הצדדים לסכסוך באמצעות דיונים משותפים על אודות הנרטיבים המנוגדים של תולדות הסכסוך הישראלי־ערבי בכלל ושל תולדות מלחמת 1948 בפרט. היזמה למאמצים אלה נבעה מההנחה שכדי לסלול את הדרך לפיוסן יש לפתח בקרב הצדדים לסכסוך הבנה ורגישות ל'אחר'. קבוצת חוקרים ירושלמית שיזמה את אחד מניסיונות הגישור הללו מסבירה את מניעיה באמרה:

30. א"ה קאר, **מהי היסטוריה**, מודן, תל אביב 1986, עמ' 26.

31. פירוט נוסף על הדיאלוג הישראלי־פלסטיני ראו בפרק העשירי של ספרי *In Pursuit of Peace*, United States Institute of Peace Press, Washington, D.C. 1996, pp. 199-218. נכתבו על כך עוד ספרים ומאמרים רבים. לדוגמה ראו: רבאח חלבי (עורך), **דיאלוג בין זהויות: מפגשי ערבים ויהודים בנוה שלום**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2000; נאוה זוננשיין, **דיאלוג מאתגר זהות: יהודים מתמודדים עם זהותם במפגש עם פלסטינים**, פרדס, חיפה 2008. מקורות נוספים מובאים בספרי הנ"ל.

לדרך שבה שני הצדדים מבינים או לא מבינים את קורותיהם ואת קורות הצד שמנגד יש השפעה עמוקה על יכולתם לעשות שלום. [...] ללא מידה מסוימת של הבנת הניסיון ההיסטורי של הצד השני, ושל האופן שבו רואה הצד השני את ההיסטוריה שלו, עשיית שלום ישראלי־פלסטיני נועדה להביא לכישלון חסר תכלית ולהוביל למעגל אלימות נוסף.[32]

בשנת 2003 התקיימו שני סמינרים בבית הספר למדע המדינה על שם קנדי באוניברסיטת הרווארד בבוסטון, בהשתתפות היסטוריונים ומחנכים ישראלים, פלסטינים ואמריקנים. בכינוס הוצגו כשני תריסר הרצאות; מקצתן הציגו את הנרטיבים של שני הצדדים, מקצתן תיארו ניסיונות גישור, ומקצת עסקו בתאוריות פסיכו־חברתיות העוסקות במצבי קונפליקט. היוזמים היו מודעים מראש לקושי העצום לקרב בין הנרטיבים, ולא התיימרו לחולל שינוי ברמות האיבה. רוברט רוטברג, מארגן הכינוס ועורך הקובץ שיצא לאור בעקבותיו, מציין בדברי ההקדמה שקירוב בין נרטיבים חייב לעבור שלושה שלבים: הכרת הנרטיב של הצד שמנגד, ניסיון לקרב במידת האפשר בין הנרטיבים ולבסוף היכולת לכבד ולקבל את התוקף שיש לנרטיב של 'האחר'. המארגנים קיוו להשיג במפגש לכל הפחות 'ערות ותשומת לב ('awareness and attention') לנרטיב של הצד שמנגד. כמה מההרצאות כונסו בכרך שיצא לאור בנובמבר 2005 בשם Israeli and Palestinian Narrative of Conflict: History's Double Helix. עיון בקובץ זה מאשר את מסקנתו של העורך שבכינוס לא הושגה הסכמה אלא להפך, הוא רק ביטא 'המשך של הדיאלוג בין שתי מערכות של השקפות מנוגדות המוצגות בחום וברהיטות בידי הצדדים'.[33]

הנרטיבים בחינוך – זה לצד זה

כינוסים ברוח זו התקיימו בתקופה האחרונה במקומות רבים. כאן יוזכרו רק כמה מהם, שידגימו ניסיונות בעלי אופי שונה. בניסיונות הגישור הללו השתתפו בדרך כלל היסטוריונים, פסיכולוגים ומחנכים משום שהיעד היה לנסות להשפיע בראש ובראשונה על הנרטיבים הנלמדים בבתי הספר של הצדדים הניצים.[34] אחד הניסיונות הללו נערך על

32. P. Scham, W. Salem and B. Pogrund, *Shared Histories: A Palestinian-Israeli Dialogue*, the Truman Peace Institute Jerusalem, 2005, p. 1 (hence: Scham etal, *Shared Histories)*

33. Rotberg, *History's Double Helix*, p. VIII. על כישלון הכנס הזה יעידו גם הקשיים שבהם נתקלו העורכים בהוצאה לאור של ספר סיכומי הכינוס.

34. על המאבקים בנושא זה במערכת החינוך הישראלית ראו: א' נווה וא' יוגב, **היסטוריות: לקראת דיאלוג עם האתמול**, בבל, תל אביב 2002, עמ' 27-72. ביתר קיצור ראו בתוך: E. Naveh, 'The Dynamics of Identity Construction in Israel', in: Rotberg, *History's Double Helix*, pp. 244-270.

ידי כמה אנשי חינוך פעילים בראשותם של פרופ׳ דן בר־און, פסיכולוג מאוניברסיטת באר שבע, וד״ר סמי עדואן מהמחלקה לחינוך באוניברסיטת בית לחם. נתלוו אליהם שני היסטוריונים: פלסטיני ויהודי ישראלי. למרות אירועי האלימות הקשה של האנתפאדה השנייה ולמרות קשיים מרובים, קיימה הקבוצה בשנים 2002–2003 כמה מפגשים זומנו בהשתתפותם של מחנכים פעילים יהודים ופלסטינים, בניסיון למצוא דרכים למיתון הנרטיבים התוקפניים הנלמדים בבתי הספר של הצדדים. עד מהרה התברר שאין כל סיכוי לחבר נרטיב משותף, אך חברי הקבוצה לא אמרו נואש וחיברו חוברות ניסיוניות שהציגו זה לצד זה את שני הנרטיבים המנוגדים.[35] פרופ׳ בר־און סבר שהנרטיבים המונוליתיים החד־צדדיים, הנוטים להפחית בערכו של האויב ולשלול את אנושיותו, מגבירים את האיבה ומקשים את השגתו של פתרון הסכסוך. בפנותו אל הצד הישראלי הוא ביקש לעבור

> מזהות ישראלית מונוליתית בה ה׳אני׳ וה׳אחר׳ מופיעים בצבעי לבן־שחור [...] לתחילתו של רב־שיח פנימי בין מרכיבי הזהות השונים, בהעדרם של ה׳אני׳ וה׳אחר׳ המונוליתיים, שאפיינו את הזהות הישראלית בתחילת דרכה;[36]

הוא האמין בדינמיקה המפוררת את המונוליתיות של הזהות החד־צדדית המתרחשת בדיאלוג הדו־לאומי.[37]

בעקבות המפגשים האלה הופק ספר שהציג את הנרטיבים המנוגדים זה לצד זה בשני טורים מקבילים. הנרטיבים שהוצגו ביקשו להבליט את מרחב ההסכמה בלי לטשטש את מתח השוני וההתנגשות. באופן זה נותר בידי המחנכים מרחב פתוח בנוגע לאופן הצגת הנרטיבים. מקצת המחנכים שהשתתפו בסמינרים המכינים הביאו אל כיתותיהם את החומר הניסיוני במגמה ללמד את התלמידים להכיר גם את הנרטיב של הצד שכנגד. התלמידים

> הופתעו לקרוא את הנרטיב המנוגד למה שהם הכירו, גילו סקרנות אך גם מידה רבה של התנגדות. אחת הטענות שהם השמיעו למוריהם היתה: ׳הנרטיב שלנו מספר את האמת, הנרטיב שלהם אינו אלא תעמולה׳. טבעי שבתנאי הדיכוי של האינתיפאדה התברר הקושי בעיקר בבתי הספר הפלסטיניים.[38]

מניסיון זה הסיק בר־און כך: ׳כאשר שתי חברות רוצות לחיות בנפרד, זו לצד זו, הצגת נרטיבים נפרדים מתאימה יותר׳.[39] עם זאת, הוא הגיע למסקנה הזאת ׳פירוק החימוש של

35. את תיאור הניסיון הציג דן בר־און באותו כינוס בבוסטון. ראו: D. Bar-On, 'The Psychology of a Better Dialogue Between Two Separate but Interdependent Narratives', in:Rotberg, *History's Double Helix*, pp. 205-224 (hence: Bar-On, 'A Better Dialogue').
36. דן בר־און, **על ה׳אחרים׳ בתוכנו: תמורות בזהות הישראלית מנקודת ראות פסיכולוגית־חברתית**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 1999, עמ׳ 1–2.
37. ד׳ בר־און, ׳הכרה ודיאלוג בין ה׳אני׳ וה׳אחר הזר׳, שם, עמ׳ 129–150.
38. Bar-On, 'A Better Dialogue', p. 212
39. ibid. p. 216

ההיסטוריה יכול להתרחש רק לאחר פירוק החימוש הצבאי והמדיני בין הצדדים, אבל ניתן להכין זאת כבר עתה'.[40]

הבה ניווכחה – זה מול זה

הייאוש שאחז בשוחרי השלום בעקבות כישלון ועידת קמפ־דיוויד בשנת 2000 ופרוץ אנתפאדת אל־אקצא רווית הדם והקרבנות האיץ גם חוקרים, שפעלו זה זמן להידברות בין ישראלים לפלסטינים, לנסות את כוחם בגישור בין הנרטיבים של שני העמים. פול שם (Scham), חוקר במכון טרומן למען קידום השלום, וליד סאלם מ'פנורמה', המכון הפלסטיני לעידוד הדמוקרטיה ולפיתוח חברתי, ובנימין פוגרונד ממרכז "יקר" לבעיות חברתיות זה לזה חברו בשנת 2002 ויזמו שבע פגישות; אלה התקיימו בירושלים ובקפריסין, בהשתתפות היסטוריונים, פעילים פוליטיים, עיתונאים וחוקרים מדיסציפלינות אחרות. כל פגישה כללה שתי הרצאות פתיחה – של חוקר ישראלי וחוקר פלסטיני, שהציגו את גרסתם לאחת התקופות בקורות הסכסוך היהודי־ערבי, מתחילת המפעל הציוני בארץ ישראל בסוף המאה ה־19 עד תום המלחמה ב־1949. מקצת המרצים הציגו את הממצאים האקדמיים של מחקריהם, ומקצתם הציגו את הנרטיב הרווח בחברתם. בתום ההרצאות התקיים דיון בין המשתתפים, אלה השיגו על הטיעונים שנשמעו או שניסו ליישר את ההדורים. את המפגשים המוקלטים כינסו היוזמים בספר שהציג את הדיונים כפי שהתרחשו, ללא עריכה או פרשנות.[41]

אותנו יעניינו במיוחד שני מושבים. האחד עסק בתכנית החלוקה ובשאלה מדוע היא לא בוצעה. את התזה הישראלית הציג פרופ' משה מעוז מהאוניברסיטה העברית, ואת הנרטיב הפלסטיני הציג ד"ר וליד סאלם. המושב השני עסק במלחמה עצמה. את ההיסטוריוגרפיה הישראלית הציג פרופ' אברהם סלע מהאוניברסיטה העברית, וד"ר עאדל יחיא, ארכאולוג ומנהל האגודה הפלסטינית לחילופי תרבות, הציג את התפיסה הפלסטינית בדבר היווצרותה של בעיית הפליטים הפלסטינים.[42]

הן הרצאות הפתיחה והן הדיונים, שהיו לעתים לוהטים למדי, היו תערובת של גרסאות שיש להגדירן 'נרטיב העמי' ומחקרים שהעמידו גרסאות מפותחות יותר. אלו היו בחינת 'היסטוריות אקדמיות', אשר כפי שמציינים העורכים, 'אינן בחינת הנרטיב של העמים, אך מהוות, בדרך כלל, מרכיב חשוב בתוכו ותמיד מקיימות דיאלוג מתמשך עם הנרטיב'.[43]

40. הספר, שהופק בעברית, בערבית ובאנגלית, ונשא את הכותרת **פלסטינים וישראלים לומדים את הנרטיב של 'האחר'**, יצא לאור בשנת 2004 על ידי מכון PRIME (Peace Research in the Middle East), שהקימו שני היוזמים.
41. Scham et al, *Shared Histories*
42. *Ibid.*, pp. 177-250
43. *Ibid.*, p. 3

מלכתחילה לא השלו היוזמים את עצמם שיצליחו לגבש נרטיב משותף, אך האמינו [ש]'לפני שנעשה ניסיון לאחד את הנרטיבים, על כל צד להכיר, לכבד ולהבין את הנרטיב הייחודי, הנפרד ולעתים המנוגד של הצד השני'. לדעתם הניסיון אכן אפשר לשני הצדדים להעשיר את הנרטיב של עצמם על ידי ההיכרות עם הנרטיב של היריב.[44]

אחד ההבדלים בין הגרסאות, שבלט בדיונים האלה וכן במפגשים רבים אחרים, היה מתודולוגי ביסודו. הישראלים היו אמונים רובם על היסטוריוגרפיה פוזיטיביסטית ודנו בעיקר בעובדות ובהשתלשלות האירועים, ואילו הדגישו את הממד המוסרי ועסקו בשאלות של סבל, לגאליות ולגיטימיות. תופעה זו נבעה ללא ספק מהא־סימטריה הבלתי נמנעת במצב הדיכוי שנמצאו בו הנציגים הפלסטינים וקבע בדבריהם מידה רבה של סובייקטיביות.[45]

ניסיון של שילוב – זה בתוך זה

ניסיון נועז יותר נערך לאחרונה בידי שני ישראלים, האחד יהודי והאחר פלסטיני. פרופ' מוטי גולני מאוניברסיטת חיפה חבר לד"ר עאדל מנאע ממכון ון ליר בירושלים בניסיון לכתוב נרטיב משותף. שני החוקרים לא ביקשו להפיק נרטיב אחיד, שיגשר בין הנרטיבים הסותרים של הצדדים, אלא רק 'לקיים שיחה נרטיבית פורייה בין הצדדים'. בספר שחיברו במשותף הם ניסו 'לנסח טקסט המורכב משני סיפורים שונים, לעתים סותרים'.[46] להבדיל מניסיונם של דן בר־און וסמי עדואן, הם לא העמידו את הנרטיבים המנוגדים זה לצד זה, אלא חיברו נרטיב רצוף, הנע על פני האירועים מראשית הופעת הציונות והאומה הפלסטינית בארץ עד המלחמה בשנת 1948 ותוצאותיה. בחלקים נרחבים בספר אכן הצליחו השניים להציג נרטיב משותף. בחלקים אחרים הם מציגים את העובדות כפי שתופס אותן כל אחד מהצדדים, תוך כדי ציון השוני. בחלקים אחרים מוצגים ברצף ותוך כדי סתירות בולטות הנרטיבים המנוגדים זה אחר זה.

נראה שהשניים לא התקשו לספר בצורה אחידה את האירועים המדיניים והבין־לאומיים שהביאו להחלטת האו"ם בדבר חלוקת ארץ ישראל; כמו כן הם לא התקשו להסביר את הדרכים המנוגדות שבהן הבינו הערבים והיהודים את משמעות ההחלטה עבור כל צד והאינטרסים שלו. כך למשל מסופר ש'הפלסטינים ראו בהתיישבות הציונית בתקופת

44. Ibid., pp. 5-6

45. גם פרופ' יואב גלבר מציין: 'אובססיה אופיינית של הכתיבה הערבית על הסכסוך ומלחמותיו היתה ונשארה שאלת הצדק וההגינות או העדרם'. י' גלבר, **היסטוריה, זיכרון ותעמולה: הדיסציפלינה ההיסטורית בעולם ובארץ**, עם עובד, תל אביב 2007, עמ' 433 (להלן: גלבר, **היסטוריה, זיכרון ותעמולה**).

46. מ' גולני וע' מנאע, **שני צדי המטבע: עצמאות ונכבה, שני נרטיבים של מלחמת 1948 ושל תוצאותיה** (להלן: גולני ומנאע, **שני צדי המטבע**). אני מבקש להודות למחברים על הרשות לעיין בטיוטה של ספרם.

המנדט הבריטי פלישה בלתי חוקית בחסות מעצמה קולוניאלית [...] שנראתה להם עושקת ולא הוגנת בכל קנה מידה'. כל ישראלי יכול להסכים שאכן כך נראו הדברים לפלסטינים. מיד לאחר מכן נאמר: 'הנהגת היישוב והתנועה הציונית ראו בתכנית החלוקה של האו"ם הישג היסטורי שיתרונותיו עלו לעין שיעור על חסרונותיו. [...] [הם ראו בה עשיית] צדק טבעי שנעשה לעם השב למולדתו'.[47]

אך משביקשו לתאר פרשות הנתונות במחלוקת קשה, נראה שלא הצליחו, ואולי אף לא התיימרו, להגיע לעמק השווה. בנקודות אלה נאלצו לחזור על אותו סיפור פעמיים, פעם לפי הנוסח האחד ופעם לפי הנוסח האחר. למשל, בבואם לדון בעמדת הבריטים בסכסוך נמצא את טענות הפלסטינים שכוחות ההגנה 'גובו בהגנה פעילה של הצבא הבריטי [...] מדינות ערב, שהבטיחו לסייע לפלסטינים, היו כבולות על ידי בריטניה וצרפת ששלטו בהחלטותיהן באופן ישיר או עקיף', אך כעבור כמה עמודים מובאת, ללא כל שיוך, הטענה הישראלית האופיינית, שבעוד התחבורה היהודית שובשה בידי הערבים, 'בו בזמן יכולים היו הפלסטינים להתנהל באין מפריע בדרכי הארץ מגובים בצבא הבריטי'.[48]

אין לתמוה על כך שתכנית ד' של ההגנה, נושא שעורר מחלוקת זה שנים רבות, מוצגת בשתי נוסחאות סותרות, לא כהצגת עמדות חד־צדדיות של הצדדים אלא ברצף נרטיבי ישיר: 'התכנית דיברה על כיבושים והרס טוטאלי של ערים ושל כפרים פלסטיניים חיוניים לרצף הטריטוריאלי של המדינה היהודית, התכנית דיברה גם על גירוש תושביהם מעבר לגבולותיה של המדינה היהודית על פי החלוקה', ואילו בעמוד הבא מוסברת התכנית כמיועדת 'לתפיסת שטחים בתחום המדינה היהודית וגם מחוץ לה כדי להגיע לעמדות הגנה טובות ככל האפשר מול פלישה בין־ערבית ודאית'.[49]

בקטעים לא מעטים אפשר להבחין בנקל בטביעת אצבעותיו של אחד המחברים. כך למשל מתוארת פעולת התגמול שביצע הפלמ"ח בבלד אל־שיח' פעמיים. בפעם הראשונה אין מובא כלל הרקע לפעולה, ונאמר רק כך: 'כשבעים מתושבי הכפר, גברים, נשים וילדים, נרצחו בבתיהם ולעתים במיטותיהם בידי אנשי הפלמ"ח'. ברור שקטע זה נכתב בידי ד"ר מנאע, ואילו בעמוד שאחריו מתואר תחילה הטבח שטבחו הערבים בבתי הזיקוק בחיפה בפועלים היהודים; נאמר כך: 'זה היה ביטוי ממשי לחוסר האונים של היישוב היהודי באותם ימים', ומוסבר שפעולת התגמול נועדה 'להרתיע את הפלסטינים ולשקם במהירות את מצב הרוח ברחוב היהודי המבוהל'. אפשר לשער שקטע זה נכתב בידי פרופ' גולני.[50]

גם פרשת כיבוש הקסטל בידי ההגנה בראשית אפריל 1948 ונפילתו של עבד אל־קאדר אל־חוסייני באותו קרב מובאת בשני נוסחים שונים. לפי הנרטיב האחד היה 'הקרב על הכפר אל־קסטל ממערב לירושלים סמל לנקודת המפנה הדרמטית בגורלם המר של

47. שם, 'בדרך אל העצמאות ואל הנכבה', עמ' 2 (מספרי העמודים הם מהטיוטה שבידי).
48. שם, עמ' 10–13.
49. שם, עמ' 14–15.
50. שם, עמ' 10–11.

הפלסטינים', ואילו על פי הנרטיב הישראלי: 'הקרב הזה היה לסמל של נחישות והקרבה של לוחמי ה"הגנה" ובמיוחד של המפקדים שרבים מהם נהרגו ונפצעו' — אכן, שתי נקודות תצפית שונות על אותו קרב.[51]

כפועל יוצא מהניסיון להציב את שני הנרטיבים בטקסט אחד, רבות הסתירות בין קטעים שונים. למשל, הטענה ש'בסוף מארס 1948 כבר היה מצבו של היישוב בכי רע' אינה מתיישבת עם התיאור המפורט בעמודים הקודמים בדבר העליונות המכרעת של הכוח היהודי על הכוחות שעמדו לרשות הפלסטינים.[52] השיטה שנקטו השניים מעידה כי הם לא השלו את עצמם שאפשר להגיע לנרטיב משותף בכל הסוגיות והמחלוקות, אך ראו תועלת רבה בהצגת שני הנרטיבים, הסותרים לעתים, זה לצדו של זה, גם אם אין הם מסוגלים להתקיים זה בתוך זה. פרופ' גולני העיד בפני שהתנסותו בעימות עם נוסחאותיו של ד"ר מנאע וההכרח להתמודד עם הנרטיב הפלסטיני הנפרש בפניו אילצו אותו לבחון מחדש את הנרטיב הישראלי, לנסחו באופן מדויק יותר תוך כדי הבאתו בחשבון של הנרטיב שמנגד, ולפתח אותו לכדי תובנות חדשות. עם זאת, הוא מוסיף:

> הניסיון העשיר את תפיסתי את עצמנו ואת הדרך שבה אני מבין את הסיפור שלנו. למעשה התחברתי ביתר תוקף לנרטיב שלי. יכולתי להקשיב לעאדל כי הוא הקשיב לי, וזה חייב אותי לגייס נימוקים משכנעים כדי להצדיק את הגרסה שלי. אני מניח שתהליך דומה התרחש גם אצל עמיתי.[53]

המאמץ של מנאע וגולני ראוי לשבח גם אם נתגלו בו גבולות ברורים לגישור בין הנרטיבים, אולם דומה שהניסיון טרם עמד במבחנו העיקרי: התקבלותו בקרב קהלים נרחבים בשני הצדדים. המחברים עצמם מבינים ש'הנרטיב החד־צדדי עושה שימוש בביטויים הנשמעים נכונים ומובנים לאוזן אחת ובוטים עד בלתי נסבלים לאוזן האחרת'. אפשר לשער שערבוב הנרטיבים לא יגביר את כושר ההאזנה ההדדית של הצדדים.

נרטיב ניטרלי?

לכאורה היה אפשר לצפות שהיסטוריון שאינו ישראלי או ערבי ומשקיף על הסכסוך 'מן הצד' יפתח נרטיב ניטרלי. רבים מאוד הספרים שנכתבו על הסכסוך בכלל ועל מלחמת 1948 בפרט, אולם ברוב המקרים נקטו המחברים עמדה ואמפתיה לצד זה או אחר והנרטיב

51. שם, עמ' 16–17.
52. שם, עמ' 10–11. יש לציין שהמחברים היו מודעים לסתירות הללו, ובמבוא לספר הם מתארים אותן: 'ניסיון לנסח טקסט המורכב משני סיפורים שונים, לעתים סותרים'. הם מביעים את תקוותם שאכן היה זה ראוי לקיים 'שיחה נרטיבית פורייה בין שני הצדדים', שם, במבוא.
53. ריאיון עם מוטי גולני, 6 ביוני 2011.

שלהם קרוב לנרטיב של אחד מהצדדים.[54] מעטים יותר הם אלה שניסו בכנות לספר סיפור ניטרלי. ניסיון נוסף ומעניין עשה לאחרונה ההיסטוריון הקנדי ניל קפלן (Caplan).[55] אף שקפלן הוא יהודי ומקיים קשרים עם עמיתים ישראלים, הוא כבר הוכיח בעבר בשורה של מחקרים מעולים שהוא מסוגל להימנע מלנקוט עמדות חד־צדדיות. גם בספרו האחרון הוא מנסה 'להציג את תולדות הסכסוך בהגינות וביושר, מתוך פתיחות לעדויות סותרות ולמגוון הפרשנויות שהוצעו'.[56] קפלן מודע לכך שאפילו כרוניקה פשוטה של האירועים, ללא כל פרשנות והערכות, תיתקל בהתנגדות של צד זה או אחר. אף על פי כן הוא מנסה 'לסקור את הסכסוך על כל הפרדוקסים והסיבוכים שבו, לנער אותו מהמיסטיפיקציה שדבקה בכמה מהיבטיו ולהציע הבנה לעובדה שלפלסטינים ולישראלים סיפורים כה מנוגדים'.[57]

כדי להגשים כוונה זו הוא מציג לכל אורכו של הספר לא רק את הדרך שבה הוא מבין את האירועים והתהליכים אלא גם את הדרכים המנוגדות שבהן רואים אותם הצדדים לסכסוך, תוך כדי שימוש נרחב במקורות ובציטוטים. הוא גם מנסה להסביר את הסיבות לניגודי נרטיבים כה קיצוניים. יתר על כן, בבואו להציע את עמדתו הוא נשען במידה רבה על תובנות שחידשו בשנים האחרונות ה'היסטוריונים החדשים' בישראל, ומציג ביקורת על הנרטיב העממי של הישראלים. בהיעדר 'היסטוריה ביקורתית' בצד הערבי, גם נוסחאותיו של קפלן נמצאות לוקות בחוסר סימטריה. ספק רב אם נוסחאותיו יתקבלו על דעת רבים, הן בציבור הישראלי והן בציבור הפלסטיני. גם בניסיון כן זה לספר סיפור ניטרלי נראה שהפערים בין הנרטיבים של הצדדים הניצים כה גדולים עד שקשה יהיה לרצות מי מהם; דומה שמעטים יסכימו להעניק לקפלן את התואר 'ניטרלי'.

ניסיונות לקירוב לבבות בתחום החינוך

ראינו שרוב הניסיונות שנעשו במגמה לקרב את שני הנרטיבים, או לכל הפחות לעמעם ולהפחית את מידת הניגוד שביניהם, הכירו בקוצר ידם לחבר נרטיב אחיד. עם זאת, רוב המשתתפים הסכימו שהעיסוק בעניין סולל את הדרך להיכרות קרובה יותר של היריב,

54. הפלסטינים מתלוננים לעתים על שרוב הספרים שהתפרסמו במערב במשך השנים שיקפו את הנרטיב הישראלי, אך נדמה שבשנים האחרונות הגלגל נוטה להתהפך. דוגמאות מובהקות לכתיבה חד־צדדית הן ספרם המשותף של האחים קמחי, מן הצד הישראלי, וספרו של ארסקין צ'ילדרס מן הצד הערבי: J. and D. Kimche, Both Sides of the *Hill: Britain and the Palestine War*, Secker & Warburg, London 1960; Erskine B. Childers, *Common Sense about the Arab World*, Victor Gollancz, London 1960.

55. N. Caplan, *The Israel-Palestine Conflict, Contested Histories*, Wiley-Blackwell, West Sussex UK 2010

56. *Ibid*., p. 221

57. *Ibid*., p. 3

ולעתים קרובות גם להכרה בלגיטימיות של הנרטיב המנוגד וליצירת אמפתיה וכבוד לדברי ה׳אחר׳. ואולם חוקרים ופעילים רבים הגיעו למסקנה שהעיסוק בנרטיבים נוטה בדרך כלל לחדד את הפערים, ולכן הם מעדיפים לעסוק בצד העקרוני של קירוב אנושי בין הצדדים לסכסוך ולהעמיד במרכז הדיון ערכים אוניברסליים, כגון ביקרות עצמית, הכרה בעצם קיומו של הצד השני ושאר ממדים הומניסטיים, התורמים לרידוד האגוצנטריות והשוביניזם בשני הצדדים. התאוריה והפרקטיקה של מפעלי ׳חינוך לשלום׳ פרחו בשנים האחרונות במקומות רבים באזורי סכסוך שונים הקיימים בעולם הרחב, וכמובן גם במסגרת הסכסוך הישראלי־פלסטיני. לא מכבר נעשה ניסיון במגמה זו על ידי המוזיאון למדע בירושלים, על בסיס דגם שנוסה תחילה בהולנד. דגם זה, שהועתק והותאם לצורכי המוזאון הירושלמי, הופעל במשך שנתיים בכותרת ׳מבוך השלום׳. המוזאון הגדיר את מטרת התצוגה הגדרה א־פוליטית: (1) לפתח מודעות לתפיסות השונות המשפיעות עלינו במצבי קונפליקט; (2) להקנות כלים יצירתיים להתמודדות עם קונפליקטים בין־אישיים׳.[58] זו היתה תצוגה אינטראקטיבית שבה נדרשו תלמידי בתי ספר עבריים וערביים להתמודד עם שורה של שאלות ומטלות שחשפו יותר מ־10,000 תלמידים בני שמונה עד עשר משני העמים לשורה של ערכים הנחשבים לסוללי דרך לקראת פיוס: הכרה בצד ה׳אחר׳, הטלת ספק בשורה של סטראוטיפים חד־צדדיים, עידוד סקרנות כלפי זהותו של ה׳אחר׳ ובירור ביקורתי יותר של הזהות העצמית. ניסיון זה חורג מתחומי חיבורנו, ולא ניכנס כאן לפרטיו; נציין רק שב׳מבוך השלום׳ הירושלמי נמנעו העורכים להיכנס לשאלות פוליטיות ולבעיות הנרטיבים. כאשר נגעו בשאלות העבר, הושם דגש על מגבלות הנרטיב של הצד ׳שלך׳ והודגש הצורך בביקורת עצמית.[59]

הקצנת הנרטיב הפלסטיני

דומה כי ניסיונות הגישור שתוארו לעיל מחזקים את הסברה הפסימית שבמצבים של סכסוך לאומי, כל שכן כל עוד נמשך העימות האלים, אין כל אפשרות, ואולי אף לא נחוץ, לגבש נרטיב משותף. יתר על כן, כפי שראינו בתולדות עמים אחרים, גם כאשר הסכסוך עצמו נרגע והנרטיב החד־צדדי מאבד ממרירותו ומאיבתו, שני העמים מוסיפים להחזיק בנרטיבים שונים ואף מנוגדים. עד היום אין הצרפתים מסוגלים לראות בקרבות

58. הפרויקט ההולנדי נעשה בחסות Peace Education Project ונשא את הכותרת ‘The Peace Factory’, אולם אנשי מוזאון המדע בירושלים העדיפו לקרוא לתצוגה בשם ׳מבוך השלום׳. ראו פרטים על אודות התצוגה באתר המוזאון: www.mada.org.il.

59. לדוח מלא על בניית התצוגה, הפעלתה והלקחים שהופקו במהלכה ראו: D. Friedberg and D. Alderoqui-Pinus, The Peace Labyrinth: An Interactive Exhibition on Conflict Resolution המאמר הוגש לפרסום במגזין *Curator*. אני מודה למחברים שהואילו להעמיד לרשותי את טיוטת המאמר.

ווטרלו וטרפלגר אלא מפלות מעציבות, ואילו הבריטים מנציחים אותם באתרים מרכזיים בעריהם כזכר לניצחון מפואר. הצרפתים יעדיפו להנציח את הקרבות המפוארים של נפולאון בריבולי, בווגראם ובאוסטרליץ, קרבות שלא ייזכרו לטוב בווינה או בברלין. גם הפלסטינים לא יפסיקו עוד דורות רבים לראות בהתיישבות הציונית פלישה בלתי מוצדקת של מהגרים זרים לארצם, ואילו היהודים יראו בה עלילת גבורה וגולת כותרת בתולדות העם. כך גם ימשיכו הפלסטינים לראות במלחמת 1948 אסון לאומי ויכנוה בשם 'הנכבה' ואילו היהודים יראו בה ניצחון מפואר שהחזיר את העם היהודי להיסטוריה.

במקום אחר הסברתי בפרוטרוט מדוע לדעתי אין כל אפשרות לגשר כיום בין הנרטיב הפלסטיני לזה הישראלי.[60] טענתי כי לא זו בלבד שהדבר אינו אפשרי אלא שהוא גם עלול להזיק כאשר צד אחד תובע מהצד האחר לשנות את הנרטיב החד־צדדי שלו כתנאי לשלום: 'אי־יכולתו המובנית של היריב להיעתר לתביעה המקדימה לשינוי אידאולוגי ורגשי לשם התקדמות בתהליך השלום, תראה בצד שמנגד הוכחה לכוונות הזדון של היריב ותספק תירוצים להצדקת הסרבנות לקדם את השלום בתום לב'. עם זאת, כפי שראינו בדוגמאות שלעיל, יש תועלת בניסיונות לקרב את הלבבות על ידי דיאלוג סובלני וגלוי לב על אודות הנרטיבים. ראינו גם שהדרך לפיוס אינה עוברת דרך ניסיונות להפריך את הנרטיב של הצד השני. תהליך הקירוב חייב להתחיל בהכרתו של נרטיב הצד השני ובהענקת לגיטימיות לעצם קיומו. בדרך כלל אפשר להגיע לידי כך לגבי אותם חלקים שהנרטיב שמנגד מבטא בהם כאב, געגוע ושאר עמדות סובייקטיביות ואינו שולל את עצם קיומו של ה'אחר'. תהליך הביקורת חייב להיעשות על ידי כל צד כלפי הנרטיב שלו עצמו. מחובתם של ההיסטוריונים לפעול, משני צדי המתרס, במגמה לפרק תפיסות ודעות קדומות בנוגע לעבר, המזינות את הסכסוך ומכבידות על סיכויי הפיוס. בעימות בין נרטיבים מתנגשים יש משמעות לביקורת רק כאשר היא ביקורת עצמית.[61]

מבחינה זו מצערות מאוד ההתפתחויות האחרונות בצד הפלסטיני. בעקבות הופעת ה'היסטוריונים החדשים' בישראל אנו עדים בשנים האחרונות לניסיונות של היסטוריונים וסופרים פלסטינים לבחון את הנרטיב שלהם ואף למתוח ביקורת על המנהיגות הערבית והפלסטינית של אותם ימים.[62] אלא שבמקרים רבים המגמה הפוכה. הביקורת שהחלו היסטוריונים ישראלים למתוח בנרטיב הישראלי החד־צדדי התקבלה בהתלהבות על ידי היסטוריונים פלסטינים, כהוכחה לכך שהנרטיב שלהם 'תמיד צדק', אולם שימוש כזה ברוויזיה המתרחשת במחנה האויב אינו תורם לגישור אלא מחריף את הניגודים. הלקח

60. מ' בר־און, 'נרטיבים מתנגשים: האם ניתן לגשר בין הנרטיב הציוני והנרטיב הפלסטיני בדבר מלחמת 1948', בתוך: הנ"ל, **עת מלחמה ועת שלום: עיונים בתולדות מדינת ישראל 1948–1967**, כתר, ירושלים 2007, עמ' 28–47 (להלן: בר־און, **עת מלחמה**).

61. **שם**, עמ' 41.

62. דוגמה בולטת היא חיבוריו של רשיד ח'לידי. ראו: R. Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, Columbia University Press, New York 1997.

היחיד שהיה אפשר לצפות מהפלסטינים להפיק הוא כי יש להתחיל ברוויזיה מעמיקה של הנרטיב של עצמם. דא עקא שבמחנה הפלסטיני מופיעות לאחרונה רוויזיות הפוכות.

לא מכבר סיפר לי היסטוריון ישראלי שהוזמן להרצות באוניברסיטת ביר זית שהסטודנטים התקוממו נגד כותרת ההרצאה: 'מלחמת 1948', המקובלת היום על היסטוריונים ביקורתיים בישראל. טענתם של הסטודנטים היתה שהכותרת הזו משרתת את הנרטיב הישראלי משום שהיא מתעלמת מהטיעון הפלסטיני שהמלחמה לא התחוללה בשנת 1948 אלא התחילה עם הגעתם של המהגרים הציונים הראשונים בסוף המאה ה־19. ניסיונותיהם של היסטוריונים ישראלים לספר את הסיפור באורח אובייקטיבי ומאוזן אינם מספקים אינטלקטואלים פלסטינים משום שהם תובעים הכרה בלעדית בדרך שהם רואים את האירועים.

ד"ר סאלח עבד אל־ג'ואד מאוניברסיטת ביר זית ניסה ניסיון מתוחכם ומפורט לערוך רוויזיה מעמיקה של הנרטיב הפלסטיני.[63] לטענתו, הצלחת הנרטיב הישראלי בדעת הקהל העולמית נובעת מחולשת הנרטיב הפלסטיני שנגרר, שלא בטובתו, אחר הפרדיגמות שעליהן מבוסס הנרטיב הישראלי. עבד אל־ג'ואד מזכיר כמה היסטוריונים ערבים שהציגו נרטיבים ביקורתיים, אך טוען שעדיין ההיסטוריוגרפיה הפלסטינית מפוצלת ובלתי קוהרנטית, בין השאר משום ש'ההיסטוריונים הערבים לא היו מסוגלים לנתק עצמם מהניסוחים הישראלים. גם כאשר חשפו את הגורמים המיתולוגיים של הנרטיב הישראלי, הם המשיכו להיות לכודים בסיפור הקולוניאליסטי והטריומפלי של אויביהם'.[64] כמו הסטודנטים בביר זית, גם הוא קורא תיגר על ההיגררות של היסטוריונים ערבים לדון במלחמה כאילו החלה עם סירובם של הערבים לקבל את תכנית החלוקה. הוא גם קובל על כינוים של אותם אירועים בשם 'מלחמה', במקום לאפיין אותם כמבצע חד־צדדי מתואם ומכוון בידי ההנהגה היהודית לסלק בכוח את הפלסטינים מאדמתם.[65]

פרדיגמה ישראלית נוספת שעליה קורא עבד אל־ג'ואד תיגר היא ההנחה שהאיבה הפלסטינית היתה אנדמית, קדמה למלחמה והיתה בלתי מתפשרת — או בניסוחו: 'הפרדיגמה המתארת את יחסי הערבים והיהודים רק במסגרת של סכסוך והריגה'. להבדיל מתפיסה זו הוא מעלה את הסברה שהאיבה הערבית נבעה מהתוקפנות היהודית ולא היתה בלתי נמנעת, שכן בשנים שקדמו למלחמה היו הפלסטינים שקטים וקיימו יחסי שכנות טובה ושיתוף פעולה פורה עם היהודים.[66]

63. S. Abed el Jawad, 'The Arab and Palestinian Narratives of the 1948 War', in: Rotberg, *History's Double Helix*, pp. 72-114 (hence: El Jawad, 'The Palestinian Narrative')

64. Ibid., p. 76

65. Ibid., pp. 79-80

66. Ibid., pp. 84-88. ניסיון כזה ניסה גם אילן פפה במכון למחקר ערבי־יהודי בגבעת חביבה לפני כ־15 שנים. ראו: א' פפה (עורך), **ערבים ויהודים בתקופת המנדט: מבט חדש על המחקר ההיסטורי**, המכון לחקר השלום, גבעת חביבה 1995.

אחד ההסברים שעבד אל־ג׳ואד מציע לכישלונם של הערבים לגבש היסטוריוגרפיה לאומית נאותה הוא חסרונם של ארכיונים ערביים והזדקקותם של היסטוריונים ערבים לארכיונים זרים, ואפילו לארכיונים הישראליים החד־צדדיים. על רקע זה הוא מעלה את הצורך להשתמש שימוש נרחב בעדויות בעל פה של השורדים. למרות הבעייתיות בהסתמכות על עדויות שבעל פה, בהיעדר מקורות פלסטיניים אחרים יש, לדעתו, להיסטוריה שבעל פה (Oral History) יתרון רב כאסטרטגיה לבירור עובדות נעלמות. יתר על כן, זו דרך חשובה למתן קול וביטוי לקרבנות, שקולם הושתק לאחר התבוסה.[67]

אכן, בשנים האחרונות נעשו במחנה הפלסטיני כמה מאמצים להציל את זיכרונותיהם של ותיקי הנכְבה מאבדון. אוניברסיטת ביר זית יזמה מפעל גדול של הנצחת זכרם של כ־400 הכפרים הפלסטיניים שנחרבו במלחמת 1948. עשרות חוקרים השתתפו בפרויקט שסוכם בכמה כרכים, המפרטים את תולדות הכפרים, כלכלתם, אוכלוסייתם ותרבותם הייחודית. בהיעדר ארכיונים נעשה בפרויקט הזה שימוש נרחב בעדויות שנגבו מזקני אותם כפרים ששרדו.[68]

אחד ההיסטוריונים שנענו לקריאות אלה היה דווקא ישראלי, פרופ׳ אילן פפה, שלפי עדותו, כאמור לעיל, החליט להצטרף בגלוי ובמוצהר לנרטיב הפלסטיני משום שהוא הנרטיב של הסובלים והמדוכאים.[69] בשנת 2010 פרסם פפה את ספרו *The Ethnic Cleansing of Palestine*.[70] טענתו היא שבשלבים הראשונים של אירועי שנת 1948 לא התחוללה כלל מלחמה בפלשתינה, אלא היה זה מבצע חד־צדדי, מתוכנן ומכוון מראש של היהודים, ל׳טיהור אתני׳ של הארץ מתושביה הערבים.[71] מה שחשוב לענייננו כאן הוא העובדה שהביטוי ׳טיהור אתני׳ פשה בספרות הפלסטינית כאש בשדה קוצים. בכל המפגשים שנועדו לגשר או לקרב בין הנרטיבים השתמשו הנציגים הפלסטינים שימוש נרחב בביטוי הזה, כאילו היה זה מובן מאליו, בלי להבין שהדבר מרחיק את הנרטיבים זה מזה ומעמיק את הפער ביניהם. בצד הישראלי הוא מתקבל כשימוש ציני במונח אנכרוניסטי שכל מבוקשו להשחיר את פני הציונות; הוא מתפרש כהטלת אשמה של חטא קדמון שהיה נעוץ כביכול בתולדות הציונות מראשיתה.[72]

67. El Jawad, ‘The Palestinian Narrative’, pp. 269-275

68. Birzeit University Research Center, *The Palestinian Destroyed Villages*. נעשו גם ניסיונות יומרניים פחות על ידי מספר חוקרים פלסטינים. ראו למשל: Yahia, *The Palestinian Refugees*.

69. ראו לעיל הערה 5. על סטייתו האידאולוגית של פפה ראו עוד בתוך: מ׳ בר־און, ׳מה קרה ל״היסטוריה החדשה״ במעבר האלף׳, בתוך: הנ״ל, **עת מלחמה**, עמ׳ 52–54.

70. I. Pappe, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oneworld, Oxford 2006

71. את דעתי אל איכותו ההיסטוריוגרפית של ספר זה פרסמתי במקום אחר, ראו: M. Bar-On, ‘Cleansing History of its Content: Some Critical Comments on Ilan Pappe’s “The Ethnic Cleansing of Palestine”, *The Journal of Israeli History, Politics, Society and Culture*, 27, 7 (September 2008), pp. 269-275.

72. אפילו היסטוריון פלסטיני מתון ומתוחכם כעאדל מנאע משתמש בהרחבה במושג זה בספרו החדש על גורל ערביי הגליל במלחמת 1948 ולאחריה. אני מודה לד״ר מנאע על שנתן לי טיוטה של הפרק הראשון של ספרו לקריאה.

לניסיונותיהם של היסטוריונים פלסטינים להקצין את הנרטיב שלהם ישנם כמה גורמים. החשוב שבהם הוא ההידרדרות מרחיקת הלכת של מעמדה המוסרי של מדינת ישראל בקרב חוגים מתרחבים של אינטלקטואלים במערב אירופה ובארצות הברית. בקרב חוגים אלה הולכת ומתקבלת הגרסה שבציונות יש פגם מוסרי מולד. רבים מההיסטוריונים הפלסטינים שלמדו במערב מרגישים שהגיעה שעתם להכות את הנרטיב הישראלי, באמצעות הנרטיב המוקצן שלהם, שוק על ירך.

הצלחת התאוריות הפוסט־מודרניות והפוסט־קולוניאליות במכללות המערב, השימוש החד־צדדי בגרסאות הרוויזיוניסטיות של ישראלים והופעת הקול הפוסט־ציוני בישראל עצמה נתנו לתקוות אלה תמיכה חזקה.[73] שובה של בעיית הפליטים למרכזו של השיח הפוליטי הביאה להתגייסות מחודשת של היסטוריונים פלסטינים לביסוס 'זכות השיבה' של הפליטים על סמך תיאור חד־צדדי של הגורמים להתהוותה של הבעיה.

התגייסותם של היסטוריונים למאבק הלאומי אינה בלתי לגיטימית. יתר על כן, צריך להכיר בכך שההיסטוריוגרפיה הפלסטינית נמצאת היום במקום שעמדה בו ההיסטוריוגרפיה הישראלית לפני חמישים שנה. כשם שהיסטוריונים ישראלים רבים התגייסו בראשית דרכה של המדינה לביסוס עמדותיה של ישראל במאבקים הבין־לאומיים, כך היסטוריונים פלסטינים תורמים את כישרונם למאבק הפלסטיני להקמת מדינה ולסיום הכיבוש הישראלי. זהו מעשה לגיטימי, אך אין הוא מוליד היסטוריוגרפיה טובה ואיננו עשוי לקרב בין הנרטיבים המנוגדים.

דקונסטרוקציה של נרטיבים

ישנם היסטוריונים המנסים לעמת נרטיבים עממיים עם מסקנות המחקר המדעי, אולם ברוב המקרים טיעוניהם נתקלים בדעות קדומות מוצקות ובחוסר אמון הטבוע מראש בכל טענה של הצד השני. תמיד תימצא מערכת טיעונים וסימוכין שתשלול את תוצאות המחקר. אף על פי כן אין ההיסטוריונים פטורים מלבחון את הנרטיבים בעין הביקורת המחקרית. בראש ובראשונה מוטלת עליהם האחריות לבחון בעין ביקורתית את הנרטיב הרווח בצד שלהם, אך אל להם להירתע מביקורת הנרטיב של הצד השני. בנרטיב של היריב יהיו תמיד ממדים סובייקטיביים שאין בכוח ביקורתו של הצד השני לאתגרם, אך ישנם ממדים הראויים למבחן וראוי המאמץ לברר אותם במסגרת דיאלוג.

להלן ננסה לברר מה הם הממדים שעלינו לכבד כמאפיינים של זהות ועם אילו יש להוסיף ולהתפלמס בשם האמת האובייקטיבית. להבחנות אלה יש חשיבות לא רק בביקורת

73. ניתוח מפורט של זרמים אלה וביקורת עליהם ראו בתוך: גלבר, **היסטוריה, זיכרון ותעמולה**, עמ' 368–396. לדיון בנושא מנקודת המבט של הפוסט־ציונים ראו: L. Silberstein, *The Postzionism Debate: Knowledge and Power in the Israeli Culture, Routledge*, New York 1999.

הנרטיב של הצד השני אלא הרבה יותר במאמץ לנסח מחדש את הנרטיב העצמי. לצורך ניתוח זה שימשו דברים שהציגו וליד סאלם ועאדל יחיא בפרויקט שתואר לעיל.[74] לדעתם של שני החוקרים הפלסטינים, שעמה אני מסכים, על הצדדים להבחין בין חמש רמות שונות: (1) העובדות ודיוקן; (2) מיון העובדות המוצגות או מודרות בנרטיב; (3) הניסוחים הלשוניים והמונחים המשמשים את הנרטיב; (4) הפרשנות והצבת העובדות בתוך הקשרן; (5) נקודת המוצא והפרספקטיבה של המספר.

העובדות. לעתים קרובות, כפי שראינו בכמה מהניסיונות שנסקרו, אפשר להגיע במסגרת דיאלוג כן להסכמה בכל הנוגע לעובדות 'עירומות'. כך למשל הישראלים מסכימים שבמלחמה מצאו עצמם 650,000 פלסטינים בגולה כפליטים. בקרב הפלסטינים יש הטוענים שהמספר גבוה יותר, אך הפער אינו מהותי, ומקורות האו"ם עשויים לקבוע את המצב לאשורו עבור שני הצדדים. גם בנוגע לאירועים ספציפיים ולמועדי התרחשותם לא צריכה להיות מחלוקת שאין ליישבה. העובדה שבחודשי חורף 1948 הוקם 'צבא ההצלה', חדר לארץ ותקף יעדים שונים אינה נתונה במחלוקת. לעומת זאת, אפשר ונחוץ להזים עובדות מוטעות המופיעות בנרטיב הפלסטיני באותו עניין. וליד סאלם טוען שתכנית ד' כללה את כיבוש 'טול כרם, קלקיליה, עכו, חברון, בית לחם, בית ג'לאלה ויפו', ואולם שום עיר מהערים הללו לא נכללה בתכנית ד', וכל מה שנחוץ הוא ליטול את התכנית ליד ולהכיר בטעות הזו.[75]

קשה יותר ליישב מחלוקות הקשורות במשקל שיש לתת לעובדות מסוימות. כך למשל וליד סאלם טוען שהיהודים קיבלו את תכנית החלוקה של האו"ם בלב ולב: מצד אחד הם שמחו על כך שההחלטה נתנה לגיטימיות לעצם הקמת מדינת היהודים, ומצד אחר 'מנהיגים ציונים חשובים רצו להשתמש באותה לגיטימציה כבסיס לרכישת שטחים נוספים מעבר למה שהוקצה להם בתכנית החלוקה'.[76] אכן, העובדות נכונות, מנהיגי הקיבוץ המאוחד בראשותו של יצחק טבנקין, וכל שכן אנשי האצ"ל בראשותו של מנחם בגין, התנגדו לחלוקת הארץ וקיבלו את ההחלטה בתקווה ששאיפתם לשמור על שלמות המולדת תוגשם בסופו של דבר. הן טבנקין והן בגין היו 'מנהיגים ציוניים חשובים', אך עובדה זו אינה מצדיקה את הניסוח הגורף של וליד סאלם בראשית אותה פסקה, שלפיו 'העדות ההיסטורית מראה שהתנועה הציונית נקטה עמדה דו־פרצופית כלפי החלטת החלוקה'. לאחר שהתפשטו הקרבות על פני הארץ כולה והסיכוי להגשמתה של החלטת האו"ם בהסכמת שני הצדדים שוב לא נראה מציאותי, אמר דוד בן־גוריון שהגבולות הסופיים ייקבעו בקרבות, אך בסוף נובמבר 1947 הוא לא היה יכול להניח שישראל תקבל שטחים נוספים אם תיושם התכנית. הוא ללא ספק קיווה שהיא תבוצע, ללא שפיכות דמים, כלשונה.

74. Scham et al, *Shared Histories*, pp. 182-187, 220-227
75. Ibid., p. 182
76. Ibid.

מיון העובדות. שום נרטיב אינו יכול לכלול את כל העובדות הרלוונטיות. קיים תמיד הצורך למיין ולבחור אילו עובדות תוצגה, אילו תובלטנה ואילו תודרנה מהסיפור. אך טבעי הדבר שהנרטיב של כל צד מביא את אותן עובדות שנוגעות לו, חשובות לאינטרסים שלו ומחזקות את טיעוניו. כך מרחיב ד"ר יחיא דברים על עדויות בעל פה שנגבו מפליטים פלסטינים על מה שקרה להם במלחמה. אם עדויות אלה משקפות את החוויה שחוו, הן מספרות סיפור אמתי על מר גורלם של מאות אלפי פלסטינים במלחמה ויש להן חשיבות רבה לבירור מה שאירע.

מיון כזה עשוי לעורר בצד הישראלי אמפתיה, ובלבד שאין זה הסיפור היחיד הבא במקום ניתוח מפורט של כל הנסיבות שחוללו את המאורעות. מצד אחד, אפשר להסכים עם מה ש כתב ד"ר יחיא עצמו: 'דיווחים אלה בידי חלקים של החברה שקולם "הושתק" בעבר עשויים להשלים ולתקן את ההיסטוריות המבוססות על מסמכים כתובים המשקפים בדרך כלל את נקודת המבט של האליטות, שכנהוג משתלטות על הכתיבה ועל שמירת המסמכים',[77] מצד אחר, אין לקבל מיון עובדות שנועד לסלף את התמונה הכללית. לאחרונה רווח מאוד בנרטיב הפלסטיני תיאור פרטני של כל מקרי הרצח של שבויים או של אזרחים חפים מפשע במהלך כיבוש הארץ בידי צה"ל. בני מוריס חשף מקרים לא מעטים של מעשי רצח, או טבח כלשונו. אך הניסיון לתאר את המצב כאילו היתה זו שיטה מכוונת מראש, שנועדה להבריח את כל הפלסטינים ו'לטהר את השטח', הוא מוטעה ומטעה. על פי רוב מובאות עובדות נכונות, אך מיונן, מינונן ואופן הצבתן במסגרת ההקשרית שגויים ואין לקבלם.

מינוח. היבט אחר של הנרטיבים החד־צדדיים המעורר לעתים קרובות מרירות וכעס בצד השני הוא השימוש העוין במונחים ובמושגים. הדוגמה הבולטת ביותר בנוגע למלחמת 1948 קשורה בבחירת המונח הנוגע להפיכתם של פלסטינים רבים לפליטים. המונח המקובל בנרטיב היהודי הוא 'בריחה', ואילו המונח הפלסטיני הוא 'גירוש'. הכפריים הפלסטינים 'ברחו', 'עזבו', 'נטשו', לפי הנרטיב הישראלי, או 'גורשו' ו'הוגלו' לפי הפלסטינים. אפילו ניסיונות למינוח ניטרלי יותר, כגון 'הפלסטינים נעקרו ממקומותיהם' או 'הכפרים נתרוקנו', מתקבלים בזעם כניסיונות לטיוח ולהסוואת האמת. הסיכוי להסכים על מונחים שיהיו מקובלים על שני הצדדים קלוש ביותר. האמת מצויה בדרך כלל בפרטים, בניתוח תהליך מורכב ובמצבים השונים שחוללו את התופעה, אולם העובדה שעליה אין עוררין, היינו שבתום המלחמה מצאו עצמם מאות אלפי פלסטינים בגולה ושסבלם הרב כפליטים נמשך עד היום, בראש ובראשונה משום שמדינת ישראל סירבה בתקיפות רבה להחזירם אל בתיהם, תובעת מהישראלים סובלנות למינוחים שהצד השני משתמש בהם בתארו את ההתרחשויות מתוך כאב.

פרשנות וקונטקסט. אירועי המלחמה היו מורכבים ביותר. פעמים רבות התגלגלו הדברים בניגוד לכוונות המוקדמות, גם כאשר תאמו התוצאות חלומות ותקוות שביטאו

77. Ibid., p. 227

גורמים שונים בשני הצדדים במשך שנים. דבר זה אירע בעיקר בצד היהודי, שכן הוא היה הצד המנצח ותוצאות המלחמה תאמו את תקוותיו ואת שאיפותיו, ואילו כל חלומותיהם ותקוותיהם של הפלסטינים נגוזו. מצב זה מותיר מרחב רב לפרשנויות חד־צדדיות, הן של האירועים והן של הכוונות והגורמים שהובילו לתוצאה הסופית. כך למשל מסביר וליד סאלם את מכלול האירועים כקנוניה בריטית־יהודית־ירדנית למנוע את הקמת המדינה הפלסטינית בחלק שהוקצה לערבים בתכנית החלוקה. הוא מביא טיעון זה כהוכחה לכך שדווקא היהודים לא קיבלו את תכנית החלוקה ונקטו צעדים שונים לשנותה לטובתם. 'תיאום הפעולה הציוני־ירדני קבר כל אפשרות לכונן מדינה פלסטינית ולהגשים את זכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית'.[78]

טענה זו נטענה בפירוט רב בידי פרופ' אבי שליים מאוניברסיטת אוקספורד, ויש בה מידה רבה של אמת.[79] הסוכנות היהודית ניהלה מגעים עם המלך עבדאללה במגמה למנוע את כניסתו למלחמה תמורת הסכמה ישראלית לסיפוח החלק הערבי של הארץ לממלכתו. אין להכחיש שהציונים העדיפו שבשטחים שהוקצו לערבים בתכנית החלוקה לא תוקם מדינה פלסטינית בהנהגתו של המופתי חאג' אמין אל־חוסייני; יתר על כן, לאחר המלחמה הסכימה ישראל לשלטונם של הירדנים בגדה המערבית במשך שנים רבות.[80]

עם זאת, התמונה מורכבת הרבה יותר. כמה מהקרבות המרים ביותר שהתחוללו במלחמה נערכו בין כוחות צה"ל ללגיון הערבי הירדני. אכן, הצלחת עבר הירדן להשתלט על הפלסטינים מנעה בדיעבד את הקמתה של מדינה פלסטינית, אך הסכמתה של ישראל היתה רק בדיעבד. ולא היא מנעה מהפלסטינים את הקמת מדינתם. בשום שלב של המלחמה לא עמדה על הפרק דילמה אמתית אם להכיר במדינה פלסטינית או לא. היא פשוט לא קמה.

נקודת המוצא והפרספקטיבה. מבין כל הממדים היוצרים את ניגודיותם של הנרטיבים, נראה שהפער הנובע מנקודות המבט השונות הוא הממד שאין כל סיכוי להתפשר עליו, שכן הוא קשור יותר מן האחרים בעצם הזהות הקיומית של הצדדים. לעומת זאת, אפשר לצפות ליתר הבנה בנוגע לעצם קיומן של נקודות מוצא שונות, המאלצות כל צד לנסח את הנרטיב שלו בדרך שונה. נדגים את הדבר בדרך תיאור פרוץ המלחמה בראשית דצמבר 1947. על פי הנרטיב היהודי, המלחמה נגרמה בשל סירובם של הפלסטינים לקבל את החלטת החלוקה ובעקבות הפעולות הצבאיות שפתחו בהן כדי להפר אותה ולשנותה. הפלסטינים אינם מתכחשים לעצם התנגדותם להחלטת האו"ם, אך טוענים כי לא נותרה להם ברירה אלא להתנגד להחלטה, שהם ראו בה אי־צדק היסטורי משווע. וליד סאלם

78. Ibid., p. 186

79. A. Shlaim, *Collusion Across the Jordan: King Abdalla, The Zionist Movment, and the Partition of Palestine*, Oxford University Press, Oxford 1988

80. על יחסה של ישראל לשלטון ירדן בגדה המערבית ראו: מ' בר־און, 'סטטוס קוו לפני או אחרי: עיקרי מדיניות הביטחון של ישראל 1949–1957', בתוך: הנ"ל, **גבולות עשנים**, עמ' 131–165.

כותב על פרשה זו: 'הפלסטינים ראו בתכנית החלוקה התקפה על זכותם ההיסטורית בפלשתינה'. סאלם מדבר על זכויות שנרכשו בידי הפלסטינים 6,000 שנה לפני הפלישה הציונית' ושמגיעות להם מתוקף היותם הרוב המכריע של האוכלוסייה ואי־הלגיטימיות של התביעות הציוניות.[81]

בוויכוח על היגדים אלה אין כל טעם. מבחינת הפלסטינים היגדים אלו משקפים נכונה את נקודת המוצא שלהם בדיון, ולעומת זאת הם יתקשו לקבל את הטיעון הישראלי, שבדצמבר 1947 לא היתה ליהודים בררה אלא לחרף את נפשם במלחמה 'לחיים ולמוות' שנועדה למנוע מהם את זכות ההגדרה העצמית ואת הקמת מדינתם. גם זהו מבט מפרספקטיבה חד־צדדית שאין לו סיכוי להתקבל על דעת הצד השני.

סיכום

בבסיס השימוש העדכני במונח 'נרטיב' בכלל ובמונחים 'נרטיב פלסטיני' ו'נרטיב ישראלי' בפרט עומדת ההנחה שלמרות חמקמקותו וריבוי פניו של המונח, הוא מתייחס לתופעה פסיכו־חברתית קיימת שאפשר לזהות אותה ולמצוא אותה במקומות רבים. זהו סיפור קורות הקולקטיב וסכסוכו עם היריב, המקובל על רוב העם, אשר נושא אותו בלהט ובאמונה רבה. ראינו שמקור הנרטיב הקולקטיבי ספונטני ומשקף חוויה קולקטיבית. ראשיתה במה שחווה מי שהשתתף באירועים בפועל: רבבות לוחמי צה"ל שהשתתפו בלחימה או מאות אלפי הפליטים הפלסטינים שחוו את העקירה ואת הפליטות. החוויה וה'זיכרון' נפוצים מפה לאוזן בחוגים חברתיים שונים ותורמים לעיצובו של הנרטיב, אך עיקר הנרטיב מתגבש ממידע שזורם מכלי התקשורת ומעוצב כמסכת דעות ואמונות על מה ש'קרה באמת', מידע שהכול תופסים כאמתי. אף שהנרטיב לעולם אינו אחיד ומונוליתי, ויש נוסחאות שונות הקשורות במגוון הכוחות הפועלים בחברה, קיים סיפור שבחלקיו העיקריים מקובל על כלל החברה ומשקף מסכת דעות ו'זיכרונות' שעליהם מסכימים הכול. מסכת דעות וחוויות נלמדות אלה מסייעת לחברה הלאומית לגבש את זהותה ולטפח אמונות בדבר יתרונותיה וצדקתה.

ראינו גם כיצד הממסד וכוחות דומיננטיים בחברה מתאמצים לעצב את הנרטיב הצומח 'מלמטה' כדי לנצלו לחיזוק מעמדם בחברה ובשלטון. לממסד יש השפעה רבה על הנרטיב העממי, אך הוא גם ניזון ממנו וחייב לתת את הדעת לסיפר הספונטני הצומח 'מלמטה'. במצבים של סכסוך בין־לאומי מתלווה לסכסוך המדיני והצבאי גם סכסוך תרבותי, שבו מתעמתים שני נרטיבים מנוגדים המשמשים את הצדדים במאבק על דעת הקהל העולמית. יש הטוענים שהניגוד בין הנרטיבים הלאומיים היריבים הוא מחסום בפני אפשרויות פיוס,

81. כותבים פלסטינים רבים רואים בעצמם צאצאי הכנענים יושבי הארץ לפני הכיבוש של בני ישראל. זהו כמובן אנכרוניזם חסר כל ביסוס.

ולכן מן הדין לנסות לגשר, או למצער לקרב, בין הנרטיבים המנוגדים כחלק מהכשרת הלבבות הנחוצה כדי לאפשר את הפיוס המדיני ולקרבו.

עקבנו אחר כמה ניסיונות שנעשו בשנים האחרונות לגישור בין הנרטיבים המנוגדים של הפלסטינים ושל הישראלים, או למצער לחשיפת המשותף ביניהם ולהגדלת ההבנה לעצם מציאותו של נרטיב 'אחר'. עקבנו אחר הקשיים שנתקלו בהם היוזמים ואף חשפנו מידה ניכרת של הקצנה האיבה המשתקפת בנרטיב ההולך ונפוץ לאחרונה בקרב הפלסטינים.

בחנו את הממדים השונים המביאים לניגודיות בין הנרטיבים ולקושי לגשר ביניהם. ראינו שתיתכן הסכמה בין הצדדים בכל הנוגע לעובדות בסיסיות, אם כי יישאר תמיד פער עמוק בשאלה אילו עובדות חשובות ויש לכללן בנרטיב ואילו טריוויאליות או בלתי נעימות ואפשר או אף רצוי לפסוח עליהן. מידה רבה של מרירות ואיבה באה לידי ביטוי בשימושי הלשון שבאמצעותם מוצג הנרטיב הלאומי: כינויים, תארים ומטפורות משקפים רגשות עמוקים שקשה לשנותם.

מסקנתנו מהניתוח הזה היא שכל עוד נמשך הסכסוך, אין כל אפשרות לגשר בין הנרטיבים הלאומיים המנוגדים. ניסיונם של עמים אחרים מראה כי רק לאחר שנמצא פתרון מדיני לסכסוך, יש סיכוי, ברבות השנים, להפחתת הניגוד בין הנרטיבים, גם אם לא לסילוק מלא של הניגודיות. עם זאת, יש ערך רב במאמצים לקיים דיאלוג בין הנרטיבים, והדבר עשוי להביא להכרה בעצם הלגיטימיות והטבעיות הבלתי נמנעת של הנרטיב היריב. תהליך זה עשוי גם לגלות את אותם פנים בנרטיבים שאפשר לפתח בנוגע אליהם הסכמה ואת אותם נתונים שיש טעם להתווכח עליהם במישור העובדות. חשיבות עליונה יש לכך שכל אחד מן הצדדים יבצע תהליך של דקונסטרוקציה ובחינה מחודשת לנרטיב שלו, כדי לנפות ממנו ממדים שגויים ונימות עוינות מיותרות.

ש״ס, הרב עובדיה יוסף והתהליך המדיני

נסים ליאון

מבוא

ש״ס היא מפלגת הזרם החרדי־מזרחי בישראל. היא הוקמה ב־1984 כדי לשמש בית פוליטי לציבור של תלמידי הישיבות ממוצא מזרחי ולחולל ׳מהפכה רוחנית׳ — כפי שכינו זאת מנהיגיה — בחיי היהודים יוצאי ארצות ערב וצפון אפריקה בישראל, ׳מזרחים׳ בלשון הסוציולוגיה הישראלית. עם השנים הפכה ש״ס ממפלגה סקטוריאלית קטנה לכוח פוליטי של ממש, חלק בלתי נפרד מהשלטון ומה׳ממלכה׳. אמנם כוחה האלקטורלי של ש״ס נחלש בעשור האחרון, אבל היא עודנה המפלגה הדתית הגדולה בישראל.

ש״ס משמשת מאז הקמתה שחקן ציר מרכזי בקואליציות, ונציגיה מופקדים על משרדי ממשלה חשובים.[1] עמדותיה הדתיות־שמרניות של ש״ס והישענותה על ציבור בוחרים ניצי ממקמות אותה במחנה הימין בפוליטיקה הישראלית,[2] ואולם בדבר אחד לפחות נבדלת ש״ס ממפלגות הימין הדתי בישראל: מנהיגה הרוחני, הרב עובדיה יוסף, מפוסקי ההלכה הבכירים ביהדות האורתודוקסית בת זמננו,[3] נכון להגיע לפשרות טריטוריאליות עם מדינות ערב תמורת שלום מלא. מאחר שעמדתו זו מנומקת בצורה מפורטת שאינה שוללת שותפות פוליטית עם מפלגות השמאל, היא מבדילה את ש״ס גם מהמפלגות החרדיות האשכנזיות הוותיקות.

1. לדיון במחקר העוסק בהיסטוריה הפוליטית של ש״ס ראו: Kimmy Caplan, 'Studying Haredi Mizrahim in Israel: Trends, Achievements, and Challenges', *Studies in Contemporary Jewry*, 22 (2008), pp.169-192.
2. מי פדהצור, **מפלגות הימין הקיצוני בישראל: מצמיחה לדעיכה?** רמות, תל אביב 2000.
3. הרב עובדיה שימש נושאם של מחקרים ביוגרפיים רבים, ובהם גם מחקרים עיתונאיים שהתמקדו בקוריוזים למיניהם וגם מחקרים אקדמיים שהתמקדו בהצגה ובניתוח של משנתו ההלכתית. ראו לדוגמה: ניצן חן ואנשיל פפר, **מרן: עובדיה יוסף, הביוגרפיה**, כתר, ירושלים 2004; צבי אלוש ויוסי אליטוב, **בן פורת יוסף: חייו, משנתו ומהלכיו הפוליטיים של הרב עובדיה יוסף**, כנרת, אור יהודה 2004. לעיון ביקורתי במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה ראו: בנימין לאו, **ממרן עד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף**, ידיעות אחרונות, תל אביב 2005 (להלן: לאו, **ממרן עד מרן**); אריאל פיקאר, **משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורות: חקר ההלכה וביקורת תרבות**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 2007.

ש"ס נוהגת על פי 'דעת תורה', כלומר הנהגתה מצייתת למנהיגות הרוחנית המובילה את התנועה וקובעת את דרכה.[4] באופן פורמלי, את 'דעת התורה' בש"ס קובע גוף המכונה 'מועצת חכמי התורה'. מדובר בהרכב של ארבעה רבנים, רובם אלמונים מבחינת הציבור הישראלי, אך מוכרים היטב בחוגי החרדים המזרחים הקרובים לש"ס. מועצת החכמים נוהגת להתכנס מפעם לפעם, להידרש לשאלות עקרוניות ומשברים שונים הפוקדים את התנועה ולהתוות את דרכה.

מקימיה של ש"ס היו פעילי חינוך חרדים בירושלים ובבני ברק שביקשו לטפל בבעיית הפלייתן לרעה של משפחות בני תורה מזרחים בחברה החרדית.[5] היזמה הפוליטית המקומית הפכה ב־1984 לארגון פוליטי ארצי כשפרשׂ עליה את חסותו מנהיג הזרם הליטאי, הרב אליעזר מנחם שך, ועם הצטרפות הרב הראשי הספרדי לשעבר הרב עובדיה יוסף בתור מנהיג רוחני. השניים שלטו בש"ס במשותף קרוב לעשור. ב־1992 הצטרפה ש"ס לממשלת יצחק רבין למורת רוחו של הרב שך. בעקבות זאת השיג הרב עובדיה שליטה מלאה במועצת החכמים: המקורבים לרב שך פרשו ממנה, נאמניו של הרב עובדיה יוסף נותרו בה. 'דעת תורה' בש"ס נקבעה מאז בהנחייתו הברורה של הרב עובדיה יוסף.

מאז 1992 השתנה הרכב מועצת החכמים של ש"ס. רבנים נוספים פרשו ממנה, וחדשים צורפו אליה, אך בעמדת הבכורה נשארה דמות אחת קבועה: ראש מועצת החכמים ומנהיגה הרוחני של ש"ס, הרב עובדיה יוסף. במחקר החברה החרדית ותנועת ש"ס מוסכם היום כי 'דעת תורה' בתנועת ש"ס היא דעתו של ראש מועצת החכמים הרב עובדיה יוסף. קודם שאבהיר את עמדתו של הרב עובדיה יוסף בסוגיית הפשרה הטריטוריאלית ב'שטחים', ראוי להסביר בקצרה מדוע מיוחס לו ולעמדתו משקל גדול כל כך בקרב ציבורים מזרחים שומרי מצוות ומסורת בישראל.

הרב עובדיה יוסף הוא שם דבר ביהדות המזרחית בימינו, ועל סמך חיבוריו הרבים בהלכה היהודית בת זמננו יצאו לו מוניטין של פוסק הלכה בכיר. כבר בבחרותו זכו חיבוריו להערכה רבה בעדות המזרח ובקרב תלמידי חכמים, חרדים וציונים דתיים כאחד. ב־1971 אף זכה הרב עובדיה בפרס ישראל לספרות תורנית. פרס ישראל הוא הפרס החשוב ביותר שהמדינה מעניקה לאנשי דעת. הסכמתו של הרב עובדיה לקבל את הפרס הזה לימדה לא מעט על מקומו בקווי התפר שבין העולם החרדי ובין הממלכה הישראלית. לפני התגייסותו של הרב עובדיה יוסף לש"ס הוא שימש בשורה ארוכה של תפקידים רבניים ממלכתיים, ששיאם היה במינויו ב־1973 לרב הראשי הספרדי לישראל. הרב עובדיה פיתח בשנות הקריירה הרבנית שלו הכרה אתנית מזרחית חזקה וכן עמדה הלכתית ברורה המטילה על הרבנות ועל הפסיקה אחריות כוללת למתרחש בַּקהילה. לשיטתו של הרב עובדיה, תפקיד הרב אינו רק לפסוק הלכה וללמד תורה. על הרב לשמש מנהיג

4. על מונח זה ראו להלן, עמ' 9.
5. על פרק הקמתה של ש"ס ראו: ענת פלדמן, 'הקמת תנועת ש"ס: מטרות ודרכי פעולה', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים**, עם עובד, תל אביב 2006, עמ' 405–442.

רוחני.[6] בצד שאלות היום־יום עליו להידרש גם לשאלות הקשורות לחיים החברתיים והפוליטיים של קהילתו. 'קהילה' לעניין זה יכולה להיות קבוצת מתפללים מקומית, שכונה, עיר או מדינה. את גישתו זו נקט הרב עובדיה בכל תפקידיו בדיינות, ברבנות העיר תל אביב-יפו ובתפקיד הרב הראשי לישראל, וגם אל מפלגת ש"ס הביא אותה. במפלגת ש"ס הוא ראה מכשיר פוליטי יעיל למעורבות בהכוונת החברה הישראלית בכלל והמגזר המזרחי והדתי בפרט.

היחס המיוחד של אנשי ש"ס למנהיגם הרוחני הרב עובדיה יוסף בולט לאורך כל שנות קיום המפלגה. הוא מתבטא בהערצה המאורגנת והממוסדת שאפשר לכנותה 'פולחן הצדיק החי'. הרב עובדיה יוסף הפך לדמות מיתולוגית עוד בחייו. בעיני אנשי ש"ס וציבור נאמניה, הרב עובדיה אינו נופל מדמויות היסטוריות דוגמת הבעל שם טוב, הגאון מווילנה והבן איש חי. תמונות גדולות שלו מקשטות בתים רבים של תומכי ש"ס, ורבים רואים בו סמכות מכריעה בחייהם. היחס המיוחד לרב עובדיה יוסף מתבטא גם בהשלטת משנתו ההלכתית במוסדות החינוך של ש"ס ובניסיון להשליט אותה על היהדות המזרחית בת זמננו. מי שנראה כאילו הוא מערער על מנהיגותו והחלטותיו של הרב עובדיה או הוצג ככזה — הורחק מהמחנה. הרב עובדיה יוסף מוסיף גם בגילו המופלג לשמור על עמדת המנהיגות הבלתי מעורערת בש"ס — ולא רק בזכות ההערכה הגדולה שרוחשים לו מתוקף היותו מנהיגם הרוחני, הערכה שרק גוברת לנוכח גילו המופלג והפיכתו לזקן השבט ולדמות מיתולוגית בפני עצמה. הרב עובדיה הפך במרוצת השנים גם למעין טוטם השומר על הסולידריות האורגנית של מפלגתו, כאשר כמו כל ארגון פוליטי ותיק החולש על משאבים רבים, הן חומריים הן סמליים, היא הולכת ונקרעת מבפנים במאבקי כוח בין דורות שונים ובין בעלי אינטרסים שונים; ואכן, כל הכוחות היריבים בתוך ש"ס רואים עד עתה ברב עובדיה, בעמדותיו ההלכתיות ובקביעותיו הציבוריות, 'פיקדון אידֵאולוגי' (ideological deposit).

במונח 'פיקדון אידאולוגי' כוונתי למכלול של עקרונות ופרשנות של טקסטים שאמורים לשמש מופת של התנהגות פוליטית רצויה. השימוש בפיקדון האידאולוגי יכול לסייע ליצירת רציפות בהתנהלותן הפוליטית של תנועות סמכותיות על אף חילופי הגברי החלים בהנהגתן לאורך זמן. הדבר בולט בתנועות שפעלה בהן דמות כריזמטית שדרך חשיבתה, הטקסטים שחיברה, התנהגותה והמטרות ששמה לתנועה, מופקדים בידי ממשיכיה. אלה רואים בפיקדון האידאולוגי הן אמצעי להשגת הכרה מצד ציבור הנאמנים של התנועה והן מקור לשמירת זהותה של התנועה. אחד הפיקדונות האידאולוגיים הללו הוא העמדה שהקנתה לרב עובדיה יוסף הכרה גם מחוץ לציבור נאמניו ובשלה עוררה דמותו סקרנות גדולה גם מחוץ לישראל. מדובר בהתמודדותו עם שאלת החזרת שטחים מכוח הסדרים מדיניים בין ישראל למדינות ערב והפלסטינים. ההתמודדות הזו, יש להדגיש, קדמה

6. Nissim Leon, 'Zikui Harabim: Ovadia Yosef's Approach toward Religious Activism and His Place in the Haredi Movement within Mizrahi Jewry', *Studies in Contemporary Jewry*, 22 (2008), pp. 150-168

להופעתה של ש"ס ונוסחה לאורך השנים בהתייחסותו לתוצאותיהם של שני אירועים היסטוריים בולטים בתולדות ישראל והמזרח התיכון — מלחמת ששת הימים ומלחמת יום הכיפורים. התייחסותו של הרב עובדיה לשתי המלחמות הללו חושפת את עמדתו האידאולוגית האנטי־רדיקלית והממתנת בשאלות מדיניות כבדות משקל שעל סדר היום של מדינת ישראל. להלן אני מבקש להרחיב מעט בעניין זה.

תמר הרמן ואפרים יער מצביעים במחקרם על פער בין עמדתם הניצית של מצביעי ש"ס לעמדתה היונית של מנהיגות התנועה.[7] יש המפרשים פער זה כסוג של עמדה פרגמטית נטולת עומק אידאולוגי, המשרתת את הלוליינות הפוליטית הנדרשת לש"ס ולמנהיגיה כדי לשרוד במציאות פוליטית נזילה, המאופיינת בחילופי שלטון תכופים ובהתפוררות המרכז הפוליטי.[8] במאמר זה אטען כי ה'פרגמטיות' של ש"ס אינה נובעת רק מכורח פוליטי לצורך הישרדות, ויש לתת את הדעת כי היא נסמכת על עמדתו העקרונית של מנהיגה הרוחני בנוגע לשאלת השטחים המוחזקים בידי ישראל מ־1967. עמדה זו נשענת על שלושה רכיבים: שימוש בהלכה לריסון תגובות הציבור לתמורות שהוא רואה בהן תמורות היסטוריות מהפכניות; התנגדות למגמות לאומיות או משיחיות רדיקליות; התייחסות חרדתית לקיום היהודי ודאגה להישרדותו של העם היהודי. התמהיל של שלושת הרכיבים האלה מאפשר לש"ס לשחק במגרש הפוליטי גם בצד ימין וגם בצד שמאל ולהציג את עצמה כחלופה לעמדות דתיות ניציות 'מסורתיות' הרווחות בציבור הדתי המזרחי בישראל. רכיבים אלו של גישתו המדינית החרדית של הרב עובדיה יוסף באים לידי ביטוי בשתי עמדות הלכתיות חשובות שהוא חתום עליהן. האחת היא פסיקתו ב־1967 בסוגיית עליית יהודים להר הבית לאחר מלחמת ששת הימים. האחרת היא חוות הדעת ההלכתית שדבק בה לאחר מלחמת יום הכיפורים בעניין מסירת שטחים תמורת שלום. פסיקתו של הרב עובדיה יוסף בשאלת העלייה להר הבית לא נדונה עד כה בשיח האקדמי, וחוות דעתו בסוגיה של מסירת שטחים תמורת שלום נדונה בצורה נקודתית, בלי להרחיב את הדיון מעבר למערך הנימוקים שלה ומקומו במשנתו ההלכתית.

ריסון באמצעות ההלכה

במלחמת ששת הימים השתלטה ישראל על מזרח ירושלים, ובכלל זה על מוקדים בעלי חשיבות דתית עצומה כמו הר הבית. אתר זה קדוש במיוחד הן לאסלאם והן ליהדות: מבחינת המוסלמים הר הבית הוא מקומם של שני מסגדים חשובים; מבחינת היהודים הוא

7. תמר הרמן ואפרים יער, 'ה"יוניות" של ש"ס — דימוי ומציאות', בתוך: יואב פלד (עורך), **ש"ס: אתגר הישראליות**, ידיעות אחרונות, תל אביב 2001, עמ' 343–389.
8. ראו למשל: ריקי טסלר, **בשם השם: ש"ס והמהפכה הדתית**, כתר, ירושלים 2003; אשר כהן, 'ש"ס: פריפריה בלב המרכז', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים**, עם עובד, תל אביב 2006, עמ' 386–404.

המקום שבו שכן בית המקדש היהודי שחרב בשנת 70 לספירה, מאורע שמנקודת מבטם של החוגים הלאומיים והדתיים ציין את פתיחת פרק הגלות שסופו בהקמת מדינת ישראל. רבים בציבור הישראלי ראו בהשתלטות על הר הבית את אחד משיאיה של מלחמת ששת הימים ואת אחד הרגעים המכוננים של הריבונות היהודית החדשה. בחוגים הדתיים היו אף מי שפירשו את כיבוש הר הבית כאות גלוי למעורבות אלוהית בתוצאות המלחמה, שבאה אחרי תקופת המתנה מתוחה ומלאת חרדה אך נגמרה בהישג צבאי גדול של ישראל.[9] רגשות דומים שררו גם בזרם המרכזי בציבור החרדי שנמנה עם חוגי אגודת ישראל.[10]

ברם תוצאות המלחמה גם עוררו לא מעט חששות בהנהגת ישראל. אישים כראש הממשלה לוי אשכול, שר הביטחון משה דיין ואחרים ראו בהחזקת הר הבית פתח להסתבכות מדינית. החשש היה כי השליטה היהודית בהר הבית תהפוך את הסכסוך בין ישראל לערבים מעימות לאומי לעימות דתי שיהיו מעורבות בו כלל המדינות המוסלמיות בעולם.[11] למרבה ההפתעה, סייעה להנהגה המדינית דווקא קואליציה שמרנית של רבנים חרדים וציונים דתיים, מהרבנות הראשית ומחוצה לה. אלה אסרו במפורש על יהודים לעלות להר הבית. נימוקיהם לא היו מדיניים או פוליטיים, אלא הלכתיים־דתיים. עמדתם נדונה בישיבות הרבנות הראשית והתפרסמה בתמצית במודעות בעיתונות הדתית והכללית. על רקע עמדה תמציתית ומרוכזת זו בלטה עמדתו המפורטת והנפרדת בסוגיה של הרב עובדיה יוסף, ששימש באותה העת דיין בבית הדין הרבני הגדול בירושלים, ושמו כבר הוזכר כמועמד לשמש בעתיד הרב הראשי הספרדי לישראל.

במאמר הלכתי ארוך שהתפרס על פני מחצית הגיליון של הביטאון התורני־חרדי קול סיני נימק הרב עובדיה, ארבעה חודשים אחרי המלחמה, את האיסור על כניסת יהודים לשטח הר הבית. בין היתר כתב: 'אסור להיכנס בזמן הזה למקום המקדש [...] מפני שכולנו טמאי מתים [...] שקדושת המקדש מפני השכינה, ואין השכינה בטלה לעולם [...] לפיכך הנכנס למקדש בזמן הזה מתחייב באיסור כרת, ומצווה לפרסם הדבר ברבים להסיר מכשול מדרך עמנו'.[12]

9. על התגובות השונות בציבור הישראלי למלחמת ששת הימים ראו: תום שגב, 1967: **והארץ שינתה את פניה**, כתר, ירושלים 2005. על התגובה הדתית־לאומית להשתלטות על הר הבית ראו: נדב שרגאי, **הר המריבה: המאבק על הר־הבית — יהודים ומוסלמים, דת ופוליטיקה**, כתר, ירושלים 1995 (להלן: שרגאי, **הר המריבה**); מוטי ענברי, **פונדמנטליזם יהודי והר הבית**, מאגנס, ירושלים 2008. על תגובת הציבור החרדי ראו את מחקרו העדכני של יאיר הלוי, 'תגובות הזרם החרדי המרכזי למלחמת ששת הימים', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2011 (להלן: הלוי, 'תגובות הזרם החרדי').

10. הלוי, 'תגובות הזרם החרדי'.

11. שרגאי, **הר המריבה**, עמ' 15–27.

12. עובדיה יוסף, 'דין כניסה למקום המקדש בזמן הזה', **קול סיני**, ו, 70 (אלול תשכ"ז), עמ' 211–220 (להלן: יוסף, 'דין כניסה למקום המקדש'). ראו גם: הנ"ל, 'בדין כניסה למקום המקדש בזמן הזה', בתוך: יצחק רפאל (עורך), **תורה שבעל־פה: הרצאות בכינוס העשירי לתורה שבעל־פה**, מוסד הרב קוק, ירושלים מנחם־אב תשכ"ח, עמ' נא–סא.

הרב עובדיה הציב במוקד פסיקתו את קדושת המקום. בקרב החוגים הדתיים־לאומיים הרדיקליים נתפסה קדושה זו כמקור לרצון להתקרב אל הר הבית,[13] ואילו אצל הרב עובדיה, הקרוב לחוגים החרדיים, זו היתה בדיוק הסיבה הראויה להתרחקות. לטענתו, קדושת המקדש נמשכת גם לאחר חורבנו, ומאחר שלשיטתו אין היהודים בזמננו יכולים לנהוג בהתאם לכללי הטהרה המתחייבים על פי ההלכה לפני עלייה להר הבית, הרי כולם בחזקת 'טמאים'. מכאן שאין לעלות להר הבית, שכן התחומים האסורים לכניסה למי שאינו טהור אינם ברורים דיים, ולמעשה מי שעושה כן 'מתחייב באיסור כרת',[14] כלומר מסתכן בנפשו — לא מידי אדם, כי אם מידי שמים, בשל העֲבֵרה על דיני הטהרה והטומאה בבית המקדש.

הריחוק שהעדיף הרב עובדיה והאיסור שביקש להטיל על העלייה להר הבית אינם רק עניין של הכרעה משפטית המורה לעשות כך או אחרת, והדבר בא לידי ביטוי גם בסגנון הכתיבה והעריכה של פסק ההלכה.[15] בשיח הדתי־שמרני, המקנה סמכות ל'מילה',[16] חשיבות גדולה לא פחות נודעת גם לדרך הצגתה של ה'מילה'. הדרך, טוענים אנתרופולוגים, טומנת בחובה לא פעם את לוז הביקורת הפוליטית הנחבאת בתוכן הדברים.[17] דרך ההצגה

13. ראו למשל: יהודה עציון, 'ואין אנו יכולים לעלות ולראות? אנו יכולים — וקדימה לדרך!' **נקודה**, 134 (תש"ן), עמ' 4-37; אברהם סגל, 'בית מקדש ופיקוח נפש', **יבנה המקדש**, ז (תשמ"ח), עמ' 2-5. למחקר בנושא יחסם של החוגים הרדיקליים בציונות הדתית להר הבית ראו: ענברי, **פונדמנטליזם**; יונתן גארב, 'משיחיות, אנטינומיזם וכוח בציונות הדתית: מקרה המחתרת היהודית', בתוך: אשר כהן (עורך), **הציונות הדתית: עידן התמורות — אסופת מחקרים לזכר זבולון המר**, מוסד ביאליק, ירושלים 2004, עמ' 323-363. כן ראו את עבודתה האתנוגרפית של שרינה חן, 'ספיות וקדושה בטקסט ובטקס בקרב שוחרי המקדש', **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי**, כד-כה (2006-2007), עמ' 245-265.
14. יוסף, 'דין כניסה למקום המקדש', עמ' 211.
15. גישה הפוכה לריחוק הזה אפשר למצוא בדיונו בבעיית העגונות בעקבות מלחמת יום הכיפורים. הרב עובדיה יוסף פותח שם בצוק העתים ובין היתר כותב בהקדמתו כך: 'בעקבות מלחמת יום הכיפורים [...] נתבקשתי מחברי, הרב מרדכי פירון [...] והרב גד נבון [...] לשבת יחד אתם בראש בית הדין לעניני עגונות, כדי לדון ולפסוק בקרוב לאלף תיקים של חללי צה"ל הקדושים, הי"ד [...] שע"ז אמר שלמה ראיתי דמעת העשוקים ואין להם מנחם, וכל מי שמתיר עגונה אחת [...] כאילו בנה אחת מחרבות ירושלים [...]'. הרב עובדיה יוסף, 'התרת עגונות של מלחמת יום הכיפורים', בתוך: יצחק רפאל (עורך), **תורה שבעל־פה: הרצאות בכינוס הארצי השבעה עשר לתורה שבעל־פה**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ה, עמ' יא-כח, בעמ' יא.
16. מנחם פרידמן, 'מסורת שאבדה: כיצד ניצחה האות הכתובה את המסורת החיה — עיון בפולמוס השיעורים', בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), **מסע אל ההלכה: עיונים בין־תחומיים בעולם החוק היהודי**, ידיעות אחרונות, תל אביב 2003, עמ' 196-218; Haym Soloveitchick, 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy', *Tradition*, 28, 4 (1994), pp. 64-130.
17. טלל אסד, **כינון החילוניות: נצרות, אסלאם, מודרניות** (תרגם מאנגלית זהר כוכבי), רסלינג, תל אביב 2010; Charles Hirshckind, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and*

והעריכה האסתטית של חוות הדעת ההלכתית או הפסיקה יכולה אפוא לשמש גוף פרשנות לתוכן שעל פני הדברים נראה ענייני וחסר פניות.

קריאה בפסיקתו של הרב עובדיה בשאלת העלייה להר הבית אינה יכולה להתעלם מהלשון הרזה, היבשה, הדחוסה, העמוסה במראי מקום ובהתייחסויות הלכתיות מוקדמות. הסגנון הענייני כמו מסייע לפוסק למתן את ההתלהבות לנוכח הניצחון במלחמה והישגיה. הרב עובדיה גם לא הקדים כל הקדמה למאמרו. ברוח הימים שנכתבו בהם הדברים היינו מצפים לפחות להקדמה סיפורית קצרה שתקשר מעט בין מאמרו לרגשות העזים שעוררה בקרב יהודים שומרי מצוות רבים סאגת החזרה אל המקום הקדוש בעקבות הניצחון במלחמה שנתפס בעיניהם כאירוע נִסי;[18] והנה, העלייה להר הבית הופכת מסוגיה הנקשרת באירוע שכבר אז נתפס כמאורע היסטורי לדיון משפטי־הלכתי יבש משהו, בבחינת פסיקה אחת מִני רבות בהלכות ברכות או נטילת ידיים. מצד אחד הפסיקה הזו מבטאת את הכלת האירוע מתוך התייחסות רחבה למציאות החדשה ולמשמעותה ההלכתית, ומצד אחר הניסוח, העריכה, הלשון — כל אלה כמו קורצים לעמדה החרדית הרֵאקציונית, שלפיה אמנם אירועי המלחמה חשובים, אך עדיין אינם הגאולה ה'אמִתית'. מדובר בעוד אירוע מלחמה של הציונים, שאמנם הישגיהם בו הושגו בחסדי שמים, אך אין בו כדי לשנות את מצבם הארעי של היהודים שלאמִתו של דבר עודם 'שרויים בגלות'.

הגישה השמרנית והמרסנת שנקט הרב עובדיה היטיבה לשרת את הניסיון הממלכתי של רשויות המדינה למנוע יהודים מלעלות אל הר הבית, אך היא גם קירבה אותו אל הגישה החרדית הראקציונית, שביקשה באותה העת למתן את התגובות המתלהבות שעוררו תוצאות המלחמה בחברה הדתית.[19] האם היתה פסיקתו המפורטת של הרב עובדיה בסוגיית עליית יהודים להר הבית עניין הלכתי גרֵדא שעלה על סדר היום ומכאן נבעו גם לשון פסיקתו וסגנונה? ואולי לא היו הפסיקה וסגנונה אלא חלק מהלך הרוח השמרני בהנהגה החרדית החדשה, שביקשה למתן את ההתלהבות ולהחזיר את הסדר השמרני על כנו? או שמא היו חלק מניסיונו של הרב עובדיה להשתלב במוסדות הממלכתיים בלי שיהיה חייב לייצג את האינטרסים של הדתיים הלאומיים? תשובה אפשרית לשאלות אלו עולה מחוות דעתו בשאלת השטחים המוחזקים לאחר מלחמת יום הכיפורים.

Islamic Counterpublics, Columbia University Press, New York 2006, pp. 67-104. ראו גם: Birgit Meyer, 'Religious Sensations: Why Media, Aesthetics, and Power Matter in the Study of Contemporary Religion', in: Hent De Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, Fordham University Press, New York 2008, pp. 704-723.

18. ראו למשל: יהושע משה, 'הקדמה', **ספר אזני יהושע: ליקוטי דינים וחידושי תורה על הש"ס ורמזים על התנ"ך** [חמו"ל], ירושלים תשל"ב.

19. הלוי, 'תגובות הזרם החרדי', עמ' **102–123**.

התנגדות למגמות רדיקליות

בקיץ 1973 נבחרו עובדיה יוסף ועמיתו־יריבו שלמה גורן לשמש רבנים ראשיים של מדינת ישראל, זה במשרת הרב הראשי הספרדי, וזה במשרת הרב הראשי האשכנזי. גורן, לשעבר הרב הצבאי הראשי, נבחר בתמיכת חוגי הציונות הדתית ואנשי המערך, מתוך שסברו כי יסייע להפגת המתח ביחסים בין המדינה לרבנות הראשית. עובדיה יוסף נבחר בתמיכתם של חוגי החרדים, שראו בו פוסק הלכה הקרוב להשקפתם.[20] ואולם עד מהרה התבדו ציפיותיהם ממנו לנוכח הקו העצמאי שנקט. דרכו העצמאית ניכרה בין היתר בעמדתו המתונה והפשרנית בשאלת המעמד שיהיה לשטחים מכוח הסכם שלום עם מדינות ערב.

הרקע לדעה שהביע בעניין השטחים היה הסערה המדינית שפרצה כשנה לאחר מלחמת יום הכיפורים. ישראל ומצרים חתמו אז על הסכם ביניים שאשרר את מחויבותן להמשך הפסקת האש וליישוב הסכסוך ביניהן בדרכי שלום. מכוח ההסכם נסוגה ישראל משטח שכלל את רוב שדות הנפט בסיני. המשא ומתן המדיני והנסיגה נענו בהפגנות סוערות שהובילו מפלגות הימין וניצני תנועת ההתנחלות הציונית־דתית בגדה המערבית. את לוז הטענה של חוגים אלו סיכם מנהיג הליכוד מנחם בגין: 'צריך להסביר את הדבר היסודי הזה, הערבים אינם מוכנים לעשות הסכם שלום לא עם תכנית הליכוד ולא עם תכנית המערך. זוהי אמת לאמיתה [...] ארץ ישראל היא שלנו והזכות עליה משולבת בביטחון הקיים'.[21]

באותה תקופה מדינית סוערת נשאלו הרבנים הראשיים שלמה גורן ועובדיה יוסף בראיון עיתונאי מה עמדתם בעניין נסיגה מהשטחים תמורת הסכם שלום.[22] הרב גורן, המקורב לחוגי הציונות הדתית, דחה אפשרות זו על הסף. הוא עמד על הערך שההלכה מייחסת לדעתו לקדושתה של ארץ ישראל ועל האיסור שחל על יהודים למסור אותה לידי זרים. הרב עובדיה, לעומת זאת — שכזכור מונה לא מכבר לתפקיד הרב הראשי הספרדי בתמיכתם של החרדים — ענה כי אכן מדובר בשאלה הלכתית, אולם העיקרון שיש לעסוק בו אינו קדושת הארץ כי אם קדושת החיים, ובלשון ההלכה היהודית — 'פיקוח נפש'. לשיטתו, בעניינים של פיקוח נפש יש לדרוש במומחים, וכך, כשם שבעניינים רפואיים נועצים ברופאים, בעניני מדיניות וביטחון יש לפנות אל מדינאים ואנשי צבא, שמומחיותם בעניינים שכאלה. אם יקבעו המומחים כי המשך השליטה בשטחים יכול להביא למלחמה ולנפגעים רבים, הרי מדובר בפיקוח נפש שיש בו כדי לדחות את מצוות יישוב הארץ.

מי שהתרשם כי עמדותיהם הקוטביות של שני הרבנים הראשיים שיקפו את היחסים העכורים ביניהם[23] יותר מששיקפו מחשבה הלכתית צרופה עמד על טעותו לנוכח הדברים

20. לאו, **ממרן עד מרן**, עמ' 101–102.
21. פרוטוקול ישיבת מרכז חרות, 24 באוקטובר 1974, ארכיון מכון ז'בוטינסקי, תיק ה 1 — 24/2/1.
22. לאו, **ממרן עד מרן**, עמ' 106–107.
23. על היחסים העכורים בין הרב גורן לרב יוסף ראו: אריה דיין, **המעיין המתגבר: סיפורה של תנועת ש"ס**, כתר, ירושלים 1999, עמ' 29–37 (להלן: דיין, **המעיין המתגבר**).

הסדורים, המנומקים והמפורטים שאמר הרב עובדיה בנושא בכינוס תורני שנערך באוגוסט 1979 בירושלים. ברקע הדברים עמדו מצד אחד הסכם השלום הטרי עם מצרים והסכמתה של ישראל להחזיר למצרים את חצי האי סיני, ומצד אחר תנועת ההתנחלות בגדה המערבית, שהחלה לצבור תאוצה ולקבוע עובדות בשטח. הפעם הביע הרב עובדיה את דעתו בפרוטרוט, בפני קהל המכיר את השיח הרבני וההלכתי. הוא חזר על הדברים בפומבי כעבור עשר שנים, בכינוס תורני דומה, הפעם לנוכח שיח מדיני סוער בעניין ההתקוממות הפלסטינית, האנתפאדה, והדרישה הגוברת מבית ומחוץ להיענות לתביעות הפלסטינים.[24]

יש המייחסים את עמדתו המתונה של הרב עובדיה יוסף בשאלת החזרת השטחים למעורבותו, בהיותו רב ראשי, בהתרת נישואיהן של עשרות נשות חיילים ישראלים שנחשבו נעדרים במלחמת יום הכיפורים.[25] לדעתם, בעבודה ההלכתית המורכבת שנדרשה לשם כך, שהיתה כרוכה גם בשמיעת עדויותיהם של חברים לנשק ובעיון בראיות שונות, נחשף הרב עובדיה למוראות המלחמה ולתוצאותיה הקשות,[26] ואלה הובילו אותו לראות בהסדר שלום עניין של פיקוח נפש לכל דבר, ולא עניין פוליטי גרֵדא. ואכן, יותר מרמז להיותן חלק משיקוליו יש בהתייחסותו של הרב יוסף למלחמת יום הכיפורים בנוסח הערוך של הדברים שנשא בכינוס התורה שבעל־פה ב־1979.[27] עם זאת, יש לתת את הדעת גם לתנאים החברתיים והאידאולוגיים שפעל בהם אז הרב עובדיה כדמות רבנית הצוברת עצמה והכרה, שאחד הבולטים שבהם הוא המאבק האידאולוגי בין הקו הציוני הדתי הרדיקלי והמשיחי ובין הקו החרדי המסוגר והראקציוני.

שלא כמו עמדתו של הרב עובדיה בדבר העלייה להר הבית, בשאלת החזרת שטחים תמורת שלום נמצא כי בשום מקום הוא לא הביע את דעתו בצורה של הלכה פסוקה. בכל מקום שהועלו דבריו על הכתב ניכר שאין בהם הוראת הלכה, שכן לדעת הרב עובדיה טרם נוצרו, וספק אם ייווצרו, הנסיבות שחוות דעתו יפה להן:

> אינני בא לפסוק היום מה ממשלת ישראל צריכה לעשות לאור ההלכה, אם להחזיר שטחים מארץ ישראל או לא. וזאת משתי סיבות: [...] זה אינו מעשי כיום. וזאת מפני שלעת עתה אין לנו עם מי לדבר, כי הערבים דורשים מאיתנו להחזיר להם את כל שטחי ארץ ישראל, ובכללם ירושלים, דברים שכל מפקדי הצבא והמדינאים בארץ

24. הרב עובדיה יוסף נתן פומבי לדעתו על כמה בימות. ראו לדוגמה: הרב עובדיה יוסף, 'החזרת שטחים מארץ ישראל במקום פקוח נפש', בתוך: יצחק רפאל (עורך), **תורה שבעל־פה: הרצאות בכינוס הארצי העשרים ואחד לתורה שבעל־פה**, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ם, עמ' יב–כ (להלן: יוסף, 'החזרת שטחים'); לנוסח שאינו ערוך ראו: הנ"ל, 'התרת מסירת שטחים מארץ ישראל כדי למנוע פיקוח נפש, אוגוסט 1979', בתוך: אניטה שפירא (עורכת), **אנו מכריזים בזאת: 60 נאומים נבחרים בתולדות ישראל**, כנרת זמורה־ביתן, אור יהודה 2008, עמ' 176–180 (להלן: יוסף, 'התרת מסירת שטחים'); הנ"ל, 'מסירת שטחים מא"י במקום פיקוח נפש', **תחומין**, י (תשמ"ט), עמ' 34–47.

25. ראו לעיל הערה 15.

26. פיקאר, **משנתו של הרב עובדיה**, עמ' 158, הערה 19. ראו עוד: דיין, **המעיין המתגבר**, עמ' 199.

27. יוסף, 'החזרת שטחים', עמ' טו.

> ישראל מתנגדים להם בתוקף [...] והסיבה השנייה היא [...] שדעות המומחים חלוקות בעניין, ואיני מתיימר להכריע בשלב זה בין העמדות הצבאיות והמדיניות השונות.[28]

נשאלת אפוא השאלה: אם אכן מדובר בשאלה תאורטית ביסודה, תרגיל אינטלקטואלי תורני, מדוע כה חשוב היה לרב עובדיה לחזור מפעם לפעם על עמדתו זו?

דומה כי הן התשובה בשאלת העלייה להר הבית והן התשובה בשאלת הוויתור על שטחים תמורת שלום תורמות להתבוננות בדרך שבה ביקש הרב עובדיה לכבוש לו מקום של דמות רבנית מובילה ועצמאית בעולם היהודי האורתודוקסי בכלל ובישראל בפרט. ביסוסו של מקום כזה היה חלק בלתי נפרד מהמהפכה — הן החרדית הן הספרדית — שביקש לחולל ברבנות הראשית. מצד אחד היה הרב עובדיה תוצר מובהק של התמורה החרדית ההיסטורית שחלה באליטות הרבניות המזרחיות. את לימודיו עשה בישיבת פורת יוסף, שבמגמתה המרכזית היתה קרובה בהשקפתה אל העולם החרדי האשכנזי, אף שהקפידה על שמירת הזהות המזרחית.[29] מצד אחר אין להתעלם מהמסלול הממלכתי שעשה לאורך שנותיו מדיינות לרבנות. יהיו מי שיתהו מה הרבותא בכך, שכן יש במוסדות הרבנות לא מעט רבנים ודיינים מהעולם החרדי, שבהשקפתם, באורח חייהם ובמגעם עם הציבור הם נותרים למעשה חרדים. אכן, יש רבנים רבים כאלה, אך דווקא בכך הרב עובדיה נבדל מהם. לאורך שנות הקריירה הרבנית של הרב עובדיה היה ברור למדי שהוא בונה לו אט־אט מעמד של פוסק הלכה בולט.[30] שאלות מכל העולם היהודי שומר המצוות הובאו לפניו, והוא פסק בהן. מנקודת המבט החרדית, פוסק בעל שם, בעל פוטנציאל להפוך ל'גדול', כפי שמכונה פוסק כזה בלשון החרדית, אינו יכול להתפרנס מן ה'ממלכה' ולהיות חלק מהמעשה המדינתי הציוני; ואולם לא כך סבר הרב עובדיה. בשלב כלשהו בדרכו שאף הרב עובדיה לעבור מן הדיינות, היכולה להיתפס כעיסוק המפרנס בכבוד יחסי, לעמדת הרבנות ה'ממלכתית', המזוהה עם הריבונות. פירוש הדבר הוא כי הרב עובדיה ביקש להבקיע דרך אל מוסד שמנקודת המבט הציונית דתית הוא המוסד הרבני המוסמך, ואילו מנקודת המבט החרדית הוא מבטא את כל מה שסוטה במעשה הציוני. כך מצא את עצמו מהלך על קו תפר בין מי שביקשו להפוך את הרבנות הראשית למוסד שבראשו עומדים רבנים מנהיגים ובין מי שביקשו להפוך את הרבנות הראשית למוסד שבראשו עומדים פקידים הנושאים בתואר רבנות. מבחינה זו בנה הרב עובדיה לאורך שנות השישים והשבעים מעין עמדה עצמאית ביחס לעולם שממנו בא.

28. יוסף, 'התרת מסירת שטחים', עמ' 178.
29. נרי הורוביץ, 'הרב עובדיה יוסף — השנים המעצבות', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **ש"ס – היבטים תרבותיים ורעיוניים**, עם עובד, תל אביב 2006, עמ' 204.
30. התהליך בולט למשל ביחסו של כתב העת התורני **קול סיני** לדמותו של הרב עובדיה יוסף לאורך שנות השישים. ראו למשל: 'גאון ישראל הרב עובדיה יוסף שליט"א: מתולדותיו ומפעליו', **קול סיני**, ג, ו (אדר התשכ"ד), עמ' 143–144.

ביטוי לקו העצמאי הזה אפשר למצוא בדרך שבה בחר כפי שראינו להתמודד עם סוגיות מדיניות. ככלל, פוסקי הלכה בציבור החרדי נמנעים לרוב מלעסוק בשאלות מדיניות בכלים של בירור הלכתי דקדקני. הם נוטים לדון בשאלות אלו מתוך 'דעת תורה'. מונח זה, הלקוח מהלשון החרדית, משקף באידאולוגיה החרדית צידוק רווח לדרך שבה מוסר הציבור לשיקול המנהיגות הרבנית הכרעות גם בתחומים שאין ההלכה מסדירה אותם לכל פרטיהם, ובכללן הכרעות הקשורות למציאות הפוליטית המודרנית, שלעיסוק בהן אין תקדים בשיח ההלכתי המסורתי. הנאמנים והרבנים מניחים כי המנהיג הדתי, מתוקף בקיאותו בתורה ובזכות סגולותיו הרוחניות, ניחן גם בכישורים להעריך נכונה את המציאות ומתוך כך להוליך את צאן מרעיתו בדרך הנכונה גם בכל עניין הקשור לעולם המעשה.[31] במידה רבה אפשר לראות ב'דעת תורה' מנגנון העוקף את הדיון ההלכתי מתוך רתיעה, שמקורותיה אידאולוגיים, מתרגום המציאות המדינית המודרנית לקטגוריות הלכתיות. אם נאמץ פרשנות זו, נוכל לטעון באופן תאורטי כי צִדה המנוגד של 'דעת תורה' הוא גישה שנוכל לכנותה 'דעת תורה מנומקת'. אין הכוונה להכרעה הלכתית בנוסח המסורתי, כלומר ל'פסיקת הלכה', אלא לחתירה לטיעון הלכתי, תאורטי ביסודו, המנסה לפרש את המציאות באמצעות קטגוריות הלכתיות אך בלי להכריע בהן. הדפוס של 'דעת תורה מנומקת' דומה מאוד לדרכם של פוסקים מהזרם הציוני הדתי, והמעטים הסוטים מדפוס זה אכן מוצגים בשיח הפנימי של חברה זו כ'חרדים'. מנקודת המבט החרדית הקלסית, דעת תורה הנתמכת בנימוקים הלכתיים היא בזבוז זמן תורני ופוליטי, ואולי יש בה גם שמץ של הכרה במעשה הציוני הריבוני. מנגד, מבחינתו של הרב עובדיה דעת תורה מנומקת היא דווקא חלק בלתי נפרד מאחריותו ה'ממלכתית', אחריותו של מי שבהיותו הרב הראשי רואה את עצמו רבם של ישראל. נחזור כעת אל עמדתו בסוגיית הר הבית והשטחים.

שאלת הר הבית ושאלת החזרת השטחים הן שתיהן שאלות בעלות משמעות מדינית. בשתיהן קובע הרב עובדיה דעת תורה מנומקת המתרגמת אותן לקטגוריות הלכתיות. כך הוא ממקם את עצמו בעמדה הלכתית עצמאית שאינה מתבדלת או מסתגרת כמו הזרם החרדי.[32] אך אין לטעות: אין בעמדה זו כדי להפוך את הרב עובדיה לרב ציוני־דתי.

31. גרשון בקון, **פוליטיקה ומסורת: אגודת ישראל בפולין 1916–1939**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2005, עמ' 50–54; ידידיה צ' שטרן, 'נגישותה של ההלכה לסוגיות מדיניות', **משפט וממשל**, ד, 1 (1997), עמ' 215–242; בנימין בראון, 'דוקטרינת דעת תורה: שלושה שלבים', בתוך: יהוידע עמיר (עורך), **דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד**, ב, מכון מנדל למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2005, עמ' 537–600; יעקב כ"ץ, 'דעת תורה: הסמכות הבלתי מסויגת שטוענים לה בעלי ההלכה', בתוך: **עת לחקור ועת להתבונן: מסה היסטורית על דרכו של בית ישראל מאז צאתו מארצו ועד שובו אליה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1999, עמ' 157–168; מרטין סטלר, 'עמדת פוסקי ההלכה כלפי מערכת המשפט של מדינת ישראל', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע תשס"ט.

32. יש מי שמוצא מקום להשוות בהקשר זה בין הפסיקה האקטיבית של הרב עובדיה לגישת המשפטית האקטיביסטית מבית מדרשו של נשיא בית המשפט העליון בדימוס הפרופסור אהרן ברק. ראו: חיים שיין, **מדינת היהודים שלב הסיכומים: הרב עובדיה יוסף והנשיא אהרון ברק**, פרי הוצאה לאור, תל אביב 2003.

אדרבה, דווקא באמצעות המעורבות בשאלות מדיניות הוא מזמין את עצמו לפולמוס אידאולוגי ישיר וחריף עם הציונות הדתית, המושפעת מאז מלחמת ששת הימים, וביתר שאת לאחר מלחמת יום הכיפורים, מהזרם הרדיקלי המשיחי.[33] כדאי לשים לב שהביקורת של הרב עובדיה מופנית בעיקר כלפי השקפה זו, שאותה הוא מתמצת במילים האלה: 'שכאילו חשיבותה של מצוות ישוב ארץ ישראל עולה על מצוות פיקוח נפש, וצריך למסור את הנפש על מצוות ישוב ארץ ישראל'.[34] עמדה זו מוטעית בעיניו של הרב עובדיה. דומה שבדיונו התאורטי הוא מבקש להשליט סדר בדברים. הוא אינו ממעיט בחשיבותה של מצוות יישוב ארץ ישראל, שהוא רואה בה ערך מסורתי חשוב, אך הוא מבקש להרחיק אותה מהפרשנות של הרדיקלים שבקרב הציונות הדתית. את זאת הוא עושה באמצעות קביעתו שלהלן:

> אם יתברר למעלה מכל ספק שיהיה שלום אמת בינינו לבין שכנינו הערבים אם יוחזרו להם השטחים, ולעומת זאת קיימת סכנת מלחמה מיידית אם לא יוחזרו להם השטחים — יש להחזיר להם השטחים, משום שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש. ולכן צריך לדון בדבר בכובד ראש כראוי לאחר חוות דעת מוסמכת ממפקדי הצבא והמדינאים המומחים בענייני ביטחון, וכתורה יעשה [...] והשם יתברך ייתן בלב שרי הממשלה ויועציה לעשות הכול לטובת היישוב בארץ ישראל, ויתקנם בעצה טובה מלפניו.[35]

סייג זה מעיד על רצונו של הרב עובדיה להתמקם בין העמדה החרדית המסוגרת, הנרתעת מביטויי הכוח והעצמה הצבאית של הציונות,[36] ובין עמדה ממלכתית רציונלית, המבקשת לפתור את השאלה המדינית בהתאם לאינטרסים של המדינה, ואת אלו, לדעת הרב עובדיה, ראוי שיקבעו מומחים לדבר, ולא סמכות דתית כלשהי. במילים אחרות, בעניין זה הרב עובדיה מעדיף בעצם מערכת שיקולים של סמכות ממלכתית, גם חילונית, ממערכת של שיקולים שאנשי הציונות הדתית הרדיקלית מציגים אותם כשיקוליה של סמכות דתית. אין זו עמדה ציונית דתית, אלא עמדה חרדית.

באמצעות הדיון בהחזרת שטחים נמצא כי הרב עובדיה כמו מבקש לסתור את הנחת היסוד האסכטולוגית של רבני הציונות הדתית ביחסם להישגי ישראל במלחמת ששת הימים.[37] דומה שהוא מבקש להעמיד את הציונות הדתית על מקומה ולהזכיר לה כי לא

33. גדעון ארן, 'מציונות דתית לדת ציונית: שורשי גוש אמונים ותרבותו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1987 (להלן: ארן, 'מציונות דתית לדת ציונית').
34. יוסף, 'התרת מסירת שטחים', עמ' 179.
35. שם, עמ' 180.
36. על יחסם המורכב של החרדים לכוח ראו: יוחאי חקק, **מאוהלה של תורה למאהל טירונים: מפגש בין מודלים תרבותיים**, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים 2003; נורית שטדלר, 'הצבא בעיני החרדים: חלום, פנטזיה ויצר הרע', סוציולוגיה ישראלית, ו (2004), עמ' 69–90.
37. ראו בהקשר זה את פרשנותו של גדעון ארן שעוד לא נס לחה, בתוך: ארן, 'מציונות דתית לדת ציונית'.

היא 'בעלת הבית' החדשה, כפי שהיתה רוצה לחשוב, אלא הסדר המדינתי הרֵאלי, המזוהה עדיין עם הציונות החילונית. גישה זו לא רק חושפת את המחלוקת האידאולוגית בין הרב עובדיה ובין חוגי הציונות הדתית. היא גם מבקשת להרחיק אותה מהשאיפה להוביל את המפעל הציוני. גישתו של הרב עובדיה, כמו הגישה החרדית הקלסית, מעדיפה את שליטת הציונות החילונית במציאות משליטת הציונות הדתית.[38] נראה כי בציונות החילונית הוא רואה תינוק שנשבה שאפשר ללמדו מחדש את הדרך אל המסורת. בציונות הדתית לעומת זאת הוא רואה מומר או בן כלאיים. מבחינתו של הרב עובדיה יוסף אין לו אפוא ויכוח בנוסח חסידי סאטמר עם הציונות כשלעצמה. הוא מקבל את המדינה ואת המעשה הציוני כעובדה פוליטית, אך דוחה בשתי ידיו את הפרשנות הדתית־לאומית המשיחית המיוחסת לקיומה של המדינה.

התייחסות חרדתית והישרדות

אחד הנימוקים הלא הלכתיים שהרב עובדיה מסביר באמצעותם את עמדתו ההלכתית הוא הצורך להימנע מסיכון מיותר. טענה זו מתיישבת לכאורה עם העמדה החרדית הקלסית שיש להכיר בגבולות הכוח ואין להתגרות בגויים, ואולם יש לתת את הדעת גם לנימוק המשמש את הרב עובדיה להבהרת הסיכון המיותר הזה. הנימוק מתמקד בתיאור הסיפורי שהוא מתאר את אופיים של האויבים המסכנים את היישוב היהודי בארץ ישראל. אלו מתוארים באחת הגרסאות שהודפסה בימי ש"ס במילים האלה: 'חיתו טרף אשר לא ישאו פנים לזקן ולנער לא יחונו. ולכן עלינו להחזיר השטחים לסלקם מעלינו'.[39] זו שורה קצרה, אך היא ממחישה היטב את נקודת המבט של הרב עובדיה אשר ש"ס מאמצת למעשה בדרכה אל תהליך השלום. הסכם שלום, יטען הרב עובדיה, אינו עניין של אחוות עמים. הסכם שלום הוא כורח הנובע מן הסכנה הקיומית הכרוכה בעימות עם הערבים. אלה מצטיירים בעיני הרב עובדיה כחיות טרף; אויב אכזרי, לא אנושי, שאינו חס גם על חסרי האונים. עמדה זו עולה בקנה אחד עם העמדה החרדתית המאפיינת את הגישה החרדית הקלסית למעשה הציוני ולהשלכותיו על יחסי ישראל והעמים, אולם היא מוסיפה עליה היבט חדש: דה־הומניזציה ודמוניזציה של מי שצריך לעשות עמם 'שלום' — כלומר הסדר מדיני זמני — הערבים.

38. העדפה זו עולה מתוך המחקרים האלה: מנחם פרידמן, 'התמודדות החוגים הדתיים עם הקמת המדינה כביטוי מובהק של "החזרה להיסטוריה"', בתוך: שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1999, עמ' 447–463; נרי הורוביץ, 'החרדים ובית המשפט העליון: שבירת כלים בפרספקטיבה היסטורית', **כיוונים חדשים**, 5 (2001), עמ' 22–78.

39. יוסף, 'החזרת שטחים', עמ' טו.

הדימוי הדמוני של הערבים חוזר ונשנה בשיח של התרבות החרדית־מזרחית המזוהה עם מסריה של ש"ס. נוכל למצוא אותו גם בשיח המנהיגות הרוחנית והפוליטית של התנועה וגם בתרבות העממית שלה. הדימוי הזה מלווה בפרדוקס מעניין. מצד אחד אנשי ש"ס, ובהם הרב עובדיה, אינם נרתעים משימוש בביטויים הקשורים לתרבות הערבית ומהפיכתם לחלק בלתי נפרד מהרפרטואר האתני שבאמצעותו הם מבקשים לייחד את עצמם[40] — דוגמה בולטת היא ניגוני החזנות ולחני הפיוטים ועיבודיהם. מצד אחר אין להתעלם מהקו המיליטנטי והקסנופובי שהם נוקטים כלפי הערבים. אלה ומנהיגיהם זוכים לשלל כינויים מעליבים המטפחים חלוקה דיכוטומית בין שתי הקבוצות. גם תהליך השלום מבחינה זו אינו תהליך של גישור, אלא תהליך של הפרדה דווקא.

דומה כי הרציונל האידאולוגי הזה של ש"ס — ההפרדה — עולה בקנה אחד עם עמדות שמפלגות השמאל והמרכז הציוניות בישראל מביעות משנות התשעים בשאלת ההיפרדות ומשווה לה דימוי מתון, והעמדה המיליטנטית והקסנופובית שנוקטת ש"ס כלפי הערבים מסייעת לה ולדובריה בשטח לאזן את הדימוי הזה בעיני מחנה הימין הפוליטי שעמו נמנים מרבית מצביעיה. עמדה זו מאפשרת לש"ס לפתח עמדה לאומנית אלטרנטיבית, המתחרה בעמדה הלאומית־טריטוריאלית של חוגי הציונות הדתית. אנשי ש"ס יאמרו כי הבעיה המרכזית שאזרחי ישראל היהודים צריכים להתמודד עמה אינה שאלת ההחזקה ב'טריטוריה יהודית', כי אם ההחזקה בטריטוריה שבה הכול, או למצער הרוב, יהודים. לעומת הזרם הרדיקלי בציונות הדתית, הרואה באחיזה יהודית בטריטוריה את תכלית הריבונות הציונית, ש"ס בראשות הרב עובדיה יוסף מבקשת להציג גרסה של לאומנות יהודית המציבה במרכז סדר היום את השמירה על הרוב היהודי. ברוב היהודי היא רואה יסוד אתני בעל ערך סגולי כשלעצמו, ולכן היא תקדם גם סדר יום פוליטי לאומני המתמקד בשמירה על ההגמוניה שלו ועל גבולותיה היהודיים של החברה.

דיון וסיכום: פיקדון האידאולוגיה המדינית של הרב עובדיה יוסף

גישתו המרסנת, האנטי־רדיקלית וההישרדותית־לאומנית של הרב עובדיה לתהליך המדיני בישראל מצטרפת לכדי גישה עקרונית שאפשר לתארה 'פרגמטיות מדינית דרוכה'. מדובר בבחינה מתמדת של התמורות במציאות המדינית מתוך התחשבות בדרישות ההלכה, בהלך הרוח בקהילה ובהשלכות הקיומיות של המדיניות על הקולקטיב היהודי במדינת ישראל. לאורך שנות התשעים סייעה עמדה מורכבת זו לש"ס להבדיל את עצמה הן מהמינימליזם החרדי־אשכנזי והן מהאקטיביזם הדתי־לאומי ולהציג את עצמה כמפלגה הנוקטת קו מדיני פרקטי שמאפשר לה להשתלב בהרכבים קואליציוניים מגוונים.

40. חביבה פדיה, 'העיר כטקסט והשוליים כקול', בתוך: ישראל כץ, זאב דגני ותמר גרוס (עורכים), **אי־כאן: שפה, זהות, מקום**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2008, עמ' 127–165.

בעשור האחרון, לאחר התפנית המדינית המשמעותית ביחסים בין ישראל לתנועה הלאומית הפלסטינית, תמצתה ש"ס את גישתה המדינית בפרק קצר ב'מסמך העקרונות' שלה. וכך נאמר בפרק הזה, 'מדיניות שלום' כותרתו:

> תנועת ש"ס מבקשת ושואפת לחיות בשלום ובבטחון עם שכנותינו מדינות ערב, על פי סידורי בטחון שמטרתם להגן על כל נפש מישראל.
> אין לקבל הסדר המבוסס על תכתיבים של מדינות אחרות, או על הימור בעתיד העם בישראל.
> ירושלים אינה נושא למיקוח או לחלוקה.[41]

הניסוח הזה מעורפל פחות מכפי שנדמה. ראשית, הוא מלמד כי ש"ס ערה למציאות המדינית שישראל נתונה בה מאז מלחמת יום הכיפורים — הניסיון להגיע להסדרים מדיניים עם מדינות ערב והפלסטינים כדי לשים קץ לסכסוך בין ישראל לערבים. שנית, הוא מלמד כי ש"ס ערה לאפשרות של פשרות טריטוריאליות עם מדינות ערב והפלסטינים בתמורה להסדרי ביטחון מלאים. נוסף על כך, שלא כמו במצעיהן של המפלגות הדתיות לאומיות, המושפעות מהחוגים הרדיקליים, אין בפרק המדיני הזה התייחסות כלשהי לקדושתה של הארץ. גם סוגיית ירושלים אינה מוסברת במונחים של קדושה. די להזכיר את השם 'ירושלים', ואף אין צורך לציין את גבולותיה. כך הדבר גם בפועל. בסוגיות מדיניות שנדונו סביב שולחן הממשלה נקטה ש"ס לרוב עמדה ניטרלית או מתנגדת, אך לא סתרה בכך את חוות דעתו ההלכתית של הרב עובדיה, משום שלא תמכה את עמדתה בנימוקים רדיקליים משיחיים, אלא דווקא בנימוקים ביטחוניים או בטעמים מסורתיים, כמודגם בעמדותיה בעניינים הקשורים למקומות הקדושים ביהודה ובשומרון.

דפוס 'הפרגמטיות המדינית הדרוכה' ניכר היטב ביחסה של ש"ס לאזורי יהודה ושומרון, שפזורים בהם אתרים של פולחן דתי עממי שעל הביקור בהם אין הגבלות הלכתיות מהסוג המונע את העלייה להר הבית.[42] עם הבולטים שבאתרים הללו נמנים למשל קברי האבות בחברון, קבר רחל בפאתי בית לחם, קבר יוסף בעיר שכם וקבר יהושע בכפר כיף אל חארס שבשומרון. יהודים שומרי מסורת פוקדים אותם מאז מלחמת ששת הימים לא רק מתוך עניין תיירותי אלא משום שהביקור בהם הוא חלק בלתי נפרד מהפרקטיקה הדתית העממית. בעקבות מלחמת ששת הימים הורחבה אפוא 'הגאוגרפיה הקדושה' של הקבוצות היהודיות הדתיות במדינת ישראל,[43] ומכאן שנוסף על המשמעות המדינית נודעת לשאלת

41. ראו את 'מסמך עקרונות תנועת ש"ס' באתר התנועה:
http://www.shasnet.org.il/Front/NewsNet/reports.asp?reportId=126976.

42. שמואל ברקוביץ, **מה נורא המקום הזה: קדושה, פוליטיקה ומשפט בירושלים ובמקומות הקדושים בישראל**, כרטא, ירושלים 2006; נדב שרגאי, **על אם הדרך: סיפורו של קבר רחל**, שערים לחקר ירושלים, ירושלים 2005.

43. דורון בר, **לקדש ארץ: המקומות הקדושים היהודיים במדינת ישראל 1948–1968**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2007.

החזרת השטחים גם משמעות הקשורה לרכיב בולט מאוד בדתיות העממית של הציבור החרדי והמסורתי של מצביעי ש"ס — פולחן הצדיקים.[44] לפיכך, בכל פעם שעולה שאלת מסירת שטחים על סדר היום המדיני, נמצא כי ש"ס, כמו המפלגות החרדיות האחרות, מעלה שיקולים משיקולים שונים, אך ללא קשר לעניין הלאומי־משיחי ואף לא לעניין הביטחוני. כך לדוגמה הצטרפה ש"ס בשנת 1994 למאבקה של אגודת ישראל נגד כוונתו של ראש הממשלה יצחק רבין להעביר את מתחם קבר רחל לפלסטינים; המאבק הצליח, והַסדרים החדשים המיוחדים שנקבעו אז לתחזוקת המקום ולאחריות לו נשמרים עד עצם היום הזה.

בשנות התשעים היתה ש"ס ערה לפער שבין עמדת מנהיגה הרוחני ובין עמדות הציבור המזרחי שביקשה להנהיג. אחת הסמאות שהשתמשה בהן במערכת הבחירות הטעונה של 1996 היתה 'לא ימין ולא שמאל, רק גדולי תורה לשאול', שבה ביקשה להזכיר לבוחריה כי ש"ס היא מפלגה המונהגת על פי 'דעת תורה'. האם השתכנע ציבור המצביעים של ש"ס? האם שינו בוחריה את דעתם? סקרים מראים שלא. רבים מהם עדיין דורשים קו מדיני ניצי, אבל אין בהם כאלה שיוצאים בגלוי ובמאורגן נגד עמדתו של הרב עובדיה. מי שעשה כן מצא את עצמו מחוץ למחנה. עם זאת, הדבר לא הפריע לש"ס להצטרף חליפות לממשלות של הימין ושל השמאל.

ואולם אין לטעות. במציאות הפוליטית, הקו המדיני שנוקטת ש"ס בהשראת 'דעת התורה המנומקת' של הרב עובדיה יוסף אינו מובן לאור הדקויות שהצגתי במאמר זה. אנשי הון, ראשי מדינות, פוליטיקאים וציבור רחב של שומעים נחשפים מפעם לפעם לרטוריקה ולעמדה המדינית של הרב עובדיה בצורה ישירה.[45] המעניין הוא שכל אחד מהמאזינים שומע בדבריו מסר אחר: בשמאל הישראלי מתרשמים כי הרב עובדיה תומך בהחזרת שטחים תמורת שלום משום פיקוח נפש.[46] בימין הישראלי מתרשמים לא פעם שהרב עובדיה דווקא מתנגד להחזרת שטחים, אך לא משום קדושתם, אלא משום שהדבר אינו מעשי מבחינה פוליטית. לכן נוטים לראות בש"ס מפלגה שהקו המדיני שלה נועד לשרת את משימותיה הסקטוריאליות, שהמרכזיות שבהן הן השמירה על עולם הישיבות החרדיות (ספרדיות ואשכנזיות גם יחד) והחתירה להגמוניה במוסדות הדתיים הממלכתיים, כפי שעולה למשל מדברים שאמר הרב שלמה בניזרי, אחד מבכירי המפלגה בשנות התשעים, בריאיון לעיתון: '[אנשי ש"ס] לפעמים תופסים נושאים כבני ערובה, וזה לא בושה. הקו הראשון שלנו זה מוסדות תורה. אם אצטרך לאיים בתהליך השלום כדי לעזור

44. ראו למשל: יורם בילו ואיל בן־ארי, 'קדוש בצומתי משמעויות: על המיתיפיקציה של הבאבא סאלי', בתוך: דוד אוחנה ורוברט ס' ויסטריך (עורכים), **מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב 1996, עמ' 290–303.
45. דיין, **המעיין המתגבר**, עמ' 198–208.
46. ראו: חיים רהט, **ש"ס הרוח והכוח: איך ניצחה ש"ס את הפוליטיקה הישראלית**, אלפא, רמת גן 1998, עמ' 113–114; יואל ניר, **אריה דרעי: העלייה, המשבר, הכאב**, ידיעות אחרונות, תל אביב 1999, עמ' 187.

לתלמודי התורה, זה לגיטימי'.[47] אכן, יש בדברים כדי לצייר את ש"ס כמפלגה סקטוריאלית 'סחטנית'. ואולם תפיסה כזאת מתעלמת ממחויבותה החרדית העקרונית של ש"ס לשמירה על חברת הלומדים החרדית ולקיומה בכל מחיר. עוד היא מתעלמת מאותה 'פרגמטיות מדינית דרוכה' שעמדתי עליה במאמר זה, ששורשיה בגישתו העקרונית של הרב עובדיה יוסף לשאלת התמורות המדיניות ההיסטוריות ומשמעותן לַקיום היהודי בארץ ישראל.

הלוליינות המיוחסת לש"ס שפתחנו בה איננה אפוא רק עניין של אסטרטגיה פוליטית הנחוצה להישרדותה. היא משקפת מתח אמִתי באידאולוגיה של ש"ס, לפחות כפי שקבע אותה מנהיגה הרוחני, הרב עובדיה יוסף: מצד אחד אחריות ממלכתית ובמרכזה דעת התורה המנומקת שלו, הרואה בכוחות הרדיקליים והמתבדלים איום אסטרטגי על 'הקהילה הגדולה', היא מדינת ישראל, שמנקודת מבטו לפחות הוא מבקש לשמש לה מנהיג רוחני; ומצד אחר אידאולוגיה של אחריות סקטוריאלית, שבמרכזה השאיפה לקדם את 'המהפכה הרוחנית' והרצון להשליט הגמוניה 'ספרדית'. העמדה המורכבת הזו, הנעה בין אחריות ממלכתית לאחריות סקטוריאלית, טלטלה לאורך השנים את ש"ס ושיוותה לה דימוי של גורם הפכפך התורם לחוסר היציבות במערכת הפוליטית — לדוגמה בניסיונה לפרק את ממשלת האחדות הלאומית ב־1990. ואולם יש שאותה הפכפכות נהיית בידיה של ש"ס למקור לכוח המאפשר לה לשתף פעולה עם כל ממשלה כדי לקדם את מטרותיה.

יישום 'הפרגמטיות המדינית הדרוכה' של הרב עובדיה ותנועת ש"ס הולך ונעשה מוגבל יותר ויותר בתנאים המדיניים והפוליטיים של העשור האחרון. יש לכך שלוש סיבות בולטות, והן הידרדרות היחסים בין ישראל לפלסטינים, מצוקת הדיור ושאלת ירושלים. הידרדרות היחסים בין ישראל לפלסטינים, כפי שהתבטאה באירועי האנתפאדה השנייה, גרמה הקצנה בעמדות הישראלים, ובכללם מצביעי ש"ס ומנהיגיה, בעניין ההסדרים המדיניים עם הפלסטינים, שהיו למעשה למוקד תהליך השלום בין ישראל למדינות ערב. מצוקת הדיור של הזוגות הצעירים, אחת הבעיות הכרוניות של חברת הלומדים החרדית, באה על פתרונה בכמה ערים ושכונות חרדיות שנבנו על קווי התפר של הגדה המערבית ומזרח ירושלים וסימנו את השטחים שהשתלטה עליהם ישראל במלחמת ששת הימים והיא מסוכסכת בעניינם עם הפלסטינים ועם מדינות ערב. ערים ושכונות אלו סיפקו דיור זול יחסית לא הרחק ממרכזי החיים של חברת הלומדים החרדית.[48] לבסוף, אין להתעלם מסוגיה שש"ס דבקה בה בעמדה ניצית עקבית ונחרצת — החזרת חלקים מירושלים לידי לא יהודים. דומה שעניין זה הוא אחד הקווים האדומים שמצביעי ש"ס ומנהיגיה לא יוכלו לעבור. הסיבות לכך הן בעיקר תרבותיות. לירושלים, שלא כמו מקומות אחרים בגדה המערבית, יש מעמד מיוחד בקרב תומכי ש"ס. עמדה זו אף קיבלה כאמור מקום ב'מסמך העקרונות' של ש"ס, שנאמר בו בפירוש: 'ירושלים אינה נושא למיקוח או לחלוקה'.

47. פפר וחן, מרן.

48. לי כהנר, 'התפתחות המבנה המרחבי וההיררכי של האוכלוסייה החרדית בישראל', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2009.

שאלה אקטואלית מעניינת היא שאלת עמדתה האפשרית של ש"ס אם תקום בעתיד ממשלה בראשות קדימה, המצטיירת כעת כמפלגה מתונה מבחינה מדינית לעומת מפלגות הימין. אף שבשנים האחרונות קדימה תופסת את מקומה של מפלגת העבודה ההיסטורית בהובלת גוש המרכז־שמאל בישראל, קואליציה בראשותה של קדימה ובהשתתפותן של ש"ס מצד אחד ומפלגות השמאל מצד אחר אפשרית בהחלט לדעתי. ראשית, בש"ס יודעים היטב כי קדימה אינה מפלגת שמאל יונית ביסודה. קדימה היא מפלגה שגורמים יוניים וגורמים ניציים חברו בה יחדיו להקמתו של מרכז כוח פוליטי חדש; על טיבו של זה עוד יש לעמוד, אך לעת עתה הוא מוכיח את עצמו כגורם יציב. יתרה מזאת, בהנהגתה של קדימה חברים אישים סמכותיים הדוגלים בגישות ביטחוניות אקטיביות שאינן רחוקות מאלה של יוני הליכוד או של ניצי העבודה. דוגמה בולטת לאישים כאלה היא שאול מופז, רמטכ"ל לשעבר ומזרחי במוצאו, שני גורמים שש"ס תוכל להיתלות בהם כדי להסביר לבוחריה שיתוף פעולה עם מפלגתו. נוסף על כך, אם תמצא ש"ס בקדימה שותפה להמשך מימושו של סדר היום החרדי שהיא מחויבת לו ולהמשך ניסיונה לעצב את האליטה הרבנית המזרחית בישראל בדמותה, דומני שלא תימנע משותפות פוליטית אִתה, ואולי אף תעדיף אותה, לנוכח יכולתה של קדימה לנטרל ביקורת אפשרית של גורמים חילוניים אקטיביים על ש"ס והחרדים.

בין חשבון מוסרי לחשבון מדיני:
מאבקן של מדינות ערב נגד הסכם שילומים ישראלי־גרמני 1952–1953*

יעקב טובי

מבוא

יחסם של הערבים לשואת יהודי אירופה, בעת התרחשותה ולאחר מכן, נקשר במובהק לעמדתם השלילית הקיצונית, שעודה בתוקף, כלפי המפעל הציוני. פנים רבות לקשר זה: הערבים על פי רוב תמכו בגרמניה הנאצית, בין היתר משום האהדה הרבה שחשו למדינה שנמצאה בעימות חריף עם בריטניה, שהיתה בעיניהם האפוטרופוס הראשי של המפעל הציוני בפלסטין;[1] אישים ערבים טענו בהתמרמרות כי את מחיר השואה משלמים הערבים

* מאמר זה מבוסס על פרק מתוך מחקר שנערך בין 2004 ל־2010 במימון אוניברסיטת חיפה ווועידת התביעות והנושא את השם: 'החורבן והחשבון: מדינת ישראל והשילומים מגרמניה, 1949–1953'.

1. ראוי להדגיש כי העוינות של הערבים כלפי בריטניה הגדולה נבעה לא רק משום סוגיית פלסטין, אף כי זו שימשה גורם חשוב. 'חטאיה' של אלביון היו רבים ומגוונים בעיני העמים הערבים. אלה הרגישו מושפלים, הן כערבים והן כמוסלמים, מן ההסדרים המדיניים שכפו מעצמות המערב הנוצריות, מתוך האינטרס הצר שלהן, בתום מלחמת העולם הראשונה, על עמי המזרח התיכון; הסדרים שהביאו לחלוקה שרירותית ומעוותת של האזור למדינות לאום. זעם הערבים הלך והתעצם בשנים הבאות בשל מה שנראה כמדיניות מכוונת של בריטניה להצרת עצמאותן של מדינות ערב. הזרמים הלאומניים והדתיים במרחב הערבי — הזרם הפאן־ערבי והזרם הפאן־אסלאמי — שטמו את בריטניה משום שהאמינו כי זו לא תיתן את ידה לעולם להגשמת חלומם לאיחוד העמים הערבים־מוסלמים מתחת למטרייה פוליטית אחת — ערבית או מוסלמית — בראש ובראשונה כדי שלא לערער את אחיזתה שלה במזרח הערבי. עם כל זאת, ראוי להדגיש כי אהדת הערבים לגרמניה הייתה לא רק בבחינת 'אויבו של אויבי'. אהדה זו נבעה מגורמים נוספים. כך למשל הצלחותיו של המשטר הנאצי בזירה הפנימית, ובעיקר בזירה החיצונית, הציבו לזרם הלאומני במדינות ערב דגם ראוי לחיקוי. זרם זה היה יכול להזדהות בקלות עם הדגם שהציג המשטר הנאצי: משטר חזק, דיקטטורי, בעל שאיפות לאומיות מרחיקות לכת ויכולת הגשמה מוכחת. מלבד זה, בעיני עמי האזור הצטיירה גרמניה כמדינה המחפשת באמת ובתמים את טובת הערבים והמוסלמים. גישה זו הודגמה לדידם בהזדמנויות שונות בהיסטוריה: יחסו הלבבי והאוהד של הקיסר וילהלם השני (שליט

שעל אדמתם (פלסטין) הקימו מעצמות המערב, המוכות תחושות אשם על זוועות השואה, מדינה יהודית; מתוך כך נגזר ההיבט הזה: גורמים בעולם הערבי ביקשו לא אחת להכחיש, ולמצער לגמד, את השואה כדי לערער את המסד המוסרי בדעת הקהל העולמית, שמדינת היהודים נשענת עליו. סוגיית השילומים היא אפוא חוליה נוספת בקשר שבין השואה לסכסוך היהודי־ערבי. חוליה זו, להבדיל מאחרות, לא נחקרה כראוי. אמנם כמה חיבורים שנכתבו עד ראשית שנות השמונים של המאה העשרים עסקו במאבק הערבים נגד הסכם שילומים ישראלי־גרמני, אך הם עשו זאת לא על בסיס חומר מקורות ארכיון, ולפיכך לקו בחסר, וגרוע מכך — בטעויות אין־ספור.[2] בתחילת העשור של המאה הנוכחית פורסמו שני מחקרים בגרמנית שנשענו על תיעוד ארכיוני ושעניינם יחסי ישראל ומערב גרמניה.[3] מחבריהם בחנו את תביעת השילומים הישראלית ואת מאבק הערבים בה, אך מקוצר מקום הם לא האירו את כל היבטיה. הם גם לא השתמשו בכל התיעוד הקיים בישראל (למשל תרשומות מתוך ישיבות ממשלת ישראל), ולפיכך לא יכלו לספק לנו תמונת מצב מלאה מן הזווית הישראלית. ב־2009 פרסמו מאיר ליטבק ואסתר ובמן מחקר מקיף שעניינו השואה ומדינות ערב, ובו נבחנה גם סוגיית השילומים — אך בהתבסס על חומר מקורות ערבי (בעיקר עיתונים).[4]

גרמניה מ־1888 עד 1918) כלפי עמי האזור, שיתוף הפעולה העות׳מאני־גרמני במלחמת העולם הראשונה והעובדה שגרמניה לא חתרה, כמו מעצמות אירופיות אחרות, להשתלט על טריטוריות ערביות. ראו: ל׳ הירשוביץ, **הרייך השלישי והמזרח הערבי**, ספרית פועלים, תל אביב 1965, עמ׳ 22–23; סטיפן וילד, ׳הנאציונל־סוציאליזם במזרח הקרוב הערבי, 1933–1939׳, בתוך: שמואל מורה וצבי יהודה (עורכים), **שנאת יהודים ופרעות בעיראק**, מרכז מורשת יהדות בבל, אור יהודה 1992, עמ׳ 30, 66; Renate Dieterich, 'Germany's Relations with Iraq and Transjordan from the Weimar Republic to the End of the Second World War', *Middle Eastern Studies*, Vol. 41 (4) (July 2005), p. 465.

2. החשובים שבהם הם: Nana Sagi, *German Reparations: A History of the Negotiations*, The Magnes Press, Jerusalem 1980 (hence: Sagi, *German Reparations*); Louis Edwin Pease, *After the Holocaust: West Germany and Material Reparation to the Jews, from the allied Occupation to the Luxemburg Agreements*, University Microfilms International, Ann Arbor Mich 1976 (hence: Pease, After the Holocaust); Inge Deutschkron, Bonn and Jerusalem – The Strange Coalition, Chilton Book Co., Philadelphia 1970 (hence: Deutschkron, *Bonn and Jerusalem*).

3. Niels Hansen, *Aus dem Schatten der Katastrophe: Die Deutsch–Israelischen Beziehungen in der Ara KonradAdenauer und David Ben Gurion*, Droste, Dusseldorf 2002 (hence: Hansen, Aus dem Schatten der Katastrophe); Yeshayahu A. Jelinek, *Deutschland und Israel, 1945–1965: Ein Neurotisches Verhaltnis*, R. Oldenbourg, Munchen 2004 (hence: Jelinek, *Deutschland und Israel*)

4. Meir Litvak and Esther Webman, *From Empathy to Denial: Arab Responses to the Holocaust*, Hurst and Company, London 2009 (hence: Litvak and Webman, *From Empathy to Denial*)

במאמר זה אני מבקש אפוא לסתום את החלל הקיים במחקר ולהביא בפני הקורא את כל שלבי השתלשלותה של פרשייה היסטורית זו תוך כדי הסתמכות על מגוון מקורות ארכיון ישראליים, בריטיים ואמריקניים. על רקע השפע הארכיוני הזה העדפתי שלא לתור אחר מקורות גרמניים. הערכתי כי אין בחומר זה כדי להשפיע על תמונת הסיפור. התברר לי כי הערכתי נכונה כאשר בחנתי את שני המחקרים בגרמנית. המסמכים הגרמניים המובאים שם אינם מוסיפים זווית חדשה למחקרי ואינם משנים במאום את המסקנות המובאות בו.

כמובן מתבקשת גם הבהרה בנוגע לחומר מקורות ערבי. תמונת המצב בחזית זו אינה מעודדת כלל וכלל. להווי ידוע כי מסמכי ארכיון ערביים אינם נגישים לחוקרים. אשר לספרי זיכרונות של אישים ערבים שפעלו בתקופה הנדונה, מתברר שסוגיית השילומים לא נמצאה על סדר יומם, ולפיכך אי אפשר לחלץ מספריהם מידע בעל ערך. לא נותר לנו אפוא אלא להסתפק בעיתונות התקופה הערבית, בעזרת ספרם של ליטבק ווּבמן.

השתלשלות המאורעות שהובילו להסכם השילומים

סוגיית הפיצוי החומרי מגרמניה פילסה את דרכה אל תוך השיג והשיח היהודי מיד עם פרוץ מלחמת העולם השנייה, והיתה לנושא מרכזי על סדר היום היהודי בשנים הבאות. בשלוש השנים וחצי הראשונות למלחמה התמקד הדיון בזכותם של יהודים אשר חיו בשלטון הנאצים לתבוע מגרמניה את השבת רכושם הגזול (Restitution) או קבלת פיצויים בעבור הרכוש אשר בעקבות מעשי הנאצים הושמד כליל או ניזוק קשות. למן אביב 1943, ככל שהלכו והצטברו הידיעות בדבר היקפה המחריד של מלחמת הנאצים ביהודים, כן הופיעו על סדר יומם של אותם מתדיינים שני סוגים נוספים של תביעות מגרמניה: (1) פיצויים אישיים (Individual Compensations או במונח הרווח: Indemnification) שישולמו ליחידים בשל אחת או יותר מן הפגיעות שנגרמו להם על ידי הנאצים וסייעניהם: בריאות, גוף, חירות, כלכלה או מוות של קרוב משפחה; (2) פיצויים קולקטיביים (Collective Compensations או במונח הרווח: Reparations) שיינתנו לנציגות כלל־יהודית בגין עצם מעשה הפשע שבוצע נגד העם היהודי.

הנהגת היישוב העברי בארץ ישראל, ולאחר מכן הנהגת המדינה, מיעטה לתת את דעתה לסוגיית הפיצויים מגרמניה; הקברניטים היו טרודים על פי רוב במאבק המדיני־צבאי שנלווה להקמת המדינה. הסכמי שביתת הנשק שנחתמו עם מדינות ערב במחצית הראשונה של 1949 הביאו רגיעה יחסית לאזור המסוכסך, ובחסותה של המציאות החדשה שהלכה ונרקמה יכלה הממשלה לעסוק בעניינים נוספים, ובהם שאלת הפיצויים. בשנה וחצי הבאות, מקיץ 1949 עד שלהי 1950, נתנה ממשלת ישראל את דעתה אך ורק לקטגוריות הפיצוי האישי והשבת הרכוש, ואולם למן ראשית 1951 היא בחרה להתמקד בקטגוריית הפיצוי הקולקטיבי או כמו שכונתה ברבים: תביעת השילומים. הסיבה לכך היתה כלכלית: המדינה הצעירה נמצאה על סף קריסה כלכלית, ואפשר לקבוע כי במציאות הביטחונית־

מדינית שהיא היתה שרויה בה, עצם קיומה הפיזי היה מונח על הכף. כספי השילומים נתפסו בתור קרן הצלה כמעט אחרונה למשק המקומי המט לנפול.[5]

ראשי המדינה ביקשו אפוא להגיש תביעת שילומים לשתי הגרמניות: לרפובליקה הפדרלית הגרמנית (מערב גרמניה) ולרפובליקה הדמוקרטית הגרמנית (מזרח גרמניה), ואולם מפאת מדיניות החרם שנהגה בישראל וברחבי העולם היהודי כלפי גרמניה הם לא היו מעוניינים לפנות אליהן ישירות. על כן פנתה ירושלים לארבע מעצמות הברית: ארצות הברית, בריטניה, צרפת וברית המועצות. אלו קיימו מאז תום מלחמת העולם השנייה משטר כיבוש — תחילה צבאי ולאחר מכן אזרחי — בגרמניה; מעצמות המערב שלטו על מערב גרמניה (באמצעות נציבים), וברית המועצות נטלה את הפיקוח על מזרח גרמניה.

ב־12 במארס 1951 הגישה ירושלים למעצמות איגרת מיוחדת, והציגה בה את תביעת השילומים שלה: 1.5 מיליארד דולר משתי הגרמניות; מיליארד ממערב גרמניה וחצי מיליארד ממזרח גרמניה. סכום זה התייחס מצד אחד לנזק החומרי הכולל שנגרם למיליוני היהודים באירופה, ומצד אחר ביטא את עלות שיקומם של חצי מיליון ניצולי רדיפות הנאצים שהתיישבו בישראל.[6] שלוש מעצמות המערב קראו בעיון את איגרת השילומים, ובראשית יולי הגישו את תשובתן. הן הביעו את הזדהותן עם התביעה המוסרית, אך הודיעו כי אין באפשרותן, מבחינה משפטית־מדינית, לחלץ בעבור ישראל שילומים ממערב גרמניה.[7] לירושלים הוצע לנסות להשיג את מבוקשה מבון באמצעות משא ומתן ישיר ורשמי.[8]

מנגד, ברית המועצות השיבה על האיגרת הישראלית רק כעבור שנה, במארס 1952. בתשובתה דחתה מוסקבה למעשה את הפנייה הישראלית. מאז ואילך נגעה אפוא תביעת השילומים אך ורק למערב גרמניה.

בלית בְּרֵרה החלה ירושלים במהלך דיפלומטי — זהיר, חשאי ונפתל — מול בון בסוגיית השילומים. קנצלר מערב גרמניה קונרד אדנאואר (Adenauer) התגלה כבעל ברית אמתי לישראל בשאלה רגישה זו. תמיכתו ברעיון הפיצויים נבעה מתוך שני שיקולים. הראשון היה שיקול תועלתני: רצון להשיג לגרמניה טיהור מוסרי. הכוונה כאן להשתקמות ערכית אשר תתבטא בשינוי התפיסה השלילית הרווחת בקרב עמי העולם כלפי גרמניה.

5. הראשון להצביע על הקשר הזה היה דוד הורביץ, מנכ"ל משרד האוצר באותה עת. ראו: דוד הורביץ, **חיים במוקד**, מסדה, רמת גן 1975, עמ' 79.
6. מדינת ישראל, מסמכים בדבר ההסכם בין ממשלת ישראל ובין הרפובליקה הפדרלית של גרמניה, משרד החוץ, ניסן תשי"ג, מסמך 5, איגרת ישראל מיום 12 במארס לארבע מעצמות הכיבוש בדבר שילומים (להלן: מדינת ישראל, מסמכים).
7. שם, מסמך 10, איגרת ארצות הברית מיום 5 ביולי 1951 בתשובה לאיגרת ישראל מיום 12 במארס 1951 בדבר שילומים; שם, מסמך 11, איגרת הממלכה המאוחדת מיום 5 ביולי 1951 בתשובה לאיגרת ישראל מיום 12 במארס 1951 בדבר שילומים; שם, מסמך 12, איגרת צרפת מיום 5 ביולי 1951 בתשובה לאיגרת ישראל מיום 12 במארס 1951 בדבר שילומים.
8. ראו בעניין זה: ג"מ, חץ 2543/5. ג' אבנר אל א' לבנה, 9 ביולי 1951; **תעודות**, כרך שישי, תעודה 265, מ' קרן אל מחלקת ארצות הברית, 12 ביולי 1951.

הדרך לשינוי המיוחל, כך העריך אדנאואר, עברה במידה רבה בשטח הפיוס היהודי־גרמני; ובראש ובראשונה באמצעות מתן פיצוי חומרי של ממש לעם היהודי. השיקול השני היה מוסרי טהור. שיקול זה ביטא נכונות אלטרואיסטית של המנהיג המערב־גרמני לפצות את העם היהודי, בלי לצפות לאיזושהי תמורה בזירה הבין־לאומית. שיקול זה היה תוצר לוואי של אישיותו הדתית־ערכית של אדנאואר ושל חוויותיו הקשות בתקופת הרייך השלישי.

בהתאם לכך, נשא אדנאואר ב־27 בספטמבר 1951 נאום חגיגי בפני מליאת הפרלמנט בבון, ובו קרא בין היתר לנציגי ישראל ויהדות התפוצות לפתוח במשא ומתן עם מערב גרמניה על שלוש קטגוריות הפיצוי החומרי.[9] כחודשיים ומחצה לאחר מכן, בראשית דצמבר, נפגש אדנאואר עם נחום גולדמן, יושב ראש ועידת התביעות (ארגון גג של 22 ארגונים יהודיים מרחבי תבל שפעל לצד ישראל בשאלת הפיצויים), והפקיד בידיו הזמנה רשמית לישראל ולוועידת התביעות לפתיחת משא ומתן על סוגיות הפיצוי החומרי, ובכלל זה השילומים (על בסיס תביעתה של ישראל בסך מיליארד דולר).[10] המכתב הלה אִפשר לקברניטי ישראל לפנות אל הכנסת ולבקש את אישורה למהלך. זה הושג, לאחר סערה פוליטית וציבורית קשה, ב־9 בינואר 1952.[11]

ב־21 במארס נפתח במלון אוד־קאסטל שבוואסנר, פרוור יוקרתי ושקט של העיר האג שבהולנד, המשא ומתן על שלוש סוגיות הפיצוי החומרי. משלחת מטעם ישראל ניהלה עם משלחתה של מערב גרמניה שיחות על סוגיית השילומים, ומשלחת מטעם ועידת התביעות קיימה עם הגרמנים משא ומתן על סוגיות הפיצוי האישי והשבת הרכוש. המשא ומתן נמשך קרוב לחצי שנה, והיה מייגע, מורט עצבים ורצוף משברים ותהפוכות.

לבסוף הושגה הפשרה המיוחלת, וב־10 בספטמבר 1952 חתמו בלוקסמבורג ישראל ומערב גרמניה על הסכם השילומים. הסכם נוסף נחתם בין הגרמנים לוועידת התביעות.[12]

על פי הסכם השילומים, התחייבה הרפובליקה הפדרלית הגרמנית להעביר למדינת ישראל 3.45 מיליארד מארק גרמני, כ־822 מיליון דולר, במשך תקופה של 12 שנים. סכום זה נועד לרכישתם של סחורות ושירותים במערב גרמניה. עם אלה נמנו מוצרי תעשיית הפלדה, הברזל, הכימיה, הבניין, הפלסטיק, מוצרי חקלאות שונים ודלק. נקבע כי התשלום בפועל יתבצע מיד לאחר שייכנס ההסכם רשמית לתוקף.[13]

9. מדינת ישראל, מסמכים, מסמך 13, הצהרת ראש ממשלת גרמניה המערבית מיום 27 בספטמבר 1951 בבית הנבחרים בבון בדבר החזרת רכוש, פיצויים ושילומים.
10. שם, מסמך 19, מכתב מאת ראש ממשלת גרמניה המערבית מיום 6 בדצמבר 1951 אל יושב ראש ועידת הארגונים לייצוג התביעות החומריות של היהודים נגד גרמניה בדבר נכונות גרמניה לפתוח במשא ומתן על שילומים.
11. **דברי הכנסת**, כרך 10, ישיבה מ׳, 9 בינואר 1952, עמ׳ 962–964.
12. על המשא ומתן ראו בתוך: Sagi, *German Reparations*.
13. פרטי ההסכם לקוחים מתוך: מדינת ישראל, מסמכים, הסכם בין ממשלת ישראל ובין ממשלת הרפובליקה הפדרלית של גרמניה, נחתם ב־10 בספטמבר 1952 בלוקסמבורג, עמ׳ 95–115, 124.

טענות הערבים נגד הסכם שילומים ישראלי־גרמני

הסכם השילומים היה אמור להיכנס לתוקפו רק לאחר שיאשרר אותו הפרלמנט המערב־גרמני על שני בתיו — הבונדסראט (הבית העליון) והבונדסטאג (הבית התחתון), ואולם התברר כי אשרורו של ההסכם הוא משימה מייגעת; בראש ובראשונה בשל עמדת שבע מדינות הליגה הערבית[14] בנוגע לשיחות ואסנר ולהסכם לוקסמבורג שנבע ממנו.

שלא במפתיע, עמדה זו — אשר התבררה הן בהתבטאויותיהם של דוברים ערבים והן בעיתונים הערביים — היתה שלילית באופן קיצוני.[15] היא היתה תולדה ישירה של סכסוך ישראלי־ערבי שהלך והתקבע, וגרוע מכך — הראה סימנים ראשונים של החרפה.[16] תרומתו הצפויה של ההסכם לכלכלת ישראל, ובתוך כך לחוסנה הפיזי, היה לצנינים בעיני אויביה של ישראל, והם פעלו בכל כוחם לסכלו.

שלא במפתיע, נמנעו הערבים מלציין בפני העולם כי בבסיס התנגדותם להסכם השילומים ניצבים מאבקם במדינה היהודית ורצונם העז לפגוע ביכולת הישרדותה הכלכלית־פיזית. על כן הם הציגו טענות אחרות, וגם אלה נמצאו בזיקה ישירה לעימות המזרח־תיכוני, אך היו אמורים להיות קבילים מבחינת דעת הקהל העולמית. לצדם של אלה, ולשם חיזוק עמדתם הכוללת בסוגיה זו, העלו הערבים מסכת נימוקים נוספת נגד ההסכם הישראלי־גרמני; נימוקים שביקשו להטיל ספק מהותי בעצם חוקיותה המדינית־משפטית של תביעת השילומים.

בכל האמור לסכסוך עם ישראל החזיקו מדינות ערב באמתחתן שתי טענות. הטענה הראשונה עסקה בבעיית הפליטים הפלסטינים. בעיה אנושית זו היתה תוצר לוואי של מלחמת העצמאות של ישראל. בין 600 ל־760 אלף פלסטינים — על פי הערכות של האו״ם ושל מעצמות המערב — וקרוב למיליון איש — על פי דוברים ערבים — שהתגוררו בשטחים אשר נעשו חלק ממדינת ישראל נהיו בזמן המלחמה פליטים במדינות ערב השכנות ובחלקיה הערביים של הארץ.[17] הם הותירו מאחוריהם רכוש רב, נייח ונייד, אשר ועדת הפיוס — גוף שהקים האו״ם בדצמבר 1948 כדי לתווך ולפשר בין ישראל לשכנותיה — העריכה כי שוויו 340 מיליון דולר. הליגה הערבית נקבה סכום גדול הרבה יותר — 5.6 מיליארד דולר, אך הוא נעדר ביסוס של ממש.[18] בהחלטת האו״ם (ג׳) 194

14. שבע מדינות הליגה הערבית היו מצרים, סוריה, ירדן, לבנון, עיראק, ערב הסעודית ותימן.
15. עמדה זו, כמו שביטאוה דוברים ערבים שונים, תובהר בהמשך המאמר. עמדה זו השתקפה כאמור בעיתונות הערבית, על כך ראו: Litvak and Webman, *From Empathy to Denial*, pp. 78-85.
16. יעקב טובי, **על מפתן ביתה: התגבשות מדיניותה של ישראל בסוגיית הפליטים הפלסטינים, 1948–1956**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, שדה בוקר 2008, עמ׳ 266 (להלן: טובי, **על מפתן ביתה**).
17. על מספר הפליטים ראו: שם, עמ׳ 18–21.
18. שם, עמ׳ 42.

מדצמבר 1948 (שמכוחה הוקמה ועדת הפיוס) נדרשה ישראל לשלם פיצויים בעבור רכושם הנטוש של אלו מבין הפליטים הפלסטינים שלא ישובו לבתיהם הקודמים בתוככי ישראל.[19] ישראל היתה מוכנה לפצות את הפליטים (מתוך ההנחה שבכך היא מורידה מעל סדר היום את רעיון שיבת הפליטים), אך נמנעה מלעשות כן בתקופה הנדונה, על רקע ההידרדרות המדינית־ביטחונית המתמדת שחלה ביחסיה עם מדינות ערב השכנות.[20]

על רקע זה החליטו הערבים להצמיד את סוגיית השילומים מגרמניה לסוגיית הפליטים. טענתם בעניין היתה כדלקמן: כשם שישראל לא שילמה פיצויים לפליטים הפלסטינים, תוך כדי הפרה בוטה של החלטת או״ם, כך אין לפצותה בגין שואת יהודי אירופה. אם תתעקש מערב גרמניה לפצות את ישראל, יש ללחוץ עליה, ישירות או באמצעות צד שלישי, כלומר מעצמות המערב, להפנות את כספי השילומים לטובת הפליטים.

ברי הדבר שבעצם הצמדת שתי הסוגיות הללו יצרו הערבים זילות מחרידה בנוגע לשואת היהודים, גימדוה, ובמרומז, כמו שניווכח, אף הטילו ספק בעצם קיומה ההיסטורי.

הטענה השנייה של הערבים בנוגע לסכסוך הישראלי־ערבי היא שהסכם השילומים יחזק מאוד את יכולותיה הצבאיות של ישראל; אם במישרין — משום שכמה מן הסחורות הגרמניות טומנות בקרבן פוטנציאל צבאי, ואם בעקיפין — המשק הישראלי יתעצם, והממשלה בירושלים תוכל להפנות משאבים כספיים לשם הצטיידות בנשק. ישראל מחוזקת צבאית תהיה איום בלתי נסבל על שכנותיה, שאִתן היא נמצאת במלחמה, בעיקר בגלל מדיניותה התוקפנית. מלבד זה, בון תהיה שותפה לשינוי מרחיק לכת במאזן האסטרטגי באזור, ובכך תפר את הניטרליות הנדרשת ממנה בעניין הסכסוך.

גם בנוגע להיבטים המשפטיים־מדיניים של ההסכם הציגו הערבים שתי טענות: (א) ישראל כישות מדינית ריבונית אינה יכולה לדרוש פיצויים מגרמניה היות שהיא לא היתה קיימת כמדינה בתקופת מלחמת העולם השנייה וממילא לא נמצאה במלחמה עם הרייך השלישי; (ב) אין באפשרותה של ישראל לדבר בשם מיליוני קרבנות השואה או מטעם יהודי העולם, שהרי אין הם אזרחיה.

בסך הכול העלו אפוא הערבים ארבע טענות שבאו להסביר את התנגדותם להסכם שילומים ישראלי־גרמני. המרכזית שבהן, אשר הם השתמשו בה שימוש תכוף, נגעה לבעיית הפליטים. ייתכן שהאמינו כי המרכיב האנושי המובנה בטענה זו יהפוך אותה למנוף השפעה רב־עוצמה. אולי ביקשו לנצל את להיטותן של מעצמות המערב להביא לידי התרתה של בעיית הפליטים, כמבוא לפתרון כולל של הסכסוך הישראלי־ערבי.

19. שם, עמ׳ 36–37.

20. על מדיניותה של ישראל בנוגע לסוגיית הפיצויים לפליטים הפלסטינים ראו: שם, עמ׳ 136–201, 262–282.

שילומים ליהודים, פיצויים לפלסטינים – תגובת ישראל

במדינות ערב החלו לקשור בין בעיית הפליטים ובין סוגיית השילומים, גם אם באופן מהוסס ולא מגובש, עוד בראשית 1951.[21] פקיד רשות ישראלי ציין את הדבר בפני עמיתו האמריקני בשיחה שקיימו השניים ב־5 ביוני. העמית האמריקני חיווה את דעתו ששני העניינים נפרדים לגמרי 'ואחד אינו יכול להיות תנאי לקיום האחר', ואולם הוא העריך שאם תזכה ישראל בכספי השילומים, ארצות הברית עשויה להציע לה להשתמש במקצתם לטובת פיצוי הפליטים. כך או כך, וושינגטון, הבהיר הדיפלומט האמריקני, עדיין לא נתנה את דעתה לעניין, ולו מן הסיבה הפשוטה שסוגיית השילומים רק עתה הונחה על השולחן.[22]

מנגד, במשרד החוץ בתל אביב הפכו ברעיון זה מכבר, והיו מוכנים אפילו לאמצו. הראשון לעשות כן היה שר החוץ משה שרת. בישיבת הממשלה ב־8 בפברואר 1951, הישיבה שהוחלט בה על הגשת איגרת השילומים, הוא אמר בהקשר זה:

> בהזדמנות זו אני מציג את השאלה, אם לא לקשור בזה בכתב ובעל פה את ענין הפצויים שלנו לערבים ולומר: אם נקבל את הפצויים מהגרמנים, זה יאפשר לנו לשלם בעין יפה פצויים לערבים; אם תבענו פצויים מהגרמנים, אין אנו מתעלמים מחובת הפצויים מצדנו לערבים.[23]

שרת חזר על עמדה זו בפגישה שקיים בשלהי מארס עם ג'ורג' מקגי (McGhee), עוזר מזכיר המדינה של ארצות הברית לענייני המזרח התיכון, דרום אסיה ואפריקה,[24] וכן בשיחה שניהל עם אלי פאלמר (Palmer), נציג ארצות הברית בוועדת הפיוס, ב־6 ביוני.[25]

כמובן שר החוץ, כמו שאר הדוברים הישראלים שהתבטאו במשך הזמן בנושא,[26] התכוון לומר כי בזכות השילומים יתחזק ויתבסס המשק הישראלי, ולרשות הממשלה בירושלים יעמדו די משאבים שיאפשרו לה לעמוד בהוצאות כספיות כבדות, כגון פיצויָם של הפליטים.[27] ברי מאליו שלא היה בכך כדי לרמוז כי ישראל רואה איזשהו קשר; פוליטי,

21. NA, FO 371/93515. A Minute by F. Evans, April 24th, 1951; Litvak and Webman, *From Empathy to Denial*, p. 61
22. ג"מ, חץ 1782/5. שיחות מקגי עם עזאם פחה בקשר לישראל, 5 ביוני 1951.
23. ג"מ, ישיבה ל/שי"א של הממשלה, 8 בפברואר 1951, עמ' 34–35.
24. Jelinek, *Deutschland und Israel*, p. 232
25. ג"מ, חץ 2014/11; M. Comay to A. Lourie, June 7th, 1952. השוו ל: FRUS, Vol. V. pp. 704–706. The United States Representative on the Palestine Conciliation Commission to the Secretary of State, June 7th, 1952.
26. ראו למשל: **תעודות**, כרך שמיני, תעודה 1, א' בן־חורין אל א' אבן (וושינגטון), 5 בינואר 1953.
27. בנציגות בריטניה בתל אביב עמדו על כך. 'תשלום השילומים על ידי הגרמנים', הם כתבו ללונדון, 'עשוי לשפר את מצבה הכלכלי של ישראל כך שהסדר תביעות הערבים יוכל להפוך

משפטי, ובראש ובראשונה מוסרי, בין שתי הסוגיות הללו, כמו שניסו הערבים לקשור, אלא קשר נסיבתי בלבד.[28]

בפגישה עם פאלמר הודיע שרת כי איש משרד החוץ ראובן שילוח עשוי להציג את הגישה הקושרת בין השילומים לפליטים בשיחות מדיניות שהוא עתיד לנהל בסוף החודש בוושינגטון עם אנשי מחלקת המדינה. נראה שאכן, שילוח או פקידים ישראלים אחרים דנו בעניין בשבועות ובחודשים הבאים בבירת ארצות הברית. עובדה היא ששרת נשאל על כך מפי חבר הכנסת יזהר הררי, איש המפלגה הפרוגרסיבית, בדיון מדיני שנערך בכנסת בנובמבר 1951. הררי ציטט נציג ישראלי בוושינגטון שאמר כי קבלת השילומים מגרמניה תאפשר לישראל לשלם לפליטים פיצויים.[29]

המערכה הערבית נגד הסכם שילומים, מארס־ספטמבר 1952

מאמצי הערבים לסיכול הסכם השילומים החלו להתגבש ולהתמסד למן ראשית 1952, כאשר המשא ומתן בוואסנר נראה באופק. המדינה הדומיננטית בעניין זה היתה סוריה. ב־3 במארס זומנו הצירים של שלוש המעצמות למשרד החוץ בדמשק, שם הגיש להם שר החוץ בפועל ג׳מאל ביי־פארה מזכר בנושא השילומים לישראל. ׳משרד החוץ של סוריה׳, נכתב שם, ׳מעוניין להפנות את תשומת לבן׳ של המעצמות לעובדה ש׳הפליטים הערבים הפלסטינים, שבתיהם נהרסו ורכושם נתפס לטובת היהודים שהובאו לפלסטינה׳ זכאים ׳באופן אמתי יותר׳ לפיצויים מאשר ישראל, ׳אשר היא אחראית לגירושם של כמיליון ערבים פלסטינים׳. דמשק הביעה את תקוותה שמעצמות המערב יתמכו בהשקפה זו וישתמשו בשירותיהן הטובים ׳כדי להבטיח שתשלומים אלה [השילומים] יוחרמו לטובת המטרה הצודקת והאנושית שהוזכרה׳ בראשית המזכר.[30]

יום למחרת נקטה לבנון פעולה משלה. שר החוץ שלה פיליפה טאקלה זימן למשרדו את צירי שלוש המעצמות כדי להעביר להם מסר דומה בחריפותו לזה של הסורים. היהודים בישראל, הוא לא היסס לומר לציר האמריקני, ביצעו אותן עוולות כלפי הפלסטינים כמו שביצעה גרמניה הנאצית כלפי יהודי אירופה.[31] בפני הציר הבריטי הוא כבר קבע

לעניין קל להשגה׳. ראו: NA, FO 371/98518. The British Legation in Tel–Aviv to Eastern Department, April 25th, 1952.

28. יעקב רובינסון, היועץ המשפטי למשלחת ישראל באו״ם, הבהיר נקודה זו במסמך מקיף שחיבר. ראו: ג״מ, חץ 3061.8. J. Robinson to the Members of our Delegation to the General Assembly, October 20th, 1952.

29. דברי חבר הכנסת יזהר הררי מעל בימת הכנסת (ישיבה טו, 5 בנובמבר 1951), **דברי הכנסת**, כרך 10, עמ׳ 307.

30. NA, FO 371/98518. British Legation in Damascus to Anthony Eden, March 4th, 1952

31. FRUS, Vol. IX. p. 903. The Minister in Lebanon to the Department of State, March 5th, 1952

שהפלסטינים הם הסובלים העיקרים, ולא היהודים.[32] ישראל, הטיח טאקלה באורחיו, מסרבת להכיר בחטא שלה, וממילא לשלם פיצוי כספי לפליטים הפלסטינים. הנה על כן, על המעצמות לדאוג שכספי השילומים יועברו, מקצתם לפחות, לידי הפליטים.

בעמאן למדו על המהלך של סוריה, וב־5 בחודש מיהרו להודיע רשמית לנציגיהן של מעצמות המערב על תמיכתה הבלתי מסויגת של ממלכת ירדן במסר של סוריה (ושל לבנון).[33]

המסר הזה, כמו שנוכחנו, קבע בעזות מצח מדהימה כי המחיר ששילם העם היהודי בתקופת הרייך השלישי — שישה מיליון נרצחים ו־2.5 מיליון ניצולים, רבים מהם חוו התעללות מפלצתית, פיזית ונפשית, הועבדו בפרך כעבדים ונלקחו לניסויים רפואיים מחרידים משל היו עכברי מעבדה, וכן אבדן רכוש בשווי של יותר מ־11 מיליארד דולר — שווה למחיר ששילמו כ־700 אלף ערבים פלסטינים, וכנראה אף פחות ממנו; קרבנות של מלחמה ישראלית־ערבית שפרצה בגלל התנגדותן של ההנהגות הערביות לקבל את החלטת החלוקה 181 של האו"ם מנובמבר 1947.

המסר הזה היה קשה לעיכול, אך הערבים היו נחושים בדעתם להמשיך לדבוק בו. בשלהי מארס נכנסה עיראק למערכה. משרד החוץ בבגדאד שלח מזכרים לוושינגטון, ללונדון ולפריז וביקשן לדאוג שכספי השילומים יועברו לפליטים הפלסטינים. העיראקים הציעו למעצמות לפעול במהירות עוד לפני שתגיע לאוזני הפליטים הידיעה על המשא ומתן הישראלי־גרמני, שנפתח אז. ידיעה זו, הזהירה בגדאד, עלולה לגרום סערה רבתי בקרב המוני הפליטים, בשל תנאי חייהם האומללים, ובכך 'להעמיד בסכנה את הביטחון והשלום ברחבי המזרח התיכון'.[34] שבועיים מאוחר יותר אימצה הליגה הערבית, על פי הצעתה של ממשלת עיראק, הצעת החלטה שלפיה יאיצו ממשלות הליגה בוושינגטון ובלונדון להפעיל את השפעתן כך שאם יושג הסדר שילומים ישראלי־גרמני, יועבר הכסף לטובת הפליטים הפלסטינים. הציר התימני בלונדון יידע את אחד מפקידי משרד החוץ של בריטניה בנוגע להחלטה ושאלו לדעתו האישית בעניין. תשובתו של הפקיד הבריטי היתה בבחינת שפיכת מים צוננים על ראשי הערבים. בעיית הפליטים, הוא אמר, נובעת לא ממחסור בכסף (ישראלי), באשר ארצות הברית ובריטניה תרמו — ועדיין תורמות — סכומי כסף גדולים, אלא מחוסר רצונן של מדינות ערב שבקרבן התיישבו הפליטים הפלסטינים להסכים לאיזושהי תכנית לשיקומם.[35]

שלוש המעצמות לא התכוונו להיענות לדרישת הערבים לנקוט פעולה נגד הסכם שילומים ישראלי־גרמני. לדידן, חיוני היה ששיחות ואסנר יסתיימו בהצלחה. עמדה זו נקשרה למאמציהן לשלב את מערב גרמניה במערך הצבאי־מדיני האירופי־אמריקני.

32. NA, FO 371/98518. From Beirut to Foreign Office, March 5th, 1952
33. NA, FO 371/98518. From Amman to Foreign Office, March 5th, 1952
34. NA, FO 371/98518. Ministry of Foreign Affairs, Arab Affairs Department, to Her Britannic Majesty's Embassy in Bagdad, March 29th, 1952
35. NA, FO 371/98518. Israel–German Negotiations, April 16th, 1952

ואולם בניסיון שלא לעורר את חמתן של מדינות ערב, אלו שהיו אמורות להיות ציר מרכזי בברית הגנה מזרח־תיכונית אנטי־סובייטית, שבאותה עת עמלו עליה בריטניה וארצות הברית, התאמצו המעצמות מאוד להבהיר כי אינן שותפות לתהליך ואסנר. ברוח זו תיאמו וושינגטון, לונדון ופריז את תשובותיהן למזכרים של סוריה ועיראק.[36] נוסח התשובה המוסכם השתקף במסר ששיגרה בריטניה ללבנון ולירדן במחצית הראשונה של אפריל כמענה לפניותיהן בעל פה מראשית מארס בנוגע לסוגיית השילומים. מעצמות הברית, נאמר שם, לא קידמו מעולם ולא ניסו לקדם תביעת פיצויים נגד מערב גרמניה דוגמת תביעת השילומים שהגישה ישראל. למן הרגע שהחלו השיחות בוואסנר היתה סוגיית הפיצוי החומרי לנושא שבין ישראל, יהדות העולם ומערב גרמניה, ולמעצמות אין אפשרות או רצון להתערב בעניין.[37] ברוח זו נשלחו באמצע מאי מכתבי התשובה לסוריה ולעיראק.[38]

המעצמות הבהירו את עמדתן, אך הערבים סירבו להניח לנושא, והוסיפו ללחוץ עליהן לפעול לסיכול הסכם השילומים. בשלב הזה, אמצע 1952, נוספה מכותבת חדשה ללחץ הערבים: בון.

ככל שעולה מן המקורות, הגרמנים קיבלו עד אז פנייה אחת בלבד מצד הערבים בסוגיה זו. בשלהי מארס ביקר שגריר מצרים בהאג את עמיתו המערב־גרמני ודרש שממשלת אדנאואר תפנה סכום מסוים מכספי השילומים לטובת פיצוים של הפליטים הפלסטינים. השגריר הגרמני הבטיח לדווח על הפנייה לממונים עליו במשרד החוץ.[39]

אנשי משרד החוץ בבון לא המתינו לפניית המצרים כדי לתת את דעתם למסע הערבי בשאלת השילומים. המסע האינטנסיבי של מדינות ערב למן ראשית מארס אצל מעצמות המערב הוביל את אנשי משרד החוץ בבון לקיים מאמצע החודש דיונים, ראשונים מסוגם, בתגובת הערבים לסוגיית השילומים.[40]

בפתחו של הקיץ נעשתה אפוא בון מכותבת קבועה של הלחץ הערבי, לצד המעצמות. כך, הוועד הערבי העליון (לשעבר ארגון ההנהגה הפוליטית של ערביי ארץ ישראל) החליט

36. ראו בעניין זה: FRUS, Vol. IX. pp. 909–910. The Secretary of State to the Legation in Syria, March 12th, 1952; NA, FO 371/98518. Foreign Office to W. H. Montagu–Pollock, March 22nd, 1952; NA, FO 371/98518. U. S. Suggestion on Form of Answer to be given in Conversation with Arab Countries on the Subject of the Utilization of any Indemnification from Germany to Israel for Arab Refugees, No Date.

37. NA, FO 371/98518. The British Legation in Beirut to the Lebanese Ministry of Foreign Affairs, March 31st, 1952; NA, FO 371/98519. The British Legation in Amman to the Jordanian Minister for Foreign Affairs, April 16th, 1952

38. NA, FO 371/98519. W. H. Montagu–Pollock to Anthony Eden, May 26th, 1952; NA, FO 371/98519. The British Embassy in Bagdad to Anthony Eden, June 5th, 1952

39. Hansen, *Aus dem Schatten der Katastrophe*, p. 292

40. Jelinek, *Deutschland und Israel*, pp. 218–219

בכינוסו בקהיר בסוף מאי להגיש תזכיר לממשלת בון ולתבוע ממנה שלא לתת שילומים לישראל, בהתבסס על ארבעת הנימוקים שעמדנו עליהם. מלבד זה, החליטו בוועד לבקש מכל המדינות הערביות והאסלאמיות להתגייס למאמץ בסוגיה זו. חודשיים לאחר מכן שלח הוועד מכתב לאגודה הגרמנית לסחר חוץ, ובו הוא איים על כל החברות הגרמניות שסחורותיהן יישלחו לישראל על פי תכנית השילומים, שהן יירשמו ברשימה שחורה ויוחרמו על ידי מדינות ערב. תזכיר אחר נשלח על ידי 'ארגון המאבק לשחרור העמים האסלאמיים', שמקום מושבו בקהיר ובו חברים חוגים לאומניים ערביים, למערב גרמניה, למדינות ערב, למדינות אסלאמיות, ולארגונים בין־לאומיים. המכותבים נדרשו לדאוג שישראל לא תקבל שילומים עד שתשלם פיצויים לפלסטינים.[41] סוריה יידעה באמצע יוני את שלוש מעצמות המערב כי יש בכוונתה למחות ישירות בפני ממשלת בון על כוונתה לתת שילומים לישראל.[42]

בראשית יולי נכנס גורם ערבי חדש למערכה. סגן שר החוץ של ערב הסעודית, השֵׁיח' יוסוף יאסין, העלה את הסוגיה בשיחה שקיים עם שגריר ארצות הברית בממלכה. תגובתו של השגריר היתה לא דיפלומטית בעליל, אך ודאי שיקפה את דעת רבים מעמיתיו: הפלסטינים סבלו לא מעט, אך היהודים סבלו 'באופן שלא ישוער' הרבה יותר מהם. על כן יהיה 'מגוחך' ו'בלתי מעשי' לקשור ישירות בין שני העניינים הללו. לשֵׁיח' יאסין לא היה מענה לדברים החריפים הללו, והוא אמר שיחשוב על זה.[43]

במצעד הפונים לממשלת בון לא נפקד מקומה של מזכירות הליגה הערבית. ב־21 ביולי הפנה מזכ"ל הליגה עבד אל־רחמן עזאם לממשלת בון מכתב ארוך בעניין השילומים. במכתב נשזרו משפטים אשר הטילו ספק בעצם קיומה של שואת יהודי אירופה. כך למשל פתח עזאם וכתב כי לליגה נודע כי בדעת ממשלת בון לשלם סכום כסף נכבד לישראל, סכום שהוא פיצוי ליהודים אשר 'לכאורה נרדפו לפני המלחמה ובמהלכה'. בהמשך המכתב הוא כתב: 'בלי שנרצה לדון במצבם של היהודים בגרמניה בזמן המלחמה האחרונה או לפניה או במידת הביסוס של האשמותיהם [בנוגע לרדיפתם]', מדינות ערב מאמינות בתוקף שאין לממשלת בון שום מחויבות לשלם לישראל שילומים.[44]

במאמר מוסגר יצוין כאן כי גילויים כאלה של הכחשת שואה הופיעו תדיר בעיתונות הערבית, בעיקר של החוגים האסלאמיים, לקראת סופו של המשא ומתן בוואסנר, ובעיקר אחריו.[45]

41. ג"מ, חץ 2417/6. הנדון: פעילות ערבית נגד השילומים, 3 בספטמבר 1952.
42. NA, FO 371/98519. The British Legation in Damascus to Anthony Eden, June 19th, 1952
43. NA, FO 371/98519. The British Embassy in Jedda to Eastern Department, July 14th, 1952
44. NA, FO 371/100009. The League of Arab States to the British Ambassador in Cairo, August 28th, 1952
45. Litvak and Webman, *From Empathy to Denial*, pp. 78, 82

כצפוי, הציג עזאם במכתבו את שלל הנימוקים הידועים לנו כדי לבסס את קביעתו. לקראת סיום הוא הזכיר לממשלה בבון כי הערבים היו תמיד ביחסים טובים עם הגרמנים; עוד לפני מלחמת העולם השנייה (דהיינו גם בתקופת משטרו של היטלר) ואף אחריה.[46] הנה אפוא אם תחליט מערב גרמניה לתת שילומים לישראל, היא עלולה להרוס את מרקם היחסים המיוחד שבין הגרמנים לעולם הערבי ואף המוסלמי.[47]

בימים שקדמו לטקס החתימה ההיסטורי בלוקסמבורג העצימו הערבים מאוד את לחצם על ממשלת בון למען זו תפנה עורף להסכם השילומים.[48] לשביעות רצונם הרבה הם מצאו בעל ברית בדמותו של שר האוצר פריץ שפר (Schaffer), מתנגד חריף להסכם. אליו הצטרפו גורמים פוליטיים וכלכליים במדינה; רבים מהם שטמו מלכתחילה את רעיון השילומים. בלטו בנוכחותם גורמים עסקיים שקיימו יחסי מסחר עם הערבים. אלה חששו לגורל עסקיהם בשל ההידרדרות הצפויה ביחסי בון ומדינות ערב.

הלחץ המוגבר מצד הערבים בימים האחרונים שלפני החתימה החל להניב פֵּרות: עשרים צירי הבונדסטאג ממפלגות הקואליציה הגישו מכתב דחוף לממשלה, ובו הם הסבירו כי בגלל הפגיעה האפשרית ביחסי מערב גרמניה עם העולם הערבי על הממשלה לשקול מחדש את הסכם השילומים, ובייחוד את גובה הסכום.[49]

אדנאואר נחרד לנוכח המערכה הערבית; לא רק משום השפעתה על המערכת הפוליטית בבון ועל חוגי הכלכלה אלא גם משום השלכותיה הצפויות על דעת הקהל הגרמנית. זו לא התלהבה במיוחד מרעיון הפיצוי החומרי לעם היהודי, ועתה, בעקבות לחץ הערבים, היתה עלולה לגלות התנגדות גדולה אף יותר. הקנצלר, שכמה להשלים את הסכם השילומים, מיהר לבקש את עזרת המעצמות בהדיפת המתקפה הערבית. ב־6 בספטמבר הוא יצר קשר עם הנציב העליון של ארצות הברית במערב גרמניה ואלטר דונלי (Donnelly) כדי לדווח לו כי הלחץ מצד הערבים בסוגיית השילומים מתעצם וכי הדבר גורם לו קשיים מבית. דיפלומט סורי, סיפר הקנצלר, טען בפניו שבכוונת חברות הליגה הערבית להתכנס ב־10 בספטמבר בקהיר לישיבה מיוחדת ולקבל בה החלטה חסרת תקדים בזכות הטלת חרם כלכלי ופוליטי על מערב גרמניה. לנוכח מצב עניינים זה ביקש אדנאואר מהאמריקנים להתערב אצל הערבים ולהניאם מתכניות החרם שלהם. זה יקל עליו, הוא אמר, להביא את ההסכם לאישור הממשלה ב־8 בספטמבר.[50]

46. לבחינה תמציתית של מערכת היחסים בין העולם הערבי לגרמניה ראו: Deutschkron, *Bonn and Jerusalem*, pp. 76–77.

47. NA, FO 371/100009. The League of Arab States to the British Ambassador in Cairo, August 28th, 1952

48. Litvak and Webman, *From Empathy to Denial*, pp. 66–67

49. **תעודות**, כרך שביעי, תעודה 341, משלחת ישראל לשיחות השילומים אל משרד החוץ, 5 בספטמבר 1952.

50. FRUS, Vol. IX. p. 991. The Acting United States High Commissioner for Germany to the Department of State, September 6th, 1952

בד בבד עם פנייה זו הורה הרברט בלנקנהורן (Blankenhorn), יועצו המדיני של הקנצלר ומנהל המחלקה המדינית במשרד החוץ בבון, למיופה הכוח של מערב גרמניה בוושינגטון לפנות בעצמו למחלקת המדינה ולבקשה לפעול בסוגיה הערבית. בלנקנהורן ביקש גם מאנשי המשלחת הישראלית לשיחות ואסנר ששגריר ישראל בארצות הברית אבא אבן יפעל בנידון אצל פקידי הממשל.[51]

שרת קיבל דיווח על הבקשה הזו, והורה לאבן למלאה.[52] לאנשי משלחת ישראל הציע לומר לעמיתיהם הגרמנים לשיחות כי אַל להם להיבהל מאיומיהן של מדינות ערב. 'הערבים', כתב שרת, 'נזקקו לא פעם לאיומי חרם כלכלי והפסקת מסחר' מול מדינות שונות באירופה שהם נמצאו אִתן בעימות מדיני, אך מעולם לא הוציאו את איומיהם מן הכוח אל הפועל.[53]

האמריקנים, נאמנים לעמדתם המחייבת את הצלחת ואסנר, פעלו בזריזות. עוד בשעות אחר הצהריים של 6 בספטמבר הורה מזכיר המדינה דין אצ'יסון (Acheson) לנציב דונלי להודיע לקנצלר כי ארצות הברית מוכנה להתערב 'כדי לנסות ולשכך את הלחץ הערבי' וכן להשתדל 'ולשכנע לפחות כמה מן המדינות הערביות לנטוש את איומי [החרם]'.[54]

הגרמנים פנו גם לבריטים,[55] ואלה החליטו לפעול כדי למנוע פגיעה של הרגע האחרון בטקס החתימה בלוקסמבורג וכן משום שארצות הברית נקטה עמדה. משרד החוץ בלונדון יצר קשר עם נציגויותיו במדינות הליגה הערבית, והורה להן לנסות לשכנע את ראשי השלטון שם לבטל את המתקפה על בון בסוגיית השילומים. מן הראוי להסביר לערבים, הציעו בלונדון, כי ההסכם לא יאיים על ביטחונם באשר לא נכללות בו סחורות בעלות אופי צבאי. על הערבים גם להבין כי מערב גרמניה מחויבת לכפר על מעשי הזוועה של הרייך השלישי כדי להשיב לה את המוניטין בזירה הבין־לאומית.[56] ראשי הנציגויות קיבלו את ההוראה ומיהרו למלאה.[57] בו בזמן הורתה לונדון לנציב העליון שלה במערב גרמניה

51. **תעודות**, כרך שביעי, תעודה 341, משלחת ישראל לשיחות השילומים אל משרד החוץ, 5 בספטמבר 1952.
52. **תעודות**, כרך שביעי, תעודה 343, מ' שרת אל שגרירות ישראל בוושינגטון, 7 בספטמבר 1952; ב־8 בספטמבר נפגשו אנשי השגרירות עם לואיס, סגן מנהל הלשכה לענייני גרמניה במחלקת המדינה, והלה הבטיח להם שארצות הברית פועלת לסיכול המתקפה הערבית על השילומים. ראו: שם, הערה 2.
53. שם, תעודה 342, מ' שרת אל משלחת ישראל לשיחות השילומים בהאג, 7 בספטמבר 1952.
54. FRUS, Vol. IX. p. 992. The Secretary of State to the Office of the United States High Commissioner for Germany, September 6th, 1952
55. NA, FO 371/100009. From Wahnerheide to Foreign Office, September 7th, 1952
56. NA, FO 371/100009. From Foreign Office to Wahnerheide, September 8th, 1952; NA, FO 371/1000009. From Foreign Office to Beirut, September 10th, 1952
57. NA, FO 371/100009. The British Legation in Damascus to Eastern Department, September 19th, 1952; NA, FO 371/100009. From Amman to Foreign Office, September 23rd, 1952; NA, FO 371/98519. The British Legation in Beirut to Anthony Eden, October 3rd, 1952

אייבון קירקפטריק (Kirkpatrick) לבשר לממשלת בון על החלטת הממשלה בלונדון להתערב אצל מדינות ערב בסוגיית השילומים.[58]

התערבותן של המעצמות לא סיכלה ואף לא מיתנה את המערכה הערבית נגד הסכם השילומים, אבל ייתכן שהיא נסכה די ביטחון בשרי הממשלה בבון כדי שאלה יצביעו ב־8 בספטמבר בעד ההסכם עם ישראל. נשיא ועידת התביעות גולדמן העריך שאילו העצימו מדינות ערב את הלחץ שלהן נגד ההסכם חודשיים בערך לפני טקס החתימה בלוקסמבורג, ולא כמה ימים לפני כן, הן היו עשויות להשיג את מטרתן.[59]

המערכה הערבית נגד הסכם שילומים, ספטמבר 1952–מארס 1953

הסכם השילומים נחתם, אך עוד לא קיבל תוקף. לשם כך, כאמור לעיל, היה צריך הפרלמנט המערב־גרמני על שני בתיו — הבונדסראט והבונדסטאג — לאשררו.

קובעי המדיניות בבירות ערב היו כמובן מודעים לנוהל הפרלמנטרי הזה, ועל כן המשיכו במלוא המרץ במערכה שלהם נגד השילומים. בכלל, הסוגיה החלה לעניין יותר ויותר את דעת הקהל הערבית, ועל כך העידה ההתעסקות הגוברת של העיתונות הערבית בשאלה זו.[60]

בכינוסה של הליגה הערבית בקהיר ב־10 בספטמבר היא החליטה לשלוח לבון משלחת כלל־ערבית שתפעל בכל האמצעים לביטול ההסכם עם ישראל.[61] באותו היום שיגר הוועד הערבי העליון מכתב שהיה ממוען בין היתר לכמה חברות כלכליות מערב־גרמניות אשר היה להן עניין בעסקים עם העולם הערבי, ובו נכתב: 'אנו נאלץ לקרוא לכל העמים המוסלמים מאינדונזיה עד תוניסיה ומעיראק עד ערב הסעודית' שלא להנפיק עוד רישיונות יבוא למוצרים שייוצרו על ידי חברות גרמניות אשר יספקו סחורות לישראל בהתאם להסכם השילומים.[62] לא חלפו ימים רבים, וכמה ממדינות ערב החלו לנקוט צעדי ענישה כלכליים בעקבות החתימה על ההסכם. כך החליטה ממשלת ערב הסעודית לבטל הזמנה בתחום התקשורת בסך של כשני מיליון דולר מחברה במערב גרמניה; וסוריה איימה להפסיק משא ומתן עם חברות מערב־גרמניות להרחבת נמל לטאקיה.[63]

58. NA, FO 371/100009. A Letter From E. R. Warner, September 12th, 1952
59. ג"מ, ישיבה ס"א/שי"ב של הממשלה, 14 בספטמבר 1952, עמ' 9; אצ"מ, S100/81. פרוטוקול מישיבת הנהלת הסוכנות היהודית, 15 בספטמבר 1952, עמ' 8.
60. Litvak and Webman, From Empathy to Denial, p. 68
61. FRUS, Vol. IX. p. 999. The Acting United States High Commissioner for Germany to the Department of State, September 16th, 1952; הצעה בדבר שיגורה של משלחת מעין זו כבר הועלתה על ידי ממשלת לבנון במכתב ששלחה לממשלת מצרים באמצע יולי 1952. ראו: Litvak and Webman, *From Empathy to Denial*, pp. 63–64.
62. Deutschkron, *Bonn and Jerusalem*, p. 80
63. Sagi, *German Reparations*, p. 182

חשובה יותר היתה כניסתה של מצרים, המדינה הערבית הגדולה והחשובה ביותר, למערכה. זו נקטה פעולות אחדות בלבד בסוגיה בחודשים שקדמו לחתימה.[64] ב־30 בספטמבר קיימה הממשלה בקהיר דיון מיוחד בסוגיה, ובו הובעה תמיכה במאמצי חברות הליגה לעצור את הסכם השילומים. בשבוע השני של אוקטובר שלחה קהיר מזכר לבון, ובו הוצגו ארבע הטענות הידועות של הערבים נגד הסכם השילומים. גם המצרים לא היססו להצהיר כי ישראל 'ביצעה נגד הערבים בפלסטין אותן פעולות שביצעו הנאצים [נגד היהודים]'.[65]

ברוח עמדה זו הודיעה קהיר לחברה מערב־גרמנית שלה הותר קודם לכן לפתוח נציגות במצרים כי לא יורשה לה לעשות כן.[66] לקראת סוף השנה ביטלו המצרים תערוכה, ראשונה מסוגה, של חברות תעשייה מערב־גרמניות שהיתה אמורה להיפתח בקהיר בסוף ינואר 1953. ניסיונות ממושכים מצד מארגני התערוכה הגרמנים לשנות את רוע הגזרה עלו בתוהו.[67]

מתקפתם של הערבים היתה עזה, ובבון חששו לא רק מהשלכותיה הרעות על אשרור הסכם השילומים, אלא גם מהשלכותיה על גורל היחסים הכלכליים והפוליטיים בין מערב גרמניה לעולם הערבי. עובדתית, היקף הסחר בין שני הצדדים היה זעום,[68] ואולם הפוטנציאל היה עצום; בעולם הערבי היו עשרות מיליוני בני אדם, וקצב גידולו היה מהיר. איבוד השוק הערבי היה יכול להיות מכה קשה לגרמנים. המכה היתה עלולה להיות קשה אף יותר אילו הצטרפו מאות מיליוני המוסלמים הלא ערבים בעולם לפעולות החרם של אחיהם הערבים־מוסלמים.

פגיעה ביחסי ערב־גרמניה לא היתה רצויה לממשלה, בייחוד בעת ההיא, כשהיא ניצבה לפני בחירות כלליות (בסתיו 1953). נקל היה לשער את המטעמים שיעשו יריביה הפוליטיים בעקבות התפתחות זו. הנה אפוא אדנאואר ואנשיו עשו ככל שהיה לאל ידם כדי לשכך את המערכה הערבית. לשם כך הם נקטו פעולה משולבת: (1) ניסיון להידבר עם הערבים ולפייסם; (2) גיוס מעצמות המערב לשם הדיפת המתקפה הערבית. בערוץ הראשון נעשו מגוון צעדים. במסיבת עיתונאים שנערכה מיד לאחר טקס החתימה בלוקסמבורג הביע ראש לשכת העיתונות הפדרלית פליכס פון־אקהארדט (Eckardt) צער עמוק על שרצונה של ממשלתו לכפר על פשעי העבר הובן לא כהלכה בעולם הערבי. בניסיון לענות על אחד הנימוקים של מדינות ערב נגד ההסכם הוא הבטיח כי אין ברשימת הסחורות פריטים בעלי

64. כאמור, בסוף מארס שוחח שגריר מצרים על הסוגיה עם עמיתו המערב־גרמני בהאג וקשר בין השילומים לפליטים הפלסטינים. ב־4 ביוני שלחה קהיר מסר ברוח דומה לוושינגטון. ראו: Litvak and Webman, *From Empathy to Denial*, p. 64.

65. Ibid., pp. 68–69

66. NA, FO 371/100009. Reuter, October 2nd, 1952

67. ג"מ, חץ 166/1. Arab Attack on Reparations Agreement with Germany in the Light of Israeli Counteraction, December 29th, 1952.

68. Deutschkron, *Bonn and Jerusalem*, p. 80

אופי צבאי וכי ישראל לא תוכל, הלכה למעשה, למכור סחורות ולקבל בעדן כסף שיאפשר לה לרכוש נשק. ביטאונה הרשמי של הממשלה הדגיש חזור והדגש בשבועות הבאים את רצונה הכן של הרפובליקה הפדרלית לשמור על 'הידידות המסורתית' עם מדינות ערב.[69] בראשית אוקטובר הודיע דובר הממשלה בבון כי מערב גרמניה תתרום כמאה אלף מארק (כ־24 אלף דולר) לקרן של האו"ם המסייעת לשיקומם של הפליטים הפלסטינים.[70] בה בעת יצאו דיפלומטים מבון לסיור בארצות ערב בניסיון לסלק את 'אי־ההבנות' שהיו בקרב מנהיגי ערב בנוגע להסכם השילומים עם ישראל.[71] בחוגי הממשלה שקלו באותה עת גם את הרעיון לשגר משלחת כלכלית גדולה ורמת דרג מגרמניה למדינות ערב כדי להדק את הקשרים הכלכליים בין הצדדים ובתוך כך להוכיח לערבים את הרצון העז של בון לשמור על יחסים טובים עם העולם הערבי.[72]

בו בזמן שָׁבוּ אדנאואר ואנשיו וחיפשו את עזרת המעצמות, ובעיקר את זו של ארצות הברית, להדיפת המתקפה הערבית. במברק למחלקת המדינה ב־16 בספטמבר סיפר הנציב דונלי כי הקנצלר מבקש מן הממשל האמריקני לסייע לו לטפל באיומי החרם מצד הערבים. בכירים גרמנים אחרים הביעו — בשיחות שניהלו עם דיפלומטים אמריקנים — חרדה מהתוצאות הקשות שיהיו לחרם כלכלי ופוליטי ערבי על מערב גרמניה. בלנקנהורן קיווה כי ארצות הברית תבהיר למדינות הליגה הערבית שלמערב גרמניה אין שום כוונה, בחתמה על הסכם השילומים, לבטל את הניטרליות שלה בנוגע לסכסוך הישראלי־ערבי.[73]

וושינגטון נענתה לפנייתה של בון. מחלקת המדינה ביקשה מנציגיה בבירות ערב להציג בפני ראשי השלטון 'בכל הזדמנות נאותה' את היתרונות שיוכלו הערבים להפיק מהסכם השילומים, ובראשם האפשרות שבעיית הפיצויים לפליטים תותר על ידי ישראל. לשון אחר, אל להם לערבים להמשיך במערכתם נגד ההסכם.[74]

כדי לוודא שאכן תקדם ישראל את סוגיית הפיצויים — עתה, משנחתם הסכם השילומים, וכמו שהעיד שר החוץ שרת עוד ב־1951 — פנו האמריקנים לישראל ודנו עמה בעניין. ב־22 בספטמבר נפגשו המזכיר אצ'יסון והשגריר אבן לשיחה שעסקה בין היתר בסוגיה זו. אבן הביע את תקוותו כי מזכיר המדינה 'יעודד' את הקנצלר אדנאואר להשיג אשרור

69. Pease, *After the Holocaust*, pp. 538–539
70. בתגובה על כך אמר דיפלומט סורי שהוצב במערב גרמניה כי תרומתה של גרמניה היא מחווה ידידותית, אבל היא לא תשנה את עמדת הערבים בנוגע להסכם השילומים. ראו: NA, FO 371/100009. Reuter, October 3rd, 1952.
71. ג"מ, חץ 2417/6. י' בן־יעקב אל מנכ"ל משרד החוץ, 15 באוקטובר 1952.
72. NA, FO 371/100009. Wahnerheide to Eastern Department, September 6th, 1952
73. FRUS, Vol. IX. p. 999. The Acting United States High Commissioner for Germany to the Department of State, September 16th, 1952
74. FRUS, Vol. IX. p. 1037. The Acting Secretary of State to the Embassy in Lebanon, October 22nd, 1952; NA, FO 371/100009. B. A. Burrows to German General Department, October 16th, 1952

מהיר של ההסכם בפרלמנט בבון. אצ׳יסון העריך כי הפרלמנט יאשרר בסופו של דבר את ההסכם. הוא הביע את דעתו כי משנחתם הסכם לוקסמבורג, על ישראל לקדם את נושא הפיצויים לפליטים.[75] דברים ברוח דומה שמעו הישראלים מפי הנרי ביירוד (Byroade), עוזר מזכיר המדינה של ארצות הברית לענייני המזרח הקרוב, דרום אסיה ואפריקה.[76]

במשרד החוץ בתל אביב העריכו כי לקראת הדיון הצפוי, בסוף נובמבר 1952, בשאלת ארץ ישראל בוועדה המדינית המקבילה של עצרת האו״ם השביעית עתידות ארצות הברית, ועמה גם ועדת הפיוס ומדינות ערב, להגביר את לחצן על ישראל להסדיר את שאלת הפיצויים לפליטים, בעיקר על רקע החתימה על הסכם השילומים.[77] כדי להקדים תרופה למכה הציעו במשרד החוץ לקברניטים בירושלים שישראל תביע בפני ועדת הפיוס את נכונותה להיכנס לאלתר לדיון מעשי עם האו״ם על תשלום הפיצויים. ברם ראש הממשלה דוד בן־גוריון דחה את הרעיון, והממשלה כולה תמכה בו.[78] במשרד החוץ התאכזבו מתגובת הממשלה. לדידם, יָזמה מצד ישראל בשאלת הפיצויים היתה עשויה להקהות מאוד מעוקצה של מערכה ערבית נגד אשרור הסכם השילומים.

מובן מאליו שהיה אפשר לנקוט מהלכים נוספים כדי להתגונן מפני המערכה הערבית, ובמשרד החוץ אכן נקטו אותם. בישיבה של כמה מנהלי מחלקות בשלהי ספטמבר הוסכם כי יש צורך לשגר במיוחד לבון דיפלומט ישראלי שיפעל נמרצות בקרב חוגי ממשל גרמניים נגד ׳המאמצים המדיניים של מדינות ערב נגד ההסכם׳.[79] שבוע לאחר מכן החליטו במשרד החוץ שמשה קרן, איש הצירות בלונדון, ישמש בתפקיד זה.[80] ברם קרן לא היה יכול, ולכן הוחלט לשלוח במקומו את חיים יחיל, מנהל מחלקת ההסברה במשרד החוץ. לסיועו בא מאוחר יותר פליכס שנער, מראשי משלחת ישראל בוואסנר. בו בזמן התבקש הקונסול במינכן אליעזר לבנה לצאת לבון כדי להצטרף אל שני השליחים הישראלים במאמציהם להדוף את המתקפה הערבית.[81]

אלא שבינתיים המשיכו הערבים בשלהם. בשבוע השלישי של אוקטובר הגיעה לבון משלחת של הליגה כדי לסכל את אשרור ההסכם. במשלחת היו ארבעה נציגים; ממצרים, מסוריה ומעיראק, ובראשה עמד אחמד אל־דאוק, שגריר לבנון בצרפת ולשעבר ראש ממשלת לבנון.[82] בריאיון שהעניקו סמוך להגעתם לכלי תקשורת גרמני הובהר כי בכוונת

75. FRUS, Vol. IX. pp. 1002–1003. Memorandum of Conversation, by the Officer in Charge of Palestine–Israel–Jordan Affairs, September 22nd, 1952
76. ג״מ, ישיבה ב׳/שי״ג של הממשלה, 30 בספטמבר 1952, עמ׳ 10.
77. ג״מ, ישיבה ה/שי״ג של הממשלה, 19 באוקטובר 1952, עמ׳ 24–25.
78. טובי, **על מפתן ביתה**, עמ׳ 265–266.
79. ג״מ, חץ 1812/1. פרוטוקול מישיבת ועדת משרד החוץ לביצוע הסכם השילומים שהתקיימה במשרדו של מר ש׳ רוזן ביום 26 בספטמבר 1952.
80. ג״מ, חץ 1812/1. פרוטוקול מישיבת ועדת משרד החוץ לביצוע הסכם השילומים שהתקיימה במשרדו של מר מ׳ ברטור ביום 3 באוקטובר 1952.
81. ג״מ, ישיבה י׳/שי״ג של הממשלה, 16 בנובמבר 1952, עמ׳ 17.
82. Deutschkron, *Bonn and Jerusalem*, p. 83

המשלחת למחות בחריפות על ההסכם בפני שרי הממשלה, חברי פרלמנט, אישי כלכלה ונציגי התקשורת. לדעתם, אפשר לפתור את הבעיה באמצעות העברת סוגיית השילומים לטיפול מוסד של האו״ם, למשל ועדת הפיוס. מלבד זה, ראוי שוועדה של מומחים למשפט תחווה את דעתה בפני אותו מוסד של האו״ם בנוגע לחוקיות הסכם השילומים. חברי המשלחת הערבית אמרו כי הם מתקשים להאמין שבון תאשרר את ההסכם, ואולם אם ׳באורח בלתי צפוי׳ זה מה שיקרה, יבוא הקץ לידידות בין מערב גרמניה לעולם הערבי, ודבר זה יגרור תוצאות כלכליות חמורות לרפובליקה הפדרלית.[83]

מלשון האיומים הזו לא ייפלא ש׳לערבים היתה בבון קבלת פנים קרירה במקצת׳.[84] הם נפגשו עם הקנצלר פעם אחת, אך היתה זו שיחת נימוסין, והיא נמשכה דקות אחדות בלבד.[85] לאחר מכן קיימו פגישות עבודה עם ואלטר האלשטיין (Hallstein), מזכיר המדינה במשרד החוץ המערב־גרמני, בלנקנהורן, שר הכלכלה לודוויג ארהרד (Erhard), נשיא הבונדסטאג ועוד. בכל השיחות עם נציגי הממשלה הובהר לערבים שבון תדבק בהסכם השילומים. המסר מצד ההנהגה היה חד וברור, אך כנראה לא הרשים דיו את המשלחת. היא הוסיפה לתור במרץ את הבירה המערב־גרמנית בחיפוש תומכים לעמדה הערבית.[86] בין היתר נפגשה עם תעשיינים, פוליטיקאים מחוגי האופוזיציה ואנשי תקשורת למיניהם. מאמץ מיוחד התאמצה המשלחת אצל חוגים נאציים לשעבר ותומכיהם; בקרבם היא מצאה, כצפוי, אוזן קשבת ואיבה משותפת ליהודים,[87] ואולם היתה זו נחמה פורתא, לא הם קבעו את גורל הסכם השילומים.

ההנהגה בבון זעמה לנוכח מסע התעמולה חסר המעצורים של הערבים שנערך על אדמת גרמניה נגד ההסכם עם ישראל, בניגוד ׳לכל עיקרון של נימוס דיפלומטי׳.[88] לא ייפלא אפוא שהיא ביקשה בתוקף מן המשלחת לעזוב את המדינה.[89] ׳הגרמנים׳, דיווח מנכ״ל משרד החוץ של ישראל ולטר איתן בהנאה גלויה לשגרירות בוושינגטון, ׳שלחו את הערבים הביתה לא רק בידיים ריקות אלא גם מוכים, חבולים וכועסים׳.[90]

ראש ממשלת מצרים מוחמד נג׳יב מיהר להגיב. בשיחה שקיים ב־30 באוקטובר עם השגריר החדש של מערב גרמניה בקהיר גינטר פאולקה (Pawelke) הוא הטיח בו

83. ג״מ, חץ 2417/6. א׳ וינטר אל א׳ לבנה, 23 באוקטובר 1952.
84. ג״מ, חץ 45/9. ר׳ ולטש אל פ׳ שנער, 30 באוקטובר 1952.
85. ג״מ, חץ 2417/6. דין וחשבון של ד״ר גולדמן, ללא תאריך.
86. NA, FO 371/97867. Wahnerheide to Anthony Eden, November 10th, 1952
87. Sagi, German Reparations, p. 183; Deutschkron, *Bonn and Jerusalem*, p. 84; Pease, *After the Holocaust*, pp. 539–540
88. Kurt R. Grossmann, *Germany's Moral Debt: The German–Israel Agreement* (Washington: Public Affairs Press, 1954), p. 27
89. NA, FO 371/103954. The British Embassy in Bagdad to German General Department, January 10th, 1953
90. **תעודות**, כרך שביעי, תעודה 417, ו׳ איתן אל שגרירות ישראל בוושינגטון, 2 בנובמבר 1952.

שממשלת בון, בהתנהגותה כלפי המשלחת, העליבה בכוונה את ממשלת מצרים ואותו אישית. 'הכבוד המצרי מוטל כאן על כף המאזניים', הוא הכריז, ויהיה עליו להתייעץ עם ממשלתו לפני שיחליט אם אפשר להמשיך ביחסי קהיר־בון. כמה שעות לאחר מכן נפגש נג'יב בשנית עם פאולקה, והודיעו כי הוועדה המדינית של הליגה הערבית תיפגש בימים הקרובים כדי לדון בהסכם השילומים וביחס שקיבלה משלחת הליגה בבון.[91]

בישראל מיהרו לחגוג את כישלונה המהדהד של המשלחת, אך לא לזמן רב. מיד לאחר שזו עזבה את אדמת גרמניה החלו להגיע דיווחים מדאיגים, שעל פיהם היתה בון נכונה למרות הכול לוותר אי־אלו ויתורים כלפי הערבים, אם כי לא מספיקים לדעת הערבים. הגרמנים, דיווח הקונסול לבנה למשרד החוץ ב־4 בנובמבר, 'היו מוכנים לפשרה אחת: לשאול את חוות־דעת ארגון האומות המאוחדות באם חוזה השילומים הנו בניגוד לחוק הבינלאומי ואם בכלל לארגון זה יש סמכות כלשהי בקשר עמו'.[92] ברדיו הממלכתי הגרמני נרמז באותה עת שבון הציעה לערבים בצורה לא מחייבת להעמיד את ביצוע הסכם השילומים בפיקוח של ועדה בין־לאומית ניטרלית או ועדה של האו"ם שיהיו מקובלות על ישראל ומדינות ערב.[93]

אישוש לנכונותה זו של בון ללכת לקראת הערבים הגיע ב־12 בחודש. דובר הממשלה גילה כי מערב גרמניה הציעה לליגה הערבית להעמיד את משלוחי סחורות השילומים לישראל בפיקוח בין־לאומי אשר יוודא כי אין בהם ציוד מלחמה. הליגה דחתה את ההצעה, אך בון הודיעה שהיא מוכנה לדון עם הליגה על דרישותיה כל עוד לא אושרר הסכם השילומים. עם כל זאת, הממשלה בבון, כך הדובר, מוסיפה לדבוק בהסכם שנחתם בלוקסמבורג.[94]

ההתפשרות של גרמניה היתה תוצאה ברורה של מכבש לחצים בלתי פוסק שהפעילו הערבים על בון, אפילו בזמן שהותה של המשלחת במערב גרמניה.[95] את המושכות בסוגיה נטלה באותה עת לידה מצרים.[96] בפגישה שקיים נג'יב ב־7 בנובמבר עם השגריר פאולקה הוא טען שהסכם לוקסמבורג מסכן את האינטרסים של הערבים גם מבחינה כלכלית וגם מבחינה צבאית.[97] כמה ימים לאחר מכן כבר קבעה קהיר במכתב ששלחה לבון כי ההסכם

91. NA, FO 371/97860. From Cairo to Foreign Office, November 1st, 1952
92. ג"מ, חץ 2417/6. א' לבנה אל מנכ"ל משרד החוץ, 4 בנובמבר 1952.
93. ג"מ, חץ 2417/6. א' לבנה אל מנכ"ל משרד החוץ, 5 בנובמבר 1952.
94. **תעודות**, כרך שביעי, תעודה 434, הערה 2.
95. ג"מ, ישיבה י/שי"ג של הממשלה, 16 בנובמבר 1952, עמ' 16–17.
96. שר החוץ שרת הסביר בישיבת הממשלה כי ישנן שתי סיבות מרכזיות שבגללן נטלה מצרים את המושכות בסוגיה: (1) לדידה, בתור המדינה הגדולה והחשובה ביותר בעולם הערבי, יש לה זכות להוביל את המערכה; (2) עמידתה בראש המחנה הערבי מעניקה לה כוח מיקוח חשוב מול הציר האנגלו אמריקני בנוגע לתכניתו להקמת ברית הגנה אזורית אנטי־סובייטית. ראו: ג"מ, ישיבה י/שי"ג של הממשלה, 16 בנובמבר 1952, עמ' 18–19.
97. Deutschkron, *Bonn and Jerusalem*, p. 84

הישראלי־גרמני הוא 'איום רציני ביותר על קיומן של מדינות ערב'. אשרורו, הזהירה קהיר, עלול להוביל את מדינות ערב להחלטה לנתק את היחסים הכלכליים עם הרפובליקה הפדרלית הגרמנית.[98]

מצרים לא הסתפקה בפנייה לגרמנים. היא העלתה את סוגיית השילומים גם בפני הבריטים,[99] ובעיקר בפני האמריקנים. ב־12 בנובמבר נקרא שגריר ארצות הברית בקהיר ג'פרסון קפרי (Caffery) אל נג'יב כדי לשמוע ממנו דברים בעניין. הוועדה המדינית של הליגה הערבית, פתח נג'יב ואמר, הטילה עליו לנסות לשכנע את וושינגטון לפעול נגד אשרור הסכם השילומים. הרגשות בקרב הערבים, הוא הסביר, סוערות משום שההסכם יחזק את ישראל עד כדי כך שהיא תוכל לאיים על עצם קיומן של מדינות ערב. לפרשת השילומים, אמר נג'יב, עלולות להיות השלכות קשות על יחסי מצרים עם ארצות הברית ובריטניה, דווקא בשעה שנראה כי הם מתחממים. לדבריו, הוא דיבר עם מדינות ערב האחרות על האפשרות לנתק את היחסים הכלכליים עם בון אם יאושרר ההסכם.[100]

אפשרות זו — ניתוק היחסים הכלכליים עם בון — אכן נדונה בשורה של ישיבות שקיימה הליגה בשליש הראשון של נובמבר,[101] אבל לבסוף הוחלט לנסות למצוא 'דרך ביניים' שהליגה תפגין בה את 'אי־שביעות רצונה מן הגרמנים בשל מתן השילומים ליהודים בלי לנתק את היחסים עם בון'.[102] ברוח זו הוסכם על חברות הליגה לשאת ולתת עם ממשלת אדנאואר על פתרון שיבטל את הסכם השילומים אך יאפשר לבון לתת פיצוי אישי לניצולי השואה. רק אם ייכשל המשא ומתן הזה ינקטו הערבים צעד של ניתוק היחסים הכלכליים עם מערב גרמניה.[103]

פנייתה של מצרים לארצות הברית ולבריטניה לא נחלה הצלחה; המעצמות שבו והביעו את תמיכתן המוחלטת בהסכם הפיצויים הישראלי־גרמני.[104] ירושלים היתה מעודדת מן הקו האנגלו־אמריקני, אך חשה כי בשל סימני ההתפשרות של גרמניה ראוי לדרבן את שתי המעצמות להתערב יותר אצל הערבים בסוגיית השילומים, וחשוב מכך — לפעול מול הגרמנים כדי 'להוציא מראשם כל המחשבות האלה' בדבר עירוב האו"ם וגופים בין־לאומיים בהסכם.[105]

98. Pease, *After the Holocaust,* pp. 542–543

99. NA, FO 371/97867. German–Israel Compensation Agreement, November 15th, 1952

100. FRUS, Vol. IX. pp. 1052–1053. The Ambassador in Egypt to the Department of State, November 12th, 1952

101. ג"מ, חץ 1812/2. תמצית שידורים ערביים, 10 בנובמבר 1952.

102. NA, FO 371/97867. From Beirut to Foreign Office, November 14th, 1952

103. NA, FO 371/97867. From Cairo to Foreign Office, November 14th, 1952

104. FRUS, Vol. IX. pp. 1052–1053. The Ambassador in Egypt to the Department of State, November 12th, 1952; NA, FO 371/97867. A Letter to Central Department, November 21st, 1952; NA, FO 371/97867. Foreign Office to Ivone Kirkpatrick, November 27th, 1952

105. ג"מ, ישיבה י/שי"ג של הממשלה, 16 בנובמבר 1952, עמ' 17–18.

בהתאם לכך הורה מנכ"ל משרד החוץ איתן לשגריר בוושינגטון אבן ולמקבילו בלונדון אליהו אילת לפנות למשרדי החוץ המקומיים ולבקשם 'לעודד' את בון 'להתקדם בכל הכוח קדימה' עם אשרור ההסכם. כן הוא הנחה את השגרירים לדאוג שהעיתונים בארצות הברית ובבריטניה יצאו במאמרים המגנים את 'סחטנות הערבים'.[106] אבן ואילת קיבלו את ההוראה ופעלו על פיה.[107]

גם שר החוץ שרת נרתם למשימה. בשיחה שערך ב־14 בנובמבר עם שגריר ארצות הברית בתל אביב מונט דייוויס (Davis) ועם יועץ השגרירות פרנסיס ראסל (Russell) הוא הציע שארצות הברית ובריטניה 'ירמזו' לאדנאואר כי הן מצפות ממנו שיעמוד איתן כנגד המתקפה הערבית ולא יתפשר.[108]

בד בבד עם מהלכים מול המעצמות שקלו בירושלים לשלוח לבון את גולדמן כדי שיפעל מול ראשי השלטון שם, אלא שאדנאואר הקדים את הישראלים והזמין אליו את העסקן היהודי לשיחת בירור שתיסוב על שאלת אשרור הסכם השילומים.[109] לפני צאתו של גולדמן צייד אותו שרת במעין דף תדריכים מקיף שכלל את תגובתה של ישראל לטענות ולעמדות שהשמיעו הערבים כל תקופת המערכה שלהם נגד הסכם השילומים. גולדמן התבקש לעיין בדף ולהשתמש במסריו בפגישתו עם קנצלר מערב גרמניה.

הליגה הערבית, קבע שרת בתחילת התדריך, מעוניינת לפגוע במדינת ישראל. 'היא מאמינה שאפשר להוריד את ישראל על ברכיה על ידי הבאתה לידי התמוטטות כלכלית'. לכן היא ניסתה בלא הרף למנוע את ארצות הברית מלהגיש לישראל סיוע כלכלי, ולכן היא גם מתאמצת מאוד להכשיל את הסכם השילומים. בניסיונותיה אלו של הליגה היא משתמשת בלשון איומים ברוטלית, ואולם איומי הערבים היו מאז ומעולם אחיזת עיניים. במקרה הספציפי של מערב גרמניה, איומי החרם הכלכלי של הערבים הם איומי סרק ברורים; היצוא למדינות ערב הוא אחוז מזערי, חסר משמעות, מסך כל היצוא של גרמניה. בנוגע להצעת הערבים להטיל פיקוח מטעם האו"ם על מימוש הסכם השילומים, הרי זו סותרת את תנאי ההסכם. ההצעה גם אינה ישימה; אין שום מוסד של האו"ם המוסמך לקבל עליו פיקוח שכזה. אמנם העצרת הכללית יכולה להטיל את המשימה על אחד מגופי האו"ם, ואולם ספק אם יקבלו חברות העצרת החלטה בנידון. גם הצעת הערבים לקבל דעה משפטית מבית הדין הבין־לאומי בהאג בנוגע להסכם השילומים אינה מעשית באשר רק העצרת הכללית או מועצת הביטחון של האו"ם רשאיות לבקש דעה שכזו. עוד קבע שרת בתדריך כי טענת הערבים שהסכם השילומים מחמש את ישראל, מדינה הנמצאת

106. **תעודות**, כרך שביעי, תעודה 427, ו' איתן אל שגרירויות ישראל בוושינגטון ובלונדון, 9 בנובמבר 1952.

107. **שם**, הערה 1; NA, FO 371/97867. From Foreign Office to Wahnerheide, November 15th, 1952.

108. **תעודות**, כרך שביעי, תעודה 439, מחלקת ארצות הברית אל שגרירות ישראל בוושינגטון, 14 בנובמבר 1952.

109. **שם**, תעודה 433, ו' איתן אל א' אבן (וושינגטון) וא' אילת (לונדון), 12 בנובמבר 1952.

במלחמה עם שכנותיה, ובכך מערער את היציבות באזור מגוחכת. ראשית, אפשר לספק נשק למדינות האזור; עוד בקיץ 1949 ביטל האו״ם את האמברגו על משלוחי נשק למזרח התיכון,[110] ו׳ההצהרה המשולשת׳ של מעצמות המערב ממאי 1950 מתירה בבירור הספקת ציוד צבאי למדינות האזור.[111] שנית, החלטת מועצת הביטחון מספטמבר 1951 בנוגע להסגר המצרים בתעלת סואץ דוחה מכול וכול את טענת המצרים בדבר מצב מלחמה בין ישראל למצרים.[112] מלבד זה, ישראל לא תבעה מעולם מבון לכלול בסחורות השילומים ציוד בעל ערך צבאי; ואכן, אין הן כוללות ציוד כזה. בכלל, מגוחך הדבר שקהיר מאשימה את בון באספקת נשק לישראל ובשינוי המאזן האסטרטגי במזרח התיכון, ובתוך כך בהפרת הניטרליות של גרמניה. הרי קהיר עצמה מתאמצת מאוד להשיג סיוע צבאי גרמני מכל סוג; אנשי צבא גרמנים לשעבר מאמנים את צבא מצרים, חברה מערב־גרמנית מקימה מפעל נשק על אדמת מצרים, ומומחים גרמנים משמשים יועצים לפיתוח התעשייה הצבאית של מצרים. לבסוף, בנוגע לטענת הערבים השכיחה כל כך, הנוגעת לבעיית הפליטים הפלסטינים, מן הראוי לזכור שאלה יֵצאו נשכרים מהסכם השילומים; כלכלת ישראל המחוזקת תוכל לעמוד בתשלומי הפיצויים בעבור רכושם הנטוש.[113]

מצויד בתדריך המקיף הזה יצא גולדמן לפגישה עם אדנאואר בסוף חודש נובמבר. התדריך, ציין גולדמן, סייע לו רבות. כך למשל התרשם הקנצלר מהעובדה שמועצת הביטחון קבעה כי אין מלחמה בין ישראל למצרים (ולמעשה בין ישראל ובין כל שכנותיה הערביות), ועל כן בון אינה מפרה את הניטרליות שלה בנוגע לסכסוך אלים. מלבד זה, ׳עשה עליו רושם רב׳ ההסבר כי הסכם השילומים מקל על ישראל בתשלום הפיצויים לפליטים. לאחר ששמע את טענות ישראל, שהובאו בתדריך של שרת, ׳פנה [הקנצלר אדנאואר] אל הסובבים אותו ושאל: מדוע אין אנו משתמשים בהוכחות כאלו?׳ גולדמן היה יכול להיות מרוצה מאוד בשלב זה מהפגישה, אלא שאז הבהיר לו האלשטיין, שנכח בהתוועדות, כי אם לא תהיה ברֵרה, ייתכן שממשלת בון תביע את נכונותה לפנות אל האו״ם ולבקש ממנו לפקח על סחורות השילומים הנשלחות לישראל, כדי לוודא שאין בהן ציוד צבאי, ואולם בון תבקש פיקוח דומה מטעם האו״ם על סחורות הנשלחות ממנה למדינות ערב, לפי חוזים עסקיים.[114]

110. הכוונה להחלטת מועצת הביטחון מיום 11 באוגוסט 1949 בנוגע להסדרי שביתת הנשק והסדרי ההפוגה בין ישראל למדינות ערב. ההחלטה ביטלה הלכה למעשה את האמברגו, שהיה קיים בזמן המלחמה הערבית־ישראלית הראשונה, על משלוחי נשק למזרח התיכון. ראו: **תעודות**, כרך רביעי, הערת עורך, דיון במועצת הביטחון על שיחות שביתת הנשק והסדרי ההפוגה (עמ׳ 361–362).

111. ראו: **תעודות**, כרך חמישי, תעודה 248, שגריר ארצות הברית אל משרד החוץ, 24 במאי 1950.

112. ראו: **תעודות**, כרך שישי, הערת עורך, החלטת מועצת הביטחון על ההסגר בתעלת סואץ (עמ׳ 593–594).

113. ג״מ, חץ 2417/6. Brief for Dr. Goldman, November 13th, 1952.

114. ג״מ, חץ 2417/6. דין וחשבון של ד״ר גולדמן, ללא תאריך.

הגרמנים היו נחושים לערב במידת הצורך את האו״ם, ובישראל חיפשו מוצא בעניין. היועץ המשפטי של משרד החוץ שבתאי רוזן הציע להתנגד לעירובו של האו״ם בשאלת השילומים כל עוד לא אושרר ההסכם על ידי הפרלמנט המערב־גרמני. ׳אם אנו נגלה בשעה זו׳, הוא הסביר, ׳נטייה והיא הדקה ביותר לנכונות למסירת העניין לאו״ם [עוד לפני האשרור] [...] אני חושש שמא זה יפתח פתח לדחיית ההחלטה הסופית של הבונדסטאג עד לאחר הטפול באו״ם׳. נראה שרוזן העריך כי הגוש הערבי — קרוב לוודאי בתמיכתן של מדינות באסיה ובאפריקה, לרוב מוסלמיות, ושל מדינות בגוש הקומוניסטי — ידאג לגרור את סוגיית השילומים זמן רב מעל בימת האו״ם. או אז יתעכב מאוד אשרורו ומימושו של הסכם השילומים. ייתכן אף שהערבים יצליחו לחבל בהסכם ואולי אף לבטלו בזמן טיפול האו״ם בו. ואולם, המשיך היועץ רוזן, ברגע שיאושרר ההסכם בפרלמנט ׳אפשר יהיה לעיין מחדש בעמדתנו לגבי מסירת הבעיה לאו״ם׳.[115]

שר החוץ שרת קיבל את העמדה המוצעת, ומיהר להבריק ב־4 בדצמבר לגולדמן כי יש להודיע לבון שרק לאחר שיאושרר ההסכם והצדדים יתחילו במימושו, כלומר בון תחל בשליחת הסחורות הראשונות לישראל, יהיה אפשר לדון בעירובו של האו״ם בהסכם.[116]

היועץ המדיני במשרד החוץ ליאו כהן יצא חוצץ נגד הנכונות הזו לערב את האו״ם לאחר האשרור. המוסד המשפטי שלו — בית הדין הבין־לאומי בהאג — עוד עלול להגיע למסקנה שבין ישראל לערבים יש מלחמה, למרות החלטת מועצת הביטחון מספטמבר 1951, שהרי ׳לא פעם קרה שבענין שלכאורה היה ברור כשמש, מצאו המשפטנים פרצה׳. או אז ינסו הערבים על סמך זה להביא לביטול הסכם השילומים, ועל בסיס זה — אולי אף לביטול הסיוע הכלכלי מצד ארצות הברית לישראל. יש להנחות אפוא את גולדמן שלא לתת לגרמנים ׳הבטחה מפורשת או מרומזת׳ כי ישראל תסכים באיזשהו שלב לערב את האו״ם בעניין השילומים.[117]

ברם שרת לא קיבל את העצה הזאת, וגולדמן העביר לבלנקנהורן את העמדה שהוברקה לו ב־4 בדצמבר. אלא שבלנקנהורן לא היה איש בשורות. הממשלה בבון, הוא גלה את אוזנו של גולדמן, מתעתדת להניח בקרוב מאוד את ההסכם על שולחן הפרלמנט, ואולם עוד לפני שיסיימו המחוקקים את דיוניהם בסוגיה ויאשררו את ההסכם, מהלך של כמה שבועות, יש בכוונת הממשלה לפנות אל האו״ם ולבקש את התערבותו בעניין. בו בזמן תפנה הממשלה למדינות הליגה הערבית ותבהיר להן שאין בכוונתה לוותר ויתור נוסף בסוגיית השילומים. היא גם תדרוש מהן להקפיא את המערכה שהן מנהלות נגד הסכם השילומים. גולדמן יצא מן הפגישה ומיהר להציע לירושלים להסכים לקו הפעולה הזה. אם תסרב ישראל, הוא הזהיר, ייתכן שבון ׳תנקוט בצעד זה גם ללא הסכמתנו ויווצר סכסוך

115. ג״מ, חץ 1812/2. ש׳ רוזן אל המנכ״ל, 2 בדצמבר 1952.
116. **תעודות**, כרך שביעי, תעודה 478, מ׳ שרת אל נ׳ גולדמן (לונדון), 4 בדצמבר 1952.
117. ג״מ, חץ 2417/7. ל׳ כהן אל מ׳ שרת, 4 בדצמבר 1952.

בינינו על כל הנזקים הכרוכים בדבר'. מלבד זה, ברגע שתגיע הסוגיה לאו"ם תוכל ישראל להשפיע על ידידיה לנקוט עמדה הרצויה לה.[118]

שר החוץ שרת הביא את השאלה להכרעת הממשלה בישיבתה ב־7 בדצמבר. הוא הציע לדחות את הצעתה של גרמניה, ועמיתיו השרים קיבלו את דעתו בעניין. כן הוחלט לבקש מגיורא יוספטל, מי שעמד עם שנער בראש המשלחת לשיחות ואסנר, לצאת לבון כדי לסייע ליחיל בהדיפת ההצעה של גרמניה.[119]

מיד לאחר הישיבה הבריק שרת לגולדמן את החלטת הממשלה ואת הנימוקים לה. 'הממשלה', הוא כתב, 'מתנגדת לכל משא ומתן עם בון שממנו תישמע התפשרות עם כניסת ערבים לענין והודיה כלשהי בזכותם להתערב, או בסמכות או"ם לפסוק'. טעם אחד לכך הוא שהסכם השילומים הוא עניין ש'בין [מערב] גרמניה לבין העם היהודי וישראל ותו לא, ו[לפיכך] אנו שוללים לדידו כל מעמד הן של מדינות ערב והן של האו"ם'. הממשלה, כך אפשר להיווכח, קיבלה הלכה למעשה את עמדת היועץ כהן שאין לפנות לאו"ם בשום שלב בסוגיית הסכם השילומים, כלומר גם לאחר אשרור ההסכם בפרלמנט. סירוב הממשלה לעירוב האו"ם, המשיך שרת, נובע גם מהחשש שמא הצלחת הערבים במהלך זה 'תשמש תקדים ממאיר' כלפי מדינות אחרות שיבקשו לסייע לישראל, ובראשן ארצות הברית. על יוספטל ויחיל להבהיר לבון, הנחה שר החוץ, כי לפי הערכתנו אין מגמת הערבים למצוא מוצא כבוד מסבך שנכנסו בו, ולשם כך להסתפק בפניית בון לאו"ם ולהפסיק ההתקפה, אלא מטרתם היא למנוע ביצוע הסכם השילומים כדי לשלול מישראל תגבורת כלכלית. על כן 'לא יתפעלו מהצהרת בון כי זהו ויתור אחרון אלא להפך — יראו בזה אות כי אפשר להשיג ויתורים נוספים'.[120]

בערבו של 10 בחודש נפגשו יוספטל ויחיל עם בלנקנהורן. פקיד הממשל הגרמני ניסה להגן על החלטת ממשלתו לערב את האו"ם: הסכסוך עם הערבים חריף, ובון חוששת מאוד מן ההשלכות הקשות שיהיו לו בתחום המדיני והכלכלי וכן על גורל ההסכם. בעקבות כל זאת, הפנייה לאו"ם עשויה בהחלט לפייס את הערבים ולנטרל את העימות עמם. בני השיח הישראלים סירבו כמובן לקבל את עמדתה של גרמניה, ופרשו בהרחבה את הנימוקים שעליהם עמד שרת במברקו לגולדמן, ועוד הוסיפו כמה נימוקים משלהם. מול הרצאת הדברים הארוכה והמנומקת הזו נטש בלנקהורן את העמדה שהגיע עמה. 'הוא אמר', דיווח יחיל לשרת, 'כי נימוקינו לא היו ידועים לו. הוא רואה אותם כמוצדקים'. ביום למחרת נפגשו הישראלים עם האלשטיין. הם חזרו והרצו את טענותיהם, והוא, כאילו לא אימץ בלנקנהורן את עמדת ישראל, חזר וטען כי בון חייבת לפייס את מדינות ערב. הצדדים סיימו את הפגישה בלא כלום, אך נדברו לשוב ולהיפגש בימים הבאים.

118. **תעודות**, כרך שביעי, תעודה 479, נ' גולדמן אל מ' שרת, 4 בדצמבר 1952.
119. ג"מ, ישיבה ט"ו/שי"ג של הממשלה, 7 בדצמבר 1952, עמ' 9–15.
120. **תעודות**, כרך שביעי, תעודה 488, מ' שרת אל הקונסוליה בניו יורק, 7 בדצמבר 1952.

בצהרי 12 בחודש נקראו יחיל ויוספטל למשרדו של האלשטיין. בשורות מרנינות ציפו להם שם. האלשטיין סיפר כי קיים בבוקר התייעצות ארוכה עם אנשי משרד החוץ בהשתתפות השגריר בקהיר פאולקה, ובה הוחלט כי בון לא תפנה לאו״ם. היא תאמר לערבים כי אם רצונם בכך, עליהם לבקש ממדינה שלישית לנקוט את המהלך הזה.[121]

ההצעה הועלתה על ידי פאולקה בפני הערבים, והם כצפוי דחוה.[122] הם העדיפו שהמהלך יבוא מבון או לכל הפחות יזכה לתמיכתה; כך יהיה לו סיכוי של ממש להצליח.

רעיון שיתופו של האו״ם בהסכם השילומים נפח אפוא את נשמתו, וישראל יכלה לרשום לעצמה ניצחון נאה, ואולם בחינה כוללת של מצב העניינים הראתה כי לירושלים לא היתה סיבה לשמוח; יותר משלושה חודשים חלפו מאז נחתם הסכם השילומים בלוקסמבורג, ואשרורו לא נראה באופק. כספי הפיצויים, שהיו כה דרושים למשק הישראלי הקורס, עדיין היו נעולים במרתפי האוצר הגרמני.

ערוץ האו״ם ירד מעל הפרק, אך בבון עוד חיפשו דרך לַרַצות את העולם הערבי. גורמים תוך־גרמניים, פוליטיים וכלכליים, לחצו במרץ על ממשלתו של אדנאואר ללכת בנתיב הפיוס כדי שמערב גרמניה לא תאבד את השוק הערבי־מוסלמי הענקי.

בקרב קובעי המדיניות בבון התגבשה זה כבר ההנחה כי הדרך לפיוסו של העולם הערבי עוברת דרך מצרים. הרי היא היתה זו שהובילה, מאז שלהי אוקטובר, את המערכה נגד השילומים. היא גם היתה המדינה הערבית החשובה ביותר וממילא בעלת השפעה רבה על חברות הליגה. פיוסה עשוי היה אפוא ׳לפייס׳ את שאר מדינות ערב, או במילים אחרות ׳ליטול מפרשת השילומים את העוקץ של סכסוך [גרמני] חריף עם הערבים׳.[123]

בממשל בבון העריכו כי כדי לרצות את קהיר יהיה צורך להרעיף עליה כל טוב כלכלי. זו היתה גם הנחת העבודה של לונדון. בכיר בנציבות הבריטית במערב גרמניה אמר לבלנקנהורן כי הוא מניח שקהיר תנסה לחלץ מבון ויתורים כלכליים בתור ׳תמריץ׳ ש׳לא לעשות בעיות ביחס להסכם הישראלי׳.[124] בקהיר עצמה, כך התברר, ששו לקבל את קו הפעולה הזה, ולמעשה עודדוהו. על פי מידע שהתקבל בוושינגטון בשבוע השני של ינואר 1953, מצרים, בתמיכתן של כל מדינות הליגה, היתה מוכנה לנטוש את המערכה נגד הסכם השילומים אם מערב גרמניה תנקוט את שלושת הצעדים האלה: (1) תרכוש כמות ׳נכבדה׳ של כותנה מצרית; (2) תסייע לפיתוחה של התעשייה המצרית; (3) תסכים כי הסחורות

121. שם, תעודה 499, ח׳ יחיל אל מ׳ שרת, 11 בדצמבר 1952.

122. ג״מ, חץ 2417/7. ח׳ יחיל אל מנכ״ל משרד החוץ, 20 בינואר 1953.

123. ג״מ, חץ 2417/7. ח׳ יחיל אל מנכ״ל משרד החוץ, 20 בינואר 1953; עיתון מערב־גרמני הסביר ברוח זו: ׳ההשפעה המצרית בליגה הערבית מוערכת כמספיק חזקה כדי למשוך את שאר המדינות במזרח התיכון לצדה׳. ראו: NA, FO 371/103955. Wahnerheide to W. D. Allen, February 12th, 1953.

124. NA, FO 371/103954. H. Trevelyan to W. D. Allen, January 13th, 1953

שיישלחו לישראל יהיו נתונות ל׳פיקוח ניטרלי׳ כלשהו. המצרים לא עמדו על כך שהגורם הניטרלי יהיה דווקא האו״ם, אותו מוסד שהם התעקשו עליו בחריפות רבה עד אז.[125]

הנה אפוא מצרים הוכיחה כי אפשר לנטוש בקלות יחסית עקרונות נעלים — דהיינו דאגה לגורלם של הפליטים הפלסטינים — לטובת הבטחת האינטרסים הלאומיים הצרים. כך אכן התרשם בכיר בשגרירות בריטניה בקהיר. מדינות ערב, הוא טען בפני הממונים עליו בלונדון, אינן לוחצות במידה הדרושה על מערב גרמניה כדי שזו תאיץ בישראל להקצות מקצת מכספי השילומים לטובת פיצויָם של הפליטים הפלסטינים. ׳המצרים, אשר הם במצב הטוב ביותר להפעיל לחץ שכזה, דואגים לרקום עסקה עם הגרמנים שתפיק רווחים למצרים יותר מאשר [רווחים] לפליטים הפלסטינים׳.[126] דעה זו היתה נחלתם של פקידים נוספים במשרד החוץ בלונדון.[127]

כדי לעמוד על היקף הסיוע הכלכלי שיוגש למצרים ועל סוגו החליטו בון וקהיר כי משלחת מסחרית מערב־גרמנית תצא לקהיר. בשיחה שקיים שנער עם בלנקנהורן והאלשטיין באמצע ינואר 1953 הוברר שהמשלחת תצא לבירת מצרים ב־31 בחודש. בד בבד עם הגעת המשלחת התעתדה בון להציע למצרים את ההסדר הזה בנוגע לפיקוח הניטרלי: ימונה משקיף שוודי שישגיח כי רק הסחורות הנזכרות בהסכם השילומים, ולא סחורות בעלות אופי מלחמתי, יישלחו לישראל. הפקידים הגרמנים דיווחו לשנער כי בכוונת ממשלתם להמתין שבוע ימים בערך לאחר תחילת השיחות המסחריות בקהיר, ואז לפתוח בתהליך המיוחל של אשרור ההסכם השילומים.[128]

ההצהרה הזו היתה אמורה לשמח מאוד את הישראלים, אך לא כך היה. הם הסיקו, במידה מסוימת של צדק, שבון עשתה ממהלך אשרור ההסכם בן ערובה של השיחות המסחריות בקהיר: אם אלו יתקדמו כראוי, יתקדם גם מהלך האשרור ולהפך. זו הסיבה, כך טענו בירושלים, שבון מעוניינת להתחיל באשרור רק בתום שבוע של שיחות בקהיר; אז היא תדע אל נכון היכן היא ניצבת במשא ומתן המסחרי שלה עם המצרים.[129]

ואולם דחייתו של האשרור אל תוך השבוע השני של פברואר היתה הרת אסון. ב־20 במארס תיערך הישיבה האחרונה של הפרלמנט בבון לפני פגרת חג הפסחא וסוף שנת הכספים 1952–1953. היתה סכנה ממשית שמהלך האשרור, על מורכבותו הפרלמנטרית הרבה, לא יושלם לפני תאריך זה. האשרור יידחה אפוא, ועמו התחלת מימוש ההסכם, לשנת הכספים הבאה, וכל התכניות שעשתה ישראל לשימוש בכספי השילומים ירדו לטמיון.

125. NA, FO 371/103954. R. W. Bailey to W. D. Allen, January 12th, 1953
126. NA, FO 371/104477. The British Embassy in Cairo to J. Bowker, January 16th, 1953
127. NA, FO 371/104477. G. H. Baker to P. M. Crosthwaite, February 27th, 1953
128. **תעודות**, כרך שמיני, תעודה 28, פ׳ שנער אל משרד החוץ, 21 בינואר 1953.
129. האלשטיין רמז על כך כאשר אמר ליחיל שממשלת בון תעשה הכול כדי לתאם את לוח הזמנים של המשא ומתן המסחרי בקהיר לזה של אשרור ההסכם. ראו: שם, תעודה 14, הערה 6.

בהינתן מצבו הנואש, הקטסטרופלי, של המשק הישראלי, היתה לדחייה זו משמעות קשה, בלתי נסבלת.[130]

הנה, מנקודת התצפית של ישראל אשרור הסכם השילומים לא נראה כלל וכלל באופק. עייפה מן המבוי הסתום שנקלע אליו המהלך החליטה ישראל לשוב ולפעול במישור הדיפלומטי לשינוי המצב. השגריר אילת נפגש ב־20 בינואר עם הלורד הנדרסון (Henderson), שר לשעבר בממשלת בריטניה ומראשי מפלגת הלייבור, כדי לנסות לגייסו למערכה. אמנם מפלגת הלייבור נמצאה באופוזיציה, אבל להנדרסון, במעמדו כפוליטיקאי בריטי בכיר, עוד היו מהלכים בחוגי השלטון בלונדון. הוא ומפלגתו יכלו גם להשפיע על מפלגת האחות בבון (גם היא נמצאה באופוזיציה) — המפלגה הסוציאל־דמוקרטית (ה־SPD) — להפעיל לחץ על ממשלת אדנאואר להתקדם ביתר שאת בעניין השילומים.

ביום למחרת שלח אילת להנדרסון מכתב בנושא. החתימה על הסכם השילומים, הוא כתב, שיפרה את יחסו של העולם היהודי כלפי מערב גרמניה, ואולם שיפור זה עלול להיעלם אם יימשכו הדחיות באישור ההסכם.[131] פנייה ברוח דומה ללורד הנדרסון באה מצד ארגונים יהודיים בלונדון.[132] ב־23 בחודש נפגש אילת עם שר החוץ של בריטניה אנתוני אידן (Eden) והזהירו מפני 'הנזק שייגרם לכל הצדדים על ידי דחיות נוספות' באשרור ההסכם. אידן הבטיח שישלח הוראות לנציב הבריטי קירקפטריק להתערב בעניין,[133] וכך אכן עשה.[134] אילת פנה, ביזמתו האישית, גם אל פראנק רוברטס (Roberts), סגן המנהל הכללי (לענייני גרמניה) במשרד החוץ של בריטניה, וביקשו לשוחח עם האלשטיין, שהיה עתיד להגיע לביקור עבודה בלונדון.[135]

מובן שישראל ניסתה לגייס גם את האמריקנים. גולדמן דן בנידון עם בכיר בנציבות האמריקנית במערב גרמניה,[136] ובוושינגטון נפגשו נציגי הארגונים היהודיים עם פקידים במחלקת המדינה והעלו בפניהם את הסוגיה.[137]

הפעולה של ישראל נעשתה גם מול הגרמנים. שנער נועד עם בכירים בבון, ובהם שר הכלכלה ארהרד, והבהיר '[ש]אין להם רשות לערבב את הסכם השילומים עם שאלת יחסיהם עם הערבים'.[138] דיפלומטים ישראלים במערב גרמניה הפיצו בקרב חוגים בעלי השפעה במדינה חוברת שעסקה באיומי החרם הערבי. בו בזמן הם יצרו קשר עם עיתונאים, עם

130. פ' אליעזר שנער, **בעול כורח ורגשות**, שוקן, תל אביב תשכ"ב, עמ' 53.
131. **תעודות**, כרך שמיני, תעודה 26, א' אילת אל הלורד הנדרסון, 21 בינואר 1953.
132. NA, FO 371/103954. A Letter to W. D. Allen, January 23rd, 1953
133. **תעודות**, כרך שמיני, תעודה 35, א' אילת אל מ' קומיי, 23 בינואר 1953.
134. NA, FO 371/103954. From Foreign Office to Wahnerheide, January 27th, 1953
135. NA, FO 371/103955. W. D. Allen to C. H. Johnston, February 9th, 1953
136. ג"מ, חץ 2417/7. פ' שנער אל ו' איתן, 30 בינואר 1953.
137. ג"מ, חץ 2417/7. ח' יחיל אל מנכ"ל משרד החוץ, 30 בינואר 1953.
138. ג"מ, חץ 2417/7. פ' שנער אל ו' איתן, 23 בינואר 1953.

אגודות מקצועיות ועם סניפים של תנועה גרמנית פרו־ישראלית — ׳שלום עם ישראל׳ — כדי להעביר את המסר של ישראל בשאלת אשרור הסכם השילומים.[139]

ב־26 בינואר נפגשו גולדמן ושנער עם הקנצלר והאלשטיין כדי לדון בסוגיית האשרור. לשמחתם, התחוור להם כי אדנאואר החליט לשים קץ לסחבת האין־סופית בשאלה זו. לא ברור אם עשה כן בשל הלחץ מצד ישראל, התערבות המעצמות או גישתו המוסרית בסוגיית השילומים. ייתכן שהיתה זו תוצאה של כל הגורמים גם יחד. כך או כך, הוא הבטיח חגיגית לבני שיחו שההסכם יגיע להצבעה ראשונה במליאת הבונדסראט עד 20 בפברואר, והדבר יבטיח את מהלך האשרור הסופי שם עד 20 במארס.[140]

אדנאואר, ציין שרת בישיבת הממשלה, קבע בכך ׳הפרדה בין המשא ומתן אתנו והמשא ומתן עם הערבים׳. אמנם הגרמנים רוצים לפצות את הערבים על השילומים, ׳אבל [...] הם אינם קושרים [עוד] שני תהליכים אלה, לא מתנים דבר אחד בשני׳.[141]

התברר כי ההפרדה היתה צעד נבון. השיחות המסחריות בקהיר הסתיימו לאחר עשרה ימים, ב־11 בפברואר, בכישלון מוחלט. קשירתן לסוגיית השילומים היתה קולעת מן הסתם גם את זו למבוי סתום.

בנקודת הזמן המדוברת, אמצע פברואר 1953, הגיעה למעשה המערכה הערבית נגד הסכם השילומים לסופה.[142] הקנצלר אדנאואר הכריע בזכות האשרור הסופי, והערבים הבינו שאין עוד באפשרותם לסכל, ולמצער — לעכב, את המהלך. זאת ועוד, כמו שחזתה ישראל, הם אפילו לא ניסו להטיל חרם ממשי על בון. איומיהם בעניין אכן היו בבחינת אחיזת עיניים. כך, בשלהי מארס, ימים אחדים לאחר שאושרר ההסכם, קיימו מדינות הליגה פגישה בקהיר כדי לדון בשאלת החרם. הדיון היה ארוך, ובסופו לא התקבלה שום החלטה בזכות הטלת חרם. בשנים הבאות התברר כי לא זו בלבד שיחסי המסחר בין מדינות ערב ובין מערב גרמניה לא נפסקו אלא שהם התעצמו מאוד.[143]

139. ג״מ, חץ 2417/7. ח׳ יחיל אל מנכ״ל משרד החוץ, 6 בפברואר 1953.

140. **תעודות**, כרך שמיני, תעודה 39, ח׳ יחיל ופ׳ שנער אל משרד החוץ, 26 בינואר 1953.

141. ג״מ, ישיבה כ״ז/שי״ג של הממשלה, 8 בפברואר 1953, עמ׳ 66–67.

142. בשבועות הבאים עוד נשמעו מדי פעם מחאות מצד דוברים ערבים, בעיקר סורים, נגד ההסכם, אך היה מדובר בשירת הברבור של המערכה. כך, ניסו הסורים, ערב ההצבעה המכרעת בפרלמנט בבון על ההסכם, בסוף במארס, לשכנע את הקנצלר לדחותה. ראו: Jelinek, *Deutschland und Israel*, p. 247. שבועיים מאוחר יותר הביאו את קובלנתם בעניין בפני מחלקת המדינה בוושינגטון. ראו: FRUS, Vol. IX. pp. 1160–1164. Memorandum of Conversation, by the Officer in Charge of Lebanon–Syria–Iraq, April 1, 1953; למעשה, לאחר האשרור בפרלמנט בבון נושא השילומים לא ניצב עוד על סדר היום של העיתונות, כלומר דעת הקהל, הערבית. ראו: Litvak and Webman, *From Empathy to Denial*, p. 86.

143. פחות מעשור לאחר אשרור הסכם השילומים זינק היצוא המערב־גרמני למצרים ב־163 אחוזים; לסוריה ב־190 אחוזים; לעיראק ב־490 אחוזים; ולירדן ב־514 אחוזים. ראו: Deutschkron, *Bonn and Jerusalem*, p. 88.

סיכום

שלושה שחקנים עיקריים היו בסיפורנו, ואלו ההבנות שאפשר להסיק בנוגע אליהם:
מדינות ערב: ההתנגדות לתביעת השילומים של ישראל באה בעיקרה מתוך מדינות העימות, ובמרכזן סוריה ומצרים. שלילת התביעה מצדן היתה עיקשת. היא נגזרה ישירות מן הסכסוך הישראלי־ערבי, ולמעשה ביטאה רצון של הערבים למנוע את התבססותה של המדינה היהודית (בזכות כספי הפיצויים). הטענה הראשית ששימשה אותם בבואם להתנגד לשילומים נגעה לסירוב ישראל לפצות את הפליטים הפלסטינים, ואולם היה זה תירוץ סרק. סוגיית הפליטים לא באמת טרדה את מנוחתם. כמו שטענו הפלסטינים עצמם כל השנים, מדינות ערב השתמשו בעניינם לשם קידום האינטרסים הפרטיקולריים שלהם. על כל פנים, הצמדת שתי הסוגיות הללו — הפליטות הפלסטינית והשואה היהודית — יצרה זילות גמורה בנוגע לשואה והשתלבה במגמה ערבית־מוסלמית — הנמשכת עד ימינו אלו — להכחיש את עצם קיומה של השואה, או למצער — לגמדה.

ישראל: משרד החוץ בתל אביב בראשות שר החוץ המתון שרת, שחתר בכל מאודו לפתרון הסכסוך הישראלי־ערבי, היה מוכן לנצל את כספי השילומים לטובת התרת בעיית הפיצויים לפליטים הפלסטינים. אלא שלשרת ולאנשי משרדו לא היה הכוח הפוליטי כדי לכפות על ראש הממשלה בן־גוריון, נץ פוליטי לעומת שר החוץ שלו, פתרון כזה בתקופה שהחריף הסכסוך המזרח־תיכוני. ייתכן שנכונות פומבית ורשמית מצד ישראל לפתור את בעיית הפיצויים בעזרת השילומים היתה פוגעת אנושות במאבק הערבים. מכל מקום, משרד החוץ נקט שורה של צעדים דיפלומטיים אחרים כדי להכשיל את מאבקם של הערבים. ישראל לא היתה מוכנה, הלכה למעשה, לפשרות מהותיות שיספקו את הערבים. היא עמדה על כך שהסכם לוקסמבורג יתקיים ככתבו וכלשונו.

מערב גרמניה: מאבקם של הערבים היה חריף, ופוטנציאל הנזק העתידי שלו — חרם כלכלי ופוליטי של עשרות מיליוני ערבים ואולי מאות מיליוני מוסלמים על מערב גרמניה — היה אדיר. הגרמנים כמובן ניסו לפייס את הערבים בדרכים שונות כדי להסיר מעליהם את איום הסכנה, ואולם לאחר שכשלו במאמציהם אלו הם אשררו את הסכם השילומים בשלמותו. בראש ובראשונה היה מדובר בהחלטה נחושה ואמיצה של הקנצלר אדנאואר — מאדריכליו של מהלך השילומים — שהבין את גודל האחריות המוסרית הרובצת על כתפי גרמניה, אחריות לפיצויו של העם היהודי בגין הזוועות המחרידות שנעשו בו בתקופת שלטון הרייך השלישי.

תש"ח בירושלים: יומנים, מכתבים והיסטוריה

אניטה שפירא

מרחק השנים בינינו ובין תש"ח הוא שנות קיומה של ישראל כמדינה. האנשים שסיפור הקמת ישראל והמלחמה הקשה שבה היתה כרוכה הוא חלק מן הביוגרפיה האישית שלהם הולכים ומתמעטים. הלוחמים והלוחמות באותה מלחמה מרה שעדיין חיים עמנו נמצאים בשנות השמונים לחייהם. יותר ויותר נעשה זיכרון תש"ח לזיכרון מעובד בידי היסטוריונים, סופרים, אנשי תקשורת למיניהם. אף הזיכרון של אלה שחוו על בשרם את חוויית תש"ח נעשה זיכרון מעובד, שעוצב בהשפעת התנצחויות עם יריבים, העלאת זיכרונות עם ידידים, רשימת רשימות לקראת 'עבודות שורשים' של הנכדים בבתי הספר, טיולי 'מורשת קרב', קריאת ספרים וצפייה בסרטים. הזיכרון האישי הבלתי אמצעי התערבב עם מקורות מידע משניים, נתערפל בשל תעתועי הזיכרון ובשל הנטייה להעטות על העבר מעטה של נוסטלגיה מרככת ומלטפת, המעטירה חמדת גבורה ויופי על תמונת העבר.

בשנים האחרונות ראה אור ספר היסטורי מקיף על שנת תש"ח, הלוא הוא ספרו של בני מוריס, **1948**.[1] מוריס מנסה, ובמידה רבה מצליח, לשחזר את האירועים במבט מלמעלה. התיאור שלו מובא מנקודת הראות של המתבונן ממרחק הזמן, החותר לתיאור אובייקטיבי, מנותק מרגשות, המודד את עמדות שני הצדדים במאזני ההיסטוריה ובסופו של דבר מאמץ את עמדת היהודים כעמדה הצודקת בעיקרה. מוריס מנסה לשחזר את האירועים, העובדות, ממעוף הציפור: הוא רואה את התמונה הגדולה, ומבקש לתאר את המהלך היסטורי כפי שהתרחש.

בשנה האחרונה יצא לאור ספרו של יורם קניוק **תש"ח**. זהו רומן המשלב קטעים אוטוביוגרפיים, זיכרונות, הפלגות דמיון. קניוק מעבד את הזיכרונות הטראומטיים שלו מתקופת המלחמה, עת לחם כאיש פלמ"ח על גבעות הטרשים של באב אל־ואד ושל הקסטל, ואף נפצע. העבר נשתייר בלבו כטראומה, המבקשת את פתרונה על ידי עיבוד הזיכרונות מאז. קניוק בחר להפוך את הזיכרונות האישיים שלו לרומן, שבו הוא מתאר את חוויית המלחמה, את האבדן, הייאוש, הכאב והאכזריות אצל שני הצדדים הלוחמים, כדי להעביר את המסר שבד בבד עם צדקת המלחמה ההיא, כל מלחמה היא זוועה שאין

1. בני מוריס, **1948**, עם עובד, תל אביב 2010.

בה צדיקים ואין טהורים מחטא, ולכן המסר הוא פציפיסטי בעיקרו. אין לקניוק השאיפה של מוריס לתת לקוראים תמונה אובייקטיבית לכאורה של הסיפר ההיסטורי. הוא משמש לקוראים כמו מורה הדרך מהמיתולוגיה היוונית בממלכת השאול: הזיכרון ותמונת המציאות נמסרים לקוראים בתיווכו של המחבר. הוא מעבד אותם באמצעות התודעה שלו והמודלים הספרותיים המקובלים עליו, במודע או שלא במודע.

אני מבקשת להתמקד כאן בסוג אחר של כתיבה, הלוא הוא הכתיבה האוטוביוגרפית בת הזמן: יומנים ומכתבים. בעוד שההיסטוריוגרפיה והספרות מושתתות על קיומו של גורם מתווך בינינו לבין החוויה ההיסטורית, יומנים ומכתבים מאפשרים לנו לשחזר את החוויה של בני הדור בצורה החשופה והקרובה ביותר לאותה חוויה אותנטית שהם חוו. לנוכח הכתיבה בת הזמן אפשר לשאול שאלות כמו: כיצד הפנימו הכותבים את אתוס התקופה? כיצד הם פירשו לעצמם את המציאות? מה היה ההביטוס הרגשי והפיזי שלהם? כיצד הם הגיבו למצבי לחץ, למציאות משתנה, לבעיות במישור האישי ובמישור הלאומי? תרבות כתיבת יומנים או מכתבים כרוכה בתרבות של אוריינות, השכלה והערכה למילה הכתובה כאמצעי תקשורת בין אנשים וכאמצעי של שיח פנימי בין האדם לבין עצמו. היא מאפיינת בדרך כלל את השכבות המשכילות; להן יש כושר הביטוי הדרוש לכתיבה מעין זו. לפיכך הכתיבה האוטוביוגרפית בת הזמן יכולה להאיר את גישותיהם של בני מעמדות הביניים ומעלה, אך לא לדובב את בני השכבות הנמוכות. הריאיון האישי, שבדרך כלל נערך זמן רב לאחר האירוע, הוא האמצעי העיקרי לדובב אותם. עם זאת, אפשר למצוא ביומנים גם התייחסויות לעמדות ולתגובות של בני המעמדות הנמוכים כפי שהצטיירו אז בעיני הכותבים, ואף זה חומר היסטורי שאינו חסר ערך. זהו מבט 'בגובה העיניים' של בני התקופה.

אין במאמר זה ניסיון לשחזר את המאורעות, או ניסיון להבין את התמונה הכוללת, אלא ניסיון לבחון כיצד בני התקופה חשו, הבינו, הפנימו, את המתרחש. זוהי היסטוריה 'מלמטה'. מי שמחפש את המבט האובייקטיבי או את התמונה ההיסטורית מזווית פנורמית לא ימצא אותם כאן. אך מי שמבקש ללמוד כיצד פירשו לעצמם בני התקופה את ההתרחשויות, מה היו סדרי העדיפויות שלהם, כיצד הם התנהגו במצבי לחץ ומצוקה, יוכל למצוא כאן תובנות בנוגע לכך.

בחרתי להתמקד בירושלים ובסביבתה, בתקופה שבין כ"ט בנובמבר 1947 לסיומה של ההפוגה השנייה (שהחלה באמצע יולי 1948). בתקופה זו היתה ירושלים נתונה במלחמה בלתי פוסקת, תחילה מלחמה בין־קהילתית, בין היהודים לערבים, שהתנהלה בעיקר בין מיליציות משני הצדדים, ואחר כך מלחמה ממש, לאחר כניסת הלגיון לעיר המזרחית במאי 1948. העובדה המרכזית מבחינת הכתיבה האוטוביוגרפית בתקופה זו היתה שירושלים וסביבותיה היו מנותקות משאר היישוב היהודי. מאז דצמבר 1947 היה הקשר בין ירושלים ובין השפלה נתון בסכנה, והתקיים באמצעות שיירות שהותקפו בידי המיליציות הערביות, בייחוד בקטע של באב אל־ואד. מאז אמצע אפריל ועד ההפוגה הראשונה באמצע יוני נותקה הדרך, ושיירות לא יכלו לעבור. ירושלים היתה במצור, והדבר התבטא בין

היתר בהיעדר תקשורת. עצמת האירועים והדרמטיות שלהם הניעו אנשים לכתוב יומן או מכתבים שהיו בחזקת יומן. לצורך עבודה זו איתרתי כ־14 אוספים בהיקפים שונים, כמה מהם התפרסמו ואחרים לא התפרסמו, המייצגים מגוון של מחברים: גברים ונשים; מבוגרים וצעירים בעשור השני והשלישי לחייהם; אזרחים ולוחמים; חניכי היישוב וניצולי שואה; וסטודנטית יהודייה אחת מאמריקה, שבאה ללמוד באוניברסיטה העברית בסתיו 1947. הם מייצגים מעמדות שונים בחברה היהודית בירושלים, ואף את ההתפלגות הפוליטית בין שמאל לימין. רוב הלוחמים נהרגו במלחמה, אך יש מהם גם ששרדו. זהו מדגם מקרי, שנבנה על סמך החומרים שהצלחתי להשיג, אך הוא מייצג במידה רבה את החברה היישובית ערב הקמת המדינה. התמקדתי בחברה היהודית משום שאיני שולטת בשפה הערבית. קראתי, כמובן, את 'כזה אני, רבותי' מיומנו של ח'ליל אל־סָכָאכִיני, אך לא מצאתי יומנים או מכתבים אחרים מאותו מקום ומאותו זמן שתורגמו לעברית או לאנגלית. אם יימצאו מקורות מקבילים של החברה הערבית בירושלים באותה תקופה, יהיה מעניין להשוות את החוויות של שני הצדדים.

למה כותבים?

למה כותבים? האם יש מכנה משותף בין הנזקקים למדיום האוטוביוגרפי? דומה שהתשובה לכך נמצאת בצומת שבין אישיותו של הכותב לעצמת החוויות שאותן חווה. הכתיבה נועדה לתעד וגם להרגיע, לייחד וגם לחבר בין הכותב או הכותבת ובין הכלל. מובן מאליו שצורך זה היה נחלתם של יחידים ולאו דווקא של ציבור גדול. אך אותם אנשים שנזקקו לכתיבה, אם לצורך גילוי עצמי ואם לצורך תיעוד החוויות המטלטלות, השקיעו מאמצים רבים כדי לכתוב, שכן הכתיבה חייבה זמן פנוי, וזה התמעט והלך ככל שגברה עצימותם של המאורעות. יומנים ומכתבים נכתבו בתנאים קשים ביותר, על חשבון מנוחה או שינה, או סתם התרגעות. הכתיבה גם חייבה אספקה מתמדת של נייר ומכשירי כתיבה, ולא תמיד היה פשוט להשיגם.

משה סלומון, בן למשפחת סלומון הירושלמית הוותיקה (דור שביעי בארץ), בשנות העשרים לחייו, משכיל, מפקד פלוגה בחי"ש הירושלמי, חזר בפברואר 1948 לכתוב יומן שחדל לכתוב זה שנתיים: 'ספק אם אנו בני הדור אשר לנו כל פרשה זו מובנת מאליה [...] יכולים לחוש איך תיראה תקופה זו בעיני הדורות הבאים. לפיכך מצאתי לנחוץ לחזור ולהעלות את חוויותי על הניר', הוא מסביר את סיבת חידושה של הכתיבה. הוא מודע לעצמו מאוד: 'אולי אין זה אלא ביטוי לרצון ההתייחדות שגבר שבעתיים בשמונים יום אלה עת כמעט ולא ניתן לך לקרוא בשקט, להאזין למוסיקה אהובה, להתייחד בחברה, לכתוב מכתב'. בתוך המולת הקולקטיב, המשתלט על חלקת אלוהים הקטנה של הפרט במצוקת הזמנים, הוא מבקש למצוא מפלט אישי ביומן. אך מיד הוא ממשיך ואומר: 'אני מקווה להעלות על דפים אלה את מיטב הרגשתו של איש המערכה, האדם הלוחם והמקים

את הצבא העצמאי'.[2] ההיסטוריה מציצה מעבר לכתפו של סלומון, והוא מבקש לתעד את התרחשותה, מנקודת הראות של הלוחם.

ישורון קשת, אינטלקטואל ירושלמי יליד 1911, סופר ומתרגם, התחיל לכתוב יומן במארס 1948. יותר מעשרים שנה מאוחר יותר החליט לפרסם את יומנו. בהקדמה שהוסיף קבע שיתרונו של אדם כמוהו, שלא היה לוחם ואף לא מצביא, שהוא יכול לתת בכתיבתו מבע להתבוננות על האירועים מן העורף. אמנם המתבונן מן העורף עלול לטעות בניתוח המאורעות, ואף להעטות עליהם 'דוק של טשטוש', אך אין בכך כדי לבטל את חשיבות המבט, שכן 'העמעום של דמות הקורות הריהו דבר ששום סברה אנושית ואפילו עדות ראיה, אינה עשויה להימלט ממנו'.[3] כלומר זווית הראייה המוגבלת על האירועים שהיתה לאזרח שאינו לוחם אינה מבטלת את חשיבות עדותו, שכן בכל עדות צפונה סכנת הטשטוש ואי־הדיוק. זו היתה האפולוגטיקה של המחבר שהערכות המצב שלו ביומנו לא תמיד עמדו במבחן הזמן. לעומת זאת, ביומן שנכתב בזמן המצור על ירושלים אפשר למצוא הסבר משכנע יותר לסיבת הכתיבה: הכותב מדווח על אימת המוות האוחזת בו כל אימת שהוא יוצא לקבל את מנת המים היומית, ומעיד: 'לפני כל יציאה החוצה יש לי עתה תמיד צורך לכתוב כמה דברים, כאילו יש בזה משום ברכת־פרידה לעולם, לכל מקרה שלא יבוא'.[4] הכתיבה עבורו היא צוואה חיה, וגם מעין השבעת הרוחות הרעות שלא יאונה לו כל רע. הוא כותב, משמע הוא קיים.

צפורה בורובסקי היתה צעירה יהודייה מניו יורק. היא וכרמי טשרני (לימים המשורר והמתרגם ט' כרמי) זכו במלגות לימודים באוניברסיטה העברית מאת ארגון ציוני אמריקה, והפליגו לארץ הקודש בסתיו 1947. כבת עשרים נחמדה ונמרצת, בעלת כישורים חברתיים מעולים, ידיעת עברית, מבט אופטימי על העולם ומחויבות ציונית עמוקה, היא מצאה את עצמה נסחפת להרפתקה מטורפת של הקמת מדינה, מלחמה ומצור. רוב הסטודנטים האמריקנים שבאו לארץ באמצעות מלגות GI (מלגות למשוחררי הצבא במלחמת העולם השנייה) חזרו למולדתם עם החרפת המצב בירושלים והפסקת הלימודים על הר הצופים. בורובסקי נשארה. מכתביה הביתה פורסמו כספר בשנות התשעים. הם מסמך מרתק על כושר ההסתגלות של נערה צעירה ומפונקת להביטוס הירושלמי בתקופת משבר. שום דבר בחייה הקודמים לא הכין אותה להתמודדות עם מציאות כה טראומטית. כאשר נותקה ירושלים באפריל 1948 והדואר חדל לעבוד, היא המשיכה לכתוב מכתבים למשפחתה, בידיעה שלא תוכל לשלוח אותם, 'מונעת על ידי הצורך לחלוק איתכם את המלים, להיות איכשהו קרובה אליכם, לשפוך לפניכם את הלב'. והיא מוסיפה: 'המלים שלי שוטפות את

2. משה סלומון (ומרדכי בר־און), 'מיומנו של מפקד פלוגה במלחמת העצמאות, קטעים מיומנו של משה סלומון דצמבר 1947–מאי 1948', 18.2.1948, בתוך: אסנת שירן (עורכת), **יהודים וערבים במאבק על ארץ ישראל**, משרד הביטחון, תל אביב 2006, עמ' 155.
3. ישורון קשת, **בירושלים הנצורה, יומנים מן העורף**, ירושלים 1973, עמ' 7.
4. שם, 27.5.1948, עמ' 62.

העמודים האלה, אך למעשה זהו לבי המשתפך כאן׳.[5] כתיבת המכתבים חשובה לה: ׳חיפוש אחר חתיכת נייר בכל רגע פנוי כדי לכתוב מכתב שלא יישלח לשום מקום הוא אמנם מוזר, אך לא מוזר כמו הדחף שמאלץ אותי להמשיך לכתוב כדי שיהיו לי מכתבים מוכנים לזמן שתהיה לי הזדמנות לשלוח אותם [...]׳.[6] המכתבים הם החוט המקשר אותה אל מציאות נורמלית, אל חוויות של בית וחום ופרטיות ואנושיות, והיא כותבת כביטוי לאישיותה הפרטית בתוך הזוועה הכללית, וגם כדרך להתמודד עם הזוועה באמצעות תיאור שיוצר פילטר מרחיק, ממתן, מרכך ועם זאת לא מסלף.

הדסה אביגדורי־אבידב היא בת למשפחה ירושלמית משכילה (אביה רופא), פלמ״חניקית, מלווה שיירות; רגישה, אמיצה, נתונה מאז ראשית השיירות בינואר 1948 במתח מתמיד, וחשופה ללא הפסק לאבדן חברים וידידים. ׳עד כמה שמנסים להתגבר׳, היא כותבת ביומנה ב־4 במרס 1948, ׳לפעמים משתלטת ההרגשה שלאט לאט נלך כולנו, איש מאיתנו לא יישאר׳. לכן היא מרגישה צורך ׳להשאיר זכר לימים אלה׳, אף שהיא מהססת לתעד את הרגשתה, ׳שתוקפת לפעמים, שכנראה הפעם לא אחזור׳. הכתיבה שלה היא כתיבה וידויית: היא חושפת בה את מה שהלב אומר ואת מה שהשכל אוסר לדבר עליו. הכתיבה היא הדרך לשחרר את הפחד, הרובץ כאבן על הלב. הכתיבה היא גם הדרך להתמודד עם האבדות האין־סופיות של חברים. לאחר שבוע של פעילות ללא הפסקה, ולאחר שהאזינו באלחוט להודעות האחרונות מגוש עציון הנופל, היא כותבת: ׳עם האר היום, מצאתי לי פינה מבודדת בסתר עצים ושיחים, וכמו כן פסות ניר ובדל עפרון, שתמיד נמצאים בכיסי, ואני יושבת וכותבת ודמעות זולגות מעיני ומכתימות את הכתוב. טוב שאין איש רואה׳.[7] פיסות הנייר והעיפרון חשובים עד כדי כך שהיא דואגת שתמיד יהיו בהישג יד. בהתייחדה עם הדף הריק היא מתירה לעצמה לבכות, להתאבל, לא לאטום את הרגשות. הכתיבה היא התרפיה לאבל.

משה גרשוביץ (׳מושיקו׳), מ״פ בגדוד הפורצים של פלמ״ח הראל, בשנות העשרים לחייו, כותב לחברתו: ׳כותב אני לך מכתב זה לא מכיוון שיש מה לכתוב, אלא שרוצה אני להתייחד איתך קצת׳.[8] המכתב הוא האמצעי להתנתק מהוויית המלחמה, לחשוב על האהובה ועל חיים שמחוץ למלחמה. הכתיבה מאפשרת לו לאתר זמן פרטי משלו: ׳פה מציאות כזו, שקשה לחשוב על משהו אחר׳ הוא מציין, אך עם זאת, ׳יש גם פה שעות או יותר נכון זמן שהוא פרטי שלך׳, ולמרות הקושי להתרכז, ׳דווקא בתנאים אלה נרקמים החלומות והתקוות היפות ביותר׳.[9] אף שלא ישן שני לילות, ובימים עבד קשה (מילת

5. צפורה פורת, **מכתבים מירושלים, מלחמת העצמאות והקמת המדינה בעיניה של נערה אמריקאית**, צ׳ריקובר, תל אביב 1998, 26.5.1948, עמ׳ 180–181.
6. שם, 6.6.1948, עמ׳ 183.
7. הדסה אביגדורי־אבידב, ׳**בדרך שהלכנו׳: מיומנה של מלוות שיירות**, משרד הביטחון, תל אביב 1988, 15.5.1948, עמ׳ 123.
8. סגן גרשוביץ משה (מושיקו) ז״ל, עיזבון, מעלה החמישה 25.2.1948, בית הפלמ״ח.
9. הנ״ל, מעלה החמישה 3.4.1948.

הקוד ללחימה), הוא לא הפסיק לכתוב לחברתו מכתבים ארוכים.[10] כשנמנע ממנו לכתוב לה מכתב במשך שבוע (׳בכדי שבכל זאת תביני, אומר לך שבמשך ארבע יממות לא הורדתי נעלי׳), הוא מוצא צורך להתנצל ולהמשיך לייחד זמן לכתיבת מכתבים ארוכים. אמנם לפעמים זה קשה, ׳כי פשוט במרחק ק״מ מכאן מתנהל קרב וקשה להתרכז׳,[11] אך הוא אפילו כותב מכתב ׳בשעת הפעולה׳. המכתב נועד להיות תחליף ליומן, ׳ויתכן ויהיה מעניין לעיין בו בזמן מן הזמנים׳.[12] ככל שלחץ הקרבות גובר, כן הוא מתעקש להמשיך לכתוב. בראשית התקופה המכתבים מביעים אופטימיות ומאפשרים לו להתקשר עם חברתו, כסמל של הוויה אזרחית נורמלית ותקוות עתיד. במכתבים המאוחרים יותר הוויית המלחמה פולשת אל תוך המכתבים. אי אפשר לשלוח אותם עוד, והם הופכים ליומן שנועד לתעד את המלחמה ואת דרך ההתמודדות של הכותב. החברה נעשית קונקרטית פחות, והכתיבה נדמית כשיח בינו לבין עצמו, מעין ניסיון עצמי להנצחה.

המעבר מכתיבה שנועדה לקריאתם של אחרים (חבריו להכשרה) אל כתיבה שמבטאת את מערכי הנפש של הכותב בא לכלל ביטוי גם בדברי יזהר עמיאל (עמיקה), אחד החיילים הצעירים, המעיד על עצמו: ׳אני כשלעצמי מרגיש שיומן זה הולך והופך ליומן שלי פרטי, לביטוי הרגשותי הפרטיות, אבל אין בכך כלום. טוב לתת דין וחשבון לעצמי — טוב להרהר במקצת ולהגיע לידי מסקנות שונות ומשונות׳.[13] העצימות של ה׳יחד׳ בתקופת לחימה מוצאת פיצוי־מה בהתייחדות עם פיסת הנייר, המבטאת את היחיד. וככל שמספר הנופלים עולה, כן מתגברת מגמת ההנצחה העצמית במכתבים וביומנים.

על החיים ועל המתים

ירושלים של ימי המצור היא דוגמה לחיים במצב של אי־ודאות. השמועות שנולדות חדשים לבקרים, תחושת החרדה המתמדת, המצוקה הכלכלית והחברתית, ובראש ובראשונה הרשימות האין־סופיות של ההרוגים, יוצרות מציאות שבה הדמיון והרֵאליה מזינים זה את זה ומעצימים את תחושת החידלון הקרב.

כתיבת היומנים/מכתבים קשורה לתחושת הקלאוסטרופוביה והניתוק מכל העולם שחוזרת בדברי הכותבים. הקשיים בקשר בין ירושלים לשפלה החלו מיד לאחר כ״ט בנובמבר, עם ההתקפות הערביות על התחבורה היהודית, שעברה דרך אזורים ערביים. שיטת השיירות תבעה קרבנות דמים ולא הבטיחה את האספקה לירושלים. המעבר בגיא הצר של באב אל־ואד היה נתון להתקפות מתמידות מצד ערביי הסביבה. מבצע ׳נחשון׳

10. שם, 6.4.1948.
11. שם, 10.4.1948.
12. הנ״ל, נווה אילן 15.4.1948.
13. יזהר גלזין עמיאל, עיזבון, בית הפלמ״ח, 2.2.1948.

בראשית אפריל 1948 היה הניסיון הראשון להשתלט דרך קבע על כפרים ערביים לצדי הדרך (הקסטל), אך אף על פי שהמבצע הוכתר בהצלחה גדולה, הדרך נסגרה מחדש, ונותרה סגורה עד ההפוגה הראשונה (אמצע יוני). מאז חודש אפריל סבלה העיר הפגזות, שנעשו בלתי פוסקות לאחר 15 במאי 1948. באפריל 1948 חדל הדואר לתפקד, וגם הטלגרף הושבת על ידי הבריטים. קשרים עם העולם החיצוני התנהלו בעיקר באמצעות שידורי הרדיו. במצב עניינים זה גדלה חשיבותן של השמועות המתהלכות בעיר. השמועות היו בדרך כלל רעות; קשת מתאר את האווירה: 'אדם קם בבוקר, יוצא החוצה — והוא עוד לא ראה עתון ולא האזין לקול הרדיו — ופתאום הוא נמצא יודע כבר כי אירע משהו לא־טוב. משהו משונה יצוק באויר'.[14]

צרטה אברמסקי, ילידת רוסיה, בתו של מנהיג ציוני שנשלח על ידי הסובייטים לגלות וסופו שמת במחנה, עלתה לארץ ב־1937 עם בעלה, יעקב דוד אברמסקי, סופר, מתרגם, שלימים יעבוד בספרייה הלאומית בירושלים; בעת המצור על העיר היא כתבה יומן ברוסית, ובעלה תרגם אותו לעברית. זו היתה משפחה שומרת מצוות, בעלת אמונות ציוניות מוצקות ואיבה מרה לכל מה שקשור בשמאל. בזמן המלחמה התגוררו אברמסקי ושני ילדיה בשכונה הצפונית הדלה כרם אברהם. לא היה ברשותה מקלט רדיו, והיא ניזונה משמועות, עד שנפל לידיה עיתון. לפי אחת השמועות, פטפטנות בנוגע לפעולתה של יחידת לוחמים שיצאה לעזרתו של גוש עציון הסגירה את 35 הלוחמים, והם נהרגו כולם. זה היה בינואר 1948, ראשיתה של המערכה. אנשי היישוב עדיין לא ידעו מספר כה גבוה של אבדות. אברמסקי מתקשה להאמין: 'שלושים וחמישה איש בבת אחת, בשיעור־זמן כה קצר? האיך אפשר? ודאי דבר זה אינו אלא שמועה מ"שמועות" הבהלה והאימים'.[15] משתמע מדבריה שתעשיית השמועות כבר היתה פעילה זה זמן־מה. אולם למחרת היום היא גילתה בעיתונים את האמת: אכן, נהרגו 35 בחורים. השמועות גם הפיצו סיפורי זוועה על התעללות בגופות.[16]

באווירת החרדה, השמועות והמחסור, צומחת דמוריזיציה: 'מצב הרוח בירושלים קשה למדי' — כותבת הדסה אביגדורי־אבידב, שהוריה חיים בעיר — 'העיר מנותקת, אין אוכל. כל איש מסתובב בעיר עם סל, תורים ארוכים מסתדרים לצרכי אוכל ונפט. מתחיל לבצבץ חוסר אמון במנהיגים ובכוחנו, ויש הרגשה קשה'.[17] על האסון המזעזע של שיירת 'הדסה' להר הצופים (יותר משבעים הרוגים) למדה אברמסקי מן השמועות שהתעופפו בין העומדים בתור לקבלת רבע עוף. התור הזדעזע, אך האנשים המשיכו להמתין בעקשנות: הילדים רזו, חודשים לא טעמו טעם בשר; אמנם קשה לעמוד שש שעות בתור, אבל אולי

14. קשת, 7.3.1948, עמ' 13.
15. צרטה אברמסקי, 'מיומנה של אישה בימי המצור בירושלים', 18.1.1948–17.1.1948, בתוך: **אגרות יעקב דוד אברמסקי**, ספרית פועלים, תל אביב 1991, עמ' 285.
16. שם, עמ' 286.
17. אביגדורי־אבידב, 31.3.1948, עמ' 84.

יהיה מרק לילדים. ׳מה שקרה בשיך ג׳ראח הוא נורא ואיום. ואולם מי יודע מה מחכה לכולנו בירושלים - - - מי שמת — מת, והחי ממשיך לחיות׳,[18] דיווחה ביומנה על הלך הרוח ברחוב. הירושלמים סובלים משוק שחור במצרכי מזון, ממחירים שממריאים עד השמים ופוגעים במחוסרי האמצעים, ממחסור במצרכים בסיסיים. לפי עדותו של ד״ר דיויס, המשנה למנהל בית החולים הדסה, תושבים בירושלים מתקיימים מ־500 קלוריות ביום. ביוני 1948 נמנו 500 הרוגים ו־2,000 פצועים מן ההפגזות. ׳מצב רוח מחורבן׳.[19]

הנפגעים, האבדות, מיעוט האנשים הנושאים בעול המלחמה והלחץ המוטל עליהם הם נושאים החוזרים שוב ושוב ביומנים ובמכתבים. יואב מללי, פלמ״חניק בן עשרים, מדווח לחברתו: ׳אם כן, חביבה, תתארי לך שגדוד שמנה אי פעם למעלה מ־700 איש, נשארו היום לא יותר מ־200 אנשים כשירים לפעולה צבאית, וגם הם כבר שבורים ורצוצים לגמרי׳. הפטליזם השתלט על האנשים, עד כדי כך שחדלו לחפש מחסה מפני היריות; מי שנגזר עליו למות — ימות. הרוגים אינם מרגשים עוד את הנותרים: לא שואלים עוד ׳מי מת?׳ אלא ׳כמה?׳ ואם מדובר בפחות מעשרה, אפשר לשאת זאת.[20]

אלדד פן, פלמ״חניק בן עשרים ממשפחה ירושלמית ידועה (אביו היה הצייר אבל פן), מתאר לחברו מתי סוקניק (אחיו של יגאל ידין), טייס המוצב ליד תל אביב, את קורות הפלוגה שלו, המכונה ׳פלוגת המוות׳, במעלה החמישה: ׳מן המחלקה שלי נהרגו עד עתה כשלושים וחמישה בחורים. שבעה עשר בגוש עציון, תשעה בקרב הקאסטל הראשון, שלושה ליד נוה־אילן, אחד במשוריין ועוד כמה פה ושם׳.[21] לחברתו הוא כתב: ׳אין לי אמונה שאצא חי מן המערבולת הזאת. כלומר עמוק בלב כל אחד מאמין שהוא פשוט איננו יכול להיפגע. אבל לפי תורת הסיכויים וההיגיון הפשוט — הסיכויים קלושים. אבל לא אכפת לי. כה רבים נפלו, עד כי מה שיהיה אחר כך נראה כמחוסר טעם׳.[22] בעקבות הלוויותיהם של קרבנות הפיצוץ ברחוב בן יהודה בירושלים (יותר מחמישים הרוגים) כתב פן: ׳ברגעים אלה אני תוהה על מהותו של הצער. בעצם בדרגותיו העליונות אין הצער צער אלא ריקנות [...] האסון ללא תקנה מבוטא דווקא על ידי המבט הריק והמאובן [...]׳.[23] הוא מתאר סתירה פנימית ברגשות: ׳כיום האנשים יותר קרובים אחד לשני, אולם בנפול מישהו אין זה כבר מטיל כמעט רושם׳.[24] ׳דומני שהאדישות פה עוד יותר גדולה מאשר ביער׳, כתב

18. אברמסקי, 14.4.1948, עמ׳ 289.
19. קשת, 1.3.1948, עמ׳ 11; דב לוין, ׳יומן ממלחמת העצמאות׳, 17.6.1948, בתוך: אסנת שירן (עורכת), **הזירה הימית מראשית ההעפלה עד ראשית המדינה 1934–1949**, משרד הביטחון, תל אביב 2007, עמ׳ 267.
20. תמר מללי, **את צריכה לדעת: מלחמת תש״ח, סיפורו של יואב מללי ז״ל**, הוצאה פרטית, גני עם 2011, קריית ענבים 4.6.1948, עמ׳ 97–98.
21. אלדד פן למתיתיהו סוקניק, חוברת זיכרון, בית הפלמ״ח, משואות יצחק 15.4.1948, עמ׳ 132.
22. פן לחברתו, מעלה החמישה 23.2.1948, עמ׳ 138.
23. שם, 26.2.1948, עמ׳ 139.
24. פן לחברתו, משואות יצחק 1.4.1948, עמ׳ 143.

ביומנו דב לוין, פרטיזן לשעבר ביערות ליטא. 'הפגזים הרגו פה היום כמה בחורים ביניהם ג'ימי, מ"מ בפלוגתנו וכמעט שלא הוזכר הדבר מכל שכן שלא הורגש האסון'.[25]

'החיים כיום אינם שווים הרבה – עשרה בחורים בפרוטה. טעות קטנה של מפקד, משגה פעוט של עצמך או סתם מזל רע מקנים לך מגרש קטן בבית הקברות',[26] כתב פן לחברתו. במשך עשרה ימים נפלו בסביבת ירושלים כמאה אנשים; 'נסי להחדיר לעצמך שזוהי מלחמה ושעדיין זוהי רק התחלה', הוא מתרה בה.[27] פן שימש אלחוטאי בפלמ"ח הראל וצורף במקרה לשיירה לגוש עציון שקיבלה את הכינוי 'שיירת נבי דניאל' ('למחרת היום הייתי צריך לצאת לחופש, אולם קרה מה שקרה ואני עד היום כאן'). הוא נסע באחד המשוריינים שהצליחו לחזור בשלום לגוש עציון מן המארב שהמתין לשיירה בדרכה חזרה לירושלים. 'תאר לעצמך שיום לפני זה גרנו חמישה חברה בחדר אחד [...] עמי, צבי ודוד נהרגו במשוריין, שלום היה בתגבורת שחנתה בירושלים והוא נפצע קל, ואני היחידי שיצאתי בריא ושלם. אבל היכן, לכל הרוחות!!!'[28] מאז הוא יושב במלכודת של גוש עציון, 'מקום מוכה אלהים זה', וסיכוייו להיחלץ משם מתפוגגים והולכים. הוא חש בסכנה האורבת: 'אני נמצא במקום ובמצב מסוכן, מסוכן מאוד, והימים הקרובים [...] מוטב לא לדבר עליהם'.[29] הוא נהרג בעת נפילת גוש עציון.

פניהם של הנופלים, כל אחד ואחד מהם מוכר וידוע, עולים בדמיונו של סלומון: 'כל חלל ועמו המהלומה לנשארים'.[30] צפורה בורובסקי כתבה לאביה:

> אפשר להתרגל וללמוד לחיות עם סוגים שונים של קושי: להיות מנותק מהעולם, ללא מכתבים, ללא קשר עם המשפחה, מחסור קריטי של הכול, תחושות יאוש ודאגה לקראת העתיד, תשישות גופנית ורוחנית מוחלטת ותמידית; אבל מה שקשה ואי אפשר להשלים איתו הוא אובדן חברים, אנשים שהכרת, ואפילו אובדן אלה שלא הכרת. אי אפשר לשכוח אותם ולו לרגע אחד בלבד [...] כה רבים, כל כך רבים. זה קורע את הלב.[31]

רוב הנופלים בשלב זה של הלחימה ובחזית ירושלים היו בני הארץ וחניכיה, קבוצה שהדסה אביגדורי הגדירה כבני הדור השני בארץ, קבוצה קטנה יחסית ומובחנת של גילאי 18–26, שרבים בה הכירו זה את זה. הרעות התחשלה במלחמה, אך היתה קיימת עוד קודם לכן, בהכשרות, במסעות וכיוצא באלה. 'הנוער הולך כזבובים, וכמו תמיד, דוקא הטובים הולכים. הולכים בלי סוף, וחדלנו אפילו לערוך הזכרות ואבל המוני והלוויות. אף

25. לוין, 13.7.1948, עמ' 274.
26. פן לחברתו, מעלה החמישה 14.3.1948, עמ' 141.
27. שם.
28. פן לסוקניק, משואות יצחק 16.4.1948, עמ' 134.
29. פן, משואות יצחק 1.4.1948, עמ' 143.
30. סלומון, 18.2.1948, עמ' 155.
31. פורת, 17.6.1948, עמ' 192.

חדלו להודיע את השמות'.[32] תחושת החידלון, התחושה שבקרוב מאוד לא יהיה עבור מי להקים מדינה, מלווה את החיים. פן סיפר לחברתו: 'אחד מאלה שנהרגו אתמול אמר לי לפני שבוע: 'ההיגיון הקר מראה שהסיכויים לצאת בשלום אפסיים. באשר לי לא איכפת לי כלום. החבר הטוב ביותר שלי נהרג (אף הוא אצלנו) ולחיות אחרי המלחמה נראה לי מגוחך'.[33] 'אם אפילו נזכה להישאר בחיים לאחר כל הזוועות, והארץ תשקוט וישובו החיים הנורמליים, מה טעם וצורה יהיו לחיים בלי כל החברים האלה?' תהתה אביגדורי.[34] יואב מללי חרד מהרגע שיזכה לשוב חי הביתה: רוב בני קבוצת הגיל שלו מכפר מל"ל נפלו, וכיצד יוכל להתייצב בביתו? 'נו, חביבה, עני לי אולי את על השאלה, איך להגיע הביתה במקרה שאזכה להגיע??? לי עוד אין תשובה'.[35] רגשי האשם של הנותרים בחיים מפעפעים דרך המחסומים הרגשיים והאטימות ההגנתית שהטילו על עצמם.

בד בבד עם תחושות הדיכאון, הפטליזם, ואפילו הציניות, בולט בכתבים הרצון להיות חלק מהמערך הלוחם, להשתתף בפעולות. זהו האתוס של התקופה. בשיחה עם בחור אחד בגוש עציון על מהות אומץ הלב דחה פן את ההגדרה שלפיה אומץ לב הוא חוסר פחד. 'אומץ הלב זוהי התגברות החובה, הרצון ורגש החברות על הפחד האינסטינקטיבי המצוי בלבו של כל אחד'.[36] לכן, למרות תחושת המוות הקרב, הוא אינו מעלה על דעתו לברוח מהסכנה. גם מושיקו שמח כאשר נבחר להיות בין הלוחמים, אף על פי שידע כי הדבר יסב חרדה ודאגה לאהובת לבו. הוא רואה בכך פועל יוצא מרגש הכבוד העצמי שלו. בצורה תמימה מעט הוא מגדיר זאת: 'יש לי תכונה, הייתי אומר; לקפוץ בראש, או יותר נכון רצון להשתתף בכל מבצע'. את חברתו הוא מנסה להרגיע, ומנמק את התפרצותו לפעולה בכך שעליו להיות ראוי לאהבתה: 'לא מוג לב אני ולא אברח מהמערכה' הוא מסביר לה.[37] בגאווה מצטנעת הוא מספר לה על עומס הקרבות הגדול המוטל על הלוחמים, 'ואתה האדם הקטן חייב לשאת בו. ואני נושא בו ויש אומרים שגם בכבוד'.[38] סלומון נזכר בפסקה מתוך הספר המכונן של הפלמ"ח, אנשי פנפילוב (מאת אלכסנדר בק), שבה שואל הגיבור: 'הסופר, הראית איך יוצאים אנשינו לקרב?' סלומון מחיל שאלה זו על אנשי הפלוגה שלו, שיוצאים לקרב בהתלהבות ובשמחה, ולעומת זאת מנסים להשתמט או הולכים באי־רצון לפעילות שמירה או מארב שאין עמה ריגושי מלחמה.[39] הדסה (הלינה) למפל, מ'ילדי טהרן', שמשפחתה נמלטה מפולין לברית המועצות עם הכיבוש הגרמני, התגלגלה בסיביר ובמרכז אסיה ועברה את תלאות המלחמה והחיים בברית המועצות, הגיעה לארץ ב־1943,

32. אביגדורי־אבידב, 31.3.1948?, עמ' 86.
33. פן לחברתו, נווה אילן, 2.3.1948, עמ' 140.
34. אביגדורי־אבידב, 3.5.1948, עמ' 109.
35. מללי, קריית ענבים, 4.6.1948, עמ' 98.
36. פן לחברתו, משואות יצחק 10.4.1948, עמ' 145.
37. מושיקו, מעלה החמישה 30.3.1948.
38. מושיקו, קריית ענבים 13.4.1948.
39. סלומון, 4.3.1948, עמ' 160–161.

וב־1946 התגייסה לפלמ״ח. כאשר החלו החברים לצאת לפעולות והיא נשארה מאחור, במחנה, לא מצאה לה מנוח: ׳הלוואי ולא הייתי בחיים עכשיו! האם בשביל זה התגייסתי?׳ קבלה ביומנה. היא מקנאת קנאה נואשת בחברים ובחברות שזכו להיקרא לפעולה: ׳אני כותבת כי אני נקרעת מרוב צער, אני מקנאה בצורה איומה. ביום אני רוצה להיות איתם ואילו בלילה הקנאה נהפכת לדאגה׳.[40] לבסוף היא הגשימה את חלומה להיות לוחמת ופעלה כאלחוטאית בפלמ״ח הראל. במכתביה לאמה ולאחותה שברוסיה היא ניסתה לחזקן ולהסיר דאגה מלבן, אך גם הכניסה בין השורות אזכור לפעילותה הצבאית: ׳תחשבו עלי דקה ואל תיבכו. אולי אתן תהיו פעם גאות בי, אני לא אביא לכן בושה׳.[41]

ניצולים ולוחמים

דמותה של למפל מקשרת בין חניכי הארץ לניצולי השואה. השואה היתה בבחינת נוכחת־נסתרת בסיפור המעשה של תש״ח. רוב הלוחמים בשלב הראשון של המלחמה היו חניכי ארץ ישראל, אך פה ושם בוקעת ועולה חוויית השואה מתוך הסיפורים האישיים של הלוחמים. דב לוין, יליד קובנה שבליטא, איבד את משפחתו בגטו קובנה, מכר את שעון היד שקיבל לבר המצווה וקנה נשק כדי להצטרף לפרטיזנים. לאחר שחרור ליטא בידי הצבא האדום הוא חתר לעלות לארץ, ואחרי מאמצים רבים הגיע לחוף שפיים באוקטובר 1945. הוא הצטרף לקיבוץ בית זרע, וגויס להגנה. ב־1946 החל ללמוד באוניברסיטה העברית בהר הצופים, ועם פרוץ המלחמה גויס ליחידת הסטודנטים על ההר. הוא ידע עברית, אך שפתו היתה נוקשה מעט, הגם שהשתדל לשלב בה סלנג עברי חדיש. הוא ניצב על משמר הגנת הר הצופים המנותק מן העיר, והביע סלידה מתופעות של השתמטות או פחדנות שגילה אצל חבריו ליחידה. ׳דמורליזציה חלקית. כבר מדברים וחושבים [על] אופן השבי׳.[42] כמה ימים לאחר מכן הוא קרא פקודת יום של מפקד המחוז המצהירה שירושלים לא תיפול. הפקודה הותירה עליו ׳רושם כבד׳: ׳וכי מעלה מישהו על הדעת שהעיר תיפול? איני מעלה זאת אפילו על דעתי׳.[43] גילויי פחדנות (לדעתו) של מפקד ההר ופקודיו גורמים לו לכנותם ׳ממשיכי הגולה׳;[44] כאילו ארץ ישראל מזוהה עם זקיפות גו ואילו הגולה מתירה כניעה. עברו הרוסי מהדהד בחולצה הרוסית הרקומה שלבש, במוזיקה הרוסית שהאזין לה במקלט רדיו פיליפס שנלקח שלל משכונת קטמון ואף בהקבלה שערך בין הנהגים שהגיעו מן העיר להר הצופים בהפוגה הראשונה ובין הצנחנים הסובייטים שהגיעו ליערות ליטא

40. הדסה (הלינה) למפל, עיזבון, בית הפלמ״ח, יומן, 1.1.1948.
41. הנ״ל, מכתב לאם ולאחות, ירושלים 24.2.1948.
42. לוין, 19.5.1948, עמ׳ 258.
43. הנ״ל, 25.5.1948, עמ׳ 260.
44. הנ״ל, 26.5.1948, עמ׳ 260.

מן ׳האדמה הגדולה׳ כדבריו, ׳וכולנו היינו מקיפים אותם ומקשיבים לסיפוריהם ובולעים את הכל בעיניים מבריקות [...]׳.[45] כל עוד ריחפה הסכנה מעל לראש כולם היתה יתמותו של הניצול, ששרד יחידי ממשפחתו, סמויה מן העין, אולם בהפוגה, כשהחלו אנשים לרדת מן ההר אל העיר לפגוש בני משפחה, ללוין לא אצה הדרך: ׳אני אין לי לאן למהר. אין לי בית. כל הארץ לי היינו הך. רק משנה מקום משנה מזל?׳[46] בדידותם של הניצולים, שלא היה מי שישמח אתם או יתאבל עליהם, שבה והופיעה באירוע שהזכיר סלומון: כיסוי קברם של שני הרוגים, ׳השניים שכל מודע וקרוב לא יכול לבוא לקבורתם זו׳.[47]

בין שיירה לשיירה נקלעה אביגדורי לחופה בבית כנסת ישן במושבה רחובות. הלוחמים שהסתובבו באפס מעשה התבקשו להצטרף אליה. ׳היתה זו חתונה עצובה׳ — כתבה — ׳החתן והכלה — ממש ילדים, צעירים מאוד. אף קרוב מבוגר לא נוכח שם, רק מספר קטן של חברים צעירונים, עוגה ובקבוק יין. נראה שזו חבורה של ילדים מפליטי השואה. והחיים נמשכים [...]׳.[48] האם הזוג שנישא עמד להתגייס? האם הוא שרד את המלחמה? אין אנו יודעים. חתונות בזמן מלחמה היו אחת הדרכים להיאחז בתקוות עתיד, בנורמליות. על אחת כמה וכמה עבור פליטי השואה. האמפתיה של אביגדורי לניצולי השואה באה לידי ביטוי גם ביחסה למגויסי הגח״ל. בחודש הקרבות שלאחר קום המדינה הגיעו מגויסים מהגח״ל לחטיבת הראל. ׳רק ירדו מן האנייה וכבר שלחו אותם להלחם אצלנו, והם עדיין לא מבינים לאיזה ״גן עדן״ נקלעו׳, היא מפטירה. המגויסים החדשים מתנפלים על הלחם שהיא מניחה על השולחן ומחביאים את הפרוסות מתחת לחולצותיהם. ׳הם גמרו כבר את כל מכסת הלחם היומית של כל הפלוגה וטרם נרגעו. כשהתרחקתי משם, זלגו דמעות מעיני. מי יודע באילו תנאים רכשו להם את ההרגלים הללו׳.[49] היא לא היתה שותפה לנטייתם של כמה מהפלמ״חניקים להתנשא מעל הגח״לניקים. ׳לשם מה אנו זקוקים למדינה, אם לא למען יוכל כל יהודי, ובייחוד הניצולים מאירופה, לעלות אליה ולחיות בה בראש זקוף׳, התריסה לנוכח התחושה של הגח״לניקים שהוותיקים מביטים בהם מגבוה. היא אהבה לשבת אִתם בערבים, לדובב אותם. מעטים מהם היו מוכנים לדבר על העבר. הרוב ביקשו לשכוח, ובינתיים היא היתה מצטרפת לשירתם. הם שרו את המנגינות הרוסיות ששרו גם חניכי ארץ ישראל, אך אצלם הן היו בהטעמה של שירי לכת חייליים ובשפה הרוסית.[50]

ניצולי השואה שהתגייסו לפלמ״ח חשו מחויבים להוכיח את אומץ לבם, את נחישותם ואת עומק הכרתם הציונית. אולי יותר מהצעירים שגדלו בארץ, הם היו מודעים באותם ימים לדרמה הגדולה של הקמת מדינה לעם היהודי. כאשר שאפה למפל להצטיין בלחימה,

45. הנ״ל, 27.6.1948, עמ׳ 269.
46. הנ״ל, 27.6.1948, עמ׳ 270.
47. סלומון, 8.3.1948, עמ׳ 164.
48. אביגדורי־אבידב, 25.2.1948, עמ׳ 48.
49. הנ״ל, ראשית יוני 1948, עמ׳ 137.
50. הנ״ל, אוגוסט 1948, עמ׳ 170–171.

היא ביקשה לא רק להוכיח את עצמה כלוחמת ראויה לפלמ״ח, שוות ערך לילידי הארץ, אלא גם לשמש מפלסת הדרך לאמה ואחותה, שעמדו להגיע ארצה: ׳אני בטוחה׳, כתבה במכתבה האחרון, ׳שכשתבואו תהיה לנו מולדת משלנו ויהיה לנו בית משלנו, שחסר לי כל כך הרבה שנים׳.[51] רגשות דומים הניעו את מרדכי מיטלמן (פויו), צעיר בן עשרים, יליד רומניה, שעלה לארץ ב־1946 במסגרת עליית הנוער והתגייס לפלמ״ח. הוא נהרג יחד עם למפל בהתקפת השריון שנכשלה על משטרת לטרון. במכתב ששלח להוריו ברומניה הוא ניסה להסביר להם את ההבדל בין קרבנות, כלומר אנשים חסרי ישע שנרצחו, כמו היהודים בשואה, ובין לוחמים שנופלים בקרב. מי שנופל בקרב כשנשק בידו הוא גיבור ולא קרבן, קבע. ׳אותם ששת המיליונים של אחינו, אשר נהפכו לסבון או נקברו חיים, או נחנקו בגזים מרעילים היו בודאי מאושרים אילו ניתן להם לחיות ולמות על אדמת מולדתם שלהם׳. הוא אינו בטוח שהוריו מבינים את אשר הוא כותב — קיים מרחק נפשי ומנטלי בין מי שהפנים את אתוס התקופה למי שטרם נחשף לו — ׳עליכם להבין׳, הוא מטיף להם, ׳שאם הדור הצעיר שלנו — אנו כולנו, לא נילחם ונגן על המולדת, כי אז עלול העם היהודי להימחק, חס וחלילה, מעל פני האדמה מבלי שיישאר זכר לקיומו׳. אכן, האבדות כואבות, בייחוד להורים, ׳אבל עוד יותר גדול צערנו על אלה אשר הושמדו בטרנסניסטריה ובמחנות השמדה אחרים׳.[52]

קמה מדינת ישראל: מבט מחזית ירושלים

ב־14 במאי 1948 הכריז בן־גוריון במוזאון תל אביב על הקמת מדינת ישראל. על כך כתב לוין: ׳כ־4 מכתבים כתבתי היום וכולם באותו נוסח: יום גדול יום היסטורי ואיני מסוגל עוד לעכל את השמחה ולעשות דו״ח על התמורה של 1800 שנה׳.[53] סלומון הכניס גם הוא משפט ליומנו: ׳מאז יום אתמול קיימת ״מדינת ישראל״, עתה אנו השליטים על גורלנו ככל עם ועם. התקווה בת שנות האלפיים מתגשמת׳. באותה נשימה הוא ממשיך וכותב: ׳מאז יום אתמול אנו נתונים להרעשת תותחים׳, ומתאר את מצב המלחמה בירושלים. ׳ירושלים תעמוד כנראה במצור קשה׳, הוא קובע, ׳אין מים כמעט. חשמל ניפסק לכמה שעות ביום, אך אני במצב רוח מצוין׳.[54] בין קרב לקרב בבאב אל־ואד וניסיונות נואשים, שנכשלו, לפרוץ את הדרך לירושלים, כותבת אביגדורי: ׳מישהו סיפר, ששמע במכשיר האלחוט, שגדולי הישוב הכריזו בתל אביב על הקמת מדינה עברית. בזה הם עוסקים עכשיו? משונה׳.[55] בורובסקי האזינה ברדיו סוללות ישן, עם מטה ההגנה שישב בדיר יאסין,

51. למפל, 4.4.1948.
52. מרדכי מיטלמן (פויו), עיזבון, בית הפלמ״ח, מכתב להוריו, 5.2.1948.
53. לוין, 15.5.1948, עמ׳ 256.
54. סלומון, 16.5.1948, עמ׳ 181–183.
55. אביגדורי־אבידב, 15.5.1948, עמ׳ 121.

למהלכי העצרת הכללית (ההצבעה על ההכרה במדינת ישראל שזה עתה קמה), כדי ללמוד אילו מדינות הכירו במדינה הצעירה. אולם הנאומים בעצרת מתגמדים לעומת הבעיות הקיומיות: 'אנו מצפים בקוצר רוח לשובן של יחידות הלוחמים שנשלחו לפעילויות היום. ביניהם ידידים קרובים מאוד שלי'; והיא מוסיפה, בנוסח שמזכיר את דבריה של אביגדורי: 'זה נראה לי חשוב יותר מאשר פטפוטיו של "האדון המכובד מקנדה" ברגע זה'. היא חותמת את היום ההיסטורי בהערה פרוזאית, שמבליטה את החולין של יום ההכרזה: 'אנחנו מנותקים לגמרי. דואר אינו יוצא מירושלים, אך הכתיבה מקלה את חרדת הציפיה והדאגה. כמה מבחורינו יצליחו הלילה לחזור?'[56] משק כנפי ההיסטוריה היהודית לא נשמע בשל רעם התותחים המפגיזים את ירושלים ועצמת האש בדרך אל העיר. לאחר מעשה, בתקופת ההפוגה הראשונה, היא כותבת לאביה: 'אני מצטערת שלא היתה לי הזדמנות לכתוב לך יותר על האירועים ההיסטוריים המאפיינים את התקופה הזאת — אנחנו בעצמנו בקושי מודעים למידת הייחודיות שלהם משום שהיינו שקועים לגמרי במאורעות עצמם'.[57] גם אברמסקי לא עמדה דום אל מול גודל השעה. פלישת מדינות ערב, ההפגזות על השכונה שלה, הרעב המכרסם בה ובילדיה, אלה היו הנושאים הראשונים במעלה בעיניה. 'העיר מנותקת. במהירות בזק בונים ביצורים ומקימים מחסומים. כך נענית ירושלים לחידוש המלכות בישראל. בעוד ימים אחדים אולי ייחרץ גורלנו'.[58] אזכור 'המלכות', ולא מדינת היהודים, מתאים לתפיסת העולם הימנית שלה, בנוסח אורי צבי גרינברג.

באותה שעה נישא קשת על גלי התפעמות נפשית מן האירוע של הכרזת המדינה: 'זה היה רגע מגנטי, מלא רטט שבהרגשת הגדולה וקדושת החיים'. אמנם קשת ציפה שהציונות תתגשם בתהליך ממושך ואבולוציוני, ו'הקו המדיני הנימרץ אשר נקטה המנהיגות החדשה [בן־גוריון לעומת ויצמן]' נראה בעיניו הימור מסוכן. עם זאת, לבו מתפעם: 'יבוא אשר יבוא, הקדושה שבלידת היצור החדש — היא ולא שום הרגשה אחרת, ממלאה את נפשנו'. אולם אין הוא יכול שלא להתאבל על מותה של 'ציון האידיאליסטית, הפאסטוראלית הריגשית, האוולוציונית־רוחנית' ולהביע קורטוב הסתייגות מן היילוד החדש, שהוא 'ציון ריאל־פוליטית, חילונית וצבאית, המעמידה בעל כורחה את גורלה על משחק הכוח ההפכפך והמסוכן, הנערך על גבי השולחן הירוק ובשדה הקרב'.[59] כעבור ימים אחדים, ההפגזות הבלתי פוסקות על העיר, הרעב, המחסור במים ובנפט, היעדר הבשורות החיוביות מן החזית, בד בבד עם חורבן גוש עציון והנפילה הצפויה של הרובע היהודי בעיר העתיקה, והדמורליזציה הפושה בקרב שכבות רחבות בעיר (חרדים מבקשים להיכנע, תושבי שכונות העוני נסים על נפשם) — כל אלה מעלים בלבו ספק בנוגע לתבונה שבהכרזת המדינה. אמנם משהוכרזה המדינה אי אפשר לסגת; אך האם לא היתה זו דחיקת הקץ שהעמידה את היישוב בסכנה קיומית ועשתה אותו הדום לרגלי המדינה? האומנם מוצדק להחריב

56. פורת, 15.5.1948, עמ' 171–172.
57. הנ"ל, 17.6.1948, עמ' 192.
58. אברמסקי, 15.5.1948, עמ' 292.
59. קשת, 14.5.1948, עמ' 35–37.

את היישוב למען המדינה? בסופו של דבר הוא עונה על דילמה זו בחיוב המדינה, אך הספקות בעניין ההכרזה החפוזה הזאת אינם נוטשים אותו: האם תוכל המדינה שקמה לשמור על הישגי היישוב בטיפוח תרבות וחינוך והשכלה וחיי יצירה, או שמא תקדיש את מיטב אונה לצורכי החזקת צבא?[60] העיסוק בסוגיות אידאיות הרות עולם, בנוסח הדיונים התאורטיים בטרם היתה ההוויה היהודית בארץ ישראל לממשות, עלה בקנה אחד עם הסוציולוגיה והפסיכולוגיה של האיש הבודד שמעבר לגיל גיוס, האינטלקטואל שאמנם נאלץ לצאת מדי פעם מביתו כדי להביא מים ומצרכי מזון, אך אינו חייב בדאגה לילדים וככל הנראה אין לו קרוב או מודע יקר ללבו. במסה הארוכה שלו על ימי המצור אין דמות אחת קונקרטית שהוא מביע את חרדתו לחייה. לעומת זאת, הוא עוסק בשאלות ציוניות תאורטיות שחדלו להיות אקטואליות.

הלוחמים, בהיותם נתונים בלחימה בלתי פוסקת, כמעט שלא נתנו את דעתם על הקמת המדינה, אך מלבד היותם שקועים במאבק הקיומי, היה בהיעדר ההתלהבות וביחסם המאופק למפנה ההיסטורי גם ביטוי לתרבות דור חניכי הארץ: הצעירים סלדו מן המליצות הציוניות המסורתיות. בתשובה לבקשתו של עורך כתב עת שפן יכתוב מאמר, ענה פן:

> אתה כותב, שלכתוב זהו 'צו השעה'. אני מוכן ומזומן לכתוב, אבל 'צווי השעה' מאוסים עלי. שמענו אותם די והותר. כרגע אנו מצווים לכתוב עברית טובה ולא מליצוצים לבושי אצטלא לאומית. אף זהו 'צו השעה'. תאר לעצמך שאני נמצא בין אנשים שבמקום לומר: 'צריך לעלות על מזבח המולדת' אומרים: 'לכל הרוחות! צריך לצאת, **אין ברירה!**'[61]

הוא מודע לחשיבות הימים הללו, 'אולי יבוא יום ונוכל לשוחח על תקופת טירוף ואבדון זו אשר אני מאושר שזכיתי לחיות בה',[62] אך מקפיד לא להיסחף למליצות. האיפוק הלשוני של הלוחמים, השפה העברית ה'רזה' שלהם, הם חלק מרוח התקופה: הצעירים נרתעים ממילים גבוהות. כאשר הם נדרשים לשים את חייהם על כף המאזניים הם מוכנים לעשות זאת משום שחונכו לכך, משום שהם מכירים בצדקת המלחמה וגם באופי הקיומי שלה, אך אין הם מוכנים לעטר אותה בתפארת המליצה או להצדיקה בהתפלפלות האידאולוגית שאפיינה את אבותיהם. אביגדורי נתנה ביטוי לתחושתם של הצעירים שהמלחמה היתה בעצם מסע צלב של ילדים: 'ההרגשה הקשה הזו, של הבדידות שאנו נתונים בה, ההרגשה שבעצם המלחמה מנוהלת על ידינו — ואנו בסך הכל ילדים. בלי תמיכה של הצבור, בלי אמצעים, וביחוד בלי עזרה של הדור היותר מבוגר, או עצה של מישהו שכבר עבר מלחמה או "מאורעות" בחייו, ויכול לייעץ ולהדריך אותנו'.[63] אל מול הדיונים המפותלים

60. הנ"ל, 24.5.1948, עמ' 56–59.
61. פן, מעלה החמישה 23.2.1948, עמ' 139.
62. פן לחברתו, נווה אילן 2.3.1948, עמ' 141.
63. אביגדורי־אבידב, 19.12.1947?, עמ' 19–20.

של קשת, המייצג את הדור הציוני הקודם, כותבת אביגדורי בפשטות: ׳עלי להכריח את עצמי לכתוב, על מנת להשאיר זיכרון מימים עגומים אלה, שהם תחילת שחרורנו או חלילה, תחילת אובדננו׳.[64] לעומתה צפה סלומון בימי לידתה של המדינה בגישה מפוכחת וספקנית, מתוך מודעות לתהליך ההיסטורי. הוא הבחין מוקדם מאוד בנטיות לאידאליזציה של המלחמה ואירועיה, וכן של דמויות הנופלים, ׳שתמיד מדברים בשבחם ובמעלותיהם׳. הוא ניבא כי ׳למרות איי חוסר הסדר והמהומה בסופה תיראה הפרשה בצורה רומנטית מלאת הוד׳. כך עלה בגורלן של תנועות שחרור ומלחמות עצמאות מאז ומתמיד, טען. הוא השווה בין המבט של בן התקופה למבט ממרומי ההיסטוריה:

> האומנם גיבורים אנחנו? ספק. איזה יצר חובה פועל אוטומטית לגביך וכנראה פועל — על אף גילויי ההשתמטות — בלב כל אחד. ואתה תמה בהגיעך למסקנה כי אותו חיל מחוצף, ירוק שזה יומיים אתה מתחבט בין הטפת מוסר לו ומאסר — שהרי אותו חיל הוא גיבור מבחינת ההיסטוריה.[65]

אנחנו ושכנינו

המלחמה מקשיחה את הלב ומקהה את הרגשות כלפי קרובים וידידים, ועל אחת כמה וכמה כלפי האויב. ההתייחסות לאויב תוך כדי המאבק חושפת מערכי לב, דימויים ונורמות שרווחו בקרב הלוחמים והאזרחים של ירושלים. קשת רואה בערבים פראי מדבר שגייסו הבריטים כדי להשמיד ולאבד את היישוב היהודי.[66] המדינה היהודית בעיניו היא ׳ענף שעליו התחלנו לבנות לנו, בסכנת נפשות, את קיננו בלב הג׳ונגל האסיאתי־הבריטי, קן מוקף עיטים וצבועי־מדבר׳.[67] הוא משווה בין יחסם של היהודים אל הארץ ליחסם של הערבים, ומגיע למסקנה שהיהודים אוהבים את הארץ יותר מן הערבים: ׳עובדה היא כי כל יישוב ערבי שבחורינו עלו עליו — תושביו ברחו, נסו מנוסת פחד, שמע מיניה לא רק שגבורתנו רבה מגבורתם, אלא גם שאנו אוהבים את הארץ הזאת יותר מהם? שמע מיניה!׳ ומכאן המסקנה: ׳ואם יש דבר שכוחו יפה לתת לאדם זכות על קניין, הרי זו האהבה׳. הוא משווה את כאבם של הערבים שברחו עתה מכפריהם, ׳ואין ספק כי בריחה זו היתה מלווה צער וסבל רב׳, עם כאב הגלות שחוו היהודים במשך אלפיים שנה, ומפליג למסקנה: ׳אולי גם במשך דורות הגלות והריחוק מארץ ישראל היו היהודים קשורים בכל־זאת לארץ זו יותר משהיו הערבים קשורים אליה במשך הדורות שהתנחלו בה כזרים׳.[68] הוא אינו בוטח

64. הנ״ל, 21.2.1948, עמ׳ 42.
65. סלומון, 3.4.1948, עמ׳ 169.
66. קשת, 20.5.1948, עמ׳ 46.
67. הנ״ל, 9.6.1948, עמ׳ 99.
68. הנ״ל, 29.5.1948, עמ׳ 70–71.

בהתחייבויותיהם של הערבים, 'כי אין לדבר בנשימה אחת על ערבים ויהודים כשני צדדים שווים בערכם האנושי־התרבותי'.[69] אמירות אלה, אי אפשר שלא לראות בהן סטראוטיפים גזעניים, או לפחות התנשאות לאומנית.

אברמסקי כותבת על 'פראי ערב',[70] אך בדרך כלל הביקורת שלה מכוונת כלפי מחנה השמאל, ואילו הערבים אינם קיימים ביומנה, אלא כמין הוויה מאיימת, חסרת דמות, ישות או אופי. היא אינה מזכירה כלל את פרשת דיר יאסין, שכפי שנראה, רבים מגיבורי הסיפור הזה מצאו לנחוץ להתייחס אליה.

את הגישה הציונית הקלאסית אל ערביי ארץ ישראל מבטא ג'ורדן (יעקב כהן), צעיר ששימש מדריך במוסד ליתומים פליטי שואה בירושלים עד פרוץ המלחמה, וקיים קשר חם ואוהב עם הילדים. ג'ורדן הצטרף למחלקת הל"ה ונספה עמה. לדידו, המלחמה היתה תוצאה של מזימות האפנדים, מנהיגיו הפאודלים של העם הערבי. הם החליטו לשלול מן היהודים את זכותם למדינה; 'אך אין זה הערבי הפשוט שהחליט לעשות כן [...] לא שאלו בעצתו והסיתו אותו כנגד היהודים'. הם אמרו לו 'כי אם לא יכה ביהודי, רכושו ייגזל, בנותיו תאנסנה, והוא עצמו יירצח'. ובינתיים, 'עד שהשכל הישר שוב יופיע לנגד עיני הערבי הפשוט, אין בידי היהודי אלא להתגונן, להשיב שלום לדורשי שלום, ולהחזיר מלחמה לכל המתגרה בישוב העברי'.[71] גישה זו, השואפת למצוא קו של זכות בפשוטי העם הערבי ולראות בהם קרבנות של תעמולת הזוועה של מנהיגיהם, מתכתבת עם סיפורו של לוין, שהחליט לחנך את אנשי החי"ם (חיל המשמר) שנתפסו בידי הגייסים ברחוב בירושלים, 'אנשים מסכנים נורא בגיל העמידה שלא ידעו נשק מעולם' ונשלחו לשמור על הר הצופים. לוין מרחם עליהם;[72] אך הוא מופתע לגלות 'מה מסתייגים ואפילו מתנגדים למלחמה האדם הפשוט והבור'. לכן הוא מבקש לחנך אותם באמצעות תעמולה בנוסח הסובייטי: 'הוצרכתי באופן חריף להדגים לו (אינוס בנותיו והפיכתו לעבד לערבי) את המצב אם נשלים ונקבל תנאיו של עבדאללה'.[73] השימוש בתעמולת הזוועה כחלק מן הלוחמה הפסיכולוגית היה מן הסתם ביטוי לפחדים הקמאיים ההדדיים בין היהודים לערבים.

מבט אחר על יחסי יהודים־ערבים מביאה אביגדורי ממפגש בלתי צפוי על אם הדרך בין המשוריין שנסעה בו ובין ג'יפ ובו ארבעה ערבים נכבדים בגיל העמידה, שהיא סברה כי היו גנרלים של הלגיון הערבי: 'הפגישה היתה כה פתאומית, ששני הצדדים עצרו את נשימתם והתבלבלו לחלוטין'. הערבים התאוששו ראשונים ובמלוא המהירות הסתובבו ונסוגו לכיוון לטרון ורמאללה. הדסה וחברהּ למשוריין התקשו לפתוח בירי עליהם: 'לא היינו רגילים להיות המתקיפים והם נמצאו כה קרוב [...] ניתן היה להבחין היטב בתווי

69. הנ"ל, 27.6.1948, עמ' 132–133.
70. אברמסקי, 10.2.1948, עמ' 287.
71. יעקב כהן (ג'ורדן), עיזבון, בית הפלמ"ח, 1.1.1948.
72. לוין, 13.5.1948, עמ' 255.
73. הנ"ל, 20.5.1948, עמ' 258.

פניהם׳. היא הסבירה את המבוכה: ׳איננו רוצחים, ואיך אפשר לירות כך באנשים יותר מבוגרים, הנמצאים מולנו, ללא כל התגרות מצידם׳. בדיעבד היא אינה בטוחה שהיטיבו לעשות, אך ׳באותו רגע הרגשנו כל כך בבהירות שהם אנשים כמונו׳, ולאחר שנוצר קשר עין, והיסוד הלא־אישי, האנונימי, שבמלחמה מרחוק התבטל, לירות לעברם מטווח כה קצר לא בא בחשבון.[74]

טבח דיר יאסין (ראשית אפריל 1948) הכה גלים בקרב לוחמים ואזרחים כאחד. בורובסקי דיווחה על הטבח להוריה והוסיפה, כמעין התנצלות, שהוא התרחש בטרם נקראה ההגנה לפנות את פצועי האצ״ל, רוצה לומר שידה של ההגנה לא היתה במעשה. ׳זהו כיבוש שאין אנו גאים בו כל עיקר, אף על פי שהתנועות הקיצוניות — אצ״ל ולח״י — די מרוצות מעצמן. זהו מעשה אכזרי ומביש וכולנו מזועזעים׳. חוות דעתה על ארגוני הפורשים שלילית בתכלית: ׳זאת הבעיה עם קיצוניים: לעולם אינם יודעים את הגבול׳. לבסוף היא מוסיפה משפט לגבי נורמות לחימה: ׳אי אפשר לסלוח על כל דבר רק משום שזו מלחמה׳.[75]

תשומת לבו של סלומון היתה נתונה באותם הימים למה שהתרחש בקרבות על הקסטל, שם נפלו עשרות מחבריו, והוא לא גילה עניין במה שאירע בדיר יאסין. הוא פירש את בקשתם של הפורשים מהחי״ש ומהפלמ״ח לחלצם מן הכפר כהישג נכבד של הכוחות הלגיטימיים במאבק עם הפורשים. רק לאחר כמה ימים הוא התעורר מאדישותו לטבח שהתחולל בדיר יאסין, בעקבות דברי ידידתו, שהשוותה את דיר יאסין לכפר לידיצה בצ׳כיה, שהגרמנים טבחו את כל תושביו ושהפך לסמל לאכזריות הנאצית: ׳עלי להודות שלבי ורגשותיי בשטח זה ממש התאבנו ואני לא התרשמתי מן הדבר׳. עתה, לאחר ההשוואה עם לידיצה, הוא חצוי בין הצורך להקשיח את הלב ובין הרצון לשמור על אנושיותו: ׳עלי לעמוד על משמר רגשותיי, למען אדע להגיב כהלכה — אולם מאידך אני חייב לשריין עצמי בפני רגשות מופרזים כי תוך סערת מלחמה זו, עת נופלים עשרות, אינך יכול שלא להיהפך לקר מזג׳.[76]

לוין, ממשכנו על הר הצופים, כתב ביומנו בעברית העילגת שלו: ׳זוועות דיר יאסין השאירו רושם עצום בלב כולם. בזה המה (השטרן והאצ״ל) הורסים ביום אחד מה שה״הגנה״ נזהרת ונשמרת שנים ומשקיעה מאמצים׳.[77] יומיים אחר כך התרחשה ההתקפה הערבית הקשה על שיירת הדסה בשיח׳ ג׳ראח, שיושבי הר הצופים צפו בה בלי שיכלו להושיע את נוסעי השיירה האומללים. ׳״הי לכם בעד דיר יאסין״ קראו הערבים בנקמתם׳, רשם לוין ביומנו.[78]

אביגדורי לא יכלה להשתחרר מהזוועה של דיר יאסין: ׳כוחם ואומץ ליבם [של הפורשים] לא הספיק להתקיף כפר של רוצחים, ולכן מצאו כפר קטן, ידידותי ושלו, דיר

74. אביגדורי־אבידב, 29.2.1948, עמ׳ 52–53.
75. פורת, 11.4.1948, עמ׳ 157.
76. סלומון, 25.4.1948, עמ׳ 175.
77. דב לוין, 11.4.1948, עמ׳ 241.
78. הנ״ל, 14.4.1948, עמ׳ 242.

יאסין, הגובל עם ירושלים, והתנפלו עליו. זה היה כפר שאף פעם לא גרם כל נזק', כתבה בהתמרמרות. לאביה היו מטופלים בכפר, ובביקור שערכו בו פעם התקבלו במאור פנים על ידי המוח'תאר. עתה נדרש אביה, כאחד מראשי ההסתדרות הרפואית, לצאת לדיר יאסין ולמסור דין וחשבון, למוסדות היישוב וכנראה גם לצלב האדום, על מה שהתחולל בכפר.

> כשאבא חזר משם, נראה חולה קשה. הוא נסגר בחדרו ואיננו מוכן לראות איש. אף אחד איננו מעז להיכנס אליו [...] כל כך מזעזע ומכוער, שלא יכולים כלל לזקוף את הראש, בושה ומועקה גדולה [...] עוד לא היתה כזאת בקרבנו, איזה חרפה. מובן שמעשה זה נזקף על כלל הישוב העברי, מעורר שנאה וחלחלה.

אם לא די בכך, אותם אנשי פלמ"ח שנשלחו לכפר לחלץ את הפורשים חזרו כששלל בידם: נערה מלוחמות הפלמ"ח התקשטה בשמלה ערבית רקומה, ובחצר מתחם שנלר, שם הם שכנו באותו זמן, הסתובבו וקרקרו תרנגולות שלל. באותו ערב התכנסו כל הפלמ"חניקים וישבו במעגל, לשיחת נפש כביכול. נכחו שם כמה מפקדים וגם אורח נכבד — משה דיין. 'חכיתי שמישהו מהמפקדים יביע כמה מלים של שאט נפש, זעם או צער, אולי הטפת מוסר [...] אולם איש מן המפקדים לא מצא לנכון לדבר אלינו'. ניסיונותיהם של הדסה ושל חברים שהיו שותפים לרגשותיה לעורר דיון נכשלו: 'כולם היסו אותנו והודיעו שמיד יחלקו לכולם מרק עם עוף', והיא הוסיפה באירוניה:

> היות ומזמן לא אכלו בירושלים מרק ועוד עם חתיכת עוף, הרי ברור שנושא זה בעל חשיבות יותר גדולה מכל הדיבורים. כך שכולם ישבו ואכלו עוף ומרק. גם אני. בין כף לכף, ובגרון חנוק, חשבתי לי שכנראה המפקדים הגבוהים וכל המנהיגים, הם בסך הכול בני אדם. ככל האדם, אף הם לא תמיד מופיעים במיטבם.[79]

אביה של הדסה נהג לטפל בחולים יהודים וערבים;

> אני יודעת שהוא מרבה לחשוב על הידידים והחולים שהיו לו בעיר העתיקה [...] אני נזכרת גם בחולים שטיפל בהם במסירות, בבית לחם ובבית ג'אלה, ואת הכבוד שכולנו זכינו לו בבית המוכתאר של בית ג'אלה, כשאבא הצליח לרפאותו משחפת [...] ואת החולים בדיר יאסין [...]

והיא מוסיפה בכאב: 'אני מבינה שכל עולמו של אבא התהפך. אין עכשו חולים ואין עבודה, ולא יודעים מה ילד יום'.[80] מרקם החיים המשותפים של יהודים וערבים בירושלים שלפני המלחמה נקרע כליל, ואותה מידה של אנושיות שהתקיימה מעבר לאיבה הלאומית נמוגה בסדרת מעשי הזוועה שידעה ירושלים.

79. אביגדורי־אבידב, 11.4.1948, עמ' 90–92.
80. הנ"ל, 15.6.1948, עמ' 139.

מכל בנות ירושלים, נפל בחלקה של בורובסקי האמריקנית להתמנות לחובשת במפקדת החי״ש שהוקמה בדיר יאסין. שבוע לאחר הטבח שהתרחש במקום היא הוצבה בכפר ההרוס והשומם להקים בו תחנת עזרה ראשונה.

> טיפסתי בדרך הלוליינית, מעבר לבתים חסרי הגגות, השרופים, נוטפי הדם, לבית הגבוה ביותר. כל העת זמזמתי, מתוך דחף פנימי להרים את מצב רוחי — חרדה ממה שיתגלה לנגד עיני [...] ממרחק, נראו בתי הכיפות מוכי־ההלם נטושים, כמו קברים אילמים המפוזרים בדממה בבית קברות המשתפל בעדינות על צלע הר [...] בית קברות המוני.

מבין שלדי הבתים הופיעו חיילים שהיו עסוקים בניקוי השטח: ׳להדביר את סמלי המוות, לקבור ולשרוף, את החפצים ששרדו ללא בעלים, ולשחרר את אפיהם מהריח, את עיניהם מהמראה ואת ליבם מהידיעה על מה שקרה׳. היא מתעדת את החורבן: ׳במעלה הכביש נמלא האוויר באבק ובסרחון נורא. בכל מקום התעופפו קרעי בגדים צבעוניים ברוח הצחיחה וסירים ומחבתות התנודדו לשווא במרפסות הבתים העזובים׳. על ראש הגבעה, בבית המוח׳תאר לשעבר, היה מטה ההגנה. השולחן היה מכוסה מפה רקומה עבה, ולידו עמד כיסא מקושט בפיתוחי עץ, מרופד בקטיפה אדומה.[81] הקושי הנפשי של בורובסקי להתמודד עם מראה הכפר הכבוש התגמד אל מול הצורך שלה להקים יש מאין את תחנת העזרה הראשונה ולהיות מוכנה לקלוט את הפצועים. לפיכך היא גייסה תעצומות נפש כדי לחטט בין חורבותיו של צריף ערבי ולחפש מיטה או שולחן שניתן לקרצף אותו ולהשתמש בו במרפאה. ׳אתה מפסיק לחשוב על הערבים המתים אשר בבתיהם ובחפציהם אנחנו עושים שימוש, אלא ביהודים המתים החברים, האבות׳.[82] כעבור כמה ימים היא ישנה ׳במה שהיה בעבר מיטתה של ״פטימה״׳, ומכבסת את תחבושות הפצועים ׳בסיר מרק ערבי גדול׳.[83] העיסוק המאומץ בהצלת חיים, בהקלת סבלם של הפצועים, גורם לה להדחיק את זוועות הכפר: ׳ראיתי כל כך הרבה חיים ומוות שלא ייתכן שלא השתניתי׳ כתבה באחד המכתבים שלא נשלחו. ׳מקצוע האחות שחרר אצלי אולי חום טבעי, מידת אנושיות שנדחקה ונחנקה בג׳ונגל של ניו יורק [...] ליטפתי כבר פעמים כה רבות מצח מיוזע, חייכתי כבר לכל כך הרבה פנים מודאגות וראיתי כיצד פועל הקסם הזה׳.[84] אך הכפר הנטוש מעיק עליה: למרות הסכנה שתיפגע מהפגזה בדרך, היא הולכת לבקר בדירתה בקריית משה. השומרים המודאגים בדיר יאסין לא הבינו מדוע יצאה לבדה. ׳לך תספר להם שאני זקוקה נואשות לקשר עם הציביליזציה, לשאוף אוויר צח מחוץ לכפר הרפאים הערבי הזה, ולו רק לרגע אחד׳.[85]

81. פורת, 9.5.1948, עמ׳ 167–168.
82. הנ״ל, 15.5.1948, עמ׳ 171–172.
83. הנ״ל, 20.5.1948, עמ׳ 176–177.
84. הנ״ל, 26.5.1948, עמ׳ 181.
85. הנ״ל, 23.5.1948, עמ׳ 178.

תערובת של אמפתיה והקשחת לב, של אהדה אנושית להוויית חיים שהולכת ונהרסת בד בבד עם הצדקת מעשה ההרס, מאפיינת את דבריו של מושיקו: 'כיבוש הקסטל פעמיים, שוד ומציאות בקולוניה, הרס וחורבן. אנשים מתרגלים להסתכל על כפר כעל דבר מיותר. חיים בלוח זמנים. היום כפר זה ומחר כפר זה'. הוא תיאר את תהליך הכיבוש וההרס של הכפרים: 'הלילה תור סריס. לאחר כמה ניסיונות, הלילה סוף הכפר. הלילה ייהרס הכפר כליל [...] פליטים ערבים בורחים, מי שמתנגד נהרג. הכפר נהרס. חלק לאחר חלק'. משהו בהרס המוחלט הזה מקומם אותו: 'מחר עם שחר ודאי לא יישאר מאומה. היה כפר ואיננו. פשוט נמחק מעל פני האדמה. שנים שנים בנו אותו, ובערב אחד גמרו איתו'. עם זאת, הוא מצדיק את הפעולה: 'אבל הוא שווה זאת. הרבה חיים ולא דווקא חיים תוקפניים קופחו ליד כפר זה ועל ידי אנשיו'.[86] הריסת עמל דורות במחי יד קשה לו לעיכול, ואף שהוא מכיר בצורך בכך, משהו מתקומם בו. זה היה מכתבו האחרון. כמה ימים לאחר מכן נהרג.

לוין, ניצול השואה, אינו חש שנאה כלפי הערבים. כאשר הוא תופס שבוי ערבי הוא מרחם עליו בשל היבלות שעל רגליו, ושמח שהאיש לא ניסה לברוח ושלא פגע בו לרעה.[87] נופם של הערבים הרועים את עדריהם בשיפולי הר הצופים נוסך בו שיעמום אך לא איבה, קולות של ילדים ערבים המשחקים בשיח' ג'ראח הם ערובה בעיניו לשקט ושלווה.[88] לאחר ההפוגה השנייה הוא מוצב בעיר ומקבל חדר בשכונת בקעה, שתושביה הערבים נסו ממנה. עקבות הוונדליזם של מחפשי שלל ניכרו בכול: 'גלי סחבות וארונות שהריקו במזיד, מראות מנופצות ותלי תילים של תמונות משפחתיות'. הבתים שנבזזו מזכירים ללוין מראות דומים מעולם אחר: 'ומי כמוני מרגיש את הטרגדיה בדבר שמזכיר לי את טילטולי דורותינו שמה — אותו המראה'. בייחוד מדברות אליו התמונות המשפחתיות: 'כמה מאושר אני הייתי בשעתו כאשר הצלתי את אלבום התמונות של אמא ואבא'. התגובה שלו היא תגובה של הזדהות: 'לכן היום לא שמחתי ובליבי קיללתי את הידיים שהרסו ודרסו. מעשי ברבריות? האומנם זה נכון?'[89]

האמפתיה שהוא חש כלפי הערבים, שבריחתם מעלה בזיכרונו חוויות דומות של יהודים באירופה, אינה גורמת לו לשאוף לחזרתם: אמנם ב־26 באפריל 1948 הוא כותב ביומנו: 'הידיעות החשובות בעיני התחלת שיתוף פעולה בין ערבים ויהודי חיפה';[90] אך בספטמבר 1948, לאחר דיון של חצות בביתו של אינטלקטואל ירושלמי בסוגיה 'האם כדאי לנו שהערבים יחזרו או לא?' עונה לוין, 'נדמה לי שהשכל מחייב לא'.[91] קשת, לעומת זאת, מתקומם כנגד עצם הרעיון של חזרת הערבים, ומלגלג על ציר יהודי בפרלמנט הבריטי

86. מושיקו, 15.4.1948.
87. לוין, 21.5.1948, עמ' 258.
88. הנ"ל, 24.6.1948, עמ' 269.
89. הנ"ל, 19.8.1948, עמ' 277.
90. הנ"ל, 26.4.1948, עמ' 248.
91. הנ"ל, 3.9.1948, עמ' 279.

שלבו נכמר על הפליטים: 'מה גדול האלטרואיזם של יהודי כליפסון, שידע להבליג על צערם של ששה מיליון מאחיו, קרבנות היטלר, אך לא יבליג על צערם של ששה ריבוא פליטי ערב, שברחו בעטיים של המופתי ובווין'.[92] ביסוד ההכרעה הרציונלית ונטולת הצדקנות של לוין עומד הכורח הפוליטי; קשת, לעומתו, מעפיל לגבהים רטוריים, ולמעשה טוען שמי שלא זעק כנגד השואה אינו רשאי לכאוב את כאב הפליטות הערבית, טיעון שימצא לו מהלכים בשדה השיח הישראלי.

הצלת תמונות המשפחה כנוצרות הזיכרון של עבר יקר ללב מתכתבת עם עדותה של אברמסקי. אברמסקי צופה במחזות קורעי לב במחסן החפצים של נפגעי הפיצוץ ברחוב בן יהודה, שנהרגו בו כחמישים איש ונפצעו מאות. אנשים לא באו לבקש את חפציהם, 'והחפצים הללו, שניקנו באהבה ובשמחת־חיים רבה, מתגלגלים במרתף ובעליהם מונחים בקברותיהם או בבתי החולים'. בחור אחד, שאיבד את כל משפחתו בפיצוץ וניצל בדרך נס משום שהיה בתורנות שמירה באותו לילה, מצא דגל שהיה שייך לו. 'כשהדגל בידו שוטט במחסן למצוא את יתר חפציו. אגב: לא החפצים עניינו אותו כשם שהעסיקו את דעתו הצילומים. בין מאות הצילומים והתמונות שניצלו מן ההרס השתדל לגלות אלו צילומים משפחתיים, תמונות לזיכרון – – –'.[93] התמונות הן בבחינת שריד ופליט למשפחות שכלו, לחיים שנקטעו באחת, למציאות שנגדעה, אם בקובנה שבליטא, בבקעה שבירושלים הערבית או ברחביה היהודית.

כיבושן של שכונות ערביות עשירות כמו קטמון ובקעה היה מלווה במעשי ביזה. 'בקטמון פרצו החברה לבתים ועטו על מכשירי רדיו, כלים הדורים וכיו"ב. קשה לשער איזה עושר רב נמצא בכל הבתים המרובים הללו. תאוות הרכוש הקיפה את כולם [...]' סלומון מכה על חטא: 'בולמוס זה תקף גם אותי וכמעט ולא יכולתי לחזור בי [...] תאוות האגירה כמעט שהעבירה אותי מדעתי [...]' אך הוא חזר בו: 'אני נכשלתי, אך במועד ידעתי להיחלץ. אכן כאן מתחיל המדרון המוסרי והאנושי', כתב ביומנו.[94] כזכור, הפלמ"חניקים ששבו מדיר יאסין הביאו עמם פריטי שלל, לרבות העופות שבישלו לתפארה. בורובסקי וחבריה השתמשו בחפציהם של הבורחים וההרוגים שמצאו בדיר יאסין. במחנה הקבע בתלפיות, שאליו נשלחה עם תום ההפוגה הראשונה, הרהיטים בחדר האוכל ובאולם הבידור נלקחו מבתי הערבים בסביבה. כעת היא סולדת פחות מן השימוש ברהיטים שנלקחו מן הבתים הנטושים לצורך ציוד המרפאה שלה.[95] באחד הבתים היא מוצאת ספר של תומס הארדי, והקריאה בו מביאה אותה לכדי הרהורים באירוניה של הגורל, שדן אדם אחד לחיים ואחר – למוות.[96] לוין האזין, כזכור, למוזיקה רוסית ברדיו שלל מקטמון.

92. קשת, 11.8.1948, עמ' 177.
93. אברמסקי, 24.2.1948, עמ' 288.
94. סלומון, 26.4.1948, עמ' 178.
95. פורת, 3.7.1948, עמ' 206–207.
96. הנ"ל, 16.7.1948, עמ' 210–211.

אולם הביזה לא היתה מוגבלת לשכונות הערביות שתושביהן ברחו מהן; קשת מדווח על ביזה ושוד בשכונות יהודיות שתושביהן נטשו אותן מחמת ההפגזות. לדבריו, כמה מדיירי רחוב בן יהודה שנהרס מצאו בשובם מבית החולים כי דירותיהם נשדדו. כמה מן השכנים אף השתמשו בחומרי בנייה מתוך ההריסות כדי לחזק את המקלטים שבנו. קשת סלד מהמראות של 'מכוניות משא עמוסות כל מיני חפצים ורהיטים שהוצאו לאור השמש, באין מכלים, מבתי השכונות המעורבות שנכבשו על ידינו'. נוראה במיוחד היתה בעיניו האדישות שגילה הציבור הרחב כלפי מעשים אלה: 'אם רעה חולה זו פשה בקרבנו בעצם ימי מאבקנו על קיומנו הלאומי, מנין ניקח את הכוחות המוסריים' הדרושים לקיום לאומי תקין וראוי? 'האם בשביל כך נהרגו על קידוש רעיון ארץ ישראל בני הנעורים שנאחזו באדמת ישראל, כדי שאספסוף עירוני יצא במחול שטנים על קיברם?'[97]

יהודים ויהודים אחרים: סולידריות במבחן

הגם שתאוות השלל אחזה בכל שכבות הציבור, וגם טובי הלוחמים לא היו חפים ממנה, ראה קשת בתושבי שכונות העוני, בעיקר המזרחים, את יוזמי מגפת הביזה. נושא זה מביא אותנו לדיון בהבדלים החברתיים והמעמדיים בציבור הירושלמי, כפי שהם עולים מתוך היומנים והמכתבים. יואב מללי מתלונן על התבוסתנות בעיר: 'עיר שאנשיה מוכנים כל רגע להיכנע לאמיר עבדאללה וקשה מאוד מאוד להילחם כאן כשאתה יודע שכל רגע יכולים אנשי העיר (או יותר נכון חלק גדול מהם) לתקוע לך סכין בגב ולהניף דגלים לבנים'.[98] כוונתו לאוכלוסיית החרדים בעיר, שאותם הוא מכנה 'חיילי אלהים'. סלומון מתאר את האוכלוסייה האזרחית של גבעת שאול היהודית הנמלטת מפני הפגזה ערבית: 'זהו קהלך ישראל. ציבור אכולי פאניקה, "עורף" הבוגד ומכשיל את החזית'.[99] השוק השחור הפורח בעיר הוא אחד הביטויים לאגירת המצרכים של חלק מן האוכלוסייה, שמספסר עתה במחירים, ויש מי שיכול לשלם. לעומת זאת, אחרים נידונים לחרפת רעב. 'אוי למי שלא הכין מזון מקודם. ואני וילדי בין אלה שלא הכינו להם כלום', כותבת אברמסקי ביומנה.[100]

התמונה הקשה ביותר של הבדלי המעמדות ושבירת הסולידריות הלאומית עולה מתיאורה של אברמסקי את חוויית הגלות שלה מביתה שבשכונת כרם אברהם. עם הכרזת המדינה החלה הרעשת תותחים כבדה על העיר, בייחוד על שכונותיה הצפוניות, שעמדו בפני סכנת כיבוש ערבי לאחר שבית הספר לשוטרים נכבש על ידי הלגיון. 'ומשכונתנו יצאה כמעט כל האוכלוסייה, מחשש שמא ייהרסו כל הבתים. אף אני נסתי עם הילדים.

97. קשת, 4.4.1948, עמ' 27; 31.5.1948, עמ' 75; 18.6.1948, עמ' 116.
98. מללי, ירושלים 25.5.1948, עמ' 92.
99. סלומון, 14.4.1948, עמ' 173.
100. אברמסקי, 26.4.1948, עמ' 290.

לקחתי כיכר לחם וחצי הכיכר, מים בשני בקבוקים ומשהו מן הלבוש. ששה ימים נעדרנו מביתנו. אחר חזרנו. הסכנה אומנם לא חלפה, אבל בבית נוח יותר׳.[101] זהו סיפור המסגרת לפליטות היהודית בירושלים, כפי שחוותה אותה משפחת אברמסקי. ב־19 במאי 1948 הגיעו הפגזות התותחים על העיר היהודית לקרשצ׳נדו. כשפסקה ההפגזה, כעבור כמה שעות, צפו אברמסקי וילדיה ב׳מראה נורא: אנשים לעשרות ולמאות עזבו את בתיהם והלכו למרכזה של העיר, כשבידיהם התינוקות וצרורות וחבילות קטנים׳[102] — תיאור קלאסי של פליטים הנסים על נפשם. עוד הפליטים עוברים בחצרה של משפחת אברמסקי, החלו השכנים מדברים על לבה שתיקח את ילדיה ותעזוב את המקום, מחמת הסכנה. ניסיונה לקבל הנחיות ממרכז חיל המשמר נכשל: הרשויות לא היו מוכנות לשאת באחריות — איש הישר בעיניו יעשה. אך הזהירו אותה כי יש סכנה שהערבים יפלשו לשכונות הצפוניות, והדבר עלול להביא לנפילת העיר כולה. לפיכך ׳נשפכנו אל תוך זרם הפליטים הכללי והלכנו [...] ואלה אשר לא עזבו את בתיהם — עמדו באכסדרות והיו מביטים בנו כבאנשים מעולם אחר, כמו שהיינו מביטים אנו לפני שעות אחדות בפליטי סנהדריה׳.[103] מרכז העיר נחשב מקום בטוח יחסית.

אברמסקי וילדיה פנו לבקש מקלט אצל משפחת מכרים אמידים, שעד אז סברה שהם ׳אנשים טובים למדי׳. בעלת הבית הסכימה להכניס אותם לדירתה, אך ׳מיד החלה הגברת לחקור אותנו מדוע נמלטנו. אפילו לשום את הצרורות שבידי על הרצפה ולהיכנס החדרה לא הציעה לי׳. התיאור של משפחת הפליטים העומדת בפתח בעוד בעלת הבית עומדת במטבח ומכינה דגים לשבת — מעדן נדיר בירושלים הנצורה — מעיד על עולמות הקיום השונים שהתקיימו בעיר בעת ובעונה אחת. האישה חקרה את אברמסקי על מצב השכונות הצפוניות, ואברמסקי התרשמה ש׳היא לא השתתפה בצער השכונות ולא בצערי. היא רק חששה לפלישת הערבים למרכז העיר, אל תוך ביתה׳.[104] לאחר התייעצות עם שכנותיה ועם בעלה, וכל זאת בנוכחות האורחים הבלתי קרואים, שניתן להם לחוש היטב שאינם רצויים, הודיעה בעלת הבית לאברמסקי שהיא וילדיה יכולים להתגורר בביתה, אך עליהם לדאוג למזונם בעצמם. כך התנהלו בדירה אחת שני משקי בית, משק השבעים ומשק הרעבים. ׳ראינו סביבנו אגואיזם בהמי גס׳, כתבה אברמסקי ביומנה. ׳בזמן מצור־ירושלים מסוגלים היו בני־אדם לאכול בכל יום ארוחה של ארבע־חמש מנות ולראות בעת ובעונה אחת ילדים רעבים בביתם׳. בעיני אברמסקי היתה זו ראיה להתמוטטות הסולידריות היהודית: ׳בראותי זאת, החילותי לפקפק אם אמנם היהודים רחמנים הם ועוזרים זה לזה׳.[105] בתום שישה ימים בביתה של המשפחה האמידה הפצירו ילדיה של אברמסקי באמם לשוב לביתם: ׳ונפן ונלך

101. הנ״ל, 7.6.1948, עמ׳ 295–296.
102. הנ״ל, 8.6.1948, עמ׳ 297.
103. הנ״ל, 8.6.1948, עמ׳ 298.
104. הנ״ל, 8.6.1948, עמ׳ 299.
105. הנ״ל, 8.6.1948, עמ׳ 296.

בין אש תותחים וכדורים תועים ממכרינו "מכניסי האורחים" אל דירתנו', סיכמה אברמסקי את חוויית הפליטות: 'טוב בית שאפילו פת חרבה אין בו וכולו פתוח לחיצי האויב משבתנו בבית זרים'.[106]

הפליטות היהודית במלחמה לא היתה בלעדית לתושבי שכונות העוני; אך תושבים אלה, ששכונותיהם היו בשולי המרכז היהודי בירושלים, נפגעו יותר מאחרים. כמו בכל מצב, בעלי האמצעים מצאו דרכים להקל על עצמם את עול המצור והסכנה, ואילו האוכלוסיות החלשות סבלו מחסור ואף היו חשופות יותר לסכנת חיים. בייחוד חשו בסכנה ובמצוקת הרעב הורים לילדים קטנים. באותו זמן גם נעזבו יישובים יהודיים בסביבות ירושלים. במקום שבתו על הר הצופים פגש לוין ב'פליטים מנוה יעקב (שפונה באישון לילה בהשאירם את הכל!)'. התרשמותו: 'הסתכלתי באנשים והנה לא יאוש רק דכאון ועייפות בעיניהם ועל פניהם, ביניהן אשה אחת שמראה אמא [שלו] לה קצת'.[107] קשת לא עזב את דירתו, אך הוא חזה חזון של פליטות: 'יש שדמיוני משווה לנגדי כמו חיים ציורי בלהות של מאורעות שעלולים להתרגש ולבוא אלינו בכל רגע, — כגון שאני רואה את עצמי רץ — יחד עם אחרים — עמוס חבילות לעייפה, טובל בזיעה ומכוסה אבק, אנוס להימלט מירושלים, עיר האימים'. לא היתה זו תמונת מציאות, אלא דימוי של מה שעלול לקרות: 'כוח הדמיון הזריז מקדים ומצייר כמו עובדות את אשר ניחש הלב, ברגע של חולשה, כדבר שבאפשרות'.[108]

בין ירושלים לעיר האחרת — תל אביב

ההפגזות הבלתי פוסקות, שהאזרחים סברו שאינן זוכות לתגובה מן הצד היהודי, המצור המתמשך, תחושת הקלאוסטרופוביה ואי־הידיעה אשר למתרחש בכל הארץ — הולידו בקרב תושבים ירושלמים את ההרגשה שהמדינה החדשה מעדיפה את תל אביב מירושלים. לנוכח ידיעות על ניצחונות בקרבות באזורים אחרים בארץ כתב קשת ביומנו: 'למה יש רושם כאילו מזניחים את חזית ירושלים — ואת יהודיה?' הוא משער שריחוקם מן העיר של חברי ממשלת ישראל, היושבים בתל אביב, פועל להרחקת לבם מירושלים: 'אולי אינם מתארים לעצמם את מצבה של ירושלים העברית לאשורו, אם כי בודאי הם יודעים גם יודעים שאין לה, לעירנו זו, לא לחם ולא מים ולא דלק ולא חשמל ושאין בית שלא פגעו בו תותחי האויב ואין משפחה שאין בה אבל'.[109] בתקופת ההפוגה הראשונה הוסיף והרהר קשת ביחסה של ההנהגה לירושלים: 'מהו, בעצם, הגורם העיקרי, המשכיח כביכול

106. הנ"ל, 8.6.1948, עמ' 302.
107. לוין, 17.5.1948, עמ' 257.
108. קשת, 27.5.1948, עמ' 67.
109. הנ"ל, 6.6.1948, עמ' 88.

את ירושלים מלב המנהיגים?' הוא אינו מטיל ספק 'כי ירושלים יקרה לכל ציוני לא פחות, ואולי גם יותר, אפילו מתל אביב', אך לנוכח זוהר הניצחונות בכל הארץ נשכחה ירושלים. 'משום כך לא באו לירושלים, ברגע הנחוץ, מטוסי מלחמה עברים כדי להגן על מגיניה, משום כך לא אכלו חייליה לשובע, משום כך כה רבה העזובה במערכי חייה הציבוריים, הכלכליים, הרוחניים'.[110] כאשר ערב ההפוגה השנייה (סוף יולי 1948) נכשל ניסיון ישראלי להשתלט על העיר העתיקה, ראה בכך קשת הוכחה לכך שירושלים 'בגזרת הגורל עדיין היא הבת החורגת של המדינה החדשה'.[111] כאשר שמעה אברמסקי את נאומו של מנחם בגין בכיכר ציון, שהוא האשים בו את הממשלה בהפקרת ירושלים, היא רשמה ביומנה: 'מי כמונו, הנתונים בירושלים בימי הפגזה ובימי הפוגה, יודע, שהיינו הפקר, ושבתל אביב ובנותיה אפשר לישב בשלווה, מפני שדמנו נשפך בירושלים, והדם השפוך הזה הוא קיר מגן לראשי המדינה הזערערה ולתושביה?'[112]

אף שעמדות אלה היו אולי עמדות קצה בציבור היהודי בירושלים, אין ספק שמפגשם של הירושלמים בזמן ההפוגה הראשונה עם המציאות בתל אביב היה מפגש מהמם. לקראת ירידתה של חטיבת הראל התשושה למנוחה בשפלה ביקרה אביגדורי בבית הוריה בירושלים: 'ביתנו הרוס כולו. מלא חורים מפגיעות ישירות של פגזים [...] הורי מראים לי בגאווה שלושה קליעים של פגזים, שנפלו ממש בתוך הדירה ולא התפוצצו'. הליכות הבית השתנו כליל: 'משאני רואה את אבא ואת שכננו לובה יושבים בחליפותיהם על הרצפה ואוכלים סרדינים לארוחת הצהרים, אני מרגישה שכלו כל הקצים'.[113] במחנה בסרפנד (צריפין) היא פגשה לוחמים מחטיבת יפתח, וגילתה שכל אחד מהם שקוע בחוויותיו שלו. אין האחד מתעניין בחוויות האחר: 'אין לנו פה הזדמנות רבה לספר על הקורות אותנו, אלא בקצרה וכתשובה על שאלות שאנו נשאלים'. היא חשה אכזבה מן המפגש עם הנורמליות בשפלה: 'כאן ההרגשה כאילו דבר לא קרה ולא השתנה, עולם כמנהגו נוהג. יש מים וחשמל, מזון ותחבורה, ולך ספר לאנשים כיצד חיים תושבי ירושלים'. ואולם גם היא חשה כי לא היתה מעודכנת: 'רק עכשיו אני מרגישה בכל החריפות, עד מה היינו מנותקים, ולמעשה כמעט איננו יודעים מה התרחש כל התקופה האחרונה בארץ [...] החמצנו את כל החוויה של קום המדינה'. המרחק הקיומי בין הווייתה בית הוריה ההרוס בירושלים ובין השלווה היחסית של תל אביב הדגים לאביגדורי את השוני שבחוויות המלחמה. התחושה של זרות וייחוד ירושלמי היא לדידה החוויה המעצבת, החשובה: 'את אף אחד לא מעניין מה שעבר עלינו, לכל אחד חוויותיו שלו וקיימת הרגשת ניכור. אנו שבאנו מירושלים, כאילו הגענו מעולם אחר, כמו "חוני המעגל" [...]'.[114]

110. הנ"ל, 3.7.1948, עמ' 143–144.
111. הנ"ל, 17.7.1948, עמ' 161.
112. אברמסקי, 5.8.1948, עמ' 309.
113. אביגדורי־אבידב, 15.6.1948, עמ' 139.
114. הנ"ל, 18.6.1948, עמ' 153–154.

לבורובסקי היה המפגש עם המציאות מחוץ לירושלים חוויה שכולה חיובית. היא ירדה לשפלה כמלווה שיירה של פצועים, רובם קטועי גפיים, שנסעו לטיפול רפואי. הדרך היתה קשה ונמשכה שעות, אך כשהגיעו לבית החולים קיבלו את פניהם בכריכים עם ירקות טריים; 'מי יכול היה להעלות על דעתו כי בן אדם מסוגל להתרגש כל כך מעגבנייה בסך הכל?' ההגעה לבית החולים לוותה בהכרה, שלפתע חדרה לתודעה, 'כי אנחנו נמצאים באמת **במדינת ישראל**'. היא מתארת את החוויה: 'רגע מטורף של שמחת אין קץ שנמהל בתחושת רווחה כואבת ובהתרגשות שאינה יודעת גבולות'. לתל אביב היא הגיעה בשעת לילה מאוחרת, והסתובבה חסרת ישע ברחובות. משלא מצאה מקום לינה, פנתה למשטרה הצבאית והסבירה את מצבה לשוטרים. 'כאשר שמעו שהגעתי מירושלים, נכנס הכול להילוך גבוה' — היא קיבלה חדר במלון, תלושי מזון למסעדות, ואפילו מונית שתיקח אותה למלון סבוי, על הטיילת של תל אביב. המלון היה היפוכה של המציאות הירושלמית: צבעים רכים, שטיחים, חדר אמבטיה מחופה בחרסינה, ציביליזציה נורמלית. 'פתחתי את הברז והייתי המומה להסתכל במים הזורמים'. היא חלקה את החדר עם בחורה מהפלמ"ח בקריית ענבים, וגם היא היתה שותפה לתחושת ההתפעלות. 'שקענו בהנאה בסדינים המעומלנים וניסינו להירגע, כל אחת עם סיגריה שלמה, בטרם הלכנו לישון'.[115]

פרשת אלטלנה: הערכות מנוגדות

בעת שהותה של בורובסקי בתל אביב התחוללה פרשת אלטלנה. מערכת היחסים בין 'הפורשים' ומה שכונה 'היישוב המאורגן' ליוותה כצל את כל תקופת המלחמה, ובלטה בירושלים, שם היה האצ"ל חזק במיוחד בשכונות העוני ובקרב עדות המזרח. כאשר קשת מתלונן על הבריונות שפשתה בקרב נערים המסתובבים בעיר חמושים, הוא מתכוון לחברי האצ"ל.[116] בראשית המלחמה חרד סלומון מפני השאיפות הפוליטיות של האצ"ל: 'אצ"ל אינו עומד כיום במערכה והוא בשבילי לפעמים כסיוט מבהיל לתקופה שאחרי הניצחון'.[117] פרשת דיר יאסין הוסיפה וחידדה את היחסים בינם ובין ההגנה והפלמ"ח, ואף פגעה במעמדם בקרב אזרחים רבים. כתב סלומון: 'אין להם לא סדר, לא משמעת ולא תכנון ותפיסה צבאית. אני שונא אותם על שחצנותם, על נצלם כל כשלון שלנו, הנובע מתנאים אובייקטיבים קשים, למקור תעמולה להם. על הפיצם שמועות כאילו נטלו חלק בכל ניצחון צבאי שהושג'.[118] לוין האזין לשידורי האצ"ל וההגנה ביום הקמת המדינה:

115. בורובסקי, 22.6.1948, עמ' 197–199.
116. קשת, 31.5.1948, עמ' 76.
117. סלומון, 1.4.1948, עמ' 168.
118. הנ"ל, 26.4.1948, עמ' 177.

'הראשונה [האצ"ל] התכוונה ואף עשתה רושם מדכא בצטטה סוכנויות בריטיות והכשירה את הלבבות לקראת נאומי הדמגוגיה של בגין (פראזות ולא יותר)', העריך.[119]

פרשת אלטלנה העלתה אל פני השטח את המתחים החבויים מן העין, שלא התקיימו רק בשטח הצבאי, אלא שיקפו מסורות תרבותיות שונות ואף ריבוד חברתי. בורובסקי הביאה את הסיפור, כפי שנשקף לעיניה מחוף תל אביב, כשבילתה שלושה ימי 'גן עדן' בשפלה. היא הסבירה שבגין הביא את הספינה כתגבורת לאנשיו, 'בעיקר אלה שבירושלים'. היא ממשיכה ומתארת את סיבת ההתנגשות: 'למעשה הוא קרא תיגר על סמכותה של הממשלה החדשה ויצר צבא בתוך צבא'. היא היתה מזועזעת מהמחזה של יהודים היורים ביהודים, במקום לגייס את כל הכוחות להמשך המערכה. העוצר שהוטל על תל אביב, היריות, היו חוויות קשות. היא נאלצה לעזוב את בית המלון ששהתה בו, שכן תושבי החוף פונו מבתיהם מחשש להתפוצצות ספינת הנשק, והאזינה לנאום הכניעה של בגין במושב אחורי של מכונית, שהיא מצאה בו מקלט לילה. 'לא נעים להודות, אבל קולו, בעל צליל גבוה, היסטרי ודידקטי, נשמע דמגוגי'. עמדתה בפרשה זו אינה מוטלת בספק: 'אני מניחה כי מעשה בוגדני מעין זה הוא בלתי ניסבל. היה צריך להוקיע קיצוניים מעין אלה לפני שנים, כשהיו עוד חלשים'.[120] קשת חשב כמוה: 'זוהי הפורענות על חטא שחטאנו בקוצר ראות ובאזלת יד ולא הקדמנו רפואה חינוכית למכה זו, שמקורה בכוח־המושך שיש לקיצוני ולמופרז על עמי ארצות'.[121] קשת תוהה על המנטליות של הפורשים, 'כיצד אפשר ליישב סתירה משונה זו בין תכונות נפש תרומיות [הנכונות להקרבה] ובין הצדקת השרירותיות ונהייה אחרי בריונות שאינה נרתעת גם מפני שפיכות דמים?'; לדעתו, שני יסודות באוכלוסייה נמשכים אל הפורשים: 'האינטליגנציה, או האינטליגנציה למחצה — והאספסוף'.[122] הוא מזהה בין תומכי הפורשים 'אנשים שבליבם מקננת שנאה עמוקה לציונות, הנעלמת לפעמים אף מעיני עצמם'. שנאה זו 'משותפת היא לספסר הירושלמי-לבנטיני המגושם ולאיש "נטורי קרתא", ואולי גם לכמה מן הקלריקאלים הציונים'. הם קובלים 'על בן גוריון והממשלה, הלמאי סירבו הללו לתת לאצ"ל, אמיצי לב המסורים, להוריד מעל "אלטלנה" את הנשק היקר, לשם "שחרור ירושלים"'. והוא מעיר באירוניה: 'ומי, למשל, צועק כך? — שכני הצבר, איש מאה־שערים שהסיר פאותיו, שבשעת ההרעשה צעק כי צריך להיכנע לערבים ולתת לו, ולעוד נצרכים כמוהו, ספינות כדי לצאת מן הארץ אל קרובים במדינת־הים'.[123]

אברמסקי, המתעבת את השמאל מאז ימיה בברית המועצות, מפרשת את פרשת אלטלנה באופן שונה לחלוטין: 'אלי, אלי! הנבלים הללו, — בן גוריון והכת שלו, — מה עוללו! בעצם המלחמה הכפולה: המלחמה בערבים ובאנגלים, טיבעו אוניה יהודית על נישקה

119. לוין, 15.5.1948, עמ' 256.
120. פורת, 24.6.1948, עמ' 200-201.
121. קשת, 24.6.1948, עמ' 124.
122. הנ"ל, 24.6.1948, עמ' 126.
123. הנ"ל, 24.6.1948, עמ' 126-129.

וירו והרגו חיילים יהודים. כלום יש מילה אנושית אשר תביע את עומק הפשע, מעשה ידי המתמלכים מאליהם והנוטלים לעצמם את "כתר המלוכה" ("סאמוזאנצי" בלע"ז) וכל משמשיהם והמחניפים להם? אין מילה כזו'. היא מסיקה מכך מסקנה בנוגע לעתיד המדינה היהודית: 'כל עוד בוגדים, צמאי־לדם אלה, יהיו השליטים — לא יעמוד העם היהודי על רגליו עמידה ברשות עצמו'. את משא התוכחה שלה היא מסיימת בפנייה לשמים: 'אלוהים! אל תכסה בגידה זו ואל תישא להם. נקום נקמת דם חייליך הגיבורים מידי החיילים השכירים של ה"הגנה"'.[124] בראשית אוגוסט 1948 נשא בגין נאום בכיכר ציון בירושלים. אברמסקי הצטרפה לקהל האלפים שהתגודד בכיכר לשמוע את מנהיג האצ"ל. היא אף הביאה את בנה יוני בן ה־12 (הוא ייהרג בסוף ספטמבר מירי צלף ירדני) להשתתף בחוויה המרגשת. 'כל הקהל הזה נכבש בידי מנהיג תנועת ה"חירות", בידי אותה האמת, לה הקדיש את דברו. מימי לא ראיתי בשום הזדמנות שיעמוד קהל בחרדת קודש כזו וישתה בצמא כל דבר ודבר מדברי הנואם', התפעמה.[125] למרות תלאות המלחמה, דיבר אל לבה המסר התוקפני של בגין למען המשך הלחימה וכיבוש ירושלים השלמה.

לוין, חניך הפרטיזנים האנטי־פשיסטים, ראה באנשי אצ"ל אויבי העם: 'יפה יפה שבן גוריון אוחז סוף סוף בשיטה הנכונה וידע לכוון את השעה בדיכוי הכת ההורסת, שקם דווקא ברגע זה', כתב ביומנו עוד בטרם ידע את כל פרטי הפרשה.[126] כאשר נודע לו מה התרחש הוא אך התחזק בדעתו שהיתה זו 'פשוט סכנת מרד צבאי עם המטרה לסלק את הממשלה הדמוקרטית. יש להחזיק טובה לפלמ"ח שהצטיין במיוחד בדיכוי המרד הזה, דבר שסוף סוף קשה לבצעו, לכוון את הרובה על יהודי אחר'.[127] בסתיו 1948, כאשר חוסל האצ"ל בירושלים, כתב לוין ביומנו: 'חבל שלא השתתפתי אפילו באופן סמלי בפעולה הזאת — חיסול הנגע הממאיר'.[128]

גישה מאוזנת יותר, כמעט טרגית, ביטאה אביגדורי. בעת סיפור המעשה היא התארחה בבית דודה בתל אביב. היא שמעה את קולו של בגין, מפקד האצ"ל, בוקע מן הרדיו, 'ספק צועק, ספק בוכה, ספק דורש, ואולי מבקש'. אביגדורי היתה המומה: 'איך יהודים מסוגלים לירות ביהודים ומורידים לטמיון אנייה מלאה נשק ותחמושת [...] וכיצד אינם חוששים לגורל האנשים הנמצאים באנייה, שרבים מהם בודאי באו מתוך רצון כנה וטוב לסייע להקמת המדינה היהודית ולהגן עליה'. היא היתה מודעת לחששות שרווחו מפני ניסיון הפיכה של האצ"ל: 'עוד בירושלים נשמעו שמועות, כאילו האצ"ל מתארגן בחשאי ואוסף נשק וממון לצרכי חתרנות'. היא גם הניחה ש'בודאי ידועים לבן גוריון ול"הגנה" דברים שאינם יכולים להסביר לציבור. ובכל זאת, האם אין דרך אחרת?' הערה שהשמיעה ברוח

124. אברמסקי, 24.6.1948, עמ' 305–306.
125. הנ"ל, 5.8.1948, עמ' 308–310.
126. לוין, 23.6.1948, עמ' 269.
127. הנ"ל, 2.7.1948, עמ' 271.
128. הנ"ל, 21.9.1948, עמ' 282.

ספקנית זו בבית הדוד עוררה סערה: 'כיצד אני מעיזה להרהר אחרי מעשי בן גוריון, שאין כחוכמתו, תושיתו ואומץ ליבו'; 'אולם קולו של בגין, הבוכה וצועק ברדיו — מכאיב כל כך, ולמרות כל הצרות והאסונות שהביא עלינו האיש הזה, עם ה"אצ"ל" שלו, אופפת אותי הרגשת תדהמה וצער גדול, הרגשת כאב והלם'.[129]

נשים במלחמה

כמה מן המקורות שעמדו לרשותי לצורך מחקר זה נכתבו בידי נשים. לבד מצרטה אברמסקי, שלא אעסוק בה כאן, רובן היו לוחמות: הדסה אביגדורי, שושנה בנארי, הדסה (הלינה) למפל. בנארי ולמפל נפלו בקרבות. אביגדורי שרדה. כמוה גם צפורה בורובסקי, הסטודנטית האמריקנית שהיתה לחובשת. אני מבקשת להבחין בין שני מודלים של נשים ודרכי התפקוד שלהן בעת המלחמה. המודל האחד הוא זה של הלוחמת הפלמ"חניקית, והאחר — של אזרחית בת התקופה שגויסה ומצאה את עצמה בלב האירועים. היחס שלהן אל עצמן ואל תפקודן וכן יחסה של החברה הסובבת כלפיהן מאירים את הנורמות המקובלות באותם ימים.

חברות הפלמ"ח חונכו על אתוס השוויון בין גברים לנשים. לכאורה בחיי היום־יום היה אתוס זה מקובל על כל בחורי הפלמ"ח, אך הוא לא חל על הלחימה ממש. שם השוויון נעצר. הרתיעה מלהשתמש בנשים ככוח לוחם נבעה מהכרה במגבלות הפיזיות שלהן ומחרדה לכבודה של הנערה העברייה אם תיפול בשבי הערבים. הנשים נשאו נשק, אך הן לא הסתערו. מיעוט זעיר של חברות פלמ"ח השתתף בלחימה ממש, והן זכו לכבוד ולהערצה. אך הן היו המיעוט. אידאל השוויון לא התגשם במלואו.

לא התעלמו בפלמ"ח מהבדלי המין. במגורי הלוחמים קיבלו הנשים חדרים נפרדים. אביגדורי מתארת את תקופת ליווי השיירות בטרם המצור, בעת ששכן הפלמ"ח בפנסיון 'ביקל' בבית הכרם: 'אני גרה בחדר אחד עם זמרה. אנו מסתדרות יפה יחד ומעניין לנו וגם נעים'. חדר הנשים הפך למוקד חברתי: 'בערב מתאספים חברים בחדרנו והאווירה חמימה ונעימה'.[130] כאשר נופלים חללים, האווירה אחרת: 'כשנכנסתי לחדר, מצאתי את כולם יושבים שם בחושך ושותקים'.[131] כשהועברה הפלוגה למתחם שנלר, לשעבר מחנה צבאי בריטי, 'הבנות משוכנות באולם גדול, אשר משני צדדיו וגם באמצע, מוצבות הרבה מיטות [...] וזה למעשה הריהוט שיש שם'. גם שם התקיימה הפרדה במגורים. הבנות לא מחו על כך.

129. אביגדורי־אבידב, 23.6.1948, עמ' 159–160.
130. הנ"ל, 26.2.1948, עמ' 50.
131. הנ"ל, 26.2.2948, עמ' 51.

הבחורים מתארגנים ליציאה לפעולה, והבחורות שלא זומנו להצטרף יושבות על המיטות ׳והן כבר במצב הרוח ה״מלחמתי״ ובקול רם׳. הן רוטנות על ׳שלא לוקחים אותן ולא משתפים אותן׳. ׳נידמה לי שרק אני מכל הבנות — מאוד לא התלהבתי לצאת הפעם׳, כתבה אביגדורי. ׳הייתי עייפה מאוד מכל מה שקרה בזמן האחרון, ושבעתי ״פעולות״ והתקפות׳.[132] אך מאחר שחסרו חובשים, היא נדרשה לצאת. זו היתה השיירה לגוש עציון שנודעה כשיירת נבי דניאל (סוף מרס 1948), אירוע טראומטי, שכן בדרכה של השיירה חזרה היא נתקלה במארב מתוכנן היטב, נתקעה, ולא היה אפשר לחלץ את האנשים. קריאותיהם לעזרה באלחוט נשמעו ברדיו האזרחי בכל ירושלים, וההורים עקבו במתח ובדריכות אחרי הדרמה שנמשכה שלושים שעות והסתיימה בכך שהבריטים חילצו את הלוחמים במחיר הסגרת הנשק והמשוריינים לידי הערבים. אביגדורי נשארה עם הפצועים. ׳פחדתי שמתוך חפזון, ישכחו את מישהו ולכן עלי להישאר ולעזור לפצועים עד שיעבירו את הפצוע האחרון׳. אלה היו פצועים קשה שלא יכלו ללכת. איש מהלוחמים לא נמצא לצדה. ׳נשאתי אותם אחד אחרי השני, לבדי. רובם היו בחורים גדולים וכבדים׳. הג׳נטלמניות הבריטית לא סייעה לה: ׳הבריטים האיצו בי ואיש מהם לא ניסה כלל לעזור, אפילו לא הואילו לפתוח לפני את דלת האמבולנס הגבוהה׳. תוך כדי העברת הפצועים שמעו הבריטים את שקשוק כלי הנשק שהסתירה על גופה. היא נדרשה לגשת לחיפוש גופני: ׳אני עומדת שם לבדי, אין אף יהודי שיכול לעזור לי, וחייל כבר מתכוון לערוך בבגדי חיפוש, לעיני כל הערבים. סירבתי בתוקף, ואף צעקתי שרק לשוטרת מותר לחפש אצלי׳. בסופו של דבר היא מסרה את הנשק, כדי להימנע מהשפלת החיפוש.[133] הנורמות הגבוהות של אומץ ומחויבות שדרשה מעצמה נערה זאת באו לידי ביטוי בחשבון הנפש שערכה לאחר מכן: ׳גם בעצמי חדלתי להאמין. נוכחתי בשיירה של גוש עציון שאני די פחדנית, והיו רגעים בהם לא עמדתי על הגובה׳.[134]

בשיירה להר הצופים, ׳שיירת הדסה׳ שכמעט כל נוסעיה נהרגו, השתתפו גם שתי מלוות מהפלמ״ח. אחת, שושנה בנארי, נהרגה, והאחרת, תמר האפט, סבלה מהלם קרב: ׳תמר שוכבת על הספה, בחדר מאפל, כשפניה אל הקיר ואינה מסוגלת לדבר אף מילה ואף לא לטעום כזית׳, תיארה אביגדורי את חברתה הטובה. ׳תמר היא בחורה חזקה, היא היתה מאוד ״בסדר״ בשיירה של נבי דניאל. אולם זמן כה קצר לאחר זאת, לעבור את מה שהיא עברה אתמול, באמת אפשר להשתגע׳.[135]

ליווי שיירות נחשב עיסוק ׳קל׳, שבנות יכולות להשתתף בו. לא כן פעילות התקפית. כאשר החלה הלחימה על כיבוש כפרים לא שותפו הבנות בפעולות. אביגדורי מתקוממת:

132. הנ״ל, 29.3.1948, עמ׳ 66–67.
133. הנ״ל, 29.3.1948, עמ׳ 76.
134. הנ״ל, עמ׳ 84.
135. הנ״ל, 14.4.1948, עמ׳ 93.

'בנו, הבנות, אין צורך, כניראה. איש אינו קורא לנו ואיננו יודעות לאן ולמי לפנות'.[136] עם זאת, כאשר נחוצה חובשת, אביגדורי נקראת להצטרף לפעולה. לכאורה תפקידה קל מזה של הלוחמים, אך 'העמיסו עלי תרמיל עזרה ראשונה ענקי וכבד, ואלונקה וגם רובה אנגלי גדול שהכביד מאוד'. תוך כדי הצעידה ליעד החליט המפקד שאינו רוצה בבחורה בקרב. 'היות והם ג'נטלמנים ודואגים לבחורה', כתבה באירוניה, 'צרפו לי איזה נער צעיר, זר, ללוותני לקריית ענבים'. שניהם תעו באפלה ולא מצאו את הכניסה לקיבוץ. 'יריות ונביחות כלבים. ואנו עייפים עד מוות, ובייחוד הכעס והעלבון. רותחים ממש'.[137] הכעס והעלבון לא נבעו מהמעמסה שהטילו עליה, אלא מכך שהמפקד פסל ברגע האחרון את השתתפותה בקרב. הניסיון הפיזי הקשה חזר כאשר הצטרפה לעלייה למשלטי באב אל־וואד: 'הייתי בת יחידה בין עשרים בחורים והיה מוטל עלי לסחוב, נוסף לנשק, גם תרמיל עזרה ראשונה, מימיות ואלונקה'. הם צעדו בלילה כדי להחליף את הלוחמים שישבו במשלט. 'המשא והמהירות, החיפזון בעליה תלולה זו, הם מעל לכוחותיי, אולם יש להיזהר שאיש לא ירגיש בחולשתי, כי אחר כך תבואנה שיחות וטרוניות על הבחורות [...]'. אחד הבחורים מבחין בקושי שלה ומנסה לעזור: 'מוסה מציע באדיבות את עזרתו, שאותה אני דוחה בגאווה מופרזת, אסור לתת פתחון פה נגד הבנות [...]'. לכן, היא ממשיכה: 'בצפרניים אני נאחזת בקירות האבנים ומושכת את הגוף. מקפצת וגוררת אחרי את האלונקה האומללה, התרמיל והסטן, שיש להיזהר שלא יפגע באבן וישמיע קול. רק לא לפגר ולא לעכב'.[138] סצנה זו אופיינית לפמיניסטיות מן הדור הראשון, שסברו שנשים צריכות להוכיח כי הן מסוגלות לעשות כל מה שהגברים עושים. דומה שיותר משהאמינה אביגדורי שזו הדרך הנכונה, היא פעלה על פי הקוד המקובל בפלמ"ח.

כשם שאיש לא התעניין ביכולתה של הקשרית או החובשת לשאת משא כה כבד, כך גם לא דאג איש לצרכיה הבסיסיים: פרטיות, היגיינה, רחצה. בין הפלמ"חניקיות הוותיקות נוצרה מעין אחוות נשים, והן דאגו זו לזו. בעת שהותן ליד המשאבות של באב אל־וואד (בסיס יציאה למשלטי הסביבה) הן ארגנו בחשאי רחצה לילית: 'בלילה אנו עומדות ו"גונבות" סיר מים [...] אלה מים שאנו חוששות להשתמש בהם לבישול. בפינה נסתרת אנו עורכות לנו רחצה, כשאנו עומדות כמין נימפות עירומות בחושך, כי גם בחושך אנו מעט מתביישות, ושופכות מים מקופסת פח האחת על רעותה. שארית מי הסיר משמשות אותנו לכביסת חליפת בגדינו היחידה, ואנו מקוות שתספיק להתייבש עד הבוקר'.[139]

ברגעי משבר כואבים קיבלו עליהן בנות הפלמ"ח גם תפקידים 'נשיים' מסורתיים: כשירדו הלוחמים מקרבות במשלטים לבסיס היציאה, והדיכאון אפף את כולם לנוכח נפילת גוש עציון, שלקריאותיו הנואשות האזינו באלחוט, 'זמרה ורנה עמדו וחלקו לנו

136. הנ"ל, 2.5.1948, עמ' 105.
137. הנ"ל, 20.4.1948, עמ' 100–101.
138. הנ"ל, 15.5.1948, עמ' 116.
139. הנ"ל, 19.5.1948, עמ' 128.

עוד ועוד ספלי תה. שתיהן כה טרודות ומפויחות ואני כה השתוממתי לפגוש בהן כאן, בתפקידן הנוכחי'.[140] למחרת התייצבו הבחורות להכין ארוחה לבחורים המותשים: הקימו שולחן מארגזים, עמדו ובישלו ואף קישטו את השולחן בפרחי בר שקטפו. כותבת אביגדורי: 'חם הלב למראיהן, כשהן דואגות לבחורים. איך זה ידעו מיד להתמצא במצב ולהועיל? [...] בלי לדבר דבר, וכשאיש לא הציע להן זאת, הרגישו שתפקידן עתה להיות "אמהות" לבחורים'.[141] אמנם הלוחמות זכו להערכה גבוהה: 'אביבה'לה הקטנה', מציינת אביגדורי, היתה 'מן הבנות הבודדות והאמיצות בגדוד הרביעי, שעמדו בתוקף על זכותן להיות לוחמות שוות לבחורים וזכותן זו הוכרה',[142] אך היא העריכה מאוד גם את הבנות שדאגו ללוחמים בכך שיצרו סביבה אנושית וחמה. בחורות שהצליחו לבשל ארוחה לבחורים, ואפילו להכין פודינג יש מאין, מילאו תפקיד שונה מזה של הלוחמות, אך ללא ספק חשוב ביותר.[143]

על פי הקוד המקובל על אביגדורי וחברותיה, הנשיות היתה מכשול להשגת ההכרה בשוויון עם הלוחמים. היא עשתה כל שביכולתה כדי שלא להיחשד כי היא מנצלת את נשיותה כדי לזכות בהקלות כלשהן. בורובסקי נהגה אחרת: לדידה נשיותה לא היתה רק עובדת חיים, אלא גם משאב חיובי, יתרון בקשיים שהיה עליה להתמודד עמם. בורובסקי היתה רגילה לרמת החיים של משפחה בת המעמד הבינוני בניו יורק. בתחילת התקופה התקשתה מעט להסתגל לתנאי החיים בירושלים, למשל להיעדר המים החמים במקלחת: 'אתמול הצלחתי לעשות את המקלחת/אמבטיה הראשונה האמיתית שלי מאז שהגעתי וזו בזיעת אפי ממש. לא תאמינו, אבל כדי לחמם את המים נאלצתי להבעיר מדורת עצים בתחתית הדוד', דיווחה להוריה.[144] 'עשיתי אתמול מעשה של בזבזנות קיצונית והלכתי למספרה כדי לחפוף את הראש, על מנת להרגיש ולהיראות שוב כבן אדם. בכל מקרה, היה קר מדי בחדר מכדי לחפוף את הראש', הסבירה לבני משפחתה שמעבר לים.[145] כשקשיי התעבורה בירושלים מנעו בעדה מלהגיע למספרה, היא דיווחה: 'מרוב ייאוש הסתפרתי היום אחרי הצהרים בכוחות עצמי — קצת קצר מדי, אבל הולם אותי'.[146] היא התגוררה בבית מגורים מאוכלס בסטודנטים, והיתה שם אישה יחידה. הבחורים סייעו לה בהבנת חומר הלימודים בעברית, אך 'זה כפי הנראה רק תירוץ לבקר', העריכה. 'הם אוהבים שיש אישה בסביבה וקצת מנצלים אותי: כפתור שצריך לתפור או חולצה הזקוקה לגיהוץ מהיר'. אולם מילוי משימות 'נשיות כאלה' היה מקובל עליה: 'זה לא ממש איכפת לי. הם מאוד קשובים וממטירים עלי מתנות כדי להביע את הערכתם: פרחים, סיגריות וכדומה,

140. הנ"ל, 15.5.1948, עמ' 116.
141. הנ"ל, 16.5.1948, עמ' 123–124.
142. הנ"ל, 29.5.1948, עמ' 131.
143. הנ"ל, 19.6.1948, עמ' 154–156.
144. פורת, 22.10.1947, עמ' 29.
145. הנ"ל, 17.12.1948, עמ' 73.
146. הנ"ל, 15.1.1948, עמ' 94.

ושפע של חברה טובה׳.[147] היא גם למדה לסרוג, עוד עיסוק המזוהה עם נשים: ׳גיליתי מה שהסבתות שלנו ידעו תמיד, הסריגה מרגיעה, עוזרת להפיג את המתח׳.[148]

החברותא עם סטודנטים, אמריקנים וישראלים, היתה עבורה לב העניין. הבחורים חיזרו אחריה, והדבר הסב לה הנאה: ׳זה עתה נפתחה הדלת ושכן ביישן ונחמד הכניס את ידו, לא את ראשו, אוחז בשני זרים של פרחי בר שקטף בדרכו הביתה מהעבודה [...]׳;[149] ׳מצאתי חן בעיניו והוא לא טורח להסתיר זאת, ומדבר עלי עם כל מי שמוכן להקשיב, מתאר אותי בצבעים כאלה שאני מתכווצת בתוכי ומסמיקה מבושה׳.[150] מיד עם בואה לירושלים נמצא מתנדב שלקח אותה לסיור בגוש עציון, כדי שתכיר את הארץ (אותו בחור נהרג אחר כך במחלקת הל״ה). היא ניהלה רומן עם אחד הבחורים, שקרא למקלע שלו על שמה ׳ציפי׳ או ׳ציפקה׳.[151] ידיד אחר סייע לה בהבאת החבילות ששלחו לה ההורים, שכן בית הדואר נמצא באזור ערבי. ׳כמה שמחתי שהוא היה אתי, לא רק כדי להחזיק בידי משום שקצת פחדתי, אלא גם כדי לעזור לי לסחוב את השלל [...]׳.[152] היא לא התביישה בחולשתה הנשית, אלא נהנתה לקבל עזרה מ׳המין החזק׳. היא אהבה לבשל ולארח וגם להתארח, ולא ראתה בכך כל בעיה. היא נענתה בשמחה להזמנות לארוחות ערב, ואפילו יצאה לבית קפה, שבו ׳תזמורת כלי הקשה רעשנית ניגנה טנגו׳, והיא מעירה: ׳היה נהדר לרקוד טנגו, רומבה, פוקס טרוט׳.[153] בהזדמנות אחרת ישבה בבית קפה בסגנון קונטיננטלי, שניגן בו פסנתרן צעיר מיצירות שופן.[154] אכן, ירושלים של בורובסקי שונה מאוד מירושלים של אביגדורי. להעלאת המורל היא ערכה קניות: ׳היום יצאתי למסע בזבוזים. החלטתי שאני צריכה משהו שירומם את רוחי אחרי החורף העגום הזה׳. היא קנתה חולצה שקסמה לה: ׳החלטתי לקנות אותה כשעדיין אפשר; יתכן שבשבוע הבא החנות תתפוצץ׳.[155] תוך כדי ההפגזות והמחסור היא כותבת: ׳מזג האוויר נפלא וכרגע שרק לי השכן ממול בהתלהבות. כמה מחמיא לגלות פתאום שאני בחורה; נימאס לי כבר להיות ״אחד הבחורים״ כל הזמן׳.[156]

יש להניח שמכתביה של בורובסקי נועדו להרגיע את משפחתה שבניו יורק, ומכאן גם הטון הקליל, אך היא גם נרתמה לפעולה: אך סיימה קורס עזרה ראשונה, ומיד עברה טבילת אש ראשונה בעזרה לנפגעי הפיצוץ ברחוב בן יהודה: ׳בשפתון אדום [אביגדורי מן

147. הנ״ל, 21.11.1947, עמ׳ 49.
148. הנ״ל, 29.12.1947, עמ׳ 81.
149. הנ״ל, 7.12.1947, עמ׳ 66.
150. הנ״ל, 20.12.1947, עמ׳ 74–75.
151. הנ״ל, 8.1.1948, עמ׳ 91.
152. הנ״ל, 30.1.1948, עמ׳ 101.
153. הנ״ל, 14.2.1948, עמ׳ 113.
154. הנ״ל, 16.3.1948, עמ׳ 134–135.
155. הנ״ל, 23.3.1948, עמ׳ 144.
156. הנ״ל, 22.4.1948, עמ׳ 163.

הסתם לא השתמשה באיפור] ציירתי על הקיר מגן דוד אדום גדול, ומיד הוצפתי עבודה׳.[157] היא אספה ברחוב ילדים מבוהלים שאיבדו את הוריהם וטיפלה בפצועים. אישה בודדה ומוכת הלם מצאה מקלט לילה בחדרה. היא השתתפה בקורס צבאי של ההגנה ונשלחה למשימות שמירה עם אנשי חי״ם. החברים הקרובים ללבה ׳מסכנים את חייהם במקומות לא כל כך יפים׳, והיא — ׳יש לי זמן לסרוג להם סוודרים ולכתוב להם מכתבים עליזים בעברית רעועה׳.[158] כשמתחילות ההפגזות היא מנצלת את הזמן במקלט לסריגה: ׳במשך ההפגזות אני סורגת בקדחתנות׳.[159]

מכתב שמתחיל בצהלה על כיבוש חיפה בידי ההגנה ממשיך בתיאור המצרכים שהצליחה להשיג לקראת פסח, ומסתיים בנימה ׳נשית׳ מובהקת: ׳נאלצתי להפסיק לכתוב. פתאום יש מים למשך שעה אחת. הזדרזתי לחפוף את הראש, להתרחץ ולכבס קצת׳. היא מספרת בגאווה לבני ביתה: ׳אני כבר מומחית בחסכון במים וזה מדהים לאן מגיעה התושייה שלך כשחייבים להסתפק בבקבוק אחד של מים עבור אוכל, רחצה, כביסה ואלף דברים אחרים בטרם הם נשפכים למסעם האחרון, בבית השימוש׳.[160] באותה הזדמנות, ׳הקדשתי מחשבה לדברים של מה בכך, כמו, למשל, מה ללבוש לסדר פסח׳.[161]

היא מדווחת על הכול בהומור, אך לעתים מתגנבת לדבריה נימה רצינית יותר: ׳החברים שלי כמובן עסוקים במשימות אחרות, חלקן מסוכנות יותר, חלקן פחות. אנו שומרים על קשר כמו משפחה אחת גדולה. למעשה כל הארץ כולה היא משפחה אחת גדולה — משפחה אחת גדולה המצויה בצרות גדולות׳.[162] תודעת הסכנה האורבת מחלחלת אליה: ׳איני לבדי בתחושות מבשרות הרע המקננות. כולם מרגישים כי נכונו לנו ימים קשים מאוד׳.[163]

האהבה לנשיות ה׳מסורתית׳, הקוקטית, לפלירטים ולחיזורים לא מנעה אותה מלמלא משימות, בין השאר לשמש חובשת בדיר יאסין שבוע לאחר הטבח ולארגן את המרפאה ליד מטה ההגנה במקום. בהיעדר נייר כתיבה, היא כתבה את רשמיה על טופסי הזמנה של מחצבה שהיתה שם, ביטוי לחשיבות שהיתה בעיניה למתן הביטוי בכתב לחוויותיה. המפגש עם הכפר היה עבורה מזעזע ומטלטל, אך היא מתאוששת: ׳כשלבשתי לראשונה את הסרבל הזה ולמדתי לישון בנעליים ואוזן אחת כרויה לרווחה, חשתי עצמי כדמות פרטיזנית מרומן של המינגווי: בחורה אחת על כל מאה גברים׳. אולם הרומנטיקה היתה רק לכאורה: ׳עכשיו אני כבר כל כולי שקועה בתפקיד׳.[164] היא מחליפה את הסרבל במכנסיים

157. הנ״ל, 24.2.1948, עמ׳ 121.
158. הנ״ל, 23.3.1948, עמ׳ 144.
159. הנ״ל, 11.4.1948 , עמ׳ 157.
160. הנ״ל, 22.4.1948, עמ׳ 163.
161. שם.
162. הנ״ל, 18.3.1948, עמ׳ 138.
163. הנ״ל, 29.3.1948, עמ׳ 147.
164. הנ״ל, 15.5.1948, עמ׳ 172.

קצרים, לאחר שאחד מחבריה לעבודה טען 'שהם דרושים למורל הבחורים'.[165] את הצלחתה היא ראתה בשני תחומים: 'כאישה, חביבת המחנה וכו' וכאחות, שהקימה מרפאה נעימה, הודות לתושייה מעולה'. בשעות של רגיעה היא 'מחלקת כדורי סולפה וסימפטיה, החלק הטוב ביותר של התפקיד'.[166] כשהיא כותבת על טופסי המחצבה את המכתבים שלא תוכל לשלוח, היא מרשה לעצמה לסטות מהנוהל הרגיל שלה, של ריכוך המציאות באמצעות חוש הומור. 'אני חושבת שאני שונה מאוד מאותה נערה שנישקתם לשלום ביום ההוא על המזח. ראיתי כל כך הרבה חיים ומוות שלא ייתכן שלא השתניתי'.[167] לעתים היא מתקשה להאמין שזו אכן המציאות, למשל כשהיא מתעוררת לקולות התותחים והיריות: 'כשאני מזנקת ממה שהיה בעבר מיטתה של "פטימה", אני חוטפת מגבת, מושיטה את היד לכד המים ועושה "טיפול בוקר" בבית השימוש הפרימיטיבי בחוץ [...]' או כשהחיילים שחזרו זה עתה מפעולה מפגינים אבירות כלפיה כאישה, 'זוכרים להעביר אלי ראשונה את מנת האוכל או את הסיגריה הראשונה שקיבלנו לאחר שבוע ימים, או נותנים לי את היקר מכל, את החיוך הראשון שהם מסוגלים להעלות על דל שפתותיהם'.[168]

בדיר יאסין היא גילתה רוך נשי עם כושר סבילות פיזית ונפשית, אך היא שמחה לפשוט את השריון ולחזור לישות הנשית ה'נורמלית'. כאשר הגיעה ההפוגה היא פילסה לה דרך לחופשה בתל אביב באמצעות מניפולציה נשית ('פלירטטתי קצת ותמרנתי אותם'[169]), ושמחה כשאחד הבחורים אצל קצין העיר הזמין אותה לארוחת בוקר: 'לא אהבתי לשחק את התפקיד של ה"עלמה במצוקה", אבל ההרגשה היתה כל כך טובה — לשם שינוי מישהו דאג לי'.[170]

בורובסקי לא נאבקה למען שוויון זכויות לנשים ביחידות הצבאיות. דומה שכלל לא התעניינה בנושא. היא השתמשה בנשיותה כבאמצעי לגיטימי להשגת הטבות ולפילוס דרכה בעולם שגברים שולטים בו — בעת מלחמה יותר מתמיד, אך הכישורים הארגוניים שלה, התושייה, החמלה וחוט הפלדה הדק שייצב אותה בשעות הקשות מאוד, ששום דבר בחייה לא הכין אותה לקראתן, היו יוצאי דופן. האופן שבו הציגה את עצמה היה האופן המסורתי שבו ראו נשים את עצמן ואף התקבלו על ידי אחרים, השיטה שבאמצעותה תפקדו ומילאו משימות שחרגו מאוד מן התפקידים המסורתיים שהוקצו להן בחברה של אז. בעוד שהפלמ"חניקיות נאבקו על הזכות להילחם, נשים כמו בורובסקי לא ראו בכך תפקיד שנועד להן. הן הסתירו את כישוריהן במעטה של חולשה 'נשית' כביכול, קיבלו בברכה גילויי אבירות מצד הגברים, טיפחו, במידת האפשר, את הופעתן החיצונית, ולא התעלמו מהיתרונות שאפשר להפיק מכל אלה.

165. הנ"ל, 16.5.1948, עמ' 174.
166. הנ"ל, 16.5.1948, עמ' 174–175.
167. הנ"ל, 26.5.1948, עמ' 181.
168. הנ"ל, 20.5.1948, עמ' 176–177.
169. הנ"ל, 21.6.1948 , עמ' 196.
170. הנ"ל, 22.6.1948, עמ' 198.

לנוכחותן של הבנות בצבא היה ערך מבחינת התרבות הצבאית. סלומון מתעד ביומנו: ׳בעבר דובר על שוויון גמור של הבחורה בארגון [ההגנה]. עם הזמן התברר כי אין לראות את הבחורה כבעלת יכולת שוויון פעולה של הבחור׳. עם זאת, הוא שמח לשתף בחורות במשימות הפלוגה. כשיש בחורה בפלוגה, ׳עצם נוכחותה משפיע לטובה על הבחורים, והם מקפידים יותר על אופן דיבורם׳. לכן הוא מנצל את העובדה שטרם קיבל פקודה בכתב האוסרת השתתפות בחורות בליווי שיירות, וממשיך לשתף אותן בכך.[171] ככל שהצבא מתמסד, כן השתתפותן של הנשים מוגבלת לתפקידים שאינם חושפים אותן לסכנת חיים. לוין, על הר הצופים, זוכה לביקור של המפקדה הפלוגתית עם קצינת הסעד: ׳הביאו שוקולדה, סיגריות וגם ניר טואלט׳; והוא מעיר: ׳אכן, סימנים ראשונים של צבא תרבותי׳.[172] הקמתו של חיל הנשים, בקיץ 1948, סימלה את התמסדותו של שירות הנשים, עם הקמת המסגרות של צה״ל הממוסד בכלל.

***

מבין האנשים שמכתביהם ויומניהם שימשו לצורך כתיבת מאמר זה, שמונה לא שרדו את המלחמה: משה סלומון, יעקב כהן (ג׳ורדן), שושנה בנארי, משה מיטלמן (פויו), הדסה (הלינה) למפל, זוהר עמיאל (עמי), אלדד פן ומשה גרשוביץ (מושיקו). הדסה אביגדורי, צפורה בורובסקי, יואב מללי, דב לוין, צרטה אברמסקי וישורון קשת נותרו בחיים. כל הנספים היו לוחמים. הפרספקטיבה של כולם, השורדים והנספים, היתה זהה: בזמן כתיבת היומנים והמכתבים הם לא ידעו מי יחיה ומי ימות, כשם שלא ידעו אם היהודים ינצחו או שמא הערבים, וכמה זמן תימשך המערכה. התמונה העולה מן המקורות היא פסיפס מורכב, רב גוונים. זוהי תמונה אישית מאוד — כותבים אחרים היו מן הסתם מתארים תמונה אחרת. אין כאן ביטוי לחוויותיהם של החרדים, לוחמי האצ״ל, האליטות הפוליטיות או תושבי שכונות המצוקה; הם משתקפים במקורות כפי שנראו בעיני ידידים או יריבים. אך ההשתקפות הזו מלמדת על מורכבותה של החברה היהודית בירושלים ועל כך שהעיר היתה בו בזמן ערים שונות לאנשים שונים. התרבות היישובית השלטת היתה בעלת כוח מעצב, אך נותרו שוליים רחבים למדי שלא הושפעו ממנה; וגם בתוכה התקיימה החלוקה בין האתוס החלוצי לאתוס הבורגני תוך כדי המאבק המשותף להקמת המדינה. איך דימו לעצמם אנשים שונים את המדינה הרצויה? התמונה של המדינה המבוקשת על פי אברמסקי היתה שונה לחלוטין מזו של קשת; הלוחמים התקשו לתאר לעצמם מדינה שיש לה ערך לאחר כל הקרבנות שנפלו; ואילו ניצולי השואה רצו בית לעצמם ומקלט לעם היהודי. אלה היו התמונות בגובה העיניים של אנשי התקופה. הן לא שיקפו אלא קטע של המציאות ברגע נתון, אך אותו קטע באותו רגע נראה לאנשים אלה כתמונת העולם.

171. סלומון, 12.3.1948, עמ׳ 166.
172. לוין, 18.7.1948, עמ׳ 275.

כולם חיו בתחושת הגורליות של התקופה, שחייבה אותם להעניק קדימות לאינטרס הכללי לעומת האינטרס של היחיד, אך עם זאת הם נאבקו בעצם כתיבתם לשייר לעצמם את הפינה הפרטית שלהם בתוך המולת ההיסטוריה הנוקשת על חלונם, להעמיד יד וזכר לעולם הפנימי שלהם. הכתיבה נועדה להקפיא את הרגע החולף ואת חוויותיו, ולא להניח לו להיסחף בגלי ההיסטוריה המתנפצים עליהם. הכתיבה האוטוביוגרפית האותנטית בת הזמן היתה ניסיון הרואי לתת מבע לרגע החולף, לעצור את הזמן, להנציח את שאירע בזמן אמתי, לפני שההיסטוריונים והסופרים ושאר סוכני הזיכרון ינכסו את העבר וישתלטו על עיצובו.

ביטחון

התרעה מחקרית, התרעת סוכנים והתרעה מכשירית: השתנות תפיסת ההתרעה בשנות החמישים*

שי הרשקוביץ, דודי סימן־טוב

מבוא

אף שמדינת ישראל לא גיבשה מעולם תורת ביטחון סדורה וכתובה, מקובל לראות בתפיסת הביטחון הלאומי הישראלית, שעוצבה למעשה — גם אם לא להלכה — באמצע שנות החמישים, תפיסה העומדת על שלוש רגליים: ההרתעה, ההתרעה וההכרעה. ההתרעה נועדה לאפשר למדינת ישראל ולצה"ל להתקיים בתנאים אסטרטגיים ייחודיים, שכן היא אפשרה — או נועדה לאפשר — את קיומו של מענה צבאי המורכב משני דרגים: כוחות סדירים וכוחות מילואים.

אין חולק על כך שכיום שירותי הביון של ישראל רואים בהתרעה את אחת ממשימותיהם הראשיות, אבל אין תמימות דעים בנוגע לתקופה שהחלה גישה זו למשול בשיח הביטחון הישראלי. יש הטוענים שלמן הקמתה הוגדרה משימת ההתרעה כמשימה העליונה (או למצער, אחת המשימות העיקריות) של מערכת המודיעין הצבאית. אחרים טוענים כי אף שהצורך בהתרעה צף ועלה למן ראשית ימיו של צה"ל, הוא נותר עמום ולא הגיע לכדי 'מעמד עליון של פרדיגמה מכוננת בעלת ממדים תאורטיים ומעשיים עד שתהווה את "קו ההגנה הראשון של צה"ל"[1] וכי הוא נעשה משימה עיקרית רק מאוחר יותר, לאחר 'פרשת רותם' (ראו להלן), ובעיקר לאחר מלחמת יום כיפור.

בשיח האקדמי על ההתרעה בשנותיה הראשונות של המדינה בולט יגאל שפי, מי שפרסם בשנת 2008 מחקר מקיף על 'פרשת רותם' — כישלון אגף המודיעין של צה"ל (להלן: אמ"ן) בזיהוי מוקדם של כניסת כוחות צבא מצריים לסיני בפברואר 1960.[2] במחקר

* ברצוננו להודות לעמיתינו במכון לחקר המודיעין באגף המודיעין בצה"ל, ובייחוד לעומד בראשו, ד"ר עמוס גרנית, על תרומתם למאמר.

1. דב תמרי, 'המילואים: תופעה ישראלית ייחודית', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2007 (להלן: תמרי, 'המילואים'), עמ' 242.

2. יגאל שפי, **ההתרעה במבחן: פרשת רותם ותפיסת הבטחון של ישראל 1957–1960**, משרד הביטחון, תל אביב 2008 (להלן: שפי, **ההתרעה במבחן**).

סוקר שפי את התפתחות תפיסת ההתרעה בשנות החמישים ומבחין בין שתי תקופות בהתפתחות המונח 'התרעה': לפני מבצע קדש ולאחריו. אלא שהשימוש שלו במונח 'התרעה' בעייתי, ומכאן גם מסקנותיו: הוא אינו מבחין בין סביבות 'התרעה' — לכל אחת מהן משמעות מושגית ותפקודית אחרת — ומתייחס אל ההתרעה כאל מקשה אחת. כפועל יוצא טענותיו אשר למהות ההתרעה בשנות החמישים נותרות כוללניות במידת רבה. בחינת המונח 'התרעה' באופן שאינו מבחין ומבדיל מבחינה תפיסתית בין סביבות ההתרעה, כמו שעשה שפי, אינה מאפשרת לנתח ניתוח מעמיק את תפקיד ההתרעה בשיח האסטרטגי והאופרטיבי־מבצעי בצה"ל.

מאמר זה הוא ניתוח היסטורי עכשווי המשתמש בכלים מושגיים עדכניים, המשכללים את הדיון בהתרעה ומחלצים אותה מקביעות כלליות, והוא מאפשר לעמוד בדיוק רב יותר על מגוון תפקודיה ועל התמורות שחלו בה בשנות החמישים. ניתוח סוגיית ההתרעה בשנות החמישים מתבסס על מבנה מושגי המבחין בין שלוש סביבות התרעה: אסטרטגית, אופרטיבית וטקטית, כמו שיפורט בהמשך הדברים. חידוש וחידוד מושגי זה הכרחי, שכן הוא מאיר באופן מדויק יותר את השיח המודיעיני על סוגיית ההתרעה שהתקיים בשנות החמישים.

לפנינו שלוש טענות עיקריות: הראשונה, בשנות החמישים לא הייתה באמ"ן הבחנה תפיסתית בין סביבות ההתרעה השונות ובין התהליך השונה שהן אמורות לחולל, דבר שסרבל את השיח שניהל המודיעין הצבאי עם גורמי המבצעים והקשה עליו. השנייה, עד מבצע קדש הסדיר את המתחים שלפניהם ניצבה המערכת האסטרטגית והאופרטיבית הישראלית המבנה התפיסתי שאנו מכנים 'התרעה אסטרטגית'. לאחר המבצע לעומת זאת — בעקבות התפתחויות גאו־אסטרטגיות ושינויים ביכולות האיסוף של אמ"ן — הסדירה את מתחי המערכת 'ההתרעה האופרטיבית'. השלישית והאחרונה, את התנהלות אמ"ן ב'פרשת רותם' יש לראות כתקלה מקומית (אמנם חשובה), אך בוודאי לא ככשל מערכתי.

נפתח בדיון כללי בנוגע לתפקיד ההתרעה בתפיסת הביטחון של ישראל, ומשם נמשיך לדיון שיציג את המבנה המושגי שאנו נשענים עליו. את המסגרת התאורטית הזאת נשווה אל השיח המושגי שהתקיים באמ"ן בשנות החמישים, ומשם נמשיך לדון בתפקיד ובתפקוד של ההתרעה האסטרטגית והאופרטיבית בתקופה הנסקרת.

ההתרעה כציר ראשי בתפיסת הביטחון של ישראל

כאמור למעלה, מקובל לטעון שרוב שנותיה של מדינת ישראל הושתתה תפיסת הביטחון הלאומי של ישראל על שלושה יסודות: הרתעה, התרעה והכרעה. בבסיסה עמדו שתי הנחות יסוד: ראשית, ישראל צריכה להתייחס אל הסכסוך עם העולם הערבי כנתון, ללא קשר למידת הסיכוי לפתרונו בעתיד הקרוב או הרחוק. שנית, לנוכח נסיבות אלו ולנוכח שולי הביטחון הצרים של ישראל, בשל היעדר עומק גאוגרפי ונחיתות כמותית דמוגרפית, עליה

לתת עדיפות לשיקולי ביטחון.[3] במסגרת זו נועדה ההתרעה לתת מענה לסכנת המלחמה המתמדת — מתמדת לא רק משום שמלחמה עלולה הייתה לפרוץ בכל עת, אלא בשל עובדת קיומם הקבוע של אויב או קבוצת אויבים שבכוונתם להשמיד את מדינת ישראל ושלצורך כך הם מקיימים כוח צבאי סדיר גדול המתפתח ומתעצם.[4] ההרתעה נועדה למנוע יזמות מלחמתיות ערביות נגד ישראל, ומטרת העוצמה הצבאית של ישראל, על פי תורת הביטחון, הייתה להרתיע את מדינות ערב מלצאת למלחמה נגדה. כאשר ההרתעה אינה מספקת, עוצמתה הצבאית של מדינת ישראל נועדה להכריע את אויביה מתוך גביית מחיר כבד ורב ככל האפשר,[5] לא רק כדי להשמיד כמה שיותר את צבא היריב, אלא גם כדי להבהיר לו שלא יוכל לגבור על צה"ל בדרך המלחמה ושעל פעולות התקפיות ישלם מחיר כבד, ובכך למנוע מלחמות עתידיות.[6] כלומר אף שתפקיד ההרתעה למנוע מלחמה, תפקיד ההתרעה להצביע על השלב שההרתעה נכשלת בו ומלחמה עומדת לפרוץ; וההכרעה היא שלילת כושר הלחימה של צבאות ערב בקרב, לאחר כישלון ההתרעה.[7] ההתרעה נועדה אפוא לאפשר את קיום הקונסטלציה האסטרטגית הייחודית של מדינת ישראל מול אויביה: היא אפשרה את קיומו של המענה הצבאי הישראלי בכך שהייתה חוליה מגשרת הכרחית בין הדרג האסטרטגי הראשון, המבוסס על כוחות סדירים, ובין הדרג האסטרטגי השני, המבוסס על כוחות מילואים.

ההתרעה — מסגרת מושגית

כדי לחדד את הדיון בסוגיית ההתרעה, כמו שהשתקפה בשיח הצה"לי בשנות החמישים, אנו מציעים אבחנה מושגית בין שלוש סביבות התרעה, המתייחסות כל אחת למצב עניינים ייחודי לה ושלכל אחת תכלית ותהליך שהיא אמורה לחולל. הבחנה זו יונקת מתחום הידע הצבאי־מערכתי שנוצר בשנות השלושים בברית המועצות והופיע במערב משנות השמונים ואילך. ידע זה הגדיר מחדש את סביבות הפעולה ואת תחומי הידע הצבאיים המסורתיים (אסטרטגיה וטקטיקה) והעמיד במרכז רעיון חדש — אמנות מערכתית (Operational Art).[8]

3. דן הורוביץ, **התפיסה הישראלית של בטחון לאומי**, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1973, עמ' 2.
4. אביעזר יערי, 'הערכת מודיעין בתנאים הייחודיים של מדינת ישראל', בתוך: צבי עופר ואבי קובר (עורכים), **מודיעין ובטחון לאומי**, מערכות, תל אביב 1998, עמ' 213.
5. אריאל לויטה, **הדוקטרינה הצבאית של ישראל: הגנה והתקפה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1988, עמ' 36–37.
6. ישראל טל, **בטחון לאומי: מעטים מול רבים**, דביר, תל אביב 1996, עמ' 61.
7. אבי קובר, 'הכרעה אסטרטגית — האם אבד עליה הקלח?', בתוך: **תפישת הבטחון הישראלית — עיון מחדש (סיכום יום עיון)**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 1998, עמ' 33.
8. סקירה מקיפה של התפתחות רעיונית זו ראו בתוך: עמוס גרנית, 'התפתחות רעיון המודיעין במרחב האמריקני', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב 2006. שמעון נווה, **אמנות המערכה: התהוותה**

לפי גישה זו, בסביבה המדינית־אסטרטגית אומות מגדירות את תפיסת עולמן, את יעדיהן ואת המדיניות להשגתם; ואילו הסביבה הטקטית היא סביבת הפעולה, כלומר היא נוגעת לממדים הפיזיקליים־מכניים של ההתרחשות הצבאית. עם הזמן הופיעה — תחילה בברית המועצות ומאוחר יותר במערב — גם סביבת הביניים — הסביבה המערכתית־אופרטיבית, שבמסגרתה הממסדים הביטחוניים מכוננים את החשיבה ואת העשייה באמצעות פיתוח תפיסות וגיבוש מערכות צבאיות ותכניות אופרטיביות שנועדו ליישמן.[9]

ההתרעה האסטרטגית נועדה להצביע על שינוי בתנאים ובנסיבות המעצבים את המטרות הלאומיות ואת האמצעים הצבאיים להשגתן, וכפועל יוצא על שינוי בהבנות הקיימות בנוגע למציאות. עליה להצביע על הצורך לעצב מחדש את הדיון האסטרטגי, ובכלל זה להגדיר מחדש את השחקנים הרלוונטיים, את הגיונותיהם, את דרכי הפעולה האפשריות, את המתחים, את הסיכונים ואת ההזדמנויות. התהליך שהתרעה זו נדרשת להניע הוא דיון ברמת המדינה שיחייב יצירה של מסגרת תפיסתית ומערכת הבנות אסטרטגיות חדשות. **ההתרעה האופרטיבית** נועדה לאפשר את התפיסה המבצעית, ולכן היא אחד היסודות של אותה תפיסה. עליה להצביע על התרחשות מסוימת באופן שיאפשר להוציא לפועל תכנית מבצעית; או לדון מחדש בתכנית קיימת אם ההתפתחויות מסמנות פגיעה בהנחות היסוד או בהיגיון בבסיס התכנית. במילים אחרות, ההתרעה האופרטיבית היא רכיב של התפיסה המבצעית: תפקידה להצביע על סוג מסוים של התהוות או התרחשות שזיהויין אקוטי לתפיסה המבצעית, ומטרתה לאפשר מהלכים אופרטיביים כמו גיוס כוחות. **ההתרעה הטקטית** נוגעת לסביבה שעניינה ממדים פיזיים ומוחשיים, ממוקדי זמן ומקום, הקושרים ידיעה ופעולה לפיזיקה, לזמן ולמרחב. מדובר בהתרעה בדבר פעולה מוחשית קונקרטית, מוגבלת בזמן ובמרחב, המחייבת היערכות מקומית לקראתה.

ניסיונות להסדרה מושגית באמ"ן

עד לאחר אמצע שנות החמישים לא עסק אמ"ן בהסדרה מושגית שתגדיר מהי בדיוק ההתרעה ומה ההבדל בין סביבות ההתרעה השונות. בה בעת, מתוקף העיסוק המתמשך בהתרעה, התחוור באופן אינטואיטיבי כמעט שקיימות סביבות התרעה הנבדלות זו מזו — האחת נוגעת בממדים אסטרטגיים ומופשטים, והאחרת בממדים טקטיים ומוחשיים יותר.

בשנות החמישים נסמך עיקר שיח ההתרעה של אמ"ן — כמו שמשתקף בתכנונים האופרטיביים — על יכולתו הפוטנציאלית של האויב לבצע מהלך מלחמתי, ללא קשר

של מצויינות צבאית, מערכות, תל אביב 2001 (להלן: נווה, **אמנות המערכה**); וכן ראו בתוך: Ariel Levite, *Intelligence and Strategic Surprise*, Columbia University Press, New York 1987.

9. על ההתפתחות ההיסטורית של הסביבה המערכתית בחשיבה הצבאית, הסובייטית והמערבית ראו בתוך: נווה, **אמנות המערכה**.

לשאלה אם בכוונתו אכן לבצעו. השיח שניהל אמ״ן עם גורמי התכנון והגורמים המבצעיים על שאלת לוחות הזמנים שבהם יוכלו כוחות האויב לצאת ממצב השגרה ולהיכנס למצב לחימה (הגנתי או התקפי) ומשך הזמן הדרוש לצה״ל כדי להיערך למצב החדש — שיח זה הוא ביטוי להתמקדות במובנים המכניסטיים של ההתרעה: מצד אחד חישובי זמן ומרחק של צבאות האויב ומן הצד האחר חישובי זמן ומרחק של משך הידרכותה של המערכת הישראלית לקראת מלחמה (בדגש על גיוס כוחות המילואים).[10]

ביוני 1956 הנחה דוד בן־גוריון את עוזרו שאול אביגור לבדוק את מבנה קהילת המודיעין ואת תפקודה. התייחסותו של אביגור לסוגיית ההתרעה בדוח הסופי שהעביר לבן־גוריון סימנה תזוזה מדיון מכניסטי ביכולות האויב לדיון בכוונותיו. לשיטתו של אביגור, בשנים האחרונות נכשל אמ״ן באופן סדרתי באיתור התרחשויות אסטרטגיות (אביגור התייחס בעיקר לעסקת הנשק הצ׳כית, להלאמת תעלת סואץ ולהתגברות פעולות ההסתננות ממצרים ומירדן — הפדאא׳יון). מסקנתו הייתה שעל אמ״ן להשתפר במידה ניכרת בממד שאנו מכנים ׳ההתרעה האסטרטגית׳ (אביגור עצמו כינה אותה ׳התרחשויות והחלטות מדיניות והכנות צבאיות׳[11]). אביגור ציין שבסביבה האופרטיבית ובסביבה הטקטית הפגין אמ״ן יכולת התרעה טובה, אבל סייג זאת בקביעה שיכולת זו טובה בכל האמור להתרעה במובנים הצבאיים, אבל לא להתרעה מפני התקפות הפדאא׳יון. כך או כך, השיפור הדחוף ביכולת ההתרעה האסטרטגית, לשיטת אביגור, טמון ביכולת לקבל מידע מהדרג הבכיר של מקבלי ההחלטות של היריב באמצעות יצירת נגישות איסופית:

> מסקנתי היא [...] שבשטח זה יש עוד מקום למאמצי שיפור ניכרים. קשה להניח שנגיע לכושר אתראה מספק מבלי שנחדיר משתנים הגונים למרכזי ההכרעות המדיניות והצבאיות של ארצות ערב, ולכך יש לחתור. חשיבות הדבר גוברת הואיל ובציבורים העוינים הסובבים אותנו פועלים לעתים גורמים פסיכולוגיים אי־רציונאליים ודחפים פתאומיים.[12]

כמה חודשים לאחר מכן ניסה ראש אמ״ן אלוף משנה יהושפט הרכבי[13] להסדיר בעצמו את סוגיית ההתרעה באופן מושגי, שכן ראה בה עניין עיקרי בתפיסת הביטחון. ככל הידוע לנו, מדובר באחד הניסיונות החלוציים לדון במתודולוגיה של המונח ׳התרעה׳ ובתפקידיה השונים. מתוך כלל משימות ההתרעה המונחות לפתחו של אמ״ן, התמקד הרכבי בהתרעה למלחמה. הוא הבחין בין שלושה סוגים של התרעות: התרעה מחקרית, מערכת התרעה של סוכנים והתרעה מכשירית. לדברי הרכבי, ההתרעה המחקרית נועדה להצביע על

10. תמרי, ׳המילואים׳, עמ׳ 232.
11. אביגור, ש׳, ׳תזכיר על שירותי הביון במדינה׳, ינואר 1957. פורסם בתוך: שפי, **ההתרעה במבחן**, עמ׳ 273 (להלן: אביגור, ׳תזכיר׳).
12. שם.
13. באותה עת היה ראש אמ״ן יהושפט הרכבי אלוף משנה, ועם הזמן מונה לאלוף.

כוונה כללית של האויב לצאת למלחמה בלי להגדיר מועד מדויק. התרעה כזאת תתבסס על הכנות ברובד הפוליטי והציבורי ('התפתחות פוליטית של אטמוספרה מלחמתית'[14]) ועל צעדים צבאיים מערכתיים דוגמת רכש, הגדלת מלאי ושינויים במתכונת ההדרכה ואימונים. הרכבי ראה במערכת ההתרעה של הסוכנים מערכת שנועדה להצביע על החלטה מדינית וצבאית לביצוע פעולה צבאית, על הכנות מבצעיות ועל תזוזת כוחות אל החזית. ההתרעה המכשירית לשיטתו פירושה מתן התרעה על תזוזות טקטיות של כוחות אויב, שאותה יש להשיג בעזרת מכשירי מכ"ם. אף שסבר שהתרעה מכשירית זו מוגבלת לרובד הטקטי בלבד, הוא טען שהיא המדויקת ביותר:

> בארצות אחרות הנוהג הוא לציין את משך ההתרעה כמשך ההתרעה המכשירית[15] בלבד. כך נוהגים כיום האמריקנים. חושבני שכל קביעת משך אחר היא שרירותית לגמרי, אין בה כל ערובה, היא מיוסדת על הערכה כללית שברגש שאינה ניתנת לחישוב, ולרוב מהווה מין מספר מתודי לצרכי התכנון.[16]

נעמיד מסגרת זו אל מול המסגרת המושגית שהצענו. מה שהרכבי כינה 'התרעה מחקרית' חופף פחות או יותר את המונח 'התרעה אסטרטגית'; מה שכינה 'התרעה של סוכנים' קשור לרובד הטקטי יותר; ו'ההתרעה המכשירית' היא התרעה טקטית במלוא מובן המילה. עולה מכאן שלהתרעה האופרטיבית כהגדרתה למעלה לא התייחס הרכבי כלל. 'התרעת הסוכנים' בעיני הרכבי אינה קשורה בהכרח לתפיסה מבצעית: היא מונח מודיעיני הבא לידי ביטוי ב'סימנים מעידים' למתקפה, ואיננה רכיב בתפיסה המבצעית של צה"ל באותם ימים. בכל הנוגע למידע ההתרעתי הבחין הרכבי בין 'התרעת הסוכנים' ובין ההתרעה 'המכשירית' בהתאם לסוג החיישן האיסופי שהביא את המידע.[17] את ההתרעה 'המחקרית', לעומת זה, הגדיר בהתאם לפרשנות המחקרית על ההתפתחויות בקרב נושא המחקר. במובן זה המסגרת המושגית של הרכבי שונה מזו שהצגנו אנו, שכן הרכבי לא העמיד במוקד החלוקה לסביבות ההתרעה את תפקיד ההתרעה ואת מה שהיא אמורה לחולל ולאפשר. בסביבה האסטרטגית הוא קבע את מהות ההתרעה בהתאם למידע שהיא עוסקת בו, ובסביבה הטקטית בהתאם לחיישני האיסוף.

מאוחר יותר, בין היתר לנוכח התפתחות מאפייני השיח המודיעיני והמבצעי שנסבו על שאלת יכולתו או חוסר יכולתו של אמ"ן לחזות פתיחה במלחמה, חידד הרכבי את דעתו בנוגע למגבלות העקרוניות של ההתרעה המודיעינית בכלל ושל יכולת החיזוי בפרט, וחזר והזהיר שיכולת החיזוי מוגבלת מעצם טבעה. כך למשל כתב למנהל בית הספר הגבוה למודיעין:

14. אמ"ן, 'ללא נדון', 7.1.1957, ארכיון צה"ל (להלן: א"צ), 1624/765/2004.
15. התרעה מכשירית — התרעה המושגת על ידי מכשירי מכ"ם.
16. ראו הערה 14 לעיל.
17. חיישן איסופי — בשנות החמישים רווחו שתי שיטות איסוף עיקריות: יומינט, כלומר מודיעין באמצעות מקורות אנושיים; וסיגינט, כלומר מודיעין הנשען על האזנה לתקשורת האלחוטית של האויב.

האמריקאים נוהגים להגדיר את תפקיד המודיעין — to reduce uncertainty. נראה לי שניסוח זה קולע למטרה. המודיעין תפקידו להמציא לקברניט ידיעות והערכות אשר מפחיתות עבור הקברניט את הבלתי ידוע [...] חושבני שהגדרה זו היא טובה באשר איננה מציגה מטרה שרק לעתים מאוד רחוקות ניתנת להשגה, ומתוך כך זו הגדרה מציאותית לגבי מה שהמודיעין עושה.[18]

הרכבי אף השכיל ליצור זיקה בין המונח 'התרעה' ובין התפיסה האופרטיבית ועמד על המתח האופרטיבי שמקורו באפשרות שצבאות מדינות ערב ייערכו על הגבול בלי לנקוט יזמה התקפית (כמו שאירע פעמים אחדות לפני מבצע קדש); במצב כזה יישחק הפוטנציאל של אמ"ן להתריע, שכן כוחות האויב יוכלו לצאת למתקפה בהפתעה. במילים אחרות, הדיון התאורטי של הרכבי, חלקי וראשוני ככל שיהיה, הכיר במגבלות ההתרעה בכלל הסביבות — כל סביבה ומגבלותיה היא — והכיר בעובדה שבתנאים מסוימים ההתרעה תאבד ממובנה ומתוכנה ולא תאפשר להוציא לפועל את התכנון האופרטיבי, כל עוד זה נשען על ההנחה הבסיסית שדרושה התרעה של כמה ימים לפני פרוץ מלחמה.

ביוני 1959 הנחה הרמטכ"ל חיים לסקוב את אמ"ן לקיים עבודת מטה מקיפה לבירור יכולתו לספק התרעה.[19] התוצר הסופי — מסמך עב כרס, ככל הנראה עבודת המטה המקיפה והמעמיקה ביותר שבוצעה באמ"ן עד אז — פורסם כחודש ימים לאחר 'פרשת רותם', שבה כאמור לא הצליח אמ"ן להתריע על כניסתם של כוחות צבא מצריים אל סיני (פברואר–מארס 1960).[20]

בראשית הדוח הניחו מחבריו תשתית מושגית להבחנה בין שתי סביבות התרעה: התרעה כללית, שהיא 'האות שינתן על־ידי ראש אמ"ן לרמטכ"ל כתוצאה מידיעות על כוונות ופעילות של האוייב שיש בהן משום איום על בטחון המדינה (והמחייבות גיוס כוחות)'; והתרעה מבצעית, שהיא 'האות שינתן על־ידי ראש אמ"ן לרמטכ"ל על מתקפת אוייב צפויה, ביבשה באויר ובים, מועדה וכיוונה ויעדה'.[21] הגדרות אלו עוסקות אך ורק ברובד האופרטיבי וברובד הטקטי: ההתרעה הכללית מצביעה על היערכות מערכתית של האויב למלחמה ומחייבת גיוס והיערכות של כוחות, ולכן תואמת פחות או יותר את מה שכינינו 'התרעה אופרטיבית'; וההתרעה המבצעית נוגעת להצבעה קונקרטית על עיתוי ועל מיקום

18. אמ"ן, 'הגדרת תפקיד המודיעין', 6.8.1958, א"צ, 400/765/2004.
19. אמ"ן, 'נושא ה"התראה": דו"ח הועדה', מארס 1960, א"צ 2316/765/2004.
20. בגיחה אווירית שביצע צה"ל בתאריך 24.2.1960 התברר שרוב צבא מצרים נפרס בטווח של כמה עשרות קילומטרים מגבול ישראל, שעה שמולו היו ערוכים כמה עשרות טנקים ישראליים בלבד. מהלך זה היה הפתעה רבתי, אף שבידי אמ"ן הייתה התרעה בדבר כוונתם של המצרים להכניס כוחות צבא לסיני כדי להרתיע את ישראל מלתקוף את סוריה. בעקבות המידע החדש החליט המטכ"ל לגייס גיוס מילואים חלקי ולתגבר מיד את המערך הצה"לי במרחב. בעקבות מהלכים אלה גברה המתיחות באזור, והיא התפוגגה רק לאחר חזרתן של רוב יחידות צבא מצרים לבסיסיו במרחב תעלת סואץ. הפרשה קיבלה את הכינוי 'פרשת רותם'.
21. ראו הערה 19 לעיל.

המהלך המאיים של היריב, והיא תואמת פחות או יותר את מה שכינינו 'התרעה טקטית'. במסמך הוצגה גם שורת 'סימנים מעידים' בתחום שכונה 'הכנות מדיניות למלחמה', וגם הם נגעו לרובד ההתרעה האופרטיבית. בה בעת הובעה במסמך ההנחה שהיכולת להעניק התרעה אופרטיבית נשענת על ידע ועל הבנות אסטרטגיות שגובשו עוד לפני המשבר.

עוד שני עניינים מושגיים שנדונו במסמך היו 'מרחב ההתרעה' ו'תכלית ההתרעה', והם הוצגו כקשורים זה לזה. 'מרחב ההתרעה' הוא 'מרחב זמן שיאפשר גיוס כוחות חי"ר ושריון לפחות כדי בנין מערך בלימה'; ו'תכלית ההתרעה', לפחות בהקשר של המסמך, היא 'מתן שהות לגיוס והערכות הכוחות של צה"ל במועד משהחל האויב נע לשטחי כינוס למתקפה'.[22]

ועדת ההתרעה הגבילה את עצמה לדיון ברובד האופרטיבי וברובד הטקטי, ועיקר עיסוקו של המחקר היה בעניינים הקשורים לאיסוף המודיעיני ברבדים אלה. בה בעת בדוח הוועדה הייתה ההתייחסות אל סוגיית ההתרעה המודיעינית קשורה קשר הדוק לתכלית המבצעית או לתפיסה האופרטיבית. עניין זה בא לידי ביטוי בהתייחסות הנרחבת למשמעויות הנגזרות מהערכת יכולותיו המבצעיות של האויב. הוועדה אמנם ציינה את מגבלות היכולת להתריע וציינה — ככל הנראה בהשראתה של 'פרשת רותם' — שייתכן מצב שבו המצרים יחזיקו זמן ממושך כוחות על גדות תעלת סואץ, וההתרעה תישחק; אבל בה בעת טענה: 'הימצאות תצפיות וסוכנויות איסוף בתוך הכוח והפעלת כל האמצעים המודיעיניים האפשריים עשויים להגדיל משך ההתראה המבצעית'.[23] לחברי הוועדה היה ברור שקיימים אמצעי איסוף שיופעלו רק לאחר קבלת 'התרעה כללית' ושהיכולת להאריך את לוחות הזמנים של ההתרעה 'המבצעית' תלויה ביכולת לספק 'התרעה כללית'. בה בעת היו מחברי המסמך ערים לעובדה שאולי לא יהיה אפשרי לספק 'התרעה כללית'. את הפתרון לבעיה זו מצאו מחברי הוועדה בהגדלת הכיסוי האיסופי ובשיפור נוהלי העבודה, עיבוד המידע והדיווח באמ"ן.

ההתרעה עד מבצע קדש

לאחר מלחמת העצמאות ניצבה ישראל דרוכה בפני האפשרות למה שכונה 'הסיבוב השני' — מתקפה ערבית עתידית על ישראל שתכליתה לשנות את המציאות הגאו־אסטרטגית שנוצרה לאחר קרבות 1948–1949 ולהביא לידי השמדתה של המדינה הצעירה. כבר מגיבוש התכניות האופרטיביות הראשונות להתמודדות עם מתקפה ערבית, נקבע המונח 'התרעה' כנדבך הראשון בעקרונות ההפעלה של צה"ל; ומונח זה הופיע הן בתכנונים למגננה והן בתכנונים למתקפת מנע, שנתפסו כעשויים להתממש רק בהינתן

22. שם.
23. שם.

התרעה מוקדמת. צדק שפי בציינו שהמתכנן הצבאי ראה בהתרעה המוקדמת פיצוי על מגבלות הכוח של הצבא הצעיר, ואת הדבר שיאפשר את ביצוע התכנונים האופרטיביים — אם למגננה ואם למתקפה.[24] בה בעת, כמו שנראה בהמשך הדברים, מדובר היה בעיקר בהתרעה ברובד האסטרטגי, ולא בהתרעה ברובד האופרטיבי.

עד שנחשפה עסקת הנשק הצ׳כית הניח אמ״ן — ודעתו התקבלה על דעתו של הדרג המדיני והצבאי הבכיר — שלא צפויה מלחמה בימה ערבית.[25] אכן, אמ״ן זיהה את מגמות ההתעצמות של הצבאות הערביים, ועבודות מחקר שנערכו במחלקת התכנון באג״ם זיהו את הפוטנציאל של מדינות ערב לשנות את יחסי הכוחות הצבאיים בינן ובין ישראל. אבל בה בעת הייתה ההנחה שבצירוף הנסיבות האסטרטגי פניהן של מדינות ערב אינן למלחמה בשנים הקרובות. כזכור, הנחה זו אפשרה לבן־גוריון לקצץ את כוח האדם של צה״ל במידה ניכרת, ומאוחר יותר תרמה להחלטתו לפרוש זמנית מהחיים הפוליטיים. עד שנת 1955 הייתה אפוא הנחת העבודה — שנסמכה על הערכת המודיעין — כי מדינות ערב לא יצאו למלחמה יזומה בעשור הקרוב (עד שנת 1965), אף שלא נשללה האפשרות שמלחמה נגד מדינה ערבית אחת עשויה לפרוץ ללא תכנון מוקדם בשל הידרדרות בגבול, כלומר ללא התרעה מוקדמת; וכי אם תתמהמה ישראל בהשגת הכרעה צבאית, יצטרפו לעימות מדינות נוספות.[26] ההנחה השגורה הייתה שאם ישתנו נסיבות אלה, יֵדע אמ״ן להתריע על כך בזמן. הערכת המודיעין השנתית לשנת 1953–1954 קבעה אפוא כך: ׳[ב]כוחו של המודיעין של צה״ל להתריע מבעוד מועד על בוא התקפה במקרה יזום, וכן בכל מקרה של החרפת התלקחות עד כדי סיבוב שני. אין להניח כי יעלה בידי מדינות ערב להסתיר את התכונה הכללית לקראת ״מקרה הכל״׳.[27]

ברובד האופרטיבי ההנחה בבסיס התכנונים המבצעיים היתה שמדינות ערב הן שיפתחו במלחמה. עניין זה העמיד מול המערכת הצבאית שלוש אפשרויות: הראשונה, להחזיק את הכוח הסדיר בכוננות מידית כל העת; השנייה, להחזיק בקביעות כוחות מילואים, נוסף על הצבא הסדיר; והשלישית, לגייס במהירות מילואים כדי לבלום מתקפה ערבית.[28] ברי שמהבחינות הפוליטית, הביטחונית, האידאולוגית, הכלכלית והמבצעית נבחרה האפשרות השלישית, וכדי לאפשרה נחוצה הייתה התרעה מודיעינית מוקדמת שתאפשר לצבא

24. שפי, **ההתרעה במבחן**, עמ׳ 21–24.
25. כדברי בן־גוריון בשנת 1949. יואב גלבר, **צמיחת החבצלות: המודיעין בשנות המדינה הראשונות 1949–1953**, מפקדת קצין מודיעין ראשי, 1998, עמ׳ 1441.
26. א״צ, תיק איסוף של המאמר ׳התרעה מחקרית, התרעת סוכנים והתרעה מכשירית: השתנות תפיסת ההתרעה כרכיב אסטרטגי ואופרטיבי בשנות החמישים׳, אמ״ן, ׳הנחיה לתכנון אופרטיבי׳, 27.9.1955.
27. אמ״ן, ׳הערכת מודיעין שנתית — מקרה ״הכל״ שנת 1954׳, דצמבר 1953, א״צ 107/535/2004.
28. א״צ, תיק איסוף של המאמר ׳התרעה מחקרית, התרעת סוכנים והתרעה מכשירית: השתנות תפיסת ההתרעה כרכיב אסטרטגי ואופרטיבי בשנות החמישים׳, אג״מ/תכנון, ׳תזכיר ראש אג״מ/תכנון — הערכת העצמה והמצב הבטחוני של מדינת ישראל 1952/53׳, 28.10.1952.

לגייס כוחות במועד. אלא שההכרה במגבלות יכולתו של המודיעין להתריע בזמן, למרות חשיבותה לתכנון המבצעי, הביאה לידי כך שבתכנית המבצעית העיקרית של צה"ל — 'תכנית לביא' — הוצגו שלושה תרחישים, ששניים מהם מניחים התרעה אופרטיבית חלקית: הראשון, מקרה 'כפיר', שבו ישראל מופתעת וצה"ל נאלץ לבלום מתקפה לפני שהספיק להשלים את היערכותו למגננה; השני, מקרה 'שחל', שבו ישראל פותחת במתקפת מנע לפני פתיחת מתקפה ערבית; והשלישי, מקרה 'אריה', שבו ניתנה לישראל התרעה בעוד מועד, וצה"ל נערך להגנה כמתוכנן.[29]

שפי התייחס אל ממד ההתרעה וההפתעה בתכניות אלה כאל מקשה אחת, אבל אם נבחן מושגים אלה בהתאם לשפה המושגית שהצגנו ונקבל את ההנחה שהייתה שגורה אז, שהתרעה אסטרטגית תינתן במועד, נראה שתכנית 'כפיר' דנה במקרה שלא התקבלה התרעה אופרטיבית (ואולי אף לא התרעה אסטרטגית); תכנית 'אריה' אינה מחייבת התרעה אופרטיבית, אלא אסטרטגית בלבד, שכן הִיזמה ממילא תהיה בידי ישראל; ורק תכנית 'שחל' מסתמכת על התרעה אופרטיבית שתאפשר לצה"ל לגייס כוחות למגננה. אפשר אולי לטעון שהצבא מטבעו נערך להתמודד עם 'התרחיש הגרוע ביותר', אבל אנו סבורים שההנחה שלא תתקבל התרעה מודיעינית אופרטיבית, או למצער שזו לא תהיה רלוונטית, מצביעה על הכרתו של המתכנן הצבאי במגבלות יכולת ההתרעה האופרטיבית שהיה ביכולתו של אמ"ן להעמיד באותן שנים.

אנו מסכימים עם טענתו של שפי שהתכנון המבצעי הראה 'כי סוגיית ההפתעה הינה קריטית לצה"ל, הן למגננה והן להתקפה',[30] ואולם אנו סבורים שהקריטיות מתייחסת להתרעה האסטרטגית, ולא להתרעה האופרטיבית, שכן התכנון האופרטיבי ממילא הניח שהיא עשויה שלא להינתן. שפי עצמו מציין: 'מתכנני "לביא" לא התעמקו יותר מדי בסוגיה ההתרעתית ולפחות בסיכום הכתוב לא ירדו לחקר הסיכויים הממשיים לקבלת ההתרעה המצופה, למרות היותה כה חיונית'.[31]

הרעיון שהסדיר למתכנן הצבאי את המתח האופרטיבי שהוא היה שרוי בו היה לדעתנו רעיון המתקפה היזומה, ולא ההתבססות על התרעה אופרטיבית. רעיון זה הופיע עוד קודם לתכנית 'לביא', והוא מופיע כאמור בתכנית עצמה, במקרה 'שחל'. משה דיין, בהיותו רמטכ"ל, היה מי שיישם רעיון מערכתי זה כדרך לפתור את המתח שצה"ל היה שרוי בו. יש להניח שדיין היה שותף להנחה של אמ"ן שתינתן התרעה אסטרטגית על שינוי במאזן הכוחות עם צבאות ערב ועל שינוי בנכונותן לצאת ל'סיבוב השני', אבל הוא לא נסמך על רעיון ההתרעה האופרטיבית כדבר שיסדיר את הבעייתיות האופרטיבית, אלא בחר בתפיסת המלחמה היזומה. לשיטתו, תפיסה זו היא שתוכל לגשר על הפער בין האיום

29. שם.
30. שפי, **ההתרעה במבחן**, עמ' 23.
31. שם, עמ' 24.

הצבאי המתהווה ובין היכולות המוגבלות של עיקר הכוח הצבאי — עוצבות המילואים.[32]

אחת השאלות העיקריות העולות בהקשר זה היא מדוע היה המתכנן הצבאי כה ספקן אשר להיתכנות קבלת ההתרעה האופרטיבית, אף שהפגין ביטחון ביכולתו לזהות תפנית אסטרטגית. התשובה לכך טמונה להערכתנו בחוסר בהירות תפיסתית בכל הנוגע להבחנה בין סביבות ההתרעה ומתוך הכרה במגבלותיהן של יכולות האיסוף. ארבע סיבות חוללו מצב תפיסתי זה: ראשית, היעדר חיץ גאוגרפי והעובדה שצבאות ערב חנו על הגבולות (לפחות מבחינה פוטנציאלית) פגעו במידה ניכרת ביכולת לתת התרעה אופרטיבית, שהרי בתנאים אלה המעבר ממצב של היערכות שגרה להיערכות חירום ומשם להתקפה עתיד להיות קצר ביותר. שנית, גורמי התכנון העריכו שכל שינוי במצב המדיני־אסטרטגי יהיה ממילא ברור. ראוי לזכור שמחלקת המודיעין הצבאי (להלן: ממ"ן) הייתה כפופה בראשית דרכה לאגף המטה הכללי (להלן: אג"ם), והוא זה שהיה אמון על גיבוש הערכת המצב הכללית.[33] גם לאחר שיצאה ממ"ן מאג"ם ונהפכה לאמ"ן, ראו את עצמם אנשי התכנון אחראים להערכת המצב האסטרטגית, וכנראה הם הניחו שעם אמ"ן או בלעדיו הם ידעו לזהות תפניות אסטרטגיות.

שלישית, אחת התפוקות העיקריות של אמ"ן — שבאמצעותה הוא 'הזין' את הפיקוד העליון — הייתה הערכות מודיעין אסטרטגיות. אמ"ן הרבה לעסוק בסוגיות אסטרטגיות ומדיניות, ואלה קיבלו קדימות מסוימת על פני סוגיות אופרטיביות צבאיות בכל הנוגע למגע בין אמ"ן ובין הדרג הצבאי הבכיר. אמ"ן הפגין מידה רבה של מקצועיות, הבנה וביטחון בסוגיות אסטרטגיות; וגם השיח שניהל עם גורמי התכנון נטה בכיוון זה. זו הייתה בין היתר תוצאה של ההערכה האסטרטגית שלפיה לא צפויה מלחמה. במצב אסטרטגי שבו לא הייתה צפויה מלחמה בפרק הזמן הקרוב לא גילה אמ"ן בהילות לעסוק בתחום הצבאי, אלא התייחס אליו כמחקר עומק מתמשך.

רביעית, ההתרעה האופרטיבית נתפסה — באמ"ן וכפועל יוצא גם מחוצה לו — כעניין ארעי למדי, הן בשל הבעייתיות באיסוף והמחסור במקורות איסוף טובים (באותן שנים עוד היה תחום ההאזנה בחיתוליו) והן משום שהפעלה של אחדים ממקורות האיסוף שיכלו לאפשר התרעה אופרטיבית הצריכה בעצמה קבלת התרעה, כמו מטוסי הצילום, שלא ביצעו גיחות צילום 'עמוקות' לעתים קרובות. לכן, אף ש'פיתוח אמצעי התראה והערכה,

32. תמרי, 'המילואים', עמ' 186.

33. לדוגמה אחת מני רבות ראו את הרצאתו של ראש מחלקת התכנון בשנת 1954, אלוף משנה יובל נאמן, על תורת הביטחון של ישראל. בראשי הפרקים של ההרצאה מציג נאמן תמונה אסטרטגית רחבה ביותר, ובה הערכת המודיעין לצד מסקנות ומשמעויות אסטרטגיות ואופרטיביות למדינת ישראל. א"צ, תיק איסוף של המאמר 'התרעה מחקרית, התרעת סוכנים והתרעה מכשירית: השתנות תפיסת ההתרעה כרכיב אסטרטגי ואופרטיבי בשנות החמישים', אג"מ/תכנון, 'תורת הבטחון של ישראל: ראשי פרקים למדיניות הבטחון', 1.4.1954. עותק של ההרצאה נמצא בספריית המכללה לביטחון לאומי (מב"ל).

במגמה לעמוד למפרע על עוצמתו וכוונותיו של אוייב ובמגמה לשלול מאתו את העדיפות בגורמי ההפתעה והבטחון'[34] — הודגשו כעניין עיקרי בעבודת אמ"ן, חוץ מאזכורים מעטים לא קיבלה הסוגיה ביטוי בעבודת יחידות האיסוף. גם עבודת הקת"מ ('קצין לתפקידים המיוחדים' — המפעיל מקורות אנושיים), שהיה 'מכשיר' ההתרעה העיקרי באותם הימים, נועדה להשיג התרעה טקטית ולאתר תזוזת כוחות בשלב מתקדם של נוהל הקרב של האויב. זאת ועוד, 'הפעלת סוכני קת"מ למטרות אזעקה ואתראה (כגון הודעה על תזוזת כוחות) עדיין לא מצאה פתרון מושלם [...] בכמה גזרות, עם הגברת המתיחות, עלול הקשר להנתק לכמה ימים'.[35]

הנה כי כן נראה שמבחינת צה"ל ומבחינת אמ"ן כאחד ההכרה בחשיבותה העקרונית של ההתרעה הייתה שזורה גם בהכרה במגבלותיה.[36] במובן זה אנו מסכימים עם טענתו של שפי שההכרה בחשיבות העקרונית של ההתרעה לא עלתה בקנה אחד עם ההתנהלות הארגונית למעשה, אבל איננו מסכימים עם הסיבה שהציג. הוא טען שראשי אמ"ן אלוף משנה בנימין גיבלי ואלוף משנה הרכבי 'חזרו בשנתיים שקדמו למלחמה [מלחמת קדש] ואיששו את חשיבות ההתרעה, הן מפני מלחמה והן מתפניות ותהליכים מדיניים. להלכה הם אף השאירוה בראש סדר העדיפויות של אמ"ן, אולם למעשה הופנו מעייניהם יותר ויותר לעבר המדיניות הבטחונית האקטיביסטית היזומה [...]'[37] לטענתו, בתקופה שלפני המלחמה הובלטה לכאורה חשיבותה של ההתרעה, אבל לאמתו של דבר עסקה מערכת המודיעין בעיקר בסוגיית הלָחמה החשאית.

ואכן, בשנת 1954 הציג גיבלי כמה תכניות שאפתניות בתחום המודיעין המבצעי, אך הוא מעולם לא זנח את משימת ההתרעה כאחת המשימות הראשיות של אמ"ן. יתרה מזאת, הוא טען שהמודיעין מטבעו עוסק ראשית דבר ועיקר בהערכה ובהתרעה. באחד המסמכים המקיפים ביותר שגיבש גיבלי בתחום 'המודיעין המבצעי' הוא התייחס בהרחבה למשימות ההערכה וההתרעה במסגרת משימות המודיעין המבצעי. לצד כל סוגיה שהמליץ 'לטפל' בה באמצעים מודיעיניים־מבצעיים, הוא כלל גם את משימת ההערכה וההתרעה. הוא ראה במשימה זו משימה עיקרית של אמ"ן, ואת תכנית המודיעין המבצעי ניסה להוסיף לצדה ולא

34. אמ"ן, **אגף המודיעין ומפקדת קצין מודיעין ראשי: דוח שנתי — 1.4.1955–31.3.1955**, מארס 1955.
35. שם.
36. גם מעיון בהרצאות שנשאה ראשות אמ"ן בשנים אלה בפורומים שונים עולה שגם ראשות אמ"ן עצמה לא ראתה בהתרעה את תחום העיסוק העיקרי של המערכת. ראו לדוגמה: אמ"ן, 'מבוא למודיעין — תקציר הרצאה', נובמבר 1953. אמ"ן, 'משימות המודיעין הישראלי — תקציר הרצאה', נובמבר 1953. במסמך משנת 1954 המפרט את משימות אגף המודיעין מופיעה 'הקמת מנגנון למתן התראה על כל פעילות עוינת' כיעד הראשון של אמ"ן (אמ"ן, 'אגף המודיעין — מטכ"ל/אמ"ן', ככל הנראה 1954). אבל בהוראות הפיקוד העליון מיולי 1956 סוגיית ההתרעה אינה מופיעה (מטכ"ל, 'הוראות הפיקוד העליון', 15.7.1956).
37 שפי, **ההתרעה במבחן**, עמ' 25.

במקומה. כך היה גם בהנחיה לתכנון עבודת אמ"ן שנה לאחר שפרסם את מסמך המודיעין המבצעי.[38] במילים אחרות, גיבלי ראה במשימות המודיעין המבצעי היגיון אופרטיבי מסוג אחר, המסוגל לסייע לצה"ל להתנהל ביעילות במצבים רוויי מתח. אמ"ן (וכן צה"ל), בעידן גיבלי ולאחריו, היה מודע למוגבלות היכולת לתת התרעה אופרטיבית, ולכן גם היה ער לעובדה שהתרעה זו אינה מסייעת לפתור את מכלול המתחים בהתנהלות האופרטיבית מול צבאות מדינות ערב. הסיבה להיעדר עיסוק מערכתי בהתרעה האופרטיבית הייתה בעיקר הערכת המודיעין האסטרטגית שמלחמה איננה עומדת בפתח ושבמידת הצורך יספק אמ"ן התרעה אסטרטגית, שבתורה תניע את העיסוק בהתרעה האופרטיבית. עיסוקו של גיבלי במשימות המודיעין המבצעי לא השפיע אפוא על מעמדה של ההתרעה (האופרטיבית) באמ"ן, וממילא ברובד זה מעמדה של ההתרעה נותר משני גם לאחר התפטרותו ובואו של הרכבי לראשות הארגון.

אי־זיהויה במועד של עסקת הנשק הצ'כית נתפסה באמ"ן ומחוצה לו כהפתעה אסטרטגית.[39] לאחר איתור העסקה נתן אמ"ן התרעה אסטרטגית בדבר תהליכי ההתעצמות של צבא מצרים, המעידים על שינוי במדיניות המצרית. אמ"ן זיהה את שינוי תמונת המצב הגאו־אסטרטגית וניתח את שורשי מדיניותה של מצרים ואת המצב האסטרטגי בראייה רחבה ('שותפות רוסית מצרית שאין לנתקה') וקבע ש'כוונת נאצר לנהל מלחמה נגדנו' ושעל ישראל לשנות את מדיניותה מול מצרים.[40] משעה שניתנה התרעה אסטרטגית ולנוכח ההחלטה לקדם את רעיון המתקפה המקדימה, נעשתה ההתרעה האופרטיבית בלתי רלוונטית, שהרי הַיְזמה לפתיחת המלחמה עברה לידי ישראל. אמ"ן עסק לכל היותר בהתרעה טקטית, שעניינה היערכות ותנועת כוחות סמוך לחזית, בעיקר במרחבים שהצבאות הערביים היו סמוכים לגבולות ישראל.[41] על כן התמקדו המאמצים של אמ"ן בתקופת ההכנות למלחמה בעיקר בהכנת המודיעין הצבאי להשתלבות במלחמה, או מה שתכנית העבודה לשנת העבודה 1956–1957 כינתה 'חיזוק כוננות מודיעין בצה"ל' (בלי שסוגיית ההתרעה תופיע בפקודה, למעט אזכור קצר במשימות הקת"מ).[42] לפיכך עד עסקת הנשק הצ'כית נתפסה ההתרעה האופרטיבית כבעלת מידת היתכנות נמוכה שאין לסמוך עליה את התכנון המבצעי, ואילו בהינתן ההתרעה האסטרטגית לאחר עסקת הנשק ולנוכח התבססות תפיסת המתקפה המקדימה, נהפכה ההתרעה האופרטיבית בלתי רלוונטית בעליל.

38. אמ"ן, 'תכנית המודיעין — הנחיה לתכנון', 22.2.1955.
39. אביגור, תזכיר.
40. ראו: דברי ראש אמ"ן יהושפט הרכבי במסמך שהעביר לרמטכ"ל: אמ"ן, 'מדיניות ישראל', מארס 1956, א"צ 784/765/2994.
41. ראו לדוגמה מסמך העוסק בצירים הסמוכים לגבול שעל הפיקודים המרחביים לעקוב אחריהם באמצעי איסוף חזותיים (תצפיות, סיורים קרקעיים וגיחות צילום). אמ"ן, 'מערך ההתראה — עדיפות בכיסוי שטחים', 21.5.1956, א"צ 784/765/2004.
42. אמ"ן, 'תכנית עבודת מטכ"ל/אמ"ן וחמ"ן 1956/7', 25.3.1956.

ההתרעה לאחר מבצע קדש

שינוי ממשי בעיסוק בהתרעה התרחש רק לאחר שפינה צה"ל את סיני, בעקבות מבצע קדש, מכוח הסכם הפירוז שייצר חיץ פיזי, ולאחר שלסקוב החליף את דיין כרמטכ"ל. שנים אלו עמדו בסימן הכרה גוברת והולכת בחשיבות ההתרעה (בייחוד האופרטיבית) כבעלת הפוטנציאל להסדיר את המתח שבין איום צבאי ובין המגבלות על יכולת ההפעלה של הכוח הצבאי, הנסמך על מילואים. אלא שעתה נוספו כמה פרמטרים חדשים. ראשית, הסדרי נסיגת הכוחות הישראליים מסיני לאחר מבצע קדש הפכו את חצי האי לשטח מפורז שכוחות או"ם יושבים בו, ובמובן מסוים נתפס השטח כחלק ממרחב ההתרעה שיש לצה"ל בזירה המצרית, המאפשר מתן התרעה אופרטיבית וטקטית. שנית, בשיח המבצעי הישראלי הלכה וקנתה לה אחיזה, כמעט ללא עוררין, תפיסת 'המתקפה המקדימה', וזו שינתה מהותית את תפקיד ההתרעה מבחינה אופרטיבית והורידה את הצורך בה. שלישית, התפתחויות במדינות ערב (בדגש על הקמת האיחודים הערביים) הפכו את האפשרות שתפרוץ מלחמה נוספת בלתי סבירה בראיית אמ"ן.

סיבות אלו יכלו לפגום בעיסוק בהתרעה אופרטיבית, אבל אליהן הצטרפו כמה נסיבות חדשות שבסופו של דבר חיזקו דווקא את העיסוק בה: ראשית, כניסתו של לסקוב לתפקיד הרמטכ"ל במקומו של דיין סימלה גם שינוי בתפיסת העולם של מפקד הצבא בכל הנוגע להתרעה, שכן לסקוב הגדיר את ההתרעה 'קו ההגנה הראשון של צה"ל',[43] והדבר דחף את אמ"ן להרחיב במידה ניכרת את עיסוקו בפיתוח אמצעי איסוף משוכללים שישפרו את יכולת מתן ההתרעה. שנית, ובזיקה לסיבה הראשונה, יכולות איסוף חדשות באמ"ן, ובעיקר יכולות האזנה מתקדמות (בדגש על תקשורת מטוסי אויב בתחום התג"מ[44]), חיזקו במידה ניכרת את יכולתו של אמ"ן לעקוב אחר פעילות כוחות האויב — והעניין השפיע בעיקר על ההתרעה ברובד האופרטיבי והטקטי.[45]

לאחר שנסוג צה"ל מחצי האי סיני הוא החל בתהליך תכנון מבצעי. התוצר העיקרי של תהליך זה היה תכנית החומש לבניין סדר הכוחות (סד"כ) הצה"לי לשנים 1958–1962 שכונתה 'בני יעקב'. אמ"ן, שהשתלב בעבודת המטה, גרס כי הרעיון לסלק את ישראל מהמזרח התיכון לא נעלם לאחר מבצע קדש וכי זהו רעיון רב־עוצמה, המאחד במידה רבה את העולם הערבי המפוצל. אלא שהערכת המודיעין גרסה שמדובר בתפיסה שאינה דחופה, וממילא למרות תהליכי ההתעצמות הערביים, יחסי הכוחות הצבאיים עדיין עומדים לטובת צה"ל. אמ"ן סבר שהמלחמה אינה בפתח, שכן צבאות ערב זקוקים לשלוש שנים לפני שיכולתם תאפשר להם לפתוח במלחמה; לכן הם ייאלצו לדחות את שאיפותיהם:

43. תמרי, 'המילואים', עמ' 242.
44. תג"ם — 'תדר גבוה מאוד', הכוונה לשידור אלחוטי לצורך תקשורת טקטית של מטוסים בינם לבין עצמם ובינם לשדות התעופה.
45. אמ"ן, 'תכנית עבודה לשנת 1959/60 — יחידה 515', פברואר 1959.

> אין אנו רואים כיום סימנים מעידים על כוונת מלחמה קרובה נגד ישראל. את המלחמה בנו והשמדתנו ממשיכים לראות הערבים כיעוד וחזון, אך אינם רואים כל צורך בהחשת מלחמה. הערכתם כי הזמן פועל לטובתם.[46]

בן־גוריון מימש במפורש את הערכת המודיעין כשהחליט לקצץ בהוצאות הצבא: 'המודיעין יכול להביא גם את המדינה לידי כך שתצטרך את הקיצוץ שעשינו לבטל, אם מה שנדמה לנו עכשיו, שלא תהיה מלחמה בקרוב, לא יתאמת'.[47] עם זאת, התכנית לא הוציאה מכלל אפשרות שסכסוכי הגבול הקיימים עלולים להתדרדר לכדי מלחמה. תכנית 'בני יעקב' כללה אף נספח ובו דיון בסוגיית ההתרעה. במסמך נקבע שאם יחליטו הערבים לתקוף פתאום, סביר שאמ"ן יאתר בעוד מועד סימנים מוקדמים, גם אם לא יהיה לו מידע על עצם ההחלטה. תפיסה זו, שלפיה סיני הוא חלק ממרחב ההתרעה, שלטה בשיח ההתרעה המודיעינית עד אירועי 'פרשת רותם', כשנתיים אחר כך.

בכל הנוגע לתפיסה של הפעלת הכוח הצה"לית, זו הושתתה על השאיפה להקדים ולתקוף את צבאות ערב לפני שיהיה סיפק בידם לצאת למלחמה נגד ישראל. רעיון ההתרעה נועד לאפשר את הרצף שבין זיהוי כוונת הערבים לתקוף ובין הזמן הדרוש לגיוס המילואים וביצוע מתקפת המנע, אם כי ההנחה הייתה ש'המלחמה הבאה כמו מלחמת סיני תפרוץ תוך התרעה מינימלית ומשכה אף הוא יהיה קצר ביותר'.[48] במצב העניינים שלאחר מבצע קדש סמך אמ"ן את ההתרעה האופרטיבית על המרחב הגאוגרפי ועל כוחות האו"ם החוצצים בין צבא מצרים ובין צה"ל, וגם הפעם, כבעבר, הניח שהתרעה אופרטיבית תינתן רק לאחר שתתקבל התרעה אסטרטגית. גם הפעם חישב אמ"ן את יכולתו לספק התרעה אופרטיבית בהתאם לשיקולים של זמן ומרחב הנוגעים להתארגנות הצבאות הערביים והנעתם אל גבולות ישראל, וכבעבר לא הסתמך המתכנן הצה"לי על שיקולים מכניסטיים אלה וקבע שצה"ל יבנה את כוחו על בסיס ההנחה שיעמדו לרשותו 48 שעות התרעה בלבד, ולא שבוע ימים כמו שחישב אמ"ן.[49]

במובן זה לאחר מבצע קדש השתנה שיח ההתרעה: הנחת היסוד הייתה שאמ"ן יזהה שינויים אסטרטגיים — דוגמת סילוק כוחות האו"ם, סגירת המצָרים או התבססות צבאית בסיני — ובעקבות השינוי יגבר הכיסוי האיסופי, שבתורו יספק מה שאנו מכנים 'התרעה אופרטיבית'. מקורו של השינוי היה בהסדרי הביטחון שננקטו לאחר המלחמה, ובראשם מניעת כניסת צבא מצרים לסיני ופעילות כוחות פיקוח של האו"ם בחצי האי. אחר אלה היה יכול אמ"ן לעקוב, ובעקבות המידע להתריע על שינוי בהערכת המצב בסיני. 'ההתרעה אופרטיבית' הוערכה בהתאם לחישובים של זמן ומרחק, שהסתמכו בעיקר על יכולתם של הצבאות הערביים — ובראשם מצרים — לגייס כוחות ולהניעם על פני שטח רחב,

46. צוטט בתוך: שפי, **ההתרעה במבחן**, עמ' 30–31.
47. מטכ"ל, 'ישיבת המטה הכללי', 3.1.1957.
48. מטכ"ל, 'רויזיה של דוקטרינת לחימה ונהלי עבודה', 11.3.1957, א"צ, 133/765/2004.
49. תמרי, 'המילואים', עמ' 217.

שהוא זה שיהיה חלק ממרחב ההתרעה האופרטיבית שיעמוד לרשותה של ישראל. תמורה זו חלחלה היטב גם לדרג הפיקוד הצבאי, ושיח ההתרעה שהתקיים בין אמ"ן לגורמי המבצעים והתכנון התחיל נסב על שאלות הנוגעות לטווח הזמנים שבהם יוכל אמ"ן לספק התרעה כנגזרת מהצורך המבצעי. חישובי אמ"ן הבטיחו התרעה אופרטיבית של 'שבוע עד שבועיים'; ראש אג"ם, האלוף מאיר זורע, ומפקד חיל האוויר, האלוף עזר ויצמן, גרסו ש־72 שעות התרעה יספיקו לצה"ל להיערך למלחמה, אבל מבחינה מבצעית יעדיפו שבוע, וכן הלאה.[50] הנה כי כן, שיח ההתרעה בין צה"ל ובין אמ"ן עבר לפסים הנוגעים לממדים של זמן, ובייחוד להתרעה אופרטיבית לאחר שההתרעה האסטרטגית כבר ניתנה. ההתרעה האסטרטגית נתפסה כמעט כמובנת מאליה.

לקראת סוף שנת 1958 השתנתה שוב גישתו של המטכ"ל כלפי חשיבותה של ההתרעה, אם כי מאפייני השיח נותרו זהים בבסיסם. הרמטכ"ל לסקוב פנה לאמ"ן בבקשה שיציג לפניו את אמצעי האיסוף שההתרעה מושתתת עליהם ויבחן כיצד אפשר לקצר את משכה.[51] תשובת אמ"ן לא חרגה מדיון המוגבל לאמצעי האיסוף, ומעניין לציין שרוב אמצעי האיסוף שהוגדרו 'התרעתיים', עתידים היו להיות מופעלים לאחר קבלת התרעה קונקרטית.[52]

תכנית העבודה של צה"ל לשנת 1959–1960 כבר העלתה את סוגיית ההתרעה כמעט אל ראש סדר העדיפויות. בהוראת הביצוע של התכנית נקבע ש'הגדלת משך ההתראה בכל השטחים ועל־ידי כל הדרגות' היא המשימה הראשונה ברשימת המשימות של צה"ל לשנת העבודה.[53] את ההנחיה הזאת תרגם אמ"ן לשרשרת משימות (כולן בשם 'הקדמת משך ההתראה') שהועברו ליחידות האיסוף ולמוסד,[54] ושוב הוא התמקד בשיפור אמצעי האיסוף בלבד, בלי לבצע דיון אופרטיבי הבוחן מבחינה תפיסתית אם קיצור משך ההתרעה הוא מן האפשר, לנוכח הנסיבות האסטרטגיות והאופרטיביות.

במחצית השנייה של 1959 חל שינוי מהותי בהערכת אמ"ן את מוכנותו של צבא מצרים לבצע מהלכים בעלי אופי התקפי, ובפרט חסימת מצרי אילת וכניסה מקדימה למערכי המגננה בסיני. בעקבות שיפור המוכנות עדכנה מחלקת המחקר את הערכתה בנוגע למשך הזמן הדרוש לצבא מצרים להיערך בצורה הגנתית מלאה בסיני, וכפועל יוצא משך התרעה של 'שבוע עד שבועיים' בלבד, שלטענת אמ"ן היה ביכולתו לספק, לא היה זמן מספק מבחינת צרכיו האופרטיביים של צה"ל.[55] בחזית הצפונית היה המצב דחוק אף יותר: למרות

50. שפי, **ההתרעה במבחן**, עמ' 49–51.
51. מטכ"ל, 'ההתראה המוקדמת', 8.10.1958, א"צ, 155/765/2004.
52. אמ"ן, 'הקדמת מרחק ההתראה', 27.10.1958, א"צ, 1625/765/2004.
53. מטכ"ל, 'תכנית עבודת צה"ל 60/59 — הוראת ביצוע', 30.10.1958, א"צ, 155/765/2004; אג"מ, 'הנחיות ראש אג"מ לשנת העבודה 60/59', 30.10.1958, א"צ, 157/765/2004; יצוין שבתקופה הנדונה במאמר נהוג היה לכתוב בצה"ל 'התראה' ולא 'התרעה'.
54. אמ"ן, 'הקדמת משך ההתראה', 26.11.1958, א"צ, 1625/765/2004.
55. אמ"ן, 'ראשי פרקים להערכת המודיעין — דברי ראש אמ"ן, ללא תאריך, ככל הנראה סוף שנת 1958, א"צ, 1625/765/2004. שפי, **ההתרעה במבחן**, עמ' 51.

הצלחתו לאתר תרגיל סורי רחב היקף כעשרה ימים לפני שהחל, העריך אמ"ן שצבא סוריה יוכל לרכז 'כוח הלם' של ארבע חטיבות בתוך 36 עד 48 שעות מהפקודה, ושלאחר עוד יממה יצטרפו אליו יתר היחידות הלוחמות; התקפה בכוח מלא, לעומת זה, שמטרתה הבקעה עמוקה לישראל תימשך חמישה עד שישה ימים.[56] שפי ציין שאלוף הפיקוד זורע ראה אפילו בהערכה של 36 עד 48 שעות הערכה אופטימית מדי, וכהנחת עבודה (שראה בה הערכה ראלית) קבע משך זמן של 24 שעות מרגע קבלת הפקודה עד כניסת 'כוח ההלם' ללחימה מול צה"ל.[57]

הטמעת מערכות נשק חדשות בצבאות הקהילה הערבית המאוחדת (הקע"מ)[58] וכן היערכות צבאית של מצרים לא שגרתית בסוף שנת 1959 והעלאת כוננות גם בסוריה העלו את מפלס המתח באמ"ן, אך הוא שכך במידה מסוימת לאחר שביטלו המצרים אחדים מצעדי הכוננות והסיגו חלק ניכר מהכוחות שהכניסו לסיני. אמ"ן זיהה שהמצרים בונים בסיני מוכנות שתאפשר להם לפרוס בתוך זמן קצר סדר כוחות גדול — עניין שיזרז את השלמת המערך הצבאי המצרי במלואו. המודיעין הסביר מהלכים אלה במונחים הגנתיים או תגובתיים כלפי לישראל, והותיר את הערכתו הבסיסית שההכנות למלחמה נגד ישראל לא יושלמו לפני שנת 1962. הרמטכ"ל לסקוב — אף שחלק במידה מסוימת על הערכת אמ"ן וזיהה ממדים התקפיים בהכנות המצרים — לא ראה במתרחש בסיני איום מידי ולא חרג מהנחת היסוד שמלחמה אינה צפויה לפני שנת 1962.[59]

ואולם למרות הערכה בסיסית זו, ראוי לציין שמבחינה תפיסתית היו המטה הכללי ואמ"ן שרויים בהלוך רוח שהעמיד במרכז סדר היום בראש ובראשונה את ההתרעה האופרטיבית. כך כתב הרמטכ"ל ב־16 ביוני 1959 בהנחיה שהעביר לאמ"ן ושבסופו של דבר הולידה את דוח ועדת ההתרעה:

> לאור המרחק הקטן משטח כנוס עוין אל מטרה בתוך שטחנו, לאור המהירות של מטוסי הסילון וכן קיום כוחות ממוכנים — חייבים אנו לבדוק כמה אלמנטים של מודיעין בהשוואה לרקע הזמן.[60]

בדבריו של ראש אמ"ן האלוף חיים הרצוג על דוח ההתרעה, שנכתבו באפריל 1960, הוא הוסיף את הדברים האלה:

56. אמ"ן, 'אתראה ביחס לתמרון הסורי', 9.6.1959. א"צ 209/765/2004; אמ"ן, 'התקפת פתע של הכוחות הסוריים', 17.12.1959, א"צ, 210/765/2004.
57. שפי, **ההתרעה במבחן**, עמ' 52–53.
58. קע"מ — ישות פוליטית משותפת לסוריה ולמצרים שהוקמה בשנת 1958.
59. שם, עמ' 37–38.
60. אמ"ן, ועדת ההתראה (1960). הנחיה זו צורפה כלשונה לדוח ועדת ההתרעה, שפורסם כאמור במארס־אפריל 1960.

המסקנה העיקרית הבולטת מקריאת הדו״ח של הועדה:
מאז תחילת ההצטיידות, הארגון מחדש וההתעצמות של צבא קע״מ ובמיוחד לאחר הקמת קע״מ — היתה משימתו העיקרית של המודיעין לשים את הדגש האיסופי על איסוף פסיבי. האוייב לא היה מוכן לבצוע מתקפה ואיסוף ההתראה היה נושא משני. מאמצע שנת 1959, כאשר שינה האויב הקע״מי ארגונו ועיכל [את] עיקר הציוד החדיש, הריהו נמצא בכוננות לפעולה מתקפתית. משימת ההתראה הפכה על כן מאותו מועד למשימת האיסוף העיקרית.[61]

גם אם נראה דברים אלה — שנכתבו שבועות אחדים לאחר ׳פרשת רותם׳ — באופן ביקורתי, לא ניתן להתעלם מדברי הרמטכ״ל המדגישים את הצורך בשיפור יכולת האיסוף לקיצור משך ההתרעה.[62]

ההתרעה ותפיסת האיסוף

הנה כי כן, מאמצע שנת 1959 נעשתה סוגיית ההתרעה האופרטיבית אקוטית עוד יותר לאמ״ן ועלתה אל ראש סדר העדיפויות של צה״ל. בה בעת התמקד הדיון בהתרעה בלוחות זמנים וראה בהם פונקציה של הגדלת אמצעי האיסוף ושיפור נגישותם. צמצום שיח ההתרעה להיבטים של איסוף בלבד והזיקה שנוצרה בין כמות החיישנים ובין היכולת לתת התרעה, השתקפו גם בוויכוח בין הרמטכ״ל ובין ראש אמ״ן לאחר ׳פרשת רותם׳: הרמטכ״ל טען שאמ״ן לא תרגם את הנחייתו לקדם את יכולת ההתרעה לצעדים לשיפור יכולת האיסוף, וראש אמ״ן גרס כי אמ״ן פעל ככל יכולתו בכיוון זה, גם אם צעדיו לא הניבו בסופו של דבר את התוצאות המקוות.[63] בוויכוח זה אין ביכולתנו להכריע.

מאמצע שנת 1958 ואילך ביטאו תכניות העבודה של יחידות האיסוף של אמ״ן ושל אמ״ן עצמו הירתמות לשיפור האיסוף ולקיצור משך ההתרעה: ראש ענף איסוף הזכיר את הפערים בתחום האיסוף המודיעיני שפוגמים ביכולת ההתרעה מול מצרים, ואף ציין — בלי לעמוד על הפרדוקס שבדבריו — שבתנאי מלחמה היה מצליח להפעיל את חיל האוויר במשימות צילום ובכך היה אומד טוב יותר את ההיערכות הצבאית של מצרים בסיני. לצורך שיפור יכולות האיסוף, כדי לשפר את יכולת ההתרעה, התמקד ענף האיסוף בשיפור האיסוף הסיגינטי — בדגש על מערך המכ״מים — ושיפור איסוף באמצעות סוכנים. בשאר הגזרות, ציין ראש ענף איסוף, אפשר להתחייב על רמה נאותה של כיסוי התרעתי. ובסך הכול ׳לא יהא שוני רב בין תכנית העבודה לשנת 1960/61 ובין זו של השנה השוטפת לגבי

61. שם.
62. שפי מציין כי לסקוב ראה בדברי הרצוג חכמה והצטדקות שלאחר מעשה וכי אמ״ן לא יישם, הלכה למעשה, את הנחייתו לשפר את יכולות האיסוף. שפי, **ההתרעה במבחן**, עמ׳ 53.
63. שם.

המאמץ של הענף ויחידות האיסוף [...] ויחד עם זאת תוקדש מיטב תשומת הלב לקידום נושא ההתראה'.[64]

דוח ועדת ההתרעה, אף שפורסם לאחר 'פרשת רותם', נכתב כחצי שנה לפניה, והוא צוהר ייחודי לבחינת תפיסת האיסוף בהקשר של משימת ההתרעה בסוף שנות החמישים. הדוח מלמד שכאשר דיבר אמ"ן על 'התרעה' ועל אמצעי האיסוף הנחוצים להשגתה, הוא התכוון למה שכינינו 'התרעה אופרטיבית' ו'התרעה טקטית' (בדוח היא כונתה 'התרעה מבצעית'); והותיר מחוץ למסגרת הדיון את ההתרעה (ואת האיסוף להתרעה) האסטרטגית.

בדוח נסקרו בשיטתיות כל אמצעי האיסוף הקיימים, הפוטנציאל שלהם ונקודות העָצמה והתורפה, ואף הובאה רשימת 'סימנים מעידים' למלחמה. במפתיע, אף שיחידת האזנה 515 נהייתה סוכנות האיסוף העיקרית של אמ"ן (תהליך שקיבל ביטוי בעלייה דרמטית וחסרת תקדים בתקציבי הרכש של היחידה לאחר מבצע קדש) — הוצבו בדוח דווקא התחום החזותי (תצלומי האוויר) והתצפיות העמוקות של סוכנים או לוחמים כבסיס למתן ההתרעה. בדוח נטען שיכולות ההסתרה של הצבאות הערביים — בייחוד מצרים — והיכולת לנוע בדממת אלחוט הופכות את מקורות האיסוף החזותיים למקורות העיקריים להתרעה. במקורות אלה נכללו בדוח סוכנים שתפקידם יהיה להיפרס על צירים, בצמתים, על גשרים, בבסיסי צבא וכדומה. סוכנים אלה יצוידו באמצעי שידור וידווחו למפעיליהם על תנועת הכוחות הערביים. לצד הסוכנים, נטען בדוח, ייפרסו בשטח כוחות חשאיים של יחידה 269 (סיירת מטכ"ל, שאך זה הוקמה) וחוליות של יחידה 188 (היחידה המבצעית של אמ"ן). בו בזמן יופעלו גם תצפיות קרקע רגילות, מטוסי צילום וסיירי אוויר. כאלמנטים משלימים, נגרס בדוח, ישמשו גם מידע מודיעיני שיתקבל משירותים עמיתים ומעקב אחר אמצעי התקשורת הגלויים.

בכל הנוגע למאמצי האיסוף בכלל ולאמצעים החזותיים בפרט הודגשו בדוח המעקב בזמן אמת אחר פעילות חילות האוויר הערביים והצורך ביצירת קשר ישיר בין יחידות האיסוף, המפקדים והכוחות הלוחמים. באורח תמוה הונח בדוח שהיכולת לאתר את תנועת מטוסי האויב היא אלמנט עיקרי ביכולת לספק התרעה אופרטיבית. בדוח הומלץ אפוא לפרוס את האלמנטים של האיסוף החזותי סביב בסיסי חילות האוויר הערביים ולמקד את הכיסוי האיסופי של יחידה 515 ברשתות התקשורת של המטוסים ותחנות הקרקע (אם כי גם יכולת זו הוערכה כמוגבלת וכבעלת פוטנציאל עתידי בעיקר).[65]

בדוח העלו אפוא כמה ממצאים מעניינים המחייבים הסבר: ראשית, הוענקה בו קדימות לאמצעי האיסוף החזותיים על פני כל אמצעי איסוף אחר. ייתכן שהיה בכך הד לכישלון 'פרשת רותם' וביטוי לשאיפה לחזור לאמצעי האיסוף 'המוכרים והטובים' — סוכנים ותצפיות — על חשבון אמצעים מתקדמים שטרם פרעו את האשראי שניתן להם ועדיין נותרו בגדר הבטחה שלא מומשה. שנית, בעקבות 'פרשת רותם' נתפסה ההתרעה, יותר

64. אמ"ן, 'תכנית עבודה לשנת 1960/61 — ענף איסוף', 17.12.1959, א"צ, 717/1148/2004.
65. לצד אלה הוסיף הדוח גם את תחנות המכ"ם הישראליות כמקור להתרעה.

מתמיד, כפונקציה של יכולת האיסוף ושל כמות אמצעי האיסוף, ולא כביטוי של יכולת מודיעינית שלמה (מחקר ואיסוף) המתאימה לתפיסה אופרטיבית. על רקע זה אפשר להבין את דרישות האיסוף המופרזות שהציג הדוח: תוספת של עשרות רבות של אנשי מודיעין (בייחוד ליחידה 515); רכש גדול של אמצעי איסוף בתחומים של האזנה, תצפית ופיענוח תצלומי אוויר וקרקע ושל אמצעי תקשורת לסוכנים וליחידות מבצעיות; והקמת רשתות תקשורת מתקדמות בין גורמי האיסוף, פיקוד אמ"ן, המטה הכללי, הפיקודים והעוצבות. וסיבה שלישית ואחרונה — אף שהדוח הניח תשתית מושגית איתנה לדיון בהתרעה, עיסוקו המפורט בחילות האוויר הערביים כבסיס למתן ההתרעה סימן תנועה לדיון ברובד ההתרעה הטקטית והזנחה של הרובד האופרטיבי. כך או כך דומה שהספקנות שאפפה את הדוח ויחסו לתחום ההאזנה אינם עולים בקנה אחד עם הציפיות הגבוהות של ראשות אמ"ן במחצית השנייה של שנות החמישים מתרומתן של יכולות ההאזנה — הן למאמץ המודיעיני הכולל (כיסוי בסיסי) והן לצורך דיווח בזמן אמת (למשל בתחום ההתרעה האווירית).

סיכום

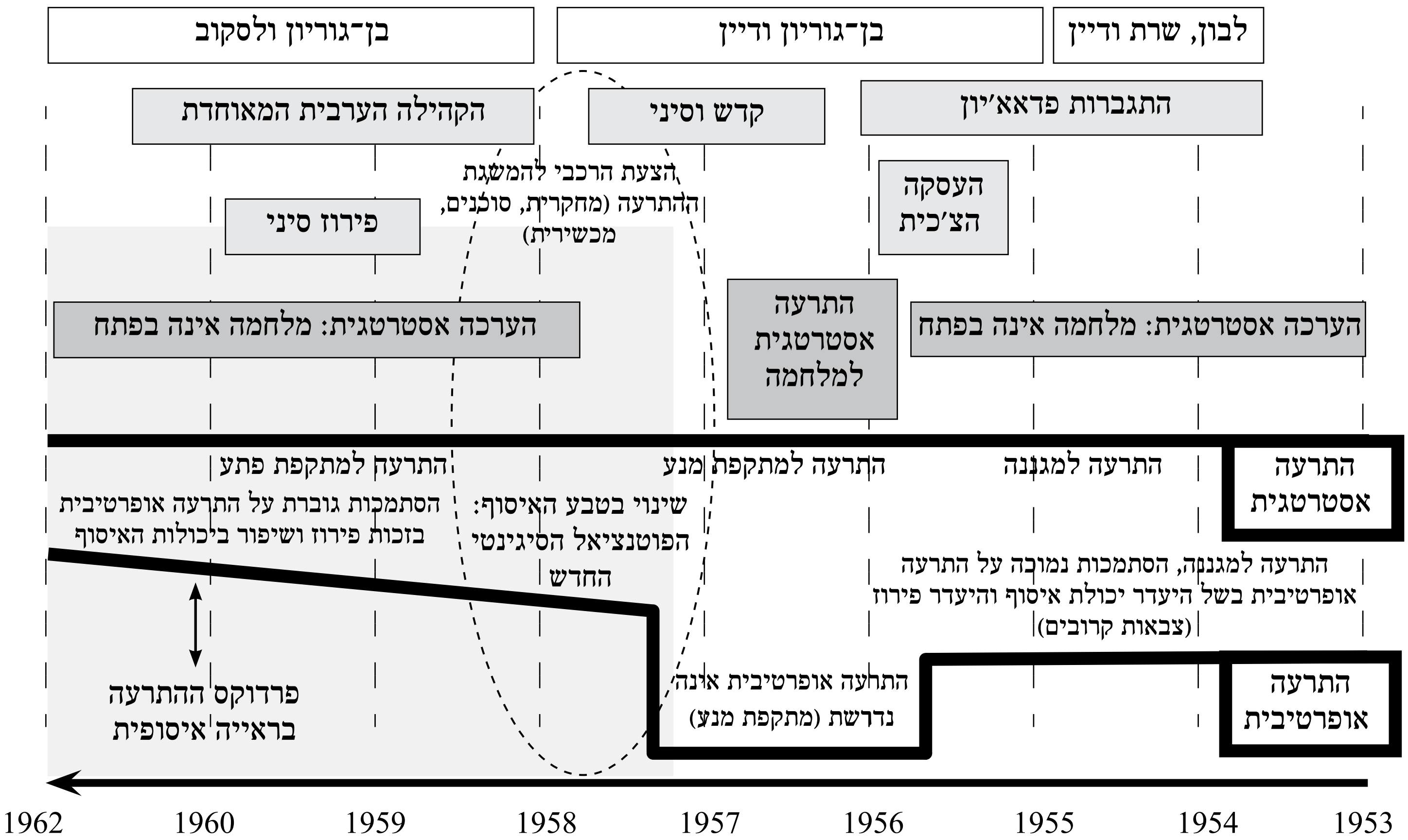
ההתרעה המודיעינית כמה רבדים לה. הכלת מסגרת מושגית המבחינה בין שלוש סביבות של התרעה — אסטרטגית, אופרטיבית וטקטית — יוצרת הבחנה מדויקת בדבר מעמדה ותפקידה של ההתרעה בצה"ל ובאמ"ן. הקביעה הנכונה — שמראשית ימי המדינה הייתה ההתרעה אחת משלוש הרגליים שעליהן נשענה תפיסת הביטחון — אינה מייתרת את הצורך לדון בפירוט ובדקדקנות בכל אחת מסביבות ההתרעה. ראינו שעד מבצע קדש הייתה ההתרעה האסטרטגית הרעיון העיקרי שהסדיר את התנהלותו האסטרטגית והאופרטיבית של המתכנן הצה"לי. הערכת המודיעין ש'סיבוב שני' בְּזמה ערבית אינו צפוי בקרוב לצד הכרה במגבלות היכולת לספק התרעה אופרטיבית הפכו את המענה האופרטיבי הישראלי לכזה שאינו נסמך על התרעה אופרטיבית. המערכת הצבאית הישראלית הכירה במתח שהייתה שרויה בו בין הכורח להחזיק צבא סדיר קטן בלבד ולגייס מילואים בחירום ובין היכולת המוגבלת של הביון הישראלי לספק התרעה; אבל היא העדיפה להסתמך על התרעה אסטרטגית, וסברה שסיכוייה להשיגה טובים למדי. רעיון 'המתקפה המקדימה', שקנה לו אחיזה לאחר שנודע על עסקת הנשק הצ'כית, הפך את ההתרעה האופרטיבית לרלוונטית פחות, שכן היזמה למלחמה אמורה הייתה (ואכן הייתה בסופו של דבר) בידי צה"ל.

השינוי המהותי בתפיסת ההתרעה והעלאתה אל ראש סדר העדיפויות של אמ"ן התחולל באמצע שנת 1957, עם נסיגתו של צה"ל מסיני. למן תקופה זו התחזק לעין שיעור מעמדה של ההתרעה האופרטיבית מכמה סיבות: בשל הקו האופרטיבי שהוביל הרמטכ"ל החדש לסקוב; בשל חיזוק יכולות האיסוף (בעיקר בתחום ההאזנה) של אמ"ן, שחיזקו את ביטחונו ביכולתו לתת התרעה; ובעיקר לאחר שלמשוואה הצטרף 'מרחב התרעה'

גאוגרפי — חצי האי סיני — שאמור היה להקנות למודיעין הישראלי שהות לאיתור סימנים מעידים, שבתורם אמורים היו לאפשר מתן התרעה אופרטיבית. להבדיל מהמחצית הראשונה של שנות החמישים, עתה נועדה ההתרעה האופרטיבית לאפשר את הידרכות המערכת הצבאית הישראלית למתקפה מקדימה, שקודם לכן אמורה הייתה להתבצע ביזמה ישראלית מלאה לאחר קבלת התרעה אסטרטגית. אלא שככל שהלכה ההתרעה האופרטיבית והתבססה בשיח האג"מי־מודיעיני הישראלי, כך היא צומצמה להיבטים של איסוף בלבד. המכניסטיות של השיח, שבאה לידי ביטוי בהתמקדות ביכולת לזהות תנועת כוחות (קרקעיים, אוויריים ובמידה פחותה גם ימיים), הביאה בסופו של דבר לידי מיקודו של השיח ביכולות המעקב אחר הכוחות — כלומר ביכולות האיסוף.

במובן זה כישלון אמ"ן בזיהוי כניסת כוחות מצריים אל סיני — היא 'פרשת רותם' — אינו מצביע על כשל מערכתי. אמ"ן והמטכ"ל היו שרויים בסביבה הקונצפטואלית האופרטיבית. ביסוד תפיסת ההתרעה עמדה ההנחה שקיים מצב אסטרטגי שבו פעולה צבאית של מצרים בסיני היא מן האפשר, ותפיסת ההתרעה האופרטיבית הלמה היטב את התכנון המבצעי ואת התפיסה האופרטיבית כולה. 'פרשת רותם' נבעה מכשל בהפעלת אמצעי האיסוף — כשל שמקורו בהתאמה לא נכונה של אמצעי איסוף אל מציאות גאו־אסטרטגית. את הכשל האיסופי הזה פירשו בדיעבד אנשי אמ"ן ככישלון הטכנולוגיה או למצער כאי־מימוש ההבטחה שטמנו בחובם האמצעים הטכנולוגיים שאמ"ן אך זה נחשף אליהם. במובן זה דוח ההתרעה שנכתב כמה חודשים לפני 'פרשת רותם' ופורסם כמה שבועות אחריה מגלם תגובת ראקציה: הסברה שבכדי לטייב את ההתרעה יש להרבות באמצעי איסוף, והאמונה שמוטב יהיה לבסס את ההתרעה על 'הגורם האנושי' ולא על אמצעים טכנולוגיים (בעיקר ההאזנה), שכשלו ברגע האמת. במובן זה ייצג דוח הוועדה גישה שכבר בראשית שנות השישים עברה מן העולם, בעת שעמד המודיעין הישראלי על ספה של מהפכה טכנולוגית רבתי שהציבה את תחום ההאזנה בלב המענה האיסופי.

השתנות ההתרעה כרכיב אסטרטגי ואופרטיבי



חברה

תפיסת מיניות האישה בבתי הדין הרבניים בישראל והשפעתה על הפסיקה*

יקיר אנגלנדר

מבוא

ההסדר המשפטי החל במדינת ישראל על נישואין ועל גירושין של יהודים יוצר, כידוע, מציאות של נשים רבות הקרויות 'מסורבות גט' או 'עגונות מחיים' — נשים המוחזקות נשואות דה־יורה[1] נגד רצונן בשל סירוב ה'בעלים'[2] לתת להן את גִּטיהן.[3] מציאות קשה

* תודה לקוראי טיוטות המאמר: יוסקה אחיטוב, שרגא בר־און, פרופסור אלון הראל, יאיר פוסטנברג, ד"ר אריאל פיקאר ופרופ' אבי שגיא. לד"ר אבינועם רוזנק על ההשקעה והרגישות במהלך כתיבתי את עבודת הגמר שהיתה הבסיס למאמר זה. תודה מיוחדת למורתי ד"ר אורית קמיר על כך שסייעה לי כה רבות בקריאה יסודית ודקדקנית, חוזרת ונשנית של המאמר. תודה נוספת למר יחיאל קמחי על עריכה שדייקה את לשון הטקסט וסייעה להנהיר אותו לקהל הקוראים שאינו אמון על שפת ההלכה. המחקר נעשה בסיוע 'מכון שלום הרטמן' ומלגת 'מרכז לייפר ללימודי מגדר' באוניברסיטה העברית. תודה מיוחדת לעו"ד סוזן וייס, מייסדת מרכז 'צדק לנשים' על הסיוע בקבלת התיקים שמעולם לא התפרסמו, על החשיבה המשותפת ועל המסירות בסיוע למסורבות הגט בישראל.

1. פעמים רבות הן נשארות נשואות גם דה־פקטו בשל אי־יכולתה של אישה ישראלית נשואה דה־יורה להתנתק מן הבעל, למרות מאמציה.

2. מערכת היחסים בין גבר לאישה יכולה להתקיים בכמה אופנים. השימוש במילה 'בעל' בתרבות היהודית כוללת משמעויות חברתיות ותרבותיות. המילה נובעת מהמונח 'בעלות' ומתפיסת שייכותה של האישה היהודייה לגבר. המשנה הראשונה במסכת קידושין פותחת במילים: 'האישה נקנית בשלושה דרכים'. בשל כך בחרתי להשתמש באזכור הראשון של המילה 'בעל' במירכאות, כדי למשוך תשומת לב למשמעות, שהתרגלנו לא לראות, כי היא נהייתה לנו שקופה.

3. אביעד סטולמן, 'סגירות ופתיחות בתפיסת ההלכה', בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), **מסע אל ההלכה, ירושלים התשס"ג**, עמ' 335–353; זיווה פישר, 'יותר מאלף מסורבות גט היום בישראל', **דעות**, 17 (התשס"ד), עמ' 38–40; מרדכי פרישטיק, 'היקף תופעת העגינות ועיכובי הנישואים בישראל', **חברה ורווחה**, 11 (התשנ"א), עמ' 304–315; סוזן וייס, 'בשלוש דרכים האישה מתגרשת', **ארץ אחרת**, 13 (התשס"ג), עמ' 42–47. על מספר הנשים ועל הפער בין ספירת בית הדין לספירת ארגוני הנשים ראו: יקיר אנגלנדר, 'מסכת קידושים — ריאיון עם רעות גיאת', **דעות**, 23 (התשס"ו), עמ' 12–15.

זו מחייבת התייחסות לקשת רחבה של סוגיות מנקודות מבט שונות ובעזרת כלי ביקורת ומחקר מגוונים. בהסתמך על פסיקות הדיינים[4] אראה כיצד דיינים מתייחסים לטענתה של אישה כי מאסה בחייה עם בעלה וכיצד הם מפרשים אותה.[5]

על התהוות טענת מאיס, שהיא אחת הטענות המרכזיות המאפשרות לכפות את הבעל לתת גט, נכתבו מחקרים רבים,[6] שמתוארת בהם הדרך שבה התפתחה הטענה והשתלשלותה בהיסטוריה של הפסיקה. בשל כך לא ראיתי צורך לתאר תהליך זה שעברה ההלכה, והמעוניין ישנה וילמד. עם זאת, כדי שיהיה אפשר לקרוא את המאמר ברצף תוך כדי זיהוי מקורות ההלכה המופיעים בפסיקות בית הדין, אפתח בסקירה מתומצתת של הפסיקות המרכזיות הרלוונטיות למאמר. סקירה זו תֵיעשה תוך כדי חשיפת הקטגוריה של 'האישה הסבירה' ומיניותה, כמו שהיא מגולמת בפסיקות אלה.[7] אציין שחשיפת הקטגוריה המסוימת הזאת לא נחקרה בסוגיה הנידונה, וגם בכך יש מן החידוש.

4. מקצת הפסקים מתפרסמים כאן לראשונה ולא הוצגו לציבור עד היום. להבדיל מפסיקות בתי המשפט האזרחיים בישראל, שרובן נגישות לציבור ומכאן לביקורת, בית הדין הרבני בוחר מספר מועט של פסקי דין שהוא מפרסם, ואילו יתר הפסקים אינם נגישים לביקורת. על אי־פרסום פסיקות בתי הדין והבעייתיות הגדולה שבכך ראו: אליאב שוחטמן, 'חובת ההנמקה במשפט העבר', **שנתון המשפט העברי**, ו–ז (התשל"ט–התש"ם), עמ' 372–379.
5. לשם קיצור אתייחס לטענה זו כטענת מאיסות או כטענת מאיס.
6. מָאיס עליי — טענת אישה שאינה יכולה לשאת עוד את בעלה בטעם הקשור ליחסים האינטימיים ביניהם ומבקשת גט. הטענה תלוּוה בהצגת סיבות האמורות להיות מקובלות על בית הדין (ראה דוגמאות בהמשך הדברים). לעיון בטענת מאיס ראו: אליעזר וולדינברג, 'קונטרס דיון בדין מורדת בתנאי המציאות של תקופתנו', **ציץ אליעזר**, ה, סימן כו; רות הלפרין־קדרי, 'בגידת הבעל כעילה לכפיית גט', **מחקרי משפט**, ז (התשמ"ט), עמ' 297–329 (להלן: הלפרין־קדרי, 'בגידת הבעל'); אלימלך וסטרייך, **תמורות במעמד האישה במשפט העברי: מסע בין מסורות**, ירושלים התשס"ב; דוד יוסף מישלוב, 'גט מרצון וגט מעושה — בישראל ובגויים, כדין ושלא כדין', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן התשס"ב, עמ' 326–336; זרח ורהפטיג, 'כפיית גט להלכה ולמעשה', **שנתון המשפט העברי**, ג–ד (התשל"ו–התשל"ז), עמ' 153–216; יוסקה אחיטוב 'לחידוש כפיית גט בטענת מאיס עליי', בתוך: טובה כהן ועליזה לביא (עורכות), **להיות אישה יהודייה**, ג, ירושלים התשס"ה, עמ' 25–63; ישראל שציפנסקי, **התקנות בישראל**, כרך שני — תקנות התלמוד ב (התשנ"ג), עמ' רסז–רפ; הנ"ל, **התקנות בישראל**, כרך שלישי — תקנות הגאונים (התשנ"ג), עמ' שלה–שסח; רצון ערוסי, 'הגורם העדתי בפסיקת ההלכה (כפית גט במורדת "מאיס עליי" אצל יהודי תימן)', **דיני ישראל**, י–יא (התשמ"א–התשמ"ג), עמ' קכה (להלן: ערוסי, 'הגורם העדתי'); אברהם הורביץ, **שיטות הפוסקים בדין אישה הטוענת מאיס עלי**, רמת גן התשל"ה; שאר ישוב כהן, 'כפיית גט בזמן הזה' **תחומין**, יא (התש"ן), עמ' 195–202; יקיר אנגלנדר, 'הנחות ערכיות ומהותניות בבית הדין הרבני: אלימות כעילה לטענת מאיסות', בדפוס.
7. אישה סבירה — אישה מצויה שהתנהגותה מקובלת. שאלה חשובה היא מיהו בעל הכוח הקובע את דמותה של האישה המצויה. הדיון סביב דמותה של האישה הסבירה הוא קריטי במדינת ישראל בשל הפער בין התרבות הדתית־חרדית של דייני בית הדין ודימוי האישה הסבירה העומדת לנגד עיניהם, מכאן, ובין הנשים הממשיות, אזרחיות המדינה, שחלקן הגדול הוא חילוני, מכאן. על 'האישה הסבירה' בפסיקתם של בתי הדין האזרחיים בישראל, ובייחוד של בית המשפט העליון,

המאמר עוסק בעיקר בפסיקות בית הדין הרבני בטענת מאיס. במאמר זה אטען כי קיימת בבית הדין הרבני מגמה לפרש בדרך מסוימת את טענת המאיסות; מגמה זו קשורה לתפיסתם של הדיינים הן את משמעות המערכת הזוגית והן את צרכיה המיניים של 'האישה הסבירה'. המאמר מורכב משלושה חלקים: הראשון סוקר את ספרות ההלכה בטענת מאיס מתוך הפרספקטיבה של דמות 'האישה הסבירה' בעיני הפוסקים; השני מסרטט בקווים כלליים את תפיסת מיניות האישה המודרנית בעיני הדיינים. הדבר נעשה תוך כדי עיון בהנחות הלכתיות מסורתיות ובחינת מעמדן ותפקודן בבתי הדין הרבניים; השלישי סוקר מקרים שבהם אישה מעלה טענת מאיסות בבית הדין בימינו ודורשת את חיוב הבעל או את כפיית הבעל לתת גט.[8] חלק זה מטרתו לנתח את משמעותן של פסיקות הרוב והמיעוט של הדיינים תוך כדי התמקדות בפרשנות הדיינים את טענת המאיסות של האישה ובתפיסת הזוגיות והמיניות הנשית שפרשנות זו חושפת. מבנה זה חושף את הפרשנות המצמצמת שמעניקים לה דייני בתי הדין הרבניים. נוסף על כך יש לדעתי ממד משותף בתפיסת מיניות האישה בדעת הרוב בבית הדין הרבני, ממד שחשוב לחשוף אותו ולהראות כיצד הוא משפיע השפעה מכרעת על דיני האישות במדינת ישראל.

א. פסיקת ההלכה בטענת מאיס

מקורות תלמודיים ותקנת הגאונים: המקור הראשון לטענת מאיס מופיע במשנה בכתובות.[9] המשנה יוצרת ומנסחת מצבים שבהם בית הדין מחייב את הבעל לתת גט בשל תביעת האישה. מקרה לדוגמה: בעל המדיף ריח רע מהפה או עוסק במלאכות המלווות בריח

ראו: דפנה ברק־ארז, 'על האישה הסבירה', **פלילים**, ו (התשנ"ז), עמ' 115–135; אורית קמיר, 'חום דמם של "האדם הסביר" ו"הישראליות המצויה" בדוקטורינת הקינטור בהלכת אזואלוס', **פלילים**, ו (התשנ"ז), עמ' 137–185. במאמר זה אני מחיל מושג משפטי זה על פְּסקיהם של דייני בתי הדין הרבניים כדי לחשוף נבחן סמוי ולא מפורש שהם מחילים לשם קעקוע טענת מאיסות של נשים הדורשות גט. במשפט האנגלי 'האדם הסביר' הוא מעין תמונת מראה של האנשים המצויים בחבר המושבעים ומשתנה על פי שינוי האופי התרבותי של המדינה. עם זאת, שיטת המשפט העברית מעולם לא פיתחה דמות ברורה של 'אישה סבירה'. ראו: אורית קמיר, שם, עמ' 142–143..

8. חיוב גט לעומת כפיית גט — בשלב ראשון מחייב בית הדין את הבעל לתת גט אם השתכנע בטענות האישה. אם הבעל מסרב לעשות כמצווה עליו עובר בית הדין לכפיית הגט, דהיינו מפעיל סנקציות שהחוק הישראלי מעניק לו נגד הסרבן.

9. **משנה**, מסכת כתובות, פרק ז, משנה י 'ואלו [בעלי מומין] שכופין אותו להוציא: מוכה שחין, ובעל פוליפוס [בעל ריח רע מהפה או מהאף], והמקמץ [עוסק בצואה], והמצרף נחושת, והבורסי [עוסק בעורות], בין שהיו עד שלא נישאו ובין משנישאו נולדו; ועל כולן אמר רבי מאיר: אף על פי שהתנה עמה, יכולה היא שתאמר סבורה הייתי שאני יכולה לקבל, ועכשיו איני יכולה לקבל; וחכמים אומרים: מקבלת היא על כרחה, חוץ ממוכה שחין, מפני שממקתו'.

רע. האופן שבו עשו זאת התַנאים היה בעצם יצירתה של דמות 'אישה סבירה'[10] וקביעת ההלכה על פיה. במושג המשפטי 'אישה סבירה' כמה רכיבים (א) קיימת דמות נשית שהיא גם 'טיפוסית' וגם 'נורמטיבית'; (ב) הדמות הזאת זוכה להתחשבות ההלכה, אשר מוכנה להכיר בה, לבחון אותה, לזהות את צרכיה ואת רצונותיה ולהתחשב בהם; (ג) התנאים מוכנים לקבוע קביעות הלכתיות מחייבות בעלות נַפקות קשה לזכויותיו של הבעל, מתוך התחשבות ב'אישה הסבירה' וקבלת צרכיה ורצונותיה. משמעות הדבר היא עצם ההתייחסות לנשיות (קיימת או כזאת שנוצרה בידי התנאים) והפיכתה ל'לגיטימית', ל'נורמטיבית' ואפילו ל'סטנדרטית': אישה שדומה לה ונוהגת כמוה נהנית מזכויות הלכתיות. דגם של 'נשיות תקנית' יכול בקלות להיהָפך לסטנדרט ממַשמע, מגביל, תוחם ומעניש את מי ש'סוטה' לכיוונים אישיים מדי. 'האישה הסבירה' של פוסק ההלכה אינה אישה מציאותית, היא דמות תאורטית של הפוסק, המשלבת בין דמותה של האישה המצויה לזו הרצויה — הכול לפי הבנתם ובחירתם של הפוסקים. דמותה וצרכיה של 'האישה הסבירה' לא נוצרו בעקבות מבחן אמפירי ועל סמך איסוף נתונים ומידע על התנהגותה וצרכיה של האישה בזמנם, אלא על פי קריאתם של יוצרי ההלכה (הגברים) במהלך הדורות את צרכיה של האישה כמו שנטו להבינם.

מעניין לראות כי 'האישה הסבירה' של התנאים אנושית מאוד, בעלת צרכים ורצונות. אם כן, התנאים במשנה היו הראשונים שעיצבו דמות של 'אישה סבירה' וקבעו כי היא אינה רוצה ואינה צריכה לחיות עם בעל החולה במחלה מסוכנת, עם בעל העובד בעבודה הגורמת לו להדיף ריח רע או אף עם בעל המדיף ריח רע מהפה או מהחוטם.[11]

המשנה עסקה במקרים ספציפיים בלבד, ואילו התלמוד הבבלי לעומתה התייחס למאיסות האישה מבעלה באופן כללי. התלמוד הבבלי מפרש את הקטגוריה התנאית של אישה מורדת.[12] לדעתו, קטגוריה זו מתייחסת לשני מקרים. המקרה הראשון הוא של אישה המעוניינת להישאר נשואה לבעלה ולהיהנות מהזכויות החברתיות־כלכליות הנובעות ממצבה, אך אינה מוכנה לעמוד בחובותיה במסגרת הנישואין, וכל כוונתה לצער את הבעל. המקרה השני, החשוב לענייננו, הוא של אישה המודיעה לבית הדין שאיננה מעוניינת להישאר נשואה לבעלה בשל מאיסותו עליה. במקרה זה, ולמרות מרידתה, אין

10. על 'האישה הסבירה' בפסיקתם של בתי הדין האזרחיים בישראל, ובייחוד של בית המשפט העליון, ראו: דפנה ברק־ארז, 'על האישה הסבירה', **פלילים**, ו (התשנ"ז), עמ' 115–135; אורית קמיר, 'חום דמם של "האדם הסביר" ו"הישראליות המצויה" בדוקטורינת הקינטור בהלכת אזואלוס', **פלילים**, ו (התשנ"ז), עמ' 137–185. במאמר זה אני מחיל מושג משפטי זה על פסקיהם של דייני בתי הדין הרבניים כדי לחשוף מבחן סמוי ולא מפורש שהם מחילים לשם קעקוע טענת מאיסות של נשים הדורשות גט. במשפט האנגלי 'האדם הסביר' הוא כמעין תמונת מראה של האנשים המצויים בחבר המושבעים ומשתנה על פי שינוי האופי התרבותי של המדינה. עם זאת, שיטת המשפט העברית מעולם לא פיתחה דמות ברורה של 'אישה סבירה'. ראו: אורית קמיר, שם, עמ' 142–143.

11. כך גם נפסק להלכה. ראו: **שולחן ערוך**, אבן העזר, סימן קנד, א; **תשובות מהרי"ט**, ב, אבן העזר, סימן יד.

כופין אותה להישאר עמו. להבדיל מן המשנה, הקובעת מהם המקרים שבהם 'אישה סבירה' היתה מואסת בבעל ולכן הם מוצדקים בכל מקרה פרטי, התלמוד עוסק דווקא במקרים שהאישה המסוימת אינה מנמקת את המאיסה באף אחת מן הסיבות שהמשנה הכירה בסבירותן. בלי להיכנס לפרטי טענתה של כל אישה ובלא לקבוע תכנים המצדיקים טענת מאיסות 'סבירה', התלמוד מכריז בפשטות כי לעומת האישה המורדת בלא טענת מאיסות ומאבדת בשל כך את זכויותיה הממוניות, אישה המורדת בשל מאיסתה בבעלה אינה מפסידה את זכויותיה הממוניות. מקטע תלמודי זה עולה כי הגדרת טענת מאיס עליי כלל אינה תלויה בדיין, אלא אך ורק באישה ובעצם העלאת טענת מאיס. במילים אחרות, כל שנחוץ כדי שאישה תיחשב מואסת בבעלה הוא שהיא תטען כי מאסה בחיי האישות עמו, בלא צורך לנמק את טענתה או להוכיחה ובלא צורך באישורו של דיין.[13]

אף שאישה מואסת איננה מפסידה את זכויותיה הממוניות, התלמוד אינו מציין אם יש לחייב את הבעל לתת לאישה את הגט (כמו דין המשנה) או שהיא נשארת במצב ביניים שבו אין מאיימים עליה בפגיעה בזכויותיה הכלכליות (להבדיל מאישה מורדת[14]), אך גם אין מחייבים את הבעל לתת לה את הגט.

נוסף על כך התלמוד קובע: 'ומשהים אותה שנים עשר חודשי שנה על הגט, שאין נותנים לה את הגט עד אז, ובאותם שנים עשר חודש אין לה מזונות מבעלה'.[15] פרשני התלמוד מתקופת הראשונים[16] עד ימינו התלבטו בנוגע לעמימות הדין התלמודי בשתי שאלות: האם השהיית האישה למשך שנה מוחל רק על אישה מורדת בלא טענת מאיסות, ואילו כאשר אישה מורדת בטענת מאיס מחייבים את הבעל לתת את הגט מיד? האם יש להשהות גם אישה מואסת למשך שנה כדי לבחון את מידת רצינותה בטענת המאיס?

בתקופת הגאונים[17] התקינו תקנה על דין אישה מורדת:

> ולענין הלכה, מסקנא דמורדת [...] ומשהינן לה תריסר ירחא שתא אגיטה [ומשהים אותה שנים עשר חודש] [...] והלכתא הכין היא [וההלכה ככה היא]. מיהא רבנן סבוראי דבתר הוראה תיקנו לשמעון למעשה למישקל אפילו מאי דתפיסא [ליטול ממנה אפילו מה שתפסה] ומייתי להגיטא לאלתר [ונותנים לה גט מיד], כדי שלא תצאנה בנות ישראל לתרבות רעה [ההדגשה שלי].[18]

12. **בבלי**, כתובות, סג ב.
13. ובוודאי אינה צריכה להביא נימוק 'ראוי' על פי הגדרת הדיין.
14. אישה מורדת – אישה שאיננה ממלאה את חובותיה לבעלה ומפסידה בשל כך את זכויותיה הכספיות.
15. בבלי, כתובות, סד א.
16. כינוי לרבנים שפעלו מהמאה ה־11 עד המאה ה־16.
17. כינוי לרבנים שפעלו מהמאה ה־7 עד אמצע המאה ה־11.
18. **תשובות רב נטרונאי גאון**, אבן העזר, סימן שד. בסוגריים המרובעים מובא תרגום שלי.

תקנת הגאונים עוסקת באישה מורדת (וכמו בתלמוד, ללא ציון אם רצונה להשתחרר מקשר הנישואין המלווה בטענת מאיסות). בדין התלמוד הלחץ מופנה בתחילה אל האישה, שעליה לחיות בלא סיוע ממוני מבעלה כדי לגרום לה לחזור אליו ולבחון את מידת רצינותה. הגאונים תיקנו כי למרות דברי התלמוד על השהיית מסירת הגט בשנים עשר חודשים, לדעתם יש לחשוש ממצב ביניים זה שבו האישה מחד גיסא אינה חיה עם בעלה ומאידך גיסא — אסורה לאחרים. מצב זה עלול להוביל את האישה לצאת לתרבות רעה.[19] בשל כך קבעו הגאונים לבטל אותה תקופת ביניים של שנים עשר חודשים ולחייב את הבעל לגרשה מיַד.

פסיקות הראשונים: הרמב"ם פוסק כי כאשר אישה מואסת בבעלה — יש לחייבו לתת לה מיַד את גִטה.[20] הרמב"ם אינו מביא את מקורותיו ואינו מציין אם פסיקתו מושפעת מתקנת הגאונים או שהוא קורא את דברי התלמוד בצורה רחבה יותר.[21] בין כך ובין כך, הרמב"ם מבטל בדבריו את הפער בין המקרים המובאים במשנה לבין כל שאר המקרים שהאישה מואסת בבעל ורואה אותם כיחידה אחת. לדעתו, 'האישה הסבירה' היא אישה שאינה מוכנה לקיים מגע מיני עם בעל שהיא מואסת בו מטעם כלשהו. בשל כך כל אישה הדורשת גט משום שמאסה בבעלה — היא 'סבירה'.[22]

להבדיל מהרמב"ם, הרא"ש[23] החמיר עם האישה וביטל את תקנת הגאונים.[24] הרא"ש טוען כי תקנת הגאונים נחשבה תקנה זמנית, כזו שיועדה לזמנם בלבד. בשל כך אין על בני

19. גרוסמן רואה את פסיקתם של הגאונים כנובעת מהמצב הפוליטי־דתי בארצות האסלאם. לדבריו, אישה נשואה שהתאסלמה ובעלה אינו מעוניין להתאסלם אִתה, היא יכולה ללכת לערכאות המדינה. ברגע שהאישה מתאסלמת, הרי שנישואיה הקודמים מתבטלים, וכך היא יכולה להשתחרר מבעלה בלא צורך בהסכמתו. לדבריו, הגאונים חששו שאם לא נכפה את הבעל לתת לאישה את הגט, נשים יהודיות יתאסלמו כדי לקבל את גטן, ולפיכך הקל עמן. ראו: אברהם גרוסמן, **חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי־הביניים**, ירושלים התשס"א, עמ' 433–435 (להלן: גרוסמן, **חסידות ומורדות**).
20. רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות אישות, פרק יד, הלכה ח.
21. **המגיד משנה** (שם) ייחס את מקור פסיקת הרמב"ם לתלמוד. אחרים לא רצו לראות את פסיקת הרמב"ם כנסמכת על התלמוד מכיוון שאם כך הם פני הדברים, קשה הרבה יותר לטעון נגד הרמב"ם. בשל כך הם טענו כי הרמב"ם נסמך על תקנת הגאונים וזו הייתה נכונה רק לימיהם — ר' יצחק ב"ר מרדכי, בתוך: אברהם סופר (עורך), **תשובות חכמי פרובינציא**, ירושלים התשכ"ז, סימן ע"ט, עמ' 297. הסיבה שהאישה אינה מקבלת את כתובָתה היא בשל הכפייה המידית של הדיינים את הבעל לתת את הגט בלא השהיית י"ב חודש המצוינים בתלמוד (ראו גם בפירוש **הכסף משנה** על הרמב"ם). טענה זו מתחזקת כאשר משווים את פסיקת הרמב"ם בפרק כה, הלכה יב. שם האישה מקבלת את כתובתה מכיוון שהסיבה לכפיית הגט ידועה לכול ומצוינת במשנה (במקרה של מוכה שחין).
22. **המגיד משנה** הבין את הרמב"ם בצורה שונה, אך לדעת רוב הפרשנים יש להבין את הרמב"ם כפשוטו. על כך ראו: **בית יוסף**, אבן העזר, סימן עז. **שו"ת חוט המשולש**, חלק ג, סימן לה.
23. ר' אשר בן יחיאל, המאה ה־13.
24. **שו"ת הרא"ש**, כלל מג, סימן ח.

דורו שלו לפעול על פי אותה תקנה, ואין לכפות על הבעל לתת את הגט. לדעתו, בתקופת הגאונים 'האישה הסבירה' לא היתה תובעת גט בשל טענת מאיס, ורק נשים מועטות השתמשו בטענה זו. בשל כך יכלו הגאונים לכפות על הבעלים של אותן נשים לתת להן את גִּטן.

לדעתו של הרא"ש חששו הרבנים מתופעת ערעור מוסד 'הבית היהודי' בשל המציאות שבה 'הנשים הסבירות' 'נותנות עיניהן באחרים' — מבקשות להשתחרר משלטון בעליהן ולבחור בעצמן עם איזה גבר הן מעוניינות לחיות.[25] מתן אפשרות לכלל הנשים לטעון טענת מאיסות ולגרום לחייב את הבעל לתת גט יביא לשיטפון ולהרס 'הבית היהודי' ובלשונו: 'לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה'.[26]

לפיכך הרא"ש, להבדיל מהרמב"ם, מסרב לטשטש את החלוקה בין המקרים שבהם לדעת המשנָה ודאי הוא ש'האישה הסבירה הראויה' היתה מואסת בבעל לבין שאר המקרים. הוא מחזיר את החלוקה בין השניים, וקובע כי חיוב הבעל לתת גט יתקיים רק במקרים שנקבעו במשנה ובמקרים ספציפיים המובאים בהמשך דבריו. בסופה של הפסיקה ממתן הרא"ש את דבריו, ולשם כך משתמש במונח 'אמתלא' בשמו של מהר"ם מרוטנברג: 'ורבי מאיר ז"ל [...] לא היה דן כלל דין דמאיס עלי, אם לא שתתן האמתלא [ההדגשה שלי] לדבריה, למה אינו מקובל עליה; או שרואין בו שהוא מכלה הממון'. האמתלה משמשת סיבה אובייקטיבית בעיני הדיין כי מאיסתה של האישה אמִתית ואין היא נובעת מ'חמת שנתנה עיניה באחר'.[27] משהתברר לרא"ש (ולכל דיין אחר) כי האישה אכן מאסה בבעלה יורד החשש שמאיסתה נובעת מכיוון 'שנתנה עיניה באחר', ואז יש לחייב את הבעל לתת מיַד את הגט.[28]

הרא"ש מציב שתי אפשרויות לכפיית הגט: (א) מאיסות האישה במקרים שגם 'האישה הסבירה' בחברה היהודית של הרא"ש היתה מואסת בבעלה — מכלה ממון.[29] זה מרתק

25. לדעת גרוסמן, בתקופת הראשונים הייתה עלייה במספר הנשים שיזמו את פירוק התא המשפחתי. על הסיבות לכך ראו: גרוסמן, **חסידות ומורדות**, עמ' 449–450.
26. הביטוי 'לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה' מקורו בתלמוד הבבלי (כתובות עב ב; גיטין פט א). מרתק לראות שבתלמוד הביטוי מופנה כביקורת כלפי בעלים היכולים לגרש את נשותיהם מטעמים קלי משקל. לאחר שהתלמוד מציין את מקרי הקצה שבהם הבעל יכול לגרש את אשתו, הוא מעלה את החשש שאם נאפשר לבעלים לגרש את האישה מסיבות פעוטות, כגון אכלה בשוקה, הדבר יוביל למציאות שבה 'לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה'. הרא"ש נטל את אותו ביטוי תלמודי והפכו. לטענתו, בשל תקנת הגאונים המאפשרת לנשים להשתחרר בקלות מבעליהן הרי ש'לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה'. אם כן, הרא"ש נטל אמירה ביקורתית על המצב הפאטריארכלי, והשתמש בה כדי לחזק מוסד זה. כנראה רבנו תם היה הראשון שהשתמש בביטוי זה כדי להימנע מלכפות על הבעל לתת גט. ראו: **ספר הישר (תשובות)**, סימן כד.
27. חשש נתנה עיניה באחר — חשש בית הדין שמא זו הסיבה שהאישה מבקשת גט.
28. ראו: שלמה דייכובסקי, 'בעל הטוען "מאוסה עלי"', **דברי משפט: מאסף תורני בענייני אבן העזר וחושן משפט**, ל (התשנ"ו).
29. בעל מכלה ממון — בזבזן, משתמע שהוא חסר תקנה ומסכן את מצבה הכלכלי של המשפחה.

כי הרא"ש לא בחר את אחד המקרים המופיעים במשנה (בעל פוליפוס, בורסקי ואחרים), אלא העדיף מקרה אחר. אפשר לשער שדוגמה זו נחשבה בתקופתו כזו שכל 'אישה סבירה' אינה מוכנה לחיות עם בעל כזה. בחירתו של הרא"ש במקרה שאינו מופיע במשנה יכולה לשמש פוסקים בתקופות שונות לגבש קטגוריה של 'אישה סבירה' משלהם; (ב) כאשר האישה מואסת בבעלה במקרים ש'האישה הסבירה' לא היתה בהכרח מואסת בהם. עם זאת, כאשר האישה נותנת לבית הדין אמתלות מדוע מאסה בבעלה, ובית הדין מתרשם כי אכן טענותיה אינן שקריות, יורד החשש של 'שמא נתנה עיניה באחר', ואפשר לכפות את הבעל לתת לה את הגט.

יש הטוענים כי הסיבה אשר לפיה דרש הרא"ש אמתלה היתה חששו 'שמא נתנה עיניה באחר' ומכיוון שבאותו מקרה ברור לבית הדין שזו לא הסיבה למאיסתה יש לכפותו לתת את הגט.[30] גישה זו יכולה להסתמך על כך שהרא"ש מצטט את המהר"ם מרוטנברג, המביא שתי אוקימתות שלפיהן מאמינים לאישה: (א) מכלה ממון — במקרה זה ברור לבית הדין כי גם 'האישה הסבירה' היתה מסרבת לחיות עם הבעל; (ב) כאשר האישה מספקת אמתלה לבית הדין מדוע מאסה בבעלה. במקרה זה לא מובא בטקסט שברור לכול ש'האישה הסבירה' היתה מואסת בבעלה ועם זאת המהר"ם כפה את הבעל לתת את הגט.[31]

אחרים[32] מצטטים את דברי הרא"ש הכותב: 'טוב להרחיק הכפיה'. לדעתם, עולה מכך כי גם כאשר אין חשש של 'שמא נתנה עיניה באחר', אין לכפות את הבעל לתת את הגט. לחלופין, כפיית הגט תיעשה רק במקרים שלדעת בית הדין 'האישה הסבירה' היתה בהכרח מואסת בבעלה.[33]

גישה רדיקלית יותר טוענת שיש לקחת רק את הדוגמה המובאת בדברי הרא"ש. במילים אחרות, אין לכפות את הבעל לתת את הגט, אלא רק במקרים שהוא מכלה ממון. לדבריהם יוצא שגם במקרים שברור לכל שאין מאיסתה של האישה נובעת מכיוון שנתנה עיניה באחר, ואף במקרים שגם 'האישה הסבירה' היתה מואסת — אין לכפות את הבעל לתת את הגט.[34]

המחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש התפשטה בין שאר הראשונים, ורבים חלקו לפי מי לפסוק.[35] פסיקתו של השו"ע חשובה מכיוון שהיא נחשבת אמת המידה של רבים מפוסקי

30. פסיקה חד־משמעית בכיוון זה מופיעה אצל הדיין אליהו עצור, **פד"ר**, יט, עמ' 273.
31. **שו"ת רשב"ש**, סימן צד; **שו"ת חוט המשולש** (לתשב"ץ), טור שלישי סימן לה. **שו"ת יביע אומר**, ג, סימן יח, אות א.
32. הפרשנויות השונות את פסיקת הרא"ש מלמדות כי הקטגוריה של מהי 'האישה הסבירה' בעיניו לא הייתה ברורה לכול או מוסכמת, ובשל כך יש שקראו את פסיקת הרא"ש כפשוטה ויש שקראו אותה לחומרה.
33. **סדר אליהו רבה וזוטא**, סימן יג.
34. 'מדברי הרא"ש שכתב בפשיטות שלא היה כופה אלא לעניין ממון, אם כן מוכח שאע"פ דלא שייך טעמא דעיניה נתנה באחר אין כופין'. **מקור ברוך**, סימן יז.
35. הרשב"ם פסק כרמב"ם אל מול השו"ע. מחלוקת גדולה הייתה כיצד להבין את דבריו של הרשב"א (**תשובות הרשב"א** המיוחסות לרמב"ן, סימן קלח) שמשתמע מהם בתחילה שפוסק כרמב"ם ומאוחר יותר כרא"ש. ראו: **ציץ אליעזר**, חלק ד, סימן כא; וכן **בית שמואל**, סימן קז.

ההלכה בדורות האחרונים ועד ימינו אנו: 'האשה שמנעה בעלה מתשמיש, היא הנקראת מורדת; ושואלין אותה מפני מה מרדה, אם אמרה: מאסתיהו ואיני יכולה להבעל לו מדעתי אם רצה הבעל לגרשה אין לה כתובה כלל'.[36]

אפשר להתרשם כי **השולחן ערוך** אינו מטפל בכל היבטיה של הסוגיה. הוא אינו דן כלל בשאלה אם בטענת מאיס יש לכפות את הבעל בגט. בנוסף, הוא אינו מפריד בין תוך י"ב חודש ולאחר י"ב חודש. עם זאת, בפירוש על הספר **ארבעה טורים**[37] — **הבית יוסף** מאריך הרב יוסף קארו בנושא זה ומביא את השיטות למיניהן. מפירושו אפשר ללמוד שהוא נוקט את שיטת הרא"ש, המצמצם את המקרים שיש לכפות על הבעל את מסירת הגט.

פסיקתו של השו"ע חשובה בשל מעמדו כפוסק הלכה. מרגע שהשו"ע בחר לצעוד בעקבות פסיקת הרא"ש הוא יצר מציאות שהנורמה ההלכתית בכמה מקהילות ישראל (בעיקר האשכנזיות) נוטה בה לכיוון פסיקת הרא"ש.[38]

לסיכום: מאז המשנה בכתובות לא יצרה ספרות הפסיקה דמות קבועה של 'האישה הסבירה'.[39] עובדה זו מאפשרת לרבנים בכל דור ודור לקבוע מיהי 'האישה הסבירה' בעיניהם, וכך הם עושים. אציין כי קריאה מצומצמת של טענת מאיסות האישה בבעל משמעותה מאיסות האישה מקיום יחסי אישות עמו. קריאה רחבה יותר של טענת מאיסות תתייחס למאיסות לא רק מהיחסים המיניים בין בני הזוג, אלא מכלל מערכת הזוגיות. עם זאת חששו רוב הפוסקים מיצירת גט מעושה (גט שנכפה על הבעל שלא כהלכה), ובשל כך התייחסה לטענת מאיסות במשמעותה המצומצמת בלבד. כך גם הבינו את הדוגמה של הרא"ש אשר לבעל המבזבז הון. לפיה, האישה מואסת במיניותה אתו בשל התנהגותו הבזבזנית. בשל הקישור הבלעדי בין מאיסות למיניות, דמות 'האישה הסבירה' המואסת היא דמות אישה היפותטית, שלדעת הפוסק לא תהיה מוכנה להמשיך ולקיים יחסי אישות עם בעלה. מכאן החשיבות העצומה של תפיסת מיניות האישה בעיני הפוסק והשפעתה על פסיקתו. תפיסת מיניות האישה בעיני הפוסק אינה נלווית לפסיקתו, אלא היא היוצרת

36. **שולחן ערוך**, אבן העזר, סימן עז ב.
37. **טור** אבן העזר, סימן עז.
38. עם זאת, רבים לא פסקו כרא"ש וכשו"ע. לדוגמה ראו: **דרכי משה**, אות יא; רמ"ע מפאנו, סימן נה; **דבר אמת**, סימן נט; **שו"ת רא"ם**, סימן כח; **שו"ת מהר"ם אלשיך**, סימן ח.
39. אמנם אפשר למצוא בחז"ל אמירות כלליות על דמות האישה, אבל אמירות אלה נקבעו בתקופות שונות ופוסקי ההלכה אינם מתייחסים אליהן כאל אמירות ברורות ומחייבות. אחת החזקות הנפוצות בציטוטן היא: 'טב למיתב תן דו מלמיטב ארמלו' (טוב לאישה לשבת בשניים מלשבת לבדה). בחזקה זו השתמשו כמה רבנים כדי להוכיח שאישה מעדיפה להישאר נשואה מאשר להיות לבדה. למרות הדברים הנחרצים, פוסקי הלכה אחרים לא התייחסו אל אותה אמירה כחזקה אונטולוגית המלמדת על טבע האישה, אלא כאמירה תלוית תרבות. ראו: **ציץ אליעזר**, אבן העזר ד, סימן פג. דבריו מבוססים על פסיקה קודמת של **שו"ת מהר"ם אלשקר**, סימן עג. ראו עוד: Halperin-Kaddari Ruth, 'Tav Lemeitav Tan Du Mi-Lemeitav Armala: An Analysis of the Presumption', *Edah* 4:1 (2004), pp. 1-24.

אותה. אמירתו של הרמב"ם 'לפי שאינה בשביה שתיבעל לשנוי לה' יצרה את פסיקתו המקלה על האישה וכופה את הבעל לתת מִיַד את הגט.[40]

להבדיל מהרמב"ם, תפיסתו של הרא"ש את מיניות האישה כמיניות מתפרצת וככזו הגורמת לאישה לעזוב את הבעל מובילה אותו להרחיק את כפיית הבעל כמה שיותר. בחירתו של ר' יוסף קארו לפסוק בדרכו של הרא"ש ונטייתם של פוסקים רבים להמשיך כיוון זה מלמדות על תפיסתם את מיניות 'האישה הסבירה'.

גם במקרה שפוסק ההלכה אינו מחייב את הבעל לתת לאישה את גִטה, מרגע שבית הדין שוכנע שהאישה העומדת שלפניו מאסה בבעל (ואף ש'האישה הסבירה' לא היתה מואסת במקרה זה) — אין היא מחויבת לחזור לחיות עם בעלה. גישה זו תבוא לידי ביטוי בכך שאותה אישה שמאסה לא תיחשב מורדת בלא טענת מאיס, המפסידה את זכויותיה. האישה נשארת במצב ביניים — אין היא מחויבת לחזור לבעלה מחד גיסא, ואין הוא מחויב לתת לה את גִטה מאידך גיסא.

לאחר שהצגתי את פַּרְטי טענת מאיס וכיצד היא נובעת מתפיסת הפוסק את מיניות האישה, אעבור לדון בפסיקת בתי הדין הרבני בישראל, בעיקר בשני העשורים האחרונים.

ב. תפיסת האישה המודרנית בידי בית הדין הרבני

בית הדין הרבני ממשיך את מסורת הפסיקה והוא חוליה נוספת בשלשלת ההלכה, ואולם הקמתה של מדינת ישראל יצרה מצב חדש: לפנינו מדינה בעלת תרבות מערבית, שחיים בה יהודים שרובם אינם מחויבים לשפת ההלכה ולתרבות הדתית; וכן התרחש בה קיבוץ גלויות של יהודים מכל רחבי העולם. כך עלו, בדרך הטבע, שאלות ובעיות חדשות, ובית הדין הרבני נזקק להתמודד עמן.

בתקופה הבתר־תלמודית, עם היווצרות קהילות רבות בגולה, נהפכה הסמכות המקומית ומאוחר יותר הקהילתית — לבלעדית. הדבר הבא ליצירת צביון ייחודי בכל מרכז יהודי, למרות הקשרים שהתקיימו ביניהם. הגורם העדתי בפסיקת ההלכה יצר במקרים רבים התנגשות דינים שמקורה בהבדלים במורשת האבות של כל קהילה וקהילה. גם בהלכות נישואין וגירושין נוצרו במהלך הדורות פערים הלכתיים בין פסיקתם של רבנים בקהילות בארצות המזרח לפסיקתם של רבנים בקהילות ממדינות אשכנז. למשל בתימן לא קיבלו עליהן הקהילות את חרם דרבנו גרשם מאור הגולה, שאסר על גבר לשאת אישה שנייה בחייה של אשתו הראשונה. נוסף על כך קיימו מקצת קהילות המזרח במסורת שלפיה

40. כך התבטא הרב יוסף קאפח על פסיקת הרמב"ם: 'וכמה מן הצד והיושר והחכמה והתבונה יש בפסק רבנו זה, תורת ה' תמימה משיבת נפש, פיקודי ה' ישרים משמחי לב, האישה היא בעלת נפש, נפש אנושית, והיאך יעלה על דעת אדם לכופה להיבעל לשנוא לה?' — **משנה תורה**, הלכות אישות, מהדורת קאפח (ירושלים התשנ"ז), עמ' שו, הערה טו.

פסיקת הרמב״ם היא הקובעת מבחינתן, להבדיל מקהילות המערב, שלפיהן בכל מקום שבעל השו״ע חלק על הרמב״ם נקבעה ההלכה כמותו.[41] ככל שחולפות השנים, אפשר לראות כי פסיקות בית הדין הרבני אינן מבחינות ואינן מבדילות בין זוגות מקהילות שונות, ובתי הדין יצרו פסיקה אחידה ברוח האידאולוגיה של כור ההיתוך ומיזוג הגלויות. הנה לראשונה קיימת מערכת משפט הלכתית השולטת על מדינה שלמה ולא על קהילות בלבד. מדובר בשינוי שיוצר מציאות אחרת מזו שהורגלו אליה הרבנים.[42] בפועל, הפסיקה האחידה מסתמכת רובה על מקורות אשכנזיים, עובדה בעלת נפקות מרובה במחלוקת הרמב״ם (פסיקה ספרדית) — הרא״ש (פסיקה אשכנזית). כמצוין, פסיקתו של הרמב״ם מקלה עם אישה הטוענת טענת מאיס, ולפיה יש לכפות את הבעל לתת מֵיד את הגט לאשתו. דיון נרחב התקיים בין הדיינים אם יש להכיל את דין הרמב״ם על זוגות שעלו מאותן קהילות שקיבלו את פסיקת הרמב״ם או שיש ליצור פסיקה אחידה (בעלת אופי אשכנזי) על כלל התושבים היהודים במדינה.

במאבק הכוח ניצחה הפסיקה האשכנזית. עדות למאבק אפשר למצוא בכתיבה של הפוסקים הספרדים. עולות ממנה התמרמרות על המצב הקיים וערגה למצב הקודם (בקהילתם) שבה הפסיקה המקלה של הרמב״ם היתה מוּחלת. כך כתב לדוגמה הרב קאפח:[43]

> ברוך ה׳ אלוהי ישראל אשר הזריח לנו את המאור הגדול הזה [הרמב״ם] אשר במבטו החודר פלש למעמקי הדורות וצפה גם את דורנו הפרוץ לבשתנו ולמגינת לבבנו, אוי לעינים שכך רואות ואוי לאזניים שכך שומעות. ואילו ראו שאר חכמי הדורות את דורנו היו חותמים על פסקו של רבנו בשתי ידים. כי המציאות הוכיחה צדקת רבנו, שכל התובעת גט פיטורין בימינו וטוענת מאיס עלאי, לא רק עיניה נתנה באחר אלא היא כבר בחיק האחר או האחרים וחביטא קמייהו כמברכתא, ולפיכך מצווה לכוף את הבעל המתעקש בכל כפיה אפשרית כדי להפריד בין הדבקים ויפה שעה אחת קודם.[44]

אפשר לקרוא בין השורות את הביקורת הסמויה של הרב קאפח על דייני בתי הדין הרבני, שלא קיבלו את פסיקתו של הרמב״ם. לדעתו, ׳אילו ראו חכמי הדורות [הרא״ש והשו״ע, שחלקו על הרמב״ם] את דורנו׳ — היו פוסקים כרמב״ם. העובדה שדייני בתי הדין הרבני לא פסקו כרמב״ם מגלה לדעתו את הפער בינם לבין גדולתם של חכמי הדורות הקודמים.

עוד הבדל חשוב בין דייני בית הדין הרבנים בישראל לבין דייני קהילות בחוץ־לארץ (בעבר ובהווה) מצוי בפער שבין הדיינים לנמענים. בהתאם להחלטת מדינת ישראל, טקסי

41. רצון ערוסי, ״התנגשות הדינים״ בפסיקת ההלכה ביצירת נישואין בינעדתיים׳, **דיני ישראל**, כרך טו (התשמ״ט–התש״ן), עמ׳ קלט–קעח; הנ״ל, ׳הגורם העדתי׳, עמ׳ קכה–קעו.
42. שאלת כור ההיתוך במדינת ישראל בין המנהגים והפסיקות השונות היא סוגיה הדורשת מחקר עצמאי. ראו: אריאל פיקאר, **משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורות**, רמת גן התשס״ז.
43. הרב קאפח היה ראש חכמי התימנים בישראל במאה ה־20. הוא שימש דיין בבית הדין הרבני הגדול לערעורים בירושלים.
44. פירושו למשנה תורה של הרמב״ם, הלכות אישות פרק יד, הערה טו.

נישואין וגירושין נערכים בהתאם לחוק הדתי האורתודוקסי. ההחלטה יצרה מציאות שקיים בה פער תרבותי ואידאולוגי בין רובו של הציבור הישראלי לבין דייני בתי הדין. הפער מעלה לפני הדיינים שאלות חדשות שהדיינים עונים עליהן בפסיקותיהם, ייתכן שגם מתוך השפעות לא מודעות.

נוסף על כך נוצרו בתרבות המערבית המודרנית שינויים ביחס אל המיניות. עד העידן המודרני נחשבו מיניות הגבר והאישה דבר שאין לדבר עליו ולהראותו בפומבי. בעידן המודרני חל מהפך ביחס למיניות ונראוּתה בכל תחומי החיים. בין השאר אפשרה המאה ה־20 דיבור גלוי על המיניות.[45] הדרישה למיניות ולמיניות מספקת אינה נחשבת דרישה מבישה, ונתפסת כדרישה לגיטימית שמותר לרצות אותה ולדבר עליה.[46] בד בבד עם העלייה בדרישה למיניות ולסיפוקה נחלש ערכו של המונח 'משפחה'. הרצון לסיפוק עצמי גם על חשבון פירוק המשפחה אינו נחשב עוד עוון, והבוחר בסיפוקו האישי גם על חשבון ערכים מסורתיים אינו נושא עמו אות קלון. השינויים המודרניים לא פסחו על הנשים, ואפשר אף לאפיין ולומר כי עיקר השינוי ביחס למיניות חל בקרב נשים בעקבות המהפכה הפמיניסטית.

גם אם עיקרו של השינוי התרחש ומתרחש בציבור החילוני, חלקים ממנו חלחלו לחברה הדתית ואף החרדית (בצורה מרוּפכת). רבני הציבור מגיבים על שינויים אלה בדרכים שונות. עם זאת, אפשר לומר באופן כללי כי השינויים נתפסים כמאיימים על המסורת האורתודוקסית ועל ערכיה והרבנים רואים בשינוי איום על קדושת הציבור ועל ערכי המסורת.[47]

45. על כך קיימת כתיבה מחקרית ותרבותית רבה. לדוגמה ראו: הלן סיקסו, 'צחוקה של המדוזה', בתוך: דליה באום (עורכת), **ללמוד פמיניזם: מקראה**, תל אביב 2006, עמ' 134–153.

46. אמנם כבר בתלמוד אנו מוצאים שיח על צרכיה המיניים של האישה, אבל הדיבור התלמודי נעשה בידיהם של גברים, כלומר הגברים בשיח זה הציגו את תפיסתם בנוגע לצרכיה המיניים של האישה. בעידן המודרני אנו מוצאים שיח נרחב של נשים על צרכיהן המיניים. ראו: סימון דה־בובואר, **המין הנשי: העובדות והמיתוסים**, תל אביב התשס"א, עמ' 190.

47. החשש מפני כוחה של האישה ומפני השינויים שהיא עברה בא לידי ביטוי בדבריהם של הרבנים. גם רבני הציונות הדתית מתבטאים פעמים רבות בחומרה נגד כוחן העולה של הנשים. לדוגמה: 'על פי הנורמה הנוהגת היום, לא צריך לתקן תקנות להקשות על האישה להוציאה. היום, בהשפעת חוקות הגויים הנהוגות זה כבר בבית ישראל, רשמית אומנם האיש מגרש את אשתו, אך מעשית היא מגרשת אותו (ההבדל היחיד הוא שבעבר הייתה האישה מגורשת מבית בעלה ומקבלת כסף, ואילו היום האיש מגורש מביתו ומשלם כסף). גוזלים ממנו את בניו, אך דורשים ממנו להמשיך לפרנס אותם. במצב הנוכחי יש לתקן תקנות שלא יקל בעיניה להוציאו, לא כדי למנוע ממנה להשתחרר מבעל רע מעללים, אלא כדי להשיב על כנו את הסדר בבתים טובים, שראוי להם להמשיך ולהתקיים, ושימשיכו להתקיים בכל מקרה [...] האישה אינה מתאמצת במיוחד להתייחס יפה אל בעלה ולהיות נחמדה כלפיו, ואילו הבעל אינו מעז להפעיל את סמכותו בבית (אגב, לפעמים תחושת איבוד הסמכות הזאת, היא שמביאה אותו בסוף לנסות להשיג אותה בדרך של מכות ואיומים, דרך שלא היה נוקט בה במצב טבעי שבו סמכותו של בעל הבית אינה מוטלת בספק)' — הרב איתי אליצור, 'שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (תגובה למאמרים בעניין הסכמי

כמצוין, טענת מאיס שהאישה טוענת נגד בעלה מתבססת על ההנחה שהבעל חייב לספק את מיניותה של האישה בחיי הנישואין. המשמעות של סיפוק מיניות האישה הנדרש מהבעל תלויה ביחסה של האישה אל מיניותה ובדרכים שהיא מגיעה לידי סיפוק צרכיה. יש שוני משמעותי בין תפיסת האישה היהודייה המסורתית את מיניותה לבין זו של אחותה החיה בתקופה המודרנית. חשוב לציין כי תפיסת האישה את מיניותה התפתחה במהלך ההיסטוריה כולה, ואין הדבר בבחינת חידוש ייחודי של העידן המודרני. עם זאת, העידן המודרני יצר, במשך תקופה קצרה, מהפכה במעמדן של נשים בכל מרחבי החברה. הדיינים אינם יכולים להתעלם מהשינויים, והם חשים מחויבים להגיב עליהם. הדבר בא לידי ביטוי בין השאר בפסיקתם ההלכתית.

בחלק זה אעמוד על כמה שינויים שהתחוללו בפסיקת בית הדין הרבני. אעשה זאת בעזרת בחינת שני מושגים המשפיעים על פסיקת ההלכה: (א) דמות 'האישה הסבירה' והחשש של 'שמא נתנה עיניה באחר'; (ב) 'אין אישה מעיזה פניה בפני בעלה'.

ב1. דמות 'האישה המודרנית הסבירה' ועיצוב הטענה 'שמא נתנה עיניה באחר'

כמו שהראיתי בסקירת ספרות ההלכה, פסיקת ההלכה בטענת מאיס נוצרה מתוך דיאלוג של הפוסק עם דמות האישה כמו שנדמתה בעיניו ובעיני חבריו הפוסקים. תקנת הגאונים, אשר כופה את הבעל לגרש את האישה, התקבלה מתוך חששם שאותן נשים תצאנה לתרבות רעה. הרא"ש ביטל את תקנת הגאונים תוך כדי הסתמכות על האופן שבו תפס את מיניות הנשים בנות זמנו. לדעתו, תקנת הגאונים היתה אפשרית רק בתקופה שהנשים התנהגו וחוו את מיניותן בצורה צנועה (על פי הגדרת הגברים את מיניות האישה). לדעתו, נשים בנות זמנו 'שחצניות הן'. לדעת הרא"ש, 'האישה הסבירה' בתקופתו מואסת בבעלה ומתן אופציה לגט תוביל למציאות שבה 'לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה ויתנו עיניהן באחר'.

תפיסת האישה המודרנית את עצמה ואת מיניותה מצויה בקשרי גומלין הדוקים עם ערכים מערבים חילוניים, ובהם אינדיבידואליות, מימוש עצמי וסיפוק הצרכים המיניים.[48]

קדם נישואין)', **צהר**, כא (התשס"ה), עמ' 164; 'השקפות "מודרניות" על החיים והמתירנות הגואה, טווים תאוריות "מדעיות" ומנפצים במודע את הצורך במבנה המשפחתי ה"שמרני": אב, אם וילדים. לקלחת זו מתווספת גם המגמה הפמיניסטית־שוויונית שעינה צרה בסטטוס היהודי של התא המשפחתי' — הרב ישראל רוזן, 'הסכמי קדם נישואין בישראל — אסון חברתי', **צהר**, כד (התשס"ו), עמ' 111–114. 'בתקופתנו התרבו מקרי הגירושין באופן נורא. בהרבה מקרים הבעיות בין האיש והאישה נובעות מחוסר התבגרות נפשית ומפינוק. רבים התרגלו לסיפוק מיידי של כל רצונם ויש חוסר סבלנות ונכונות לעבודה משותפת' — הרב משה צוריאל, 'גירושין, מתי כן ומתי לא', http://new.katif.net/jewish.php?page513.

48. על השינויים בתפיסת האישה המודרנית את עצמה ועל ההשפעות על תפיסת האישה את אותם מונחים מסורתיים ראו: מרילין יאלום, **תולדות הרעיה — מעמד האישה הנשואה מימי קדם ועד ימינו**, אור יהודה התשס"ה, עמ' 245–364.

הערכים המודרניים מתנגשים עם ערכים מסורתיים בחברה, שמקורות התוכן שנוצק לתוכם שמרניים, ובהם חיי משפחה, שמירת הבתולין עד הנישואין וצניעות האישה. רוב דייני בית הדין הרבני חיים על פי אותם ערכים מסורתיים. יתר על כן, מקצת הדיינים המצויים בעמדות כוח שהמדינה מסרה לידיהם רואים חובה לנסות לשנות את המציאות הישראלית המודרנית ולשמר את ערכי המסורת באמצעות הכוח שנמסר להם.[49]

את תגובת הדיינים אפשר לראות ביחסם למחלוקת הגאונים הרמב"ם והרא"ש. אפשר לקבוע באופן גורף, כי רוב דייני בתי הדין בישראל מאמצים את שיטת הרא"ש, שלפיה, אין לכפות בעלים לתת גט. נוסיף כי אותם דיינים מפרשים את דברי הרא"ש בצורה קיצונית, ולכן קבעו שגם כאשר יש לאישה אמתלה, אין כופים על הבעל לתת את הגט. אחד הדיינים המובילים קו זה הוא הרב יוסף שלום אליישיב, מראשי הציבור הליטאי.[50] קיצוניות זו גרמה תסיסה בין הדיינים בתקופה מסוימת. הרב וולדינברג עמד על בחירה זו של הרב אליישיב והדיינים המושפעים מפסיקתו ויצא נגדה. לדעתו, אותם דיינים מנסים בכתיבתם ליצור תמונה היסטורית חד־ממדית, שלפיה מסורת הפסיקה בחרה פה אחד בפסיקתו של הרא"ש כפסיקה שנקבעה לדורות; ואולם המציאות ההיסטורית מורכבת יותר כמו שמראה הרב וולדינברג.[51]

49. כך ביטא זאת הרב אלי בן דהאן (מנהל בין הדין הרבניים): 'יש לזכור שהתא המשפחתי הוא התא היסודי שמבטא את חוסנו של העם, ואם הוא מתפורר אז אנחנו בבעיה' — יקיר אנגלנדר, 'נעים להכיר: לפנים משורת הדין — שיחה עם הרב אליהו בן דהאן', **דעות**, 34 (התשס"ח), עמ' 16–20.

50. על ויכוח חריף בין הרב אליישיב לרב שאול ישראלי בעניין כפיית הגט ראו: **פסקי דין רבניים משפטי שאול**, ירושלים התשנ"ז, סימן לד. באותו מקרה נשא הבעל אישה אחרת על אשתו הראשונה ונולדו לו ילדים מהאישה האחרת. האישה הראשונה דרשה לקבל גט, ואילו הבעל טען כי הוא אוהב גם את אשתו הראשונה ומוכן לבוא מדי פעם לבקרה ולקיים עמה יחסי אישות. הרב אליישיב פסק כי גם במקרה זה אי אפשר לכפות את הבעל לתת את הגט. על פסיקתו האוסרת כפיית הבעל לתת גט ראו עוד: **משפטי שמואל**, ירושלים התשמ"ד, סימן כב, ובעיקר את פסיקתו של הרב אליישיב המחמירה, שם, עמ' קנז–קנט. ראו גם את פסיקתו של הרב אליישיב **בפד"ר**, ז, 1–6; **פד"ר**, יב, 114. דיינים נוספים נקטו קו זה בלי להזכיר את הדעות השונות. ראו: **משפטי שלמה**, שם, סימן ו.

51. 'ואעירנו בזה שגם למטוניה דמר [כלומר הרב אליישיב] מדוע סיכם בסיכומו שנשארו רק הרמב"ם והרשב"ם דקיימא בשיטה זאת לכופו מדינא דגמרא, והעלים עין ממה שהבאתי בספרי שם באות ב' דברי המרדכי שהביא שישנם גם מן הגאונים וכן הרבנו חננאל דסבירי ליה נמי כן דבמאיס עלי דכייפינן ליה לבעל מדינא דגמרא, וכן פירש התוספות רי"ד בשם רב שרירא שמדינא דגמרא לאחר י"ב חודש כופין את הבעל וכותב לה גט ותקנת רבנן סבוראי הייתה לכוף אותו לגרש מיד. וכד דייקינן בדברי התוספות רי"ד שם חזינן שגם הוא הסכים לכך' — **ציץ אליעזר**, ה, סימן כו.
הרב וולדינברג יוצא נגד הרב אליישיב הפוסק על פי הרא"ש ופוטר את הגאונים באמירה כי כל תקנתם הייתה רק לדורם. לדעתו, באמירה זו הרב אליישיב פוגע בכבודם של הגאונים ויוצר תחושה שלפיה תקנתם אינה רלוונטית לתקופתנו: 'דגמרא אי מתקנת רבנן סבוראי והגאונים, ואפילו הרמב"ן בחידושיו הצועד לכאורה בראש חבורת המחמירים שלא לכוף, בהגיעו לתקנת הגאונים פסק לחריפותיה ומדבר על אודותם בהכנעה ורתת וכותב ולעולם ח"ו לא הייתי חולק על תקנת הגאונים כי מי אנכי לחלוק ולשנות במה שנהגו בו גאוני ישיבות מרבותי ולא עוד אלא שאני

מרתק לראות כי הוויכוח בבית הדין נסב על מסקנת הרא״ש ולא על ההנחה שהובילה לפסיקתו בדבר התנהגותן המינית של נשות דורו — על הנחה זו אין עוררין. בבתי הדין הרבני, המחמירים והמקלים בעניין כפיית הבעל גם יחד, מפרשים את דרכי ׳האישה המודרנית הסבירה׳ כמי שמתנהגת בפריצות ובחוסר צניעות באופן קיצוני לעומת דמות האישה הראויה בעיניהם. בכך הם מוסיפים לראות דמות אישה דמיונית שנוצרה במהלך הדורות בידי התרבות הגברית תוך כדי פגיעה בנשים ראליות שאינן מתנהגות כמצופה מהן.[52] יצירת דמות ׳האישה המודרנית הסבירה׳ בידי הדיינים נעשית מתוך מגמה חינוכית־אידאולוגית, כדי להשפיע על עיצוב המשפחה הישראלית.[53]

אם כן, המחלוקת בין הדיינים נגעה למסקנה שיש להסיק ממציאות זו. הדעה הרווחת היא שיש לקבל את מסקנתו של הרא״ש בפרשנותה החמורה, ולעולם לא לכפות בעלים בשל טענת מאיס. כנגדה, יש דיינים המשתמשים בתיאור ׳האישה המודרנית הסבירה׳ דווקא כדי להחמיר עם הבעל ולכפות עליו לתת את הגט. כאמור, הרב קאפח ניסה להחזיר את פסיקת הרמב״ם לבית הדין ולכפות על הבעל לתת מיַד את הגט, וכך נימק את אמירתו: ׳המציאות הוכיחה צדקת רבנו, שכל התובעת גט פיטורין בימינו וטוענת מאיס עלאי, לא רק עיניה נתנה באחר אלא היא כבר בחיק האחר או האחרים [...]׳.[54]

גם הרב עובדיה יוסף התייחס להתנהגותן המינית השלילית בעיניו של הנשים המודרניות. לדבריו, ומכוח נימוק זה, פסק לכפות בעל לתת גט. באחד המקרים שינה הרב עובדיה פסיקות קודמות של בתי הדין שסירבו במשך שש שנים לכפות גט.[55] באותו מקרה דובר בזוג שעלה מתימן, והאישה היתה אשתו השלישית של הבעל; בין בני הזוג היה פער גילים גדול. לטענת האישה, היא סירבה בשעתו להינשא, אבל הדבר נכפה עליה בידי אחיה; ועוד: היא טענה שהבעל הכה אותה וחייה עמו היו רווים אלימות קשה. הבעל הכחיש את דבריה, ואף לאחר שאבי הנערה ואחיה העידו שדבריה נכונים, סירב בית הדין לחייבו בגט בטענה שאב ואח מצויים מחוץ לקטגוריה של עדים כשרים. האישה ערערה

קורא תגר על שאומרים שאינו ראוי לילך אחר תקנתם אלא בדין התלמוד אלא ראוי היה לשמוע להם ולעשות כתקנתם והמחמיר בכגון זה לא הפסיד אבל לעניין דין התלמוד אמרתי שאין כופין והדבר גדול ומפורסם ועכשיו ראוי לחוש בדבר הרבה שלא לנהוג בתקנה זו כלל שכבר בטלה מפני פריצת הדור. ואם בחידושיו עוד כותב הרמב״ן שראוי אבל לחוש הרבה שלא לנהוג בתקנה זו כלל, הרי בספר המלחמות [**מלחמות השם**] לא הזכיר כבר הרמב״ן מחשש זה כלל, ואדרבה מחזק שם תקנת הגאונים ומבאר שרק פיתוי הוא לומר שהיתה רק תקנת שעה וברור שלדורות תקנו כדעת הרי״ף, ורק מסיים וכותב שאבל מי שרוצה להחמיר שלא לכוף בגט כדין הגמרא לא הפסיד ותבוא עליו ברכה. ומשמע מלשונו זה שזה רק למי שרוצה להחמיר אבל מעיקרא דדינא סבירי ליה כדינא דמתיבתא לכוף׳ — שם.

52. על הדרך שבה עוצבה דמותה של האישה בידי התרבות הגברית ראו: פייר בורדייה, **השליטה הגברית**, תל אביב 2007.

53. ראו לעיל הערה 39. ראו גם: מנחם מאוטנר, **משפט ותרבות**, רמת גן התשס״ח, עמ׳ 124–126.

54. פירושו למשנה תורה של הרמב״ם, הלכות אישות פרק יד, הערה טו.

55. **יביע אומר**, ג, אבן העזר, סימן יח. ראו גם את דבריו של הדיין י׳ אליעזרוב, **פד״ר**, כב, עמ׳ 225.

לבית הדין הגדול לערעורים, וזה אישר את פסיקת בית הדין האזורי. הרב עובדיה יוסף ביקש לשנות את פסק הדין של בית הדין הגדול והאזורי, וטען כי יש לחייב את הבעל לתת את הגט. לדעתו, יש לעשות זאת, וְלא — אותה אישה תחיה עם גברים אחרים באיסור. את הסיבה לחששו עיגן בתפיסתו את מיניות 'האישה המודרנית הסבירה':

> וגם אני בעניי אומר שבזמן הזה דאחסור דרי בארצות החופש והדרור ואיש הישר בעיניו יעשה, ורבתה החוצפה בעולם, והניסיון הורה שכאשר עוזבות את בעליהן בטענת מאיס עלי, ואשתהויי אשתהו מבלי לפטרם בגט, הולכות ויושבות עם גברים אחרים, וגם בוש לא יבושו גם הכלם לא ידעו. ומרבין ממזרים בעולם. ובכהאי גוונא אמינא קלקלתן תקנתן, דמה שכתב הרמב"ן (כתובות סג), 'וחס ושלום לא הייתי חולק על תקנת הגאונים לכופו להוציא, ולא עוד אלא שאני קורא תגר על האומרים שאין ראוי לילך אחר תקנתן אלא בדין התלמוד, אלא ראויים הם לשמוע להם ולעשות כתקנתן, אלא שעכשיו ראוי לחוש הרבה בדבר שלא לנהוג כן שכבר בטלה מפני פריצות הדור [...] היינו בזמנו שאף שהיו מעיזות לומר מאיס עלי, אבל לא הגיעו לשיא החוצפה לשבת עם גבר זר מבלי גט, כאשר עלתה בימינו בעוונותינו הרבים. אבל בעקבותא דמשיחא כי השתא [כמו עכשיו] ראוי להתחשב מאד בתקנת הגאונים. ומכל שכן כשהיא צעירה ויש חשש ממשי שתצא לתרבות רעה, ואין סיכויים כל כך שתחזור לבעלה. שנראה שהרוצה לעשות מעשה לכופו להוציא יש לו על מה שיסמוך. שהרי חזרה חששת הגאונים פן תצא לתרבות רעה למקומה. והכל לפי העת והזמן.

כפי שאפשר ללמוד מדבריו, פסיקתו הכופה את הבעל לתת את הגט לא נועדה לאפשר לנשים לממש את מיניותן. הקול העולה מן הכתבים מלמד על פחדם של הדיינים מפני העידן המודרני. לדעתם, עד העידן המודרני היה ברור לכול שמיניותה של אישה נשואה שייכת לבעלה. כל התנהגות אחרת נחשבה סוטה וראויה לענישה. לדעתם, בתקופה המודרנית המצב שונה, ואין בכוח הדיינים לגרום לנשים שלא לבגוד בבעל. כפיית הבעל לשחרר את אשתו קודם שתבגוד בו מלמדת כי הדיינים מעדיפים לפגוע בגבר העומד מולם, לכפותו לתת את הגט, כדי לשַמר את מבנה המשפחה.

למרות הדברים החד־משמעים נגד דמות 'האישה המודרנית הסבירה' שהבאתי, אני מבקש להציע אפשרות נוספת לפרשנות אמירות הדיינים הכופים את הגט. לדעתי, יש לשקול שמא אמירות אלו הן מס שפתיים של הדיינים כדי להמשיך להיות חלק מה'מיליה' (Milieu) של בית הדין, להמשיך לדבר בשפתם ודווקא מתוכו להקל את מסורבות הגט. אציג את הטענה תוך כדי בחינת פסיקתו של הרב אליעזר וולדינברג.

הרב וולדינברג חש שהרוב הנשמע בין דייני בית הדין מחמיר עם נשים בעקביות.[56] לדעתו, מגמת ההחמרה מבססת יותר ויותר את כוחה בבתי הדין — הדיינים מצטטים

56. הרב וולדינברג טוען באחד מפסקיו כי יש לכפות בעל לתת גט במקרה של טענת מאיס, שאם לא כן בית הדין מזלזל בכבודה של אותה הלכה. על כך ראו: **ציץ אליעזר**, חלק ו, סימן מב. טענת הרב וולדינברג שווה לזו של דיינים אחרים המתמרמרים על מניעת כפיית הגט בכל מצב. עובדה

את דברי הרא״ש ובעל השו״ע וטוענים כי זו פסיקה מחייבת שאי אפשר לשנותה. הרב וולדינברג הצביע על מגמה זו, וביקש להזכיר כי קיימים קולות רבים במסורת הפסיקה שכפו בעלים סרבנים. הוא אף פרסם מסה ארוכה הקרויה 'קונטרס דיון בדין מורדת בתנאי המציאות של תקופתנו', ונימק בה מדוע חובת בית הדין לכפות בעל לתת את הגט. בין דבריו הוא כתב:

> אחרי זאת בקחתנו גם בחשבון חומר השעה המיוחדת שאנו חיים בה בתקופתנו אשר רבו שוטני התורה וכן בראותינו פירצת הדור הצעיר המנוער מתורה ויראת שמים וכשלא מוצא אוזן קשבת לדבריו עושה במחשך מעשיו, וכמה פעמים הרי אוזנינו שומעות ולא זר מהמכשולים הגדולים שהנשים נכשלות ומכשילות את הרבים באיסור אשת איש ואנו עומדים רפה אונים באין בידינו להעמיד הדת על תלה, נדמה לי ששפיר ישנו במה שכתבתי בספרי שם כר נרחב לתת מקום לדון בכובד ראש בהערכת כל מקרה ומקרה של טענת מאוס עלי ולהשתמש לפי הצורך בכפיה [...] ולפי הדור שלפנינו נדמה שהחשש של תרבות רעה הוא יותר גדול ויותר חמור מהחשש שיתנו עיניהן באחר כשלא נדון בה כי אם רק אחרי אמתלא ברורה גלויה ומפורסמת [...].[57]

פסק ההלכה מלמד כי גם בעיני הרב וולדנברג התנהגותה של האישה המודרנית שלילית. עם זאת, דווקא בשל כך הוא אומר שאין לפרש את פסיקת הרא״ש בצורתה המחמירה, ובמקרים שהאישה מביאה אמתלה לדבריה, אף לדעת הרא״ש, יש לכפות את הבעל לתת גט. נוסף על כך הוא מתנגד ללכת אחר פסיקת הרא״ש. לדבריו, פסיקת הרא״ש היתה נכונה בתרבות שהיא התקיימה בה. אף שהרא״ש ראה בנשות דורו שחצניות שנותנות את עיניהן באחר, הוא סבר כי כל עוד הן נשואות הן לא תחטאנה. להבדיל מכך, בעידן המודרני, מניעת הגט בשל חשש זה לא תמנע את הנשים מלזנות בהיותן אשת איש. לפיכך הוא בוחר לחייב את הגט דווקא בשל החשש של 'שמא נתנה עיניה באחר'.

למרות דבריו המפורשים של הרב וולדינברג נגד האישה המודרנית, אפשר לדעתי להציע פרשנות שונה לדבריו. לפיה, דבריו נגד האישה המודרנית משמשים עבורו כלי עזר הלכתי פורמלי ואולי אף מס שפתיים לבית הדין, כדי להקל על נשים מסורבות גט. טענה זו מתחזקת ממקומות רבים שאנו מוצאים בהם התבטאויות של הרב וולדינברג בעניינן של נשים עגונות בעידן המודרני. הוא מגלה חמלה למצבן והבנה כי מציאות זו אינה נסבלת. בשל כך הוא דורש מחבריו הדיינים לפסוק כמותו. אביא דוגמה מדבריו:

> במצב זה הרי ברור הדבר שהאישה לא תוכל להשלים עם נפשה להישאר במצב עלוב זה כל ימי חייה, ותצא חלילה באין ברירה לתרבות רעה, או תפסיד השלטון

זו מחזקת את ההערכה כי מניעת הכפייה או החיוב בגט נעשית לא רק בשל החשש שמא הגט יהיה 'מעושה', כי אם בשל תפיסת מיניות האישה בידי הדיינים.

57. **ציץ אליעזר**, חלק ה, סימן כו.

> על עשתונותיה ותאבד חלילה את עצמה לדעת, ובמקרה הטוב ביותר תשב האישה משומם ותחלה מרוב צרות, והרי חז"ל חסו ושקדו תמיד על תקנות בנות ישראל.[58]

הנימוק המובא בדברי הרב וולדינברג לכפיית הגט הוא מצבה הנפשי של האישה. הוא מנתח את הסיבה מדוע האישה המודרנית תבגוד בבעלה. לדעתו, פעולת הבגידה אינה מרצונה של האישה. מדובר בפעולה אובדנית הנובעת מהמצב הבלתי אפשרי שהיא נקלעה אליו. האפשרויות העומדות מולה הן לבגוד בבעל או להתאבד. אם כן, כשהרב וולדינברג מתאר את 'האישה המודרנית הסבירה' המצויה במצב בלתי נסבל, הוא מפנה אצבע מאשימה כלפי הבעל וכלפי הדיינים שאינם כופים עליו לתת את הגט.

לדעתו, בחירת הדיינים שלא לכפות הבעל בגט היא בחירה אקטיבית היוצרת מציאות הפוגעת באישה. אמירה זו מכוונת נגד דיינים המסרבים לכפות גט בשל הטענה כי מדובר במחלוקת היסטורית בין חשובי הפוסקים במהלך הדורות — ומי הם שיכריעו לצד מסוים. הרב וולדינברג טוען כי אי־הבחירה היא עצמה בחירה הפוגעת באישה.[59]

יתר על כן, אמירתו של הרב וולדינברג אינה מופנית רק נגד חבריו הדיינים. בדבריו ישנה עקיצה לפסיקת הרא"ש, שכתב כי אין לכפות את הבעל לתת את הגט גם מכיוון שבנושא זה חלקו בעלי התוספות '[ו]למה נכניס ראשנו בין הרים גדולים, ולעשות גט מעושה שלא כדין, ולהתיר אשת איש?'[60] ההנחה בבסיס אמירתו היא שכל כפיית גט במקום שאין ההלכה כן גורמת לגט להיות פסול ('גט מעושה'), והדבר מביא לבעיות הלכתיות חמורות שהרי האישה נשארת בגדר אשת איש. הרב וולדינברג מבקר וטוען כי פסיקה זו, החוששת מכפייה בטעות שתוביל לגט מעושה, פוגעת באישה. אמנם בית הדין אינו מסתכן בפסיקה מוטעית, אך הוא פוגע בנפש האישה. וערך חייה של האישה אינו פחות מהחשש של 'גט מעושה'.

לסיכום, אפשר לומר כי בחינת דמות 'האישה המודרנית הסבירה' בכתיבת הדיינים מעלה כי דמותה נתפסת בצורה שלילית. לדעתם, הנשים מעוניינות לקיים יחסי מין ולא תיהסנה לבגוד בבעליהם להשגת מטרתן. בשל כך, כל אישה התובעת גט בשל טענת מאיסות נחשבת כ'נתנה עיניה באחר'. לדעת רוב הדיינים, גם אם תביא אמתלה למאיסתה, אין לכפות את הגט.

58. הנ"ל, חלק ד, סימן כא.
59. יש לציין כי דברי הרב וולדינברג חשובים מטעם נוסף: פסיקתו היא אחת הפסיקות הראשונות המעלה את השיקול הנפשי, שיקול חריג בתקופתו שמקבל יותר ויותר משקל בשנים האחרונות. למקורות מוקדמים לחיוב הבעל במקרה של אלימות נפשית ראו: **שו"ת תשב"ץ**, חלק ב, סימן ח.
60. **שו"ת הרא"ש**, כלל מג, סימן ו. פוסקים רבים צעדו בעקבות נימוקו של הרא"ש. ראו: **שו"ת הרשב"ש**, סימן שפג; **שו"ת מהרי"ט צהלון החדשות**, סימן לז; **שו"ת תורת חיים**, חלק ד, סימן ג; **חתן סופר**, סימן נט.

שמא נתנה עיניה ב׳אחר׳: החיים במדינת ישראל כמדינה שדתיים וחילונים חיים בה יחדיו יוצרים חשש של הדיינים מפני השפעת התרבות החילונית על הציבור הדתי. חשש זה עולה בכתיבתם של רבנים שונים, והם מנסים להתמודד אתו בדרכים שונות. אני מבקש לעמוד על תרגום המונח ׳שמא נתנה עיניה באחר׳ כמו שנעשה לאחרונה במאמר שפורסם על ידי הרב יצחק שטיינברג.[61] אנסה להראות שהרב שטיינברג מעניק למונח משמעות חדשה הפוגעת באישה, משמעות שלא התקיימה בעבר.

במבוא למאמר ׳מסורבת גט או פושעת ערמומית? (טענת ״מאיס עלי״ באישה שיצאה לתרבות רעה)׳[62] מסרטט הרב שטיינברג את הסיבה שלשמה הוא כותב את הדברים:

> בשנים האחרונות אנו עדים לתופעה מדאיגה ומצערת המתרחבת והולכת של סרבני גט. [...] אותן נשים, מסורבות גט, נותרות בעגינותן הנוראה במשך שנים, אסורות בכבלי רשעותם וביצר נקמנותם של בעליהן. אלא שכאן עולה השאלה: האם כל מקרה המקוטלג תחת כותרת קשה זו של מסורבות גט הוא אכן בעל מאפיינים אלו שתיארנו, או שישנם מקרים שבהם באופן חיצוני נראה הדבר כעוד מקרה מזעזע ושובר לבבות של אישה מסכנה ועגומה, אך לאמיתו של דבר — כאשר מתעמקים בסבכי המקרה — מגלים תמונה הפוכה בתכלית. [...] סביר להניח שגורמים אינטרסנטיים שונים יכלילו מקרה זה באותה רשימה שחורה של מסורבות גט, והוא יתווסף לסטטיסטיקה הדואבת והכואבת של עגונות מחיים, ולא כן הדבר.[63]

הכותב מכיר בקיומה של תופעת מסורבות גט ומבקש להרהר מחדש במשמעותה. הוא מעוניין לבחון האומנם אותן נשים מסורבות גט הן במצב זה בגלל רשעות הבעל או שמקצתן מסורבות גט באשמתן ויש לשַמר כך את מצבן. במילים אחרות, לדעת הרב שטיינברג, יש מצבים שבהם אישה המבקשת להתגרש מהבעל — אין להיענות לבקשתה משום שזו נובעת מהתנהגותה השלילית.

המקרה שיתואר בהמשך הדברים לא פורסם בפסקי בתי הדין הרבניים, והוא מובא במאמר פרשנות של הרב שטיינברג. נוסף על כך אפשר לראות פער גדול בתיאור המקרה בין תחילת המאמר לסופו, ועובדה זו מעוררת ספק אשר לאמינות התיאור בידי הרב שטיינברג. בתחילת הדברים המקרה מוצג בצורה מתונה. מדובר בבני זוג ש׳במשך ארבע שנות הנישואין הראשונות נולדו להם מספר ילדים׳. לאחר הלידה האחרונה ׳החלה התדרדרות ביחסים ביניהם [...] בד בבד, החלה הידרדרות רוחנית אצל האישה, וקיום התורה והמצוות שלה נעשה יותר ויותר רופף׳. לאחר מכן החריפה התופעה: ׳ההידרדרות הרוחנית של האישה המשיכה ביתר שאת, עד כדי עזיבת הדת לגמרי [...] כעת תובעת האישה מבית הדין שיחייב את בעלה לגרשה כיוון שהוא מאוס עליה, והיא איננה רוצה לחיות עמו עוד׳.

61. הרב שטיינברג הוא מרבני ׳צהר׳ ומכהן כראש בית המדרש לרבנים קהילתיים ׳ארץ חמדה׳.
62. **צהר**, לד (התשס״ט), עמ׳ 129–135.
63. שם, עמ׳ 129.

נוסף על כך הוציאה האישה במשטרה צו הרחקה נגד הבעל מכיוון שלטענתה הוא התנהג אתה באלימות. לעומתה סירב הבעל לתת לאישה את הגט, ודרש שהיא תשוב לחיות אתו ועם הילדים באורח חיים דתי.[64]

הרב שטיינברג מתחיל בניתוח דין מאיס עליי ומסכם ניתוח זה באמרו: 'מקובל כיום להלכה' כי 'אין כופים אותו לגרש'.[65] בהמשך הדברים: 'ראינו שרוב רובם של הפוסקים אינם מקבלים את שיטת הרמב"ם שכופים במקרה של "מאיס עליי"'.[66] בהמשך דבריו הוא מביא את דעת הרב עובדיה יוסף שיש בימינו לכפות בעל לתת את הגט בשל החשש שהאישה 'תצא לתרבות רעה'. עם זאת, לדעת הרב שטיינברג פסיקת הרב עובדיה יוסף אינה רלוונטית למקרה הנדון:

> בנידון דנן, מדובר שמראש, עוד לפני ההשתהות עם הגט, כבר יצאה האישה לתרבות רעה, וזו גוף הסיבה שמאסה בבעלה [ההדגשה שלי], שכבר לא רצתה להמשיך לשמור על אורח חיים דתי, וירדה מאוד ביראת שמים שלה, לא עלינו.

במילים אחרות, בתחילת הדברים טען שטיינברג שמערכת היחסים בין בני הזוג הידרדרה, בלי להאשים את אחד הצדדים, ואילו בהמשך מאמרו הדברים מובאים בצורה שונה. לדעתו, הסיבה להידרדרות היחסים נובעת מההידרדרות הרוחנית של האישה ועזיבתה את הדת. מכיוון שזה הגורם למאיסתה בבעלה, אין לחייב את הבעל במתן הגט. בסופם של הדברים הרב שטיינברג מתמודד עם החשש של 'שמא נתנה עיניה באחר', נימוק שבשלו כפו הגאונים גט, ואילו הרא"ש מנע כפייה זו. שטיינברג מפרש את הביטוי הזה בדרך מקורית משלו:

> לעניות דעתי החשש של 'שמא נתנה עיניה באחר' אינו מצומצם רק לגבר אחר, אלא בהחלט אפשר להרחיבו לכל סוג חשש שהאישה נותנת עיניה לשנות את אורח חייה, שלא באשמת הבעל כלל ועיקר, בייחוד כאשר אותו שינוי הוא לרעה. במקרה דנן מתקיים חשש זה באופן מובהק ביותר. ברור כשמש שרצון האישה להיפרד מבעלה נובע מהידרדרות רוחנית קשה עד כדי פריקת עול לגמרי לא עלינו, שהחלה ללבלב בלבה ובמעשיה עוד קודם יציאתה את הבית, ובוודאי לפני שהגיעה לבית הדין בטענת 'מאיס עלי'. הלזה לא ייקרא 'עיניה נתנה באחר'? 'באחר' כאן הכוונה לדרך חיים אחרת, שהיא פסולה במהותה, ואיננה קשורה כלל וכלל להתנהגות הבעל או לאשמה כלשהי מצידו. זה בדיוק מה שבאו חכמינו להפקיע, שלא תוכל האישה להשתמט ממחויבותה לשמר את חיי הנישואין עם בעל נעוריה, ולשמור לו אמונים בכל הקשור

64. שם. מהמאמר עולה שהבעל מאשים את האישה בבגידה. האישה מכחישה בתוקף את דבריו. אינני מתייחס בדבריי לטענת הבגידה כי היא אינה ברורה ואינה מבוססת בדברי הרב שטיינברג עצמו.
65. שם, עמ' 130.
66. שם, עמ' 134.

ליחסים הבין־אישיים שלהם ולאורח חייהם הדתי שהיווה בסיס לחייהם המשותפים מההתחלה.[67]

בכך הרב שטיינברג מפרש את החשש שהעלה הרא"ש 'שמא נתנה עיניה באחר' בדרך המרחיבה את המושג ומחילה אותו על תחומים נוספים שהרא"ש כלל לא אמרם (ויש לשער כי ככל הנראה אף לא התכוון אליהם). לדבריו, המילה ב'אחר' אינה צריכה להתפרש רק במובן הישיר, המיני — שחשקה בגבר אחר. יש לראות את אותו 'אחר' גם כתרבות אחרת, הזרה לאורח החיים שנוהג הבעל. במקרה זה הדברים חמורים יותר כי הבחירה של האישה נתפסת בעיני שטיינברג כשלילית, עזיבת דרכו הדתית של הבעל. במקרה שאישה מתאהבת ונותנת עיניים בתרבות החילונית, הדבר נחשב 'שנתנה עיניה באחר'.

פסיקתו של הרב שטיינברג קוראת את דין מאיס בצורה רחבה החורגת מהמאיסות המינית. כאמור, במסורת הפסיקה מפורשת טענת המאיסות הבאה לסייע לאישה בצורה מצומצמת. לפי תפיסה זו, אפשרות האישה לטעון טענת מאיס חלה רק במקרה שמאיסותה קשורה למערכת היחסים בין בני הזוג. עם זאת, כאן, נימוק הרא"ש לצמצם את כוחה של האישה (בשל הטענה של 'שמא נתנה עיניה באחר') מפורש בצורה רחבה — 'האחר' התרבותי.

הרב שטיינברג יוצר קשר הכרחי בין ההידרדרות הרוחנית של האישה עם מאיסתה בבעלה בלי לתת את הדעת לאפשרות שהאישה אולי מאסה בבעלה מסיבות נוספות הקשורות למערכת היחסים העדינה בין כל בני זוג.

בסיום הדברים מביא שטיינברג את דברי האישה המנמקת בין השאר את מאיסתה בטענה שבעלה זרק עליה חפצים (אמנם הם לא פגעו בה, אבל יצרו חור בקיר). לדעתו, גם אם נאמין שכך היה: 'גם אז היה זה אירוע חד פעמי, שאין בו בכדי להצדיק ולו בדרך קלה ביותר את טענת המאיסות של האישה כלפי בעלה'.[68] אפשר לראות בדבריו את הפרשנות שהוא נותן למאיסתה של 'האישה המודרנית הסבירה'. לטענתו, ניסיון אלימות חד־פעמי אינו עילה — ואף לא שמץ של עילה — למאיסת האישה בבעלה. בסיום המאמר קובע שטיינברג כי אין בטענת מאיס של האישה כדי לחייב את הבעל בגט. יתר על כן, מכיוון שלדבריו ברור לכול מדוע מאסה האישה בבעל, ומאיסתה קשורה גם לבגידה בתרבות הדתית שהיא הגיעה ממנה, יש לראות באישה מורדת בבעלה בלא טענת מאיס עליי ולכן לנשלה מכל זכויותיה הכלכליות. בשלילת זכויותיה הכלכליות של האישה שטיינברג מעניש את האישה על המרידה בעולמו הדתי של הגבר, עולם שהיא התחייבה לו בקניין הקידושין.

67. שם, עמ' 134.
68. שם, עמ' 135.

ב2. 'אין אישה מעיזה פניה בפני בעלה', חוצפתן של הנשים המודרניות

בספרות ההלכה אנו מוצאים מקרים שהאישה טוענת טענת מאיס המתבססת על אורח החיים המיני בין בני הזוג. הדוגמה: האישה טוענת כי הבעל נוהג כלפיה בצורה שאינה ראויה (על פי הגדרת התרבות האורתודוקסית) בשעת קיום יחסי המין. אמירת האישה מעלה שאלה הלכתית כיצד על הדיינים להתייחס אל אותה אמירה, ובעיקר כאשר הבעל מכחישה. שאלה רגישה נוספת היא כיצד להתיחס אל אישה שבמהלך הדיון בבית הדין לא העלתה טענות נגד התנהגותו המינית של הבעל כלפיה, אלא רק לאחר תקופת זמן. ספרות ההלכה נהגה להאמין לאישה בשני המקרים. הנימוק לאמון זה נובע מהטענה כי 'אין אישה מעיזה פניה בפני בעלה'. במילים אחרות, ספרות ההלכה תפסה את האישה ככזו שלא תעז להעלות טענות שקר הנוגעות לחייהם האינטימיים שלה ושל בעלה כאשר הבעל עומד לפניה. בבסיס טענה זו עומדות הנחות בנוגע לעדינותה של 'האישה היהודיה הסבירה'.[69]

יש פוסקים הטוענים שאמירה מטא הלכתית זו על טבע האישה ודרכי התנהגותה, אינה רלוונטית לתקופה המודרנית.[70] הרב אליישיב שינה באחד מפסקיו פסיקה קודמת של בית הדין שחייב את הבעל במתן הגט לאשתו בשל טענתה כי בעלה קיים אתה יחסי מין שאינם נורמטיביים. אותה אישה הוסיפה טענה זו רק בדיונים, ולא פתחה בה את תביעתה לגט. בית הדין האזורי קבע כי אף שאותה הטענה הועלתה רק במהלך הדיון, הדבר נבע, כמו שהוסיפה האישה, מבושת האישה להעלות בפני בית הדין אמירות על חיי המין שלהם. הם מכירים בכך כי העלתה נקודה זו רק לאחר שהבינה שאחרת לא יחייבו את הבעל במתן הגט. פסיקת בית הדין האזורי התבססה על ההנחה המטא־הלכתית כי 'אין אישה מעיזה פניה בפני בעלה'. הבעל ערער על פסיקת בית הדין האזורי וביקש לבטל את חיובו בגט. הרב אליישיב שינה את פסיקת בית הדין האזורי, וכך נימק את דבריו:

> בדורות האחרונים ירדה חוצפה לעולם, ואשה חשודה לטעון בפני בעלה דברים בלתי נכונים גם כשבעלה מכיר כי בשקר יסודם, אך להאמין לה שמטעמי צניעות ובושה לא היה לה העוז להשמיע בפני בעלה גם דבר אמת, עליה הראיה להוכיח שאמנם היא אשה 'צניע ומעלי טובא' [צנועה ובעלת מעלות טובות].[71]

69. מקורה של הלכה זו **בבבלי**, נדרים, צא א: 'האומרת טמאה אני לך, דאפילו למשנה אחרונה דקתני לא מהימנא, התם הוא דמשקרה, דידעה דבעלה לא ידע בה, אבל גבי גרשתני דידע בה — מהימנא, דחזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה' (תרגום שטיינזלץ: 'בוא ושמע, ממה ששינינו במשנתנו: האומרת טמאה אני לך שאפילו למשנה אחרונה שהוא שונה שאין האישה נאמנת בטענתה. שם הוא שחושדים שמשקרת כשאומרת טמאה אני מפני שיודעת שבעלה לא ידע בה שהרי היא מספרת על דבר שאירע שלא בפניו. אבל גרשתני שהוא יודע בכך אם גרש או לאו נאמנת היא ומדוע? שחזקה שאין אישה מעיזה פניה בפני בעלה לומר דבר שהוא יודע שאינו אמת).
70. יש פוסקי הלכה הקודמים לעידן המודרני שערערו על חזקתה של האישה. ראו: **מרדכי על מסכת קידושין**, פרק ד, סימן תקמב; **שולחן ערוך**, אבן העזר, סימן קנד, אות ז.
71. **פסקי דין רבניים**, משפטי שאול, סימן יט.

לדעת הרב אליישיב, התקופה המודרנית גרמה שינוי בטבעה של 'האישה הסבירה'. 'האישה המודרנית הסבירה' אינה מתנהגת בצורה צנועה ואינה מתביישת להעלות טענות אינטימיות בפני בית הדין בנוכחות בעלה. בשל כך, אם האישה [המסוימת] העומדת לפני בית הדין מתנהגת בצורה שונה מ'האישה הסבירה', עליה מוטלת ההוכחה לשכנע את בית הדין שהתנהגותה שונה מזו של 'האישה המודרנית הסבירה', ואין עליה החזקה של 'אינה מעיזה פניה בפני בעלה'.

במקרה אחר תבעה האישה את הגט בטענה שבעלה מאוס עליה.[72] לדבריה, הבעל חולה במחלת נפש המסכנת את חייה. יתר על כן, אין הוא מסוגל פיזית לקיים יחסי אישות בשל חוסר בכוח גברא. הבעל אכן אושפז בבית חולים פסיכיאטרי, ושם נקבע כי הוא סובל מפרנויה העלולה לסכן את חייה של האישה. בית הדין האזורי חייב את הבעל בגט, אך לאחר שהבעל לא מסר אותו — סירב בית הדין לכפותו במתן הגט. במילים אחרות, בית הדין ציווה על הבעל לתת את הגט, אך סירב להפעיל נגדו סנקציות משפטיות אם ימשיך לסרב לקיים את פסק הדין. האישה ערערה לבית הדין הגדול ודרשה שיכפו על הבעל את מתן הגט כדי שיוכלו להפעיל עליו סנקציות, ובקשתה נדחתה שוב. לאחר שנתיים חזרה האישה לבית הדין האזורי וביקשה לשנות את פסק הדין ולכפות את על בעלה את מתן הגט, שהרי הוא אינו מקיים את דברי בית הדין. בית הדין האזורי דן בטענותיה למאיסות כפולה: מחלת הנפש של בעלה המסכנת את חייה וחוסר כוח הגברא שלו. אתמקד בטענת המאיסות השנייה — חוסר כוח גברא. בית הדין דן בשאלה אם יש להאמין לטענת האישה או דווקא לטענת הבעל האומר שהוא מסוגל לקיים יחסי אישות. בית הדין הביא את פסיקת השולחן ערוך שלפיה במקרה שהאישה טוענת כי אין לבעל כוח גברא יש להאמין לאישה. הפסיקה נובעת מההנחה שכבר הוזכרה ולפיה 'אין אישה מעיזה פניה בפני בעלה'. על כך כותב הדיין אליעזרוב 'ובפרט [...] דנשים חצופות אין להאמינה'. במילים אחרות, 'האישה הסבירה המודרנית' איבדה את נאמנותה (בלשון ההלכה המונח הוא 'נאמנות', אבל כאן הכוונה היא לאמינות בעברית של היום) להעיד על יחסים אינטימיים בינה לבעלה בשל החוצפה והתעוזה של הנשים המודרניות, ולפיכך טבעי שלאחר מכן סירב בית הדין לשנות את פסיקתו הקודמת לכפות את הבעל במתן הגט.

ג. פסיקת בית הדין הרבני בטענת מאיס עליי

לאחר שעמדתי על תפיסת הדיינים את האישה המודרנית בכמה היבטים, אני מבקש לחזור אל טענת מאיס עליי ולבחון את עמדת בית הדין הרבני כלפיה. כמו שכבר ציינתי, בתי הדין הרבני נוטה לקבל את פסיקת הרא"ש בפרשנותה הקיצונית, שלפיה הקו הכללי הוא שאין לכפות על הבעל לתת גט גם כאשר לאישה יש אמתלה המבטלת את החשש של

72. פד"ר, תיק אזורי תל אביב, כב, התשמ"ח, עמ' 223–226.

'שמא נתנה עיניה באחר'. הסיבה נעוצה בתפיסת מיניות 'האישה הסבירה המודרנית', שאורח חייה מעיד שקיימת סבירות גבוהה שנתנה עיניה באחר. עם זאת, במקרים שבית הדין הרבני משתכנע כי הבעל אינו מקיים את חובותיו המיניות המינימליות כלפי האישה או לדעתו הוא פוגע בחיי הנישואין, יש לכפותו במתן הגט. מכאן שיש חשיבות קריטית לפרשנות הדיינים את מיניותה של 'האישה הסבירה': צרכיה המינימליים, דרכי סיפוקן ועוד. היות שבספרות ההלכה ובפסיקות בתי הדין הרבניים גם יחד אין אמירה חד־משמעית בשאלת מהות מיניותה של האישה, אין בידי הדיין מודל ברור לדין מאיסות 'האישה הסבירה' שהוא מחויב לו. את מקומו של מודל ברור ממלאות בהכרח תפיסותיו של הדיין את מיניות האישה. תפיסות אלה משפיעות על הכרעותיו של הדיין בנוגע לצרכיה המיניים של 'האישה הסבירה', ולכן מתי יקבל בית הדין את טענת מאיסות האישה על רקע מיניותה? יש שקריאה בפסיקת הדיין חושפת רבדים עמוקים בחשיבה השיפוטית ומאפשרת בחינה של מוסכמות חברתיות המוטמעות אצל הדיינים וכן האינטראקציה בינן ובין הנורמות ההלכתיות, פרשנותן ויישומן.[73] יש לזכור כי לעולם דמותה של 'האישה הסבירה' אינה משקפת את הנורמות הנהוגות בהקשר החברתי הרלוונטי למקרה הנדון. לחלופין, היא משקפת את עולמה של קבוצה חברתית אחת, זו של דייני בית הדין.

קריאה בפסיקות בית הדין הרבני הביאה אותי לידי מסקנה שמקצת הדיינים, ובעיקר בעלי ההשפעה המכרעת על עמיתיהם בבית הדין, רואים את צרכיה המיניים של האישה מנקודת המבט של היכולת המינית הפיזיולוגית של הבעל או רצונו. כל עוד הבעל אינו חסר כוח גברא ומביע נכונות מצִדו לבצע את הפעולה, הוא נחשב מי שמילא את חובתו ההלכתית, גם במקרים שברור לכל בר דעת שאין הוא יכול לספק אותה מבחינת הממד המיני־נפשי. במקצת המקרים בית הדין מאמין לאישה כי מאסה בבעלה, והאישה לא תיחשב 'מורדת' המפסידה את זכויותיה הממוניות. עם זאת, בית הדין לא יחייב את הבעל לתת את הגט מכיוון שהדרך שבה הם מגדירים את טענת המאיסות תלויה ביכולת הפיזיולוגית של הבעל לחדור לאיבר מינה. במקרים קיצוניים יותר לא יאמין הדיין כלל כי האישה שלפניו מאסה בבעלה. במקרים אלה טענת המאיסות של האישה תיתָפס על ידי בית הדין כטענה לא כנה וכניסיון עקיף להשיג יתרונות אחרים; ולא בכדי במקרים רבים מעין אלה נמצא שבית הדין אינו מקבל את טענת מאיסתה, ולעתים אף מחיל עליה דין מורדת ללא טענת מאיס, ובכך היא מפסידה את זכויותיה הכלכליות. טענתי תתחזק דווקא בשל הדעות האחרות הנשמעות בבתי הדין, התמהות על פסיקת עמיתיהם. מאמירותיהם נוכל ללמוד על ביקורת פנימית לא רק על הפסיקה הסופית, אלא בעיקר על ההנחות שהיא התבססה עליהן. עם זאת, אותם קולות ביקורתיים מצויים בדעת המיעוט בבית הדין הרבני, ואילו רוב הפסיקות מחמירות עם האישה.

73. לניתוח הטמעתן של מוסכמות חברתיות בפסקי הדין של בית המשפט העליון בישראל בסוגיות מגדריות ראו: אורית קמיר, **כבוד אדם וחוה: פמיניזם ישראלי משפטי וחברתי**, ירושלים התשס"ז.

יש עניין בבירור מקורה של טענת מאיסות האישה מבעלה במחויבות הבעל לספק לאישה את עונתה — סיפוק צרכיה המיניים. אף שמשמעות טענת מאיס היא מאיסות האישה מחיי האישות עם הבעל, קיימת מחלוקת לאורך הדורות בדבר המניעים הראויים שבגללם האישה יכולה למאוס בבעל. הרא״ש, שמנע את כפיית הבעל בגט, סייג את אמירתו הנחרצת בכך שהוסיף בשם המהר״ם מרוטנברג: 'ורבי מאיר ז״ל [...] לא היה דן כלל דין דמאיס עלי, אם לא שתתן אמתלא לדבריה, למה אינו מקובל עליה; או שרואין בו שהוא מכלה הממון [ההדגשה שלי]'. הדוגמה היחידה שציין הרא״ש למצב שבו כופים את הבעל במתן הגט, אינה קשורה דווקא לסיבה מינית. הבעל מכלה את ממונו, ובשל כך לדעת הרא״ש ברור ש'האישה הסבירה' מואסת בחייה עִמו.[74] להבדיל מהדוגמה שהביא הרא״ש, פוסקים אחרים שהחליטו ברוח פסיקתו ונמנעו לכפות הבעל במתן הגט, לא ראו בחוסר פרנסה ובכילוי ממון אמתלה לחיוב הגט.[75] פסיקות הפוכות אלו הובילו למציאות שבה כל דיין בבית הדין הרבני יכול למנוע את כפיית הגט בטענת מאיס.[76] כאשר אמתלת האישה קשורה לחיי המין יש המזכירים כי הרא״ש ציין רק את אמתלת מכלה ממון. אך גם במקרה שהאישה טוענת מאיס בשל כיליון ממון, יש המזכירים את פסיקתם של המתייחסים לאמתלה כקשורה למיניות בני הזוג בלבד.

לאחר הקדמה זו אעבור להציג את פסיקות הדיינים בכמה נושאים הקשורים לענייננו. המקרים מסודרים מן הקל אל הכבד. ראשית אבחן את דחיית תביעת האישה לגט במקרים שמאיסתה מסתמכת על פגמים שאינם מתחום חיי המין — אף שהעלתה גם פגמים מסוג זה. לאחר מכן אבחן את יחס בית הדין לטענת המאיסות כאשר זו מתבססת על מאיסות בשל חיי המין עצמם כאשר המאיסות נובעת מבגידת הבעל באישה. לבסוף אבחן את יחס בית הדין לטענת המאיסות כאשר זו מתבססת על מאיסות בשל בעיה גופנית הפוגעת בחיי המין.

ג1. מאיסות ללא טענה על חיי המין

זוג הנשוי שלושים שנה בא לבית הדין בשל תביעת האישה לגט. לטענתה, בעשר השנים האחרונות לנישואיהם הידרדרה מערכת היחסים ביניהם, ובשנתיים האחרונות אף לא קיימו ביניהם חיי אישות כלל (וגם לפני כן היו חיי האישות ביניהם דלים).[77] התברר שהפירוד

74. ראו עוד: **שו״ת חת״ם סופר**, ג, אבן העזר א, סימן קלא. דוגמה לכך בפסיקת בית הדין הרבני ראו: שלמה שמשון קרליץ (היה ראש בית הדין פתח תקווה), **משפטי שלמה**, סימן ג, עמ׳ טז.
75. כך פסק הש״ך בספרו **גבורת אנשים**. ראו: **פד״ר**, ח, עמ׳ 126. ראו עוד: **שו״ת מהרש״ל**, סימן סט; **שו״ת עין יצחק**, ב, אבן העזר, סימן סב.
76. באופן היפותטי הדבר מאפשר גם מקרה הפוך שבו ירחיבו הדיינים את חיוב הגט.
77. תיק אזורי, רחובות התשס״ג (לא פורסם).

ביניהם התרחש בכל שטחי החיים — בני הזוג אינם משוחחים, אלא מנהלים ביניהם רק מריבות. בית הדין שלח אותם לטיפול זוגי, אך גם זה לא הועיל, וכך כתב הדיין:

> התנהגותו ואופיו — לפי דבריה — גורמים לה שאינה מסוגלת שוב לחיות עמו כבעל ואישה. ניכרים דבריה, שנאמרו בתום לב וצער עמוק, ומדי דברה בעניין הקשר ביניהם רתותי מרתת כולא גופא [רועד כל גופה]. גם מדבר הד"ר [פסיכולוג שאליו נשלחו בני הזוג] [...] ניכר שלדעתו, מבחינת האישה, חיי הנישואין האלו עלו על השרטון, נכנסו לדרך ללא מוצא, ולא נראה שיש דרך לשקמם [...]. הגברת [...] לא מעוניינת או לא מסוגלת לסלוח לבעלה על מה שהיא תופסת כאכזריות ממושכת הנפשית של בעלה כלפיה בעבר, והיא מכריזה בגלוי שהיא לא מוכנה יותר להשקיע במערכת היחסים שביניהם.

הבעל לעומת זאת מעוניין לקיים את הנישואין, טוען שיש שיפור מאז הטיפול הזוגי; הדבר מתבטא בכך שהאישה מוכנה לגהץ את בגדיו והם לומדים יחד 'פרקי אבות' במשך חצי שעה בשבוע. אמנם הוא מודה שגם בתקופה זו ישנן מריבות רבות, אך מאמין ששלום הבית אפשרי.

במקרה שלפנינו האישה איננה מבססת את טענת המאיסות על חיי המין שביניהם. טענת המאיסות מתבססת באופן כללי על מה שהיא מכנה התעללות נפשית נגדה מצד הבעל בשנות הנישואין. דעת המיעוט (הדיין שמן) פסקה בקצרה ובנחרצות:

> הבעל נוקט באמצעים שאינם ראויים בקשר ליחסים עם אשתו ועל כן יש מקום לדונו כמורד [...] מצד האישה, יש כאן טענת מאיס עלי עם אמתלא ברורה, על כן יש לפסוק שהצדדים מורדים זה על זה, והבעל חייב [ההדגשה שלי] לפטור אשתו בגט פיטורין.

מדברי הדיין שמן אנו למדים על הקשר הקיים בין מרידה למאיסות. הבעל נחשב מורד באשתו. האישה גם היא מורדת, אלא שמרידתה נתמכת בטענת מאיסות עם אמתלה ברורה. בשל האמתלה מוּסָר החשש 'שמא נתנה עיניה באחר'. החידוש החשוב לדיוננו הוא כי אף שברור לדיין שעיקר טענת המאיסות איננו בשל בעיה מסוימת בחיי האישות, בכל זאת, הוא קושר בין כלל מערכת הקשר של הזוג לבין חיי האישות שביניהם.[78] הוא רואה את

78. מעניין להשוות את הפסק הזה למקרה דומה שהובא לפני בית הדין הגדול. כך סיכם הרב דייכובסקי מדוע הוא מחייב את הבעל בגט, אף שמאיסת האישה אינה במפורש ביחסי המין: 'העובדות בתיק זה ברורות למדי. הצדדים בנפרד למעלה משבע שנים. האישה יצאה מבית בעלה זמן קצר לאחר הולדת הילד. מאז לא חדל הבעל לדרוש שלום בית, והאישה לא חדלה מלדרוש גירושין. כיום, קיימת שנאה עזה מאוד בין האישה לבעלה, ועצם הזכרת שמו ודיבור על אפשרות של חזרה מביאים אותה לידי רעד בכל גופה [...] נראה לנו כי יש לחייב את הבעל בגט בכל מקרה. האישה מואסת בבעלה מאיסות מוחלטת. הדברים נראים לעין ואין צורך לפני ולפנים. בפסק דין [...], הארכנו להוכיח כי הצורך אמתלא ברורה באומרת מאיס עלי, אינו משום שמאיסות ללא אמתלא אינה מספקת, אלא שבמאיסות כזו אנו חוששים שמא עיניה נתנה באחר. אבל כל שהמאיסות ברורה

משמעות חיי המין בין בני הזוג במבט רחב וכחלק ממכלול מערכת היחסים הנפשית שבין בני הזוג, ובשל כך מחייב את הבעל במתן הגט.

עיקר הנימוקים בתיק זה נכתבו על ידי הדיין אשכנזי המייצג את דעת הרוב. אשכנזי מודע לאותן אפשרויות הלכתיות הפתוחות לפני הדיינים שעל פיהם פסק הדיין שמן את הדין, ומביא כבר בראשית דבריו את לשון הרמב"ם הפוסק כי במקרה של אישה המואסת בבעלה יש לכפות על הבעל לתת לה מֵיַד את הגט. הוא אף מדייק בלשון הרמב"ם, שטענת האישה אינה צריכה להיות קשורה ישירות למאיסות בחיי האישות, ודי בטענה הקשורה לכלל חיי הזוגיות שלהם. לאחר שהדיין אשכנזי מביא את גישת הרמב"ם ואת יתר פוסקי ההלכה הוא כתב:

> ומעתה בנידון דידן, תרוויהו איתנהו ביה [בנידון שלנו שניהם ישנם בו]. דגם היא טוענת ברי שהוא מתנהג אליה ב'גסות ובאכזריות' כהגדרתה, כפי שתיארה בפני בית הדין. וגם הוא הודה בחלקם. וגם ניכרים הדברים לבית הדין, שבאמת היא מואסת אותו מחמת כל הדברים האלו. וכן גם העידו ד"ר [...] וגם כן העובדת הסוציאלית [...] נראה ברור שדינה כאומרת מאיס עלי בטענה מבוררת.

לדעת אשכנזי, ברור כי האישה הציגה הוכחות מספקות לכך שהיא מאסה בבעלה, ובשל כך היא אינה צריכה לחזור על הניסיון של שלום בית. בהמשך דבריו הוא מביא את דעת הרא"ש החולק על הרמב"ם ואינו כופה את הגט בשל 'החשש שמא נתנה עיניה באחר', וכותב על כך:

> אומנם, כבר כתב הרשב"ש[79] דכיוון דטעמם של הגדולים החולקים על הרמב"ם הוא משום 'שמא נתנה עיניה באחר'. לכן, אם נתנה אמתלא למה הוא מאוס בעיניה, לכולי עלמא כופים לגרש. וכתב שם שכן כתב המהר"ם מרוטנבורג בתשובה.

מהדברים עולה כי הדיין אשכנזי מודע לכך כי גם לדעת המחמירים והחוששים ל'שמא נתנה עיניה באחר', בענייננו האישה הסירה את החשש הזה, ואם כן אפשר לחייב את הבעל במתן הגט; והנה אף שהוכיחה כי מאסה בבעלה, בוחר הדיין אשכנזי ללכת בעקבות דבריו של הרשב"ש,[80] ולקרוא את פסיקת הרא"ש בצורתה הנוקשה ולא לכפות בגט למרות האמתלה: 'אלא שסיים בזה הלשון: "אלא דלעניין מעשה לא הייתי מקל בכך"'.

> לע יני בית הדין, גם אם אין לכך הצדקה [ההדגשה שלי]. [כלומר 'שהאישה הסבירה' לא הייתה בהכרח מואסת במקרה זה], נחשבת האישה כאומרת מאיס עלי באמתלא ברורה [...]. מכל האמור נראה שיש מקום בהלכה לחייב את הבעל בגט, במאיסות מוחלטת של האישה, כאשר ברור לבית הדין שלעולם לא ייכון השלום ביניהם, ובפרט כאשר הם שבע שנים בנפרד, ואין כל צד של סיכוי לשינוי' — ערעור בית הדין הגדול (לא פורסם).

79. הרשב"ש המשיך בקו פסיקתו של הרא"ש.
80. ר' שלמה בן ר' שמעון דוראן. פוסק הלכה מאלג'יר. פעל במאה ה־15.

במילים אחרות, הדיין אשכנזי אינו מסתפק בכך שהאישה שלפנינו מאסה בבירור בבעל ואין חשש של 'שמא נתנה עיניה באחר', ולמרות זאת הוא בוחר שלא לכפות את הגט. כאשר הדיין אשכנזי מנמק את דבריו, מדוע בחר לקרוא את הרא"ש בדרך הנוקשה המסרבת לכפות את הגט, הוא מסביר כי הוא מצדד בדעת הרשב"ש, שלפיה גם אמתלה מבוררת אינה מספקת כדי ליצור חיוב גט.[81] לדעתו, כדי לכפות את הגט לא מספיק שהאישה תטען מאיס עליי עם אמתלה מבוררת. לחלופין, עליה לטעון טענה חזקה מאוד, ובלשונו: 'מכל מקום נראה, דגם מדבריו יש להוכיח דביסוד הדברים מסכים, דלא בכל טענה מבוררת כופים. הרי דאף על פי שמיירי הרי שאף על פי שמדובר בטענה מבוררת, אין כופים אותו לגרש [...] רק שבהכי [שבכך] כופים [...]'.

בפסיקת הרא"ש נכתב כי כאשר הבעל הוא בחזקת מכלה ממון בוודאי יש לכפותו לתת את הגט. נוסף על כך ראינו שפוסקים לאחר הרא"ש קיבלו את טענתו שאין לכפות גט בשל טענת מאיס עליי, ולדעתם פסיקה זו תתקיים גם כאשר הבעל מכלה ממון. עם זאת, קיים מקרה אחד שבו גם המחמירים ביותר נגד כפיית גט — יפסקו לכפות את הבעל. מצב זה יתקיים כאשר תטען האישה כי הבעל מצוי בקטגוריה של 'רועה זונות',[82] ואז יכפו כל הדיינים את הגט. קיים הבדל חשוב בין אמתלה מבוררת שאינה מובילה לכפיית הגט ובין טענה חזקה מאוד. טענה כזאת אינה נוצרת בשל תביעת האישה (כשאר טענות מאיס), אלא בהתאם למעשי הבעל. טענה זו כוחה יפה כאשר מתברר שאין הבעל מקיים את חובתו המינימלית בהסכם הנישואין שהחברה ההלכתית קבעה עבורו. חובה זו אינה קשורה למיניותה של האישה ולצרכיה ואינה תלויה בהן כלל, אלא מבוססת על ציפיית התרבות היהודית מן הגבר. אם כן, המקרה היחיד שבו לדעת הרב אשכנזי כופים את הבעל בגט הוא ב'בעל רועה זונות'.[83] יש שני טעמים בסיסיים המסבירים מדוע 'רועה זונות' נכפה לתת גט לאישה.[84]

הטענה הראשונה: הבעל מתעלם מחובתו לספק את עונתה של אשתו, דהיינו אינו מקיים עמה חיי אישות. עולה שהבעל נהנה מ'מים גנובים'[85] ומואס באשתו בהעדיפו נשים

81. אמתלה מבוררת לעומת טענה חזקה מאוד — הראשונה היא אמתלה ברורה ונכונה שמציגה האישה, אבל יש שבית הדין אינו מסתפק בה ודורש טענה חזקה מאוד.
82. המונח 'רועה זונות' אינו במשמעותו המודרנית — סרסור. הכוונה לבעל הבוגד באשתו עם נשים זרות.
83. בנושא בגידת הבעל כעילה לכפיית גט ומקום עילת 'רועות זונות' ראו: רות הלפרין־קדרי, 'בגידת הבעל', עמ' 297–322.
84. בחינת ספרות ההלכה מעלה כי חוץ משני הטעמים שאני מביא יש עוד שני טעמים, אם כי משניים, שיש בהם משום סיוע. טעמים אלה קשורים למונח 'כבוד' ולחברות כבוד שאיני עוסק בהם במאמר זה. ראו: אורית קמיר, **שאלה של כבוד — ישראליות וכבוד האדם**, ירושלים התשס"ה.
85. 'ואף על גב דבשאר עבירות כשאין נוגע לה אין כופין אותו לגרש, מכל מקום, ברועה זונות כופין דוודאי נוגע לה לעונתה, דרועה זונות ממאס בהיתר ו"מים גנובים לו ימתקו" ובוודאי שמאוס עליה [...] ולא מבעיא לדעת הרמב"ם דבמאיס עליה כופין להוציא, אלא אפילו להחולקים במאיס עלי, בכהאי גוונא מודים' — **שולחן ערוך**, אבן העזר, סימן קנד, סעיף טז.

אחרות על פניה. בשל כך הבעל מסרב לקיים את חובת מצוות עונה כלפי אשתו על פי מדדי החברה ההלכתית, המחייבת את הבעל לקיים פיזית חיי אישות עם אשתו בזמן טהרתה. על פי גישה זו, גם במקרים שברור כי האישה מאסה בבעלה, אין לכפות על הבעל לתת את הגט, אלא אם כן הוא יסרב לקיים ממש את חובתו המינית. גישה זו אינה בוחנת את משמעות המיניות מצד האישה, אלא פונה אל הגבר ובוחנת אם הוא מוכן לחדור לגופה של אשתו.

הטענה השנייה: אי־קיום חובת 'שארה וכסותה'. על פי ההלכה, אדם הנושא אישה מחויב להעניק לאשתו הגנה כלכלית בתמורה לחובותיה כלפיו, ואולם מאחר ש'רועה זונות' מכלה את כספו, אין הוא מקיים את חלקו בהסכם [ראו הערה לעיל בנוגע למונח זה כאן] שהתחייב אליו כלפי האישה והחברה כולה.[86]

פסיקה הכופה על הבעל את מתן הגט רק ב'רועה זונות' אינה נדרשת לאישה כלל. להפך, פסיקה זו מפרשת את טענת מאיס כמרידה של הבעל בהסכם החברתי שהתחייב בו כלפי החברה הגברית בעת עשיית המבע הביצועי של אמירת 'הרי את מקודשת לי' וכינון מעשה הנישואין.[87] פגיעת הבעל בהסכם הנישואין היא פגיעה בהמשכיות ייצור הסובייקט התרבותי ובשחזור המתמיד של המסורת היהודית האורתודוקסית, ובכך יש למעשה איום על המשך קיומה. 'רועה זונות' מתעלם לחלוטין מכל חובה שהתרבות מטילה עליו; הוא גם איננו חי חיי אישות,[88] בשל הנשים האחרות שהוא שוכב עמן, ובו בזמן גם אינו מעניק לאשתו הגנה כלכלית. רק באמצעות טענת 'רועה זונות' תיכלל האישה בקטגוריית טענת המאיסות מכיוון שבטענת 'רועה זונות' מרידת הבעל אינה רק באישה אלא גם בחברה (ההלכתית־גברית) כולה.[89] בחירתו של הדיין אשכנזי לפסוק כרשב"ש מלמדת על הדרך

86. 'פעם אחת בא מעשה לידי, לאה טוענת על ראובן שהיה רועה זונות והוא כופר. ופסקתי שאם תביא עדים שהוא כן יוציא וייתן כתובה [...] איבעית גמרא דאמרינן הכא והוא דאפשר בסיפוקייהו [והוא כשיכול לספקה] ובנדון זה כתיב: "רועה זונות יאבד הון" — **אגודה**, יבמות סעיף עז. ראו בפסק בית הדין הרבני שלאחר ציטוט דברי בעל האגודה אומר: 'וכפי שנראה בנידון דידן אכן נתקיים בו ממש האמור "יאבד הון" שנכנס בחובות ומתקשה בפרעונם" — תיק אזורי פתח תקווה, התשל"ט (לא פורסם); וכן ערעור גדול, **פד"ר**, יג (התשל"ט), עמ' 24–30.

87. על משמעות המבע הביצועי בפילוסופיה של השפה ראו: ג"ל אוסטין, **איך עושים דברים עם מילים**, תל אביב 2006.

88. גם דעת הרוב טוענת כי הבעל אינו מספק את אשתו בפן הנפשי של המערכת הזוגית, וכמו שאמרו בפסק: 'ניכרים הדברים לבית הדין, שבאמת היא מואסת אותו מחמת כל הדברים האלו'.

89. במקרה אחר ביקשה אישה שבית הדין יכפה את הבעל במתן הגט בשל בגידתו בה עם זונות ועם נערות ליווי. הבעל הודה בקשריו אלה בשנות נישואיהם, אבל הבטיח לחזור בתשובה ולנתק מעתה את אותם קשרים. דייני בית הדין ראו את הבעל כעומד בקטגוריה של 'רועה זונות' ואף הוסיפו: 'בקחתנו בחשבון את כל הנסיבות שהביאו את הצדדים לבית הדין, בהתנהגותו הפרועה של הבעל שהוא עצמו מודה בזה [...] ולאור הצהרתה האחרונה של האישה שהיא גועלת ומואסת בבעלה עקב מעשיו המגונים, והמחלות מין שהיו לו, ושלדבריה הוא מאלץ אותה לבוא ביחסים גם בעת וסתה,

שבה הפוסק מעביר את הכוח מן האישה אל החברה (ההלכתית־גברית). הדיין נוטל כלי הלכתי — 'טענת המאיסות', שנוצר במקורו למען האישה ובכפוף לתפיסתה את משמעות חייה הזוגיים, ומעביר את מרכז הכובד לפירוש החברתי את משמעות הנישואין (בתפיסה הגברית). בפסיקה זו בוחר הדיין אשכנזי להטעין את הקטגוריה של מאיסות 'האישה הסבירה' במשמעות תרבותית־פטריארכלית המתעלמת לחלוטין מהאישה ומזכותה למאיסות.[90]

לאחר שהדיין אשכנזי מסיים את הסברו מדוע אין הוא כופה על הבעל את מתן הגט הוא מוסיף להסביר מדוע — לכל הפחות — אינו מחייבו בגט. הוא מטעים זאת בחשש שהגט יהיה מעושה. לדעתו של הרב אשכנזי הצטרף גם הרב גורטלר (בלי לנמק), ודעת הרוב פסקה שאין לחייב את הבעל בגט.

ג2. מאיסות בשל בעיות רגשיות המשפיעות על חיי המין (בגידת הבעל)

בסעיף הקודם בחנתי את יחס בית הדין אל אישה הטוענת טענת מאיס אך מאיסתה אינה קשורה ישירות לחיי האישות עם הבעל. עתה אבקש לעבור ולבחון מקרים שהאישה מואסת

דבר שהבעל לא הכחיש, וזה כבר תקופה ממושכת שהזוג בנפרד בחיי אישות, וחיים בסיכסוכים בלתי פוסקים וקטטות ומריבות והשמצות בנוכחות הבנים והמשפחה'. עם זאת, בית הדין סירב לחייב את הבעל במתן הגט בשל הבטחתו לחזור בתשובה. ראו: **משפטי שמואל**, סימן כד (הרב שמואל ורנר, בית הדין האזורי תל אביב).

אפשר לראות כי דיינים שונים אינם מצליחים ליצור מערכת כללים ברורה עבור עצמם מתי יש לכפות ומתי אין לכפות את הגט. הדיין אברהם אטלס, אב בית הדין הרבני בחיפה, כתב פסק דין ובו הוא ניסה ליצור מערכת כללים ברורה בשאלת מאיס עליי. אלא שהקטגוריה של 'רועה זונות' נפלה דווקא בשל הכלל של אלה שאין לכפות עליהם את מתן הגט. אטלס מנמק בצורה נואשת מדוע 'רועה זונות' מצוי בכלל שונה כדי להגיע לידי כפייה. ראו: הדיין אברהם אטלס, הדיין ישראל שחור והדיין דב דומב. בית הדין האזורי חיפה (בלי ציון תאריך). פסק הדין הופיע בדברי משפט, שם, עמ' קלה — קמד. אי־ההצלחה לקבוע מסמרות בהלכה מתאימה לטענתו של השופט אלון שלפיה המשפט היהודי הוא קזואיסטי מלכתחילה. ראו: מנחם אלון **המשפט העברי — תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**, כרך שני, ירושלים התשנ"ב, עמ' 883–884. עם זאת, לטענתי, גם אם אין קובעים מסמרות בהלכה, מפסקי בית הדין עולה כי קיימת מגמה ברורה בפסיקתם, מגמה הנובעת מאותם עקרונות תרבותיים המשותפים להם ומשפיעים על פסיקתם.

90. בתיק אחר פסק בית הדין האזורי בפתח תקווה כי יש לחייב את הבעל במתן הגט בשל מאיסתה של האישה שהציגה אמתלה ברורה. הבעל ערער על החלטת בית הדין האזורי לבין הדין הגדול. ערכה גבוהה זו קיבלה את טענתו של הבעל כי טענת מאיס אינה מַספיקה כדי לחייב את הבעל במתן הגט. עם זאת, חִייב בית הדין הגדול את הבעל בגט מכיוון שהבעל נכנס לקטגוריה של 'רועה זונות'. בנימוקי הדיינים אפשר לראות את המעבר שאני מצביע עליו, ולפיו חיוב הגט אינו מבוסס על הידרשות בית הדין למצבה של האישה (מאיסתה), אלא רק במקרים שהבעל מתנהג בצורה שפוגעת ביסודות הנישואין כמו שנקבעו במערכת ההלכתית־גברית. התיק פורסם בספר **שמע שלמה**, אבן העזר, סימן יח־כ (בית הדין האזורי בפתח תקווה בהרכב הדיינים הרב עמאר, הרב אוחנונה והרב פופוביץ', ו' בניסן התשנ"ה; בית הדין הגדול — הרב טופיק, הרב בן שמעון, הרב בקשי דורון, ב' באייר התשנ"ה).

בחיי האישות עם הבעל. הסיבה למאיסתה אינה קשורה למיניות הפיזית שביניהם, אלא לאופי חייו המיניים של הבעל מחוץ לנישואין. אדגים קטגוריה זו תוך כדי בחינת מקרה שבו הבעל בוגד באשתו.

המקרה עוסק באישה שתבעה גט מבעלה בשל בגידתו בה כמה פעמים בשבוע עם גברים.[91] בגידות אלה גורמות לה דחייה ומיאוס כלפי בעלה, ולטענתה מעשיו יוצרים מציאות שהיא איננה מקבלת בה מהבעל את עונתה, אף שהוא חייב בה ואף שהבעל, בשל היותו ביסקסואל ולא הומוסקסואל, מוכן בד בבד עם יחסיו עם גברים לקיים יחסי מין גם עמה. הבעל גירש את אשתו, והעניין שהועלה בבית הדין היה אם הבעל עדיין חייב בכתובת אשתו. חיוב הבעל בתשלום הכתובה מתקיים רק אם מאיסתה של האישה נעשתה באשמתו של הבעל. חברי בית הדין נחלקו בדעותיהם, ולבסוף נקבע כי הבעל פטור מלשלם לגרושתו את כתובתה. במהלך הדיון הובאו מקורות רבים על ידי התומכים בדעת הרוב כדי לבחון מכמה זוויות אם אכן מעשהו של הבעל נחשב עילה לטענת מאיס של האישה; אם בשל התנהגותו מנע הבעל את יכולת האישה לקיים עמו חיי אישות. לאחר דחיית כל הטענות התמקדה נקודת המחלוקת בין דעת הרוב לדעת המיעוט במשמעות קיום יחסי המין בין בני הזוג. לדעת כולם, האישה נפגעה רגשית מבגידתו של בעלה, והשאלה שהועמדה למבחן היא אם 'האישה הסבירה' היתה מואסת אף היא בבעלה בשל בגידתו בה. דעת המיעוט:

> נראה כי היות והאיש הוא הומוסקסואל [בבית הדין אין הבחנה בין ביסקסואל להומוסקסואל] וחי בפועל עם גברים, מלבד האיסור החמור לפי דברי תורה, זה גם פוגע קשה בחיי אישות, ביחסים שבין איש לאשתו, ורוב הנשים אפילו החילוניות לא תסכמנה לחיות עם בעל כזה.

גם דעת המיעוט אינה מסתפקת במאיסתה של האישה עם אמתלה ש'לא נתנה עיניה באחר'. היא דורשת ממנה להימצא בקטגוריה שבה גם 'האישה המודרנית הסבירה' היתה מואסת בבעל. עם זאת, לדעת המיעוט בגידת הבעל עם גברים אחרים משמשת רֵאָיה כי גם 'האישה הסבירה' — הדתייה והחילונית כאחת — היתה מואסת בבעל. תפיסה מתקדמת זו מבקשת לראות בחיי המין לא רק פעולה גופנית־טכנית של יכולת או אי־יכולת של הבעל לקיים יחסי מין עם אשתו. היא רואה באקט המיני פעולה הכוללת מרכיבים נפשיים ורגשיים היוצרים יחדיו את משמעות חיי האישות. בשל כך, כאשר הבעל בוגד עם גברים אחרים הדבר גורם 'לאישה הסבירה' לסלוד מהתנהגותו ולמאוס בבעל. דעת הרוב:

> הרי חזינן [הרי ראינו] שעל מנת לחייב בגירושים צריך שהעבירה תהא בדבר הפוגע בשעבודים ההדדיים שיש לזה כנגד זו והנובעים מהנישואים [...] כאן בנידון דידן גם האישה מודה שהבעל יכול לקיים, וקיימה עמו יחסי אישות כהרגלם

91. תיק אזורי תל אביב, **פד"ר**, כא, עמ' 279–288.

[ההדגשה שלי] למרות היותו הומוסקסואל, אלא שמואסת בו ואינה רוצה לחיות עמו בשל התנהגות זו [...] אולם למרות שיש כאן טענת מאיס עלי, לא פשוט שניתן לכוף לגירושים הואיל והמאיסות נובעת ממעשיו של הבעל שאינם פוגעים ישירות בשעבודים הנובעים מהנישואים [...]. אולם גם לתפיסתנו אי ההתגברות על היצר [...] אינה בגדר מעשה כמו במדיר [הכוונה היא לבעל הנודר כי אשתו לא תהנה ממנו ומהשייך לו — דין מדיר. כתוצאה מכך אין האישה יכולה לזון מכספו ואסור לו לחיות עמה חיי אישות] שבשל מעשיו מחייבים אותו גם בתוספת כתובה.

דברי דעת הרוב מלמדים כי יש פער בין מצבה הפרטי של האישה המצויה הניצבת לפני בית הדין לבין הקטגוריה של מאיסות ה׳אישה הסבירה׳, כמו שפוסק ההלכה מעצב דמות זו. דעת הרוב מסכימה עם דעת המיעוט שהאישה במקרה זה מאסה בבעלה, אך הדעות חלוקות בשאלת הגדרת מאיסות ׳האישה הסבירה׳. שאלה זו תלויה בהגדרה קודמת של משמעות קיום יחסי המין ואופיים. האם יחסי מין (ומכאן חובת הבעל במצוות עונה) מכילים יכולת פיזית שאיננה כוללת בהכרח פן נפשי — או שמערכת זו כורכת גוף ונפש יחדיו?[92] לדעת המיעוט, מאיסת האישה במקרה זה נובעת מהתנהגות הבעל ופוגעת בחיי האישות של ׳האישה הסבירה׳ — גם אם הבעל מסוגל לקיים עמה יחסי מין; לדעת הרוב, בגידות הבעל עם גברים אחרים אינן פוגעות בדין ׳עונתה׳. היעדר הפגיעה נובע מכך שהבעל יכול פיזיולוגית לקיים יחסי מין גם עם אשתו, ובשל כך הוא אינו מונע ממנה את עונתה. כמו במקרים קודמים, אפשר ללמוד ממקרה זה על דעת הרוב בבית הדין הרבני, הלוקחת את טענת מאיס שנוצרה למען האישה ונותנת לה פרשנות התלויה אך ורק ביכולת של הגבר לבצע את האקט המיני. לפיכך כל עוד פעולה זו קיימת מבחינה גופנית, הבעל עומד בחובתו במערכת הנישואין.

דעת הרוב משווה בין בעל בוגד לבעל המדיר את אשתו מהנאה ממנו. במקרה השני הבעל מחויב לתת גט לאשתו. עמידה על ההבדל בין שני המקרים יכולה ללמד אותנו על הפרשנות שדעת הרוב נותנת למונח ׳בגידה׳. המדיר את אשתו נחשב שעשה מעשה, פעולה הפוגעת בחיי הזוגיות. המצב הטבעי הוא שאישה אמורה ליהנות מגופו וממעשה

92. מעניין להשוות פסיקה זו של בית הדין לפסיקתו של הרב פיינשטיין. לדעת הרב פיינשטיין, אם מתברר כי הבעל מקיים יחסי מין עם גברים והבעל איננו מוכן לתת לאשתו את הגט, אפשר לבטל את הנישואים בשל ׳מקח טעות׳ [כלומר קניין נישואין שנעשה שלא כהלכה, ומכאן שאפשר לבטלו למפרע] גם בלי שתטען טענת מאיסות (אם כי תאבד את כתובתה) — **אגרות משה**, אבן העזר, חלק ד, סימן קיג.

93. במקום אחר פירטו הדיינים מדוע בגידת הבעל אינה כה חמורה. לדעתם, אין להשוות בין בגידת בעל לבגידת אישה משלוש סיבות: (א) אישה הבוגדת בבעלה מוטל עליה עונש מוות לעומת גבר הבוגד באשתו, שאין הוא נענש בבית הדין; (ב) לדעתם, גם בעולם החילוני בגידת האישה מגונה מבגידת הבעל; (ג) לפי ההלכה גבר יכול לשאת שתי נשים, ומכאן שהמצב הטבעי הוא שאישה רגילה שבעולמו של בעלה מצויות נשים נוספות עליה. **פד״ר**, כב, עמ׳ 239–240.

ידיו של הבעל. כאשר הבעל נודר, ובדיבורו אוסר על האישה ליהנות ממנו וממעשה ידיו, הוא עושה פעולה הפוגעת בחיי הנישואין, ויש לחייבו לתת את הגט. להבדיל מכך, בעל בוגד לא עשה פעולה, ובלשון דעת הרוב 'אינו בגדר מעשה', כלומר בגידתו נתפסת כאי־פעולה וכדבר המתחולל מאליו בעולם.[93]

ג3. מאיסות הנובעת מבעיות גופניות בחיי המין

כבר הצגתי את הטענה שלפיה פסיקת בית הדין מתקבלת בעיקר בהסתמך על התפיסה השונה את המיניות בין הדיינים. ביטוי ברור לכך יתואר במקרה הזה:[94] ייחודו של תיק זה הוא בחשיפת הפער בין פסיקות בית הדין האזורי לאלה של בית הדין הגדול,[95] פער הנוצר אך ורק בשל התפיסה השונה את המיניות בין הדיינים. מדובר באישה שביקשה להתגרש מבעלה משום שהם מאמללים זה את זה. בית הדין הרבני האזורי דחה את בקשת האישה, והיא ערערה בבית הדין הגדול. דיין בית הדין זה, הדיין בר שלום, תיאר את המצב כך: 'מוסכם לכל הדעות, כי הצדדים [...] רחוקים מן הפסוק: "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד". הם מתגוררים בנפרד תקופה ארוכה, וגם לדעת הרוב [...] יש להמליץ על גירושין [...]'.

מדברי בר שלום עולה כי גם לדעת בית הדין הגדול, כמו לדעת דייני בית הדין האזורי שפסקו לרעת האישה, ברור מעל לכל ספק כי האישה מאסה בבעלה. עולה שהמחלוקת בין הדיינים עוסקת בשאלה אם מאיסת האישה נכללת בקטגוריה של מאיסות 'האישה הסבירה'.

האישה טענה כי מאסה בבעלה בשל אמתלה מבוררת הקשורה לצורת החיים של השניים בשנים האחרונות שבגללה איננה מסוגלת לחיות עם בעלה חיי אישות. נוסף על כך טוענת האישה טענת מאיסות הנוגעת לאקט המיני עצמו, בשל בעיה רפואית של הבעל שבגללה אין ביניהם חיי אישות כבר 14 שנים. הבעל מודה שאכן יש לו בעיה רפואית בתפקוד המיני, אלא שלטענתו הוא מוכן עכשיו ללכת לרופא בתנאי שאשתו תלווה אותו בשעת הטיפול. האישה מסרבת לבוא עמו לטיפול וטוענת כי גם אם יבריא, הרי לאחר כל כך הרבה שנים של היעדר חיי אישות ובשל הקשר הירוד ביניהם, היא מואסת בבעלה ומבקשת מבית הדין לחייב את בעלה לתת לה גט.

94. תיק אזורי ירושלים, תמוז התשס"ב; תיק גדול, טבת התשס"ג (לא פורסם).

95. אחת התופעות המדאיגות העולות מקריאת תיקים רבים של פסקי בית דין היא הפער בין פסיקות בית הדין האזורי לפסיקות בית הדין הגדול אשר ליחס לאישה ולמיניותה, אך במאמר זה לא אעסוק במשמעות הגורם הזה. כמו כן, אני מודע לכך שאחת הסיבות להיעדר פסיקה לטובת האישה אינה רק תפיסת מיניותה של האישה, אלא גם חוסר האומץ ההלכתי של בית הדין לפסוק לטובת האישה בשל החשש מ'גט מעושה', ואולם גם טעם זה אינו מבטל את תפיסת מיניות האישה כטעם לפסיקתם.

את דעות הדיינים אפשר לחלק לשתיים: (א) דעת המיעוט בבית הדין האזורי ודעת כל הדיינים בבית הדין הגדול, הפוסקים כי מאיסת האישה נכללת בקטגוריה של מאיסות 'האישה הסבירה' בשל אי־מילוי הבעל את חובת העונה כלפיה; (ב) דעת הרוב בבית הדין האזורי, שלפיה עדיין לא הוכח שהבעל לא מילא את חובת העונה כלפי אשתו, ומכאן שלא ברור כי 'האישה הסבירה' היתה מואסת במקרה זה.

דעת המיעוט בבית הדין האזורי ודעת בית הדין הגבוה: הדיינים דנים בטענתה של האישה משני היבטים שונים.

טענה ראשונה: כבר תקופה ארוכה לא היו ביניהם חיי אישות לכל הדעות, בשל בעיה רפואית הקשורה לבעל. אמנם כעת הוא מוכן ללכת לטיפול, אבל בפועל לא עשה זאת במשך שנות נישואיהם, והדבר מטיל את האשמה לאי־קיום מצוות עונה על הבעל, כמו שקבע בית הדין הגדול: 'בית הדין האזורי קבע בפסק דין קודם, כי אין האישה חייבת לבוא עימו לטיפול, והיא נאמנת בטענתה שכבר עשר שנים שאין ביניהם חיים משותפים. בנסיבות אלו, קשה להבין את דעת הרוב שלא לחייב גט'.

טענה שנייה: הטענה השנייה קשורה ישירות לענייננו העוסק במשמעות טענת המאיסות של האישה. כפי שכבר הראיתי בדברי בית הדין הגדול, ברור שחיי הנישואין בין בני הזוג אינם תקינים; הם חיים בנפרד תקופה ארוכה ואין ביניהם חיי אישות. דברי בית הדין הגדול מלמדים על מאיסתה הכנה והלגיטימית: 'מוסכם לכל הדעות, כי הצדדים [...] רחוקים מן הפסוק: "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד"'. וכדברי דעת המיעוט בבית הדין האזורי: 'מה שאמרה האישה שגם אם יתברר שהבעל בסדר, אינה רוצה בו, יש להבינה שכבר אינה יכולה לסובלו, כיוון שזמן רב ציערה, ואין לחייבה לחיות עמו'.

התנהגותו של הבעל כלפי האישה מַספקת כדי לטעון כי גם 'האישה הסבירה' לא היתה מוכנה לחיות עם בעל מסוג זה. לפיכך הבעל אינו יכול לקיים את חובת העונה כלפי אשתו ויש לחייבו במתן הגט; ואכן, לפי פסיקת בית הדין הגדול: 'הערעור מתקבל. הבעל [...] חייב לגרש את אשתו לאלתר'.

דעת הרוב בבית הדין האזורי: בית הדין האזורי התייחס אך ורק לטענה שאין הבעל יכול מבחינה פיזיולוגית לקיים חיי אישות עם אשתו, וכותב על כך: 'לדעת הרוב, הואיל והאישה עומדת על רצונה להתגרש, ואינה מוכנה לחזור לשלום בית גם אם הבעל יטופל וייצא תקין ובריא מבחינת חיי אישות [ההדגשה שלי]. הבעל מוכן ללכת לכל טיפול שיידרש בתנאי שהאישה תשתף פעולה [...] על כן לדעת הרוב אין מקום לחייב את הבעל בגט [...]'.

דעת הרוב אינה מתייחסת כלל אל מכלול המערכת הנפשית בין בני הזוג ואינה בוחנת את מאיסתה הנפשית 'האישה הסבירה'. בחינתם של הרוב את שאלת המיניות נתפסת אך ורק דרך המבט הפיזיולוגי — אם הבעל מסוגל לקיים את האקט המיני או לא. לדעתם, מכיוון שהאישה אינה מוכנה לחיות עם בעלה גם אם יטופל ויבריא, יוצא שגם אם אין אפשרות לחייב את האישה לחיות עם הבעל, עדיין אין מאיסתה מספקת כדי לחייב את הבעל במתן הגט.

מקרה זה עוסק באישה שביקשה מבית הדין הרבני לחייב את בעלה במתן גט.[96] מדובר בבני זוג מבית חסידי אדוק שחלפו שנתיים מיום שביקשה האישה את חיוב הגט בפעם הראשונה. הבעל מסרב לתת לה את הגט. האישה ביקשה מבית הדין את חיוב הבעל במתן הגט בשל טענת מאיסות שנבעה מהתנהגותו של הבעל בשעת יחסי המין וכן מאלימות מילולית כלפיה. כך תיארו הדיינים את המקרה:

> בנידון שלפנינו טוענת האשה שזה כשלש שנים [קודם הפֵּרֵדה ביניהם] חי אתה הבעל בכפיה ובברוטליות, ותוך השפלה. כשצריך לקיים יחסי אישות לא ניתן למנוע זאת ממנו. למרות פטריות בעור שדממו אצל האשה, נכנס ויצא כרצונו, והגוף שלה דחה אותו. הוצע לבעל כדור נגד פטריות ולא קבל אותו, כך שנאלצה האשה להשתמש במרדים מקום. כמו כן לא התרחץ לפני כל יחסי אישות. [...] לאישה טענות קשות נגד הבעל על אלימות מילולית קשה, תוך כדי התפרצויות זעם והשפלות, והטחת האשמות שונות ומשונות. [...] ואף בחלק מהטענות הודה הבעל בבית הדין. [...] בגין טענות אלו, גרם לה למאוס בו [...] ועל כן תובעת האישה לחייב ולכפות הבעל לתת גט, וזאת מחמת הטענה מאוס עלי.

בין דייני בית הדין לא היתה מחלוקת על פָּרָטי המקרה. הבעל הודה בהתנהגותו זו, אך טען כי האישה קיבלה את הדרך שבה הם קיימו יחסי אישות במשך השנים, ולא התלוננה עליה עד פנייתה לבית הדין. מדובר במקרה שהאישה מואסת בבעל בשל התנהגותו בשעת יחסי האישות ביניהם. שנה קודם הדיון המליץ בית הדין לבעל לתת את הגט לאחר שכשלו כל ניסיונות שלום הבית שהתנהלו במשך כשנה. הבעל חשש מפני לחץ בית הדין עליו, נעלם והתחבא במקום מסתור. הוא הפסיק להתייצב לדיונים בבית הדין, וכל ניסיונות הגישור של רבני הקהילה החסידית שבני הזוג שייכים אליה כשלו.

בית הדין לא חייב את הבעל במתן הגט. עיון בדעת הרוב וכן בדעת המיעוט יכול ללמד אותנו על צורת הפרשנות של טענת מאיס, והדבר הוא מעין סיכום של המאמר כולו. דעת המיעוט: הדיין אלגרבלי מביא כמה טענות שבשלן יש לחייב את הבעל במתן הגט.

טענת מאיס עליי הנובעת מחיי האישות: לדעת הדיין אלגרבלי, המקרה שהובא לבית הדין הוא בדיוק זה שלמענו נוצרה טענת מאיס עליי. האישה מאסה בבעל בשל חיי האישות ביניהם, ויש לה אמתלה מבוררת: 'אולם לענִיות דעתי בנידון דידן דאמתלאות של האישה שמצער אותה בחיי אישות, גם ללא מאיסות יש בכוחן לחייב גט, ובשים לב גם שהאמת לא של האישה היא בגוף הביאה ולא חיצונית [ההדגשה שלי]'.

גם בעניין טענת הבעל שבמשך שנים רבות קיבלה האישה את הדרך שבה קיימו יחסי אישות טוענת דעת המיעוט כי אין שתיקתה מלמדת על הסכמתה: 'מתוך הדרכה מוטעית המשיכה לחיות איתו, למרות שנפשה בחלה ממנו'. ההדרכה שקיבלה אותה אישה קודם

96. תיק אזורי ירושלים, חשוון התשס"ד (לא פורסם). אפשר לקרוא את התיק באתר בית הדין הרבני: http://www.rbc.gov.il/judgements/index.asp.

נישואיה היא זו שגרמה לה לחשוב כי יש לסבול בשקט, בשתיקה, והעיקר שלא לפגוע בחיי הנישואין. ההדרכה שנשים חרדיות מקבלות קודם הנישואין תלויה בציבור ובחסידות שהן משתייכות אליהם. אותה אישה קיבלה הדרכה לפני נישואין, ולפיה יש לעשות הכול כדי לשמור על שלמות המשפחה. זו הסיבה שלדעת המיעוט לא התלוננה האישה. בדבריו של הדיין אלגרבלי אפשר לשמוע ביקורת על ההדרכות החרדיות, המקריבות את טובת הנשים למען ערך המשפחה:

> ואין לומר שמאחר והאשה חייתה אתו חיי אישות למרות שהיה מצער אותה, תוך השתמשות במרדים מקומי — שלא נחשבת מאיסות, דהנ"ל נבע מהדרכה שקיבלה האשה שלמען קיום המשפחה יש להקריב הרבה, אולם כיום אחרי שעמדה על דעתה שלא חייבת לסבול בהמשך נישואין כאלה, והיא מבינה שההדרכה שקיבלה היא מוטעית, [ההדגשה שלי] מאיסותה היא מוחלטת [...]

הדיין מתייחס להדרכה שקיבלה האישה כמוטעית, ובשל כך הוא דוחה את טענת בא כוחו של הבעל כי האישה קיבלה בהסכמה את סוג היחסים האלה. הדבר אינו דומה למקרים של המשנה בכתובות שלדעת חכמים כי 'סברה וקיבלה' אינה יכולה להתחרט ולתבוע את הגט.

עיניה נתנה באחר: כזכור, הרא"ש טען כי אין לחייב את הבעל במתן הגט, בשל החשש שהאישה 'נתנה עיניה באחר'. לדעת הדיין אלגרבלי, אין לחשוש במקרה שלפנינו כי 'האישה נתנה עיניה באחר' משתי סיבות: (א) האישה שלפנינו מגיעה מבית חסידי, ולכן אף ש'האישה המודרנית הסבירה' נותנת עיניה באחר, המקרה שלפנינו שונה; (ב) בנידון דינן, לא רק האישה מאסה בבעל אלא כל משפחתה מאסה בו. במהלך הדיון נאמר כי האישה באה ממשפחה חסידית מיוחסת — 'בת למשפחת חכמים', ומכאן שמוסר החשש של 'שמא נתנה עיניה באחר'.

פגיעה בכבוד בית הדין: כפי שכבר נאמר, בשנה שקדמה לדיון, ביקש בית הדין שוב ושוב מהבעל לגרש את אשתו. הבעל זלזל בבית הדין, סירב להגיע לדיונים, ונראה שפירש בצורה מעוותת את פסיקת בית הדין. על כך כתב הדיין:

> ומהעובדה שהוא שם ללעג ולקלס כל פסקי דינים שנתנו על ידי בית הדין, החל מפסק בדין בעניין מכירת הדירה, וכלה במזונות ובמדור, באופן שהתנהגות הבעל כלפי אשתו — המתדרדרת מדחי אל דחי — מצביעה באופן הברור ביותר שישנה אמתלא מבוררת לאשה במאיסותה בבעלה. ולכן יש לחייב את הבעל להתגרש ולהפעיל נגדו הרחקה דרבנו תם[97] וסנקציות המופיעות בחוק [...] ובפרט אחרי התעלוליות של בעלה תוך דריסת ומרמס כל פסק דין שניתן ע"י בית הדין, ובשימוש באלימות על מנת לרוקן כל פסק דין מתוכנו. כל הנ"ל סותמים את הגולל בפני אפשרות לשלום בית ומאיסותה היא כנה.

97. הרחקות דרבנו תם: שורה של סנקציות שאפשר להפעיל על בעל סרבן גט. בין השאר אפשר לאסור עליו לעלות לתורה ולצרפו למניין, וכן לקבור אותו בקבר ישראל.

דעת הרוב נכתבה על ידי הדיין רבינוביץ׳ והדיין אליעזרוב הצטרף אליו. אמנם הדיין רבינוביץ׳ הסכים עם ניתוח דעת המיעוט, אלא שהעלה טענה נגדית: למרות הדברים הנכונים, במסורת ההלכה נפסק שאין לחייב את הבעל במתן הגט בטענת מאיס. בשל כך, ולמרות הדברים החמורים, יש רק לצוות את הבעל במתן הגט, אך לא לחייבו.[98] לצוות למסור את הגט, זה שלב הקודם לחיוב הגט. זה מין מצב ביניים, תנאי נוסף שהם לפעמים יוצרים. כנכתב הצביע הרב וולדינברג על המחטף שעשו דייני בית הדין הרבני בעשורים הראשונים של המדינה. הם טענו כי דעת הרא״ש היא זו שנקבעה להלכה, ובשל כך לעולם אין לחייב את הבעל לתת גט, ובוודאי לא לכפות עליו זאת. כמו שאפשר לראות, גם במקרה שלפנינו דעה זו היא השולטת בבית הדין. אף שיותר משנה ביקש בית הדין מהבעל לתת את הגט, ולמרות זלזול הבעל בפסק בית הדין ואי־התייצבותו בדיונים, לא חייב בית הדין את הבעל במתן הגט, והאישה נותרה בעגינותה.

לסיכום

במאמר זה נבחנה טענת המאיסות בבתי דין הרבניים בישראל דרך הפרספקטיבה ההיסטורית שלה. מטרתי היתה לנסות להראות את העמדה השלטת בבתי הדין בנוגע לטענת מאיס עליי. נוסף על כך המודל המיני העומד לפני חלק גדול מהדיינים מתמצה לדעתי בחובת הבעל לקיים עם אשתו חיי אישות פיזיים; כל עוד הבעל מסוגל ומוכן לעשות זאת, הוא מקיים את חובתו. מערכת חיי האישות נתפסת אך ורק מן הזווית הפיזיולוגית של הגבר, בלי להידרש לשיקול אם בקשר מיני החסר את המרכיב הנפשי יש כדי לספק את האישה (פיזית ונפשית). מכאן שפעמים רבות אותן מסורבות גט אינן כאלה רק משום שהבעל מסרב לתת להן את גִטן. מסורבות גט הן נשים שבית הדין הרבני אינו מוכן לכפות את בעליהן כדי שהן יוכלו לפתוח פרק חדש בחייהן.

גם הקריאה בפסקי בית הדין מנקודת מבט המבקשת לחשוף את התפיסה המינית השונה של הדיינים אינה מבהירה את כל הנעשה בין כותלי מוסד זה. אני מקווה שמאמר זה יהיה אבן דרך נוספת להבנת משמעות הקטגוריה של ׳מסורבות גט׳ ולמציאת דרכים לפתור את מצוקתן.

98. דעת הרוב הוסיפה: ׳ובאם יסרב, לפי כמה שיטות מותר לקרותו עבריינא׳.

היה או לא היה? – הקיבוצים לא רצו לקלוט עולים מארצות האסלאם

רחל כהן־פרידהיים

במאמר זה תיבחן הסוגיה: האומנם לא רצו הקיבוצים, בתקופת העלייה הגדולה בשנים 1948–1954, לקלוט עולים מארצות האסלאם אל תוך הבית הקיבוצי ואל תוך החברה הקיבוצית בהשוואה לנכונותם לקלוט עולים אשכנזים,[1] או שמא היתה זו עלילה שכמעט הפכה מוסכמה? סוגיה זו חשובה להבנת היחסים בחברה הישראלית, שכן ליחסים שנוצרו אז בין הקיבוצים ובין יוצאי ארצות האסלאם השפעה רבה על מעמדה של התנועה הקיבוצית בחברה הישראלית ועל היחסים בין החברה הקיבוצית ובין יוצאי ארצות האסלאם עד עצם היום הזה. לא אחת אנו עומדים נדהמים אל מול עומק הרגשות השליליים של עולים מארצות האסלאם כלפי הקיבוצים כפי שהם באים לידי ביטוי בתקשורת ואף ברחוב. אפשר לשער שחלק מהרגשות השליליים נובעים מהמפגש בין העולים לחברי הקיבוץ בשנים הראשונות למדינה. ייתכן שהטענה בדבר אי־נכונותם של הקיבוצים לקלוט עולים אלה צמחה מתוך הרגשות השליליים שהתפתחו אחר כך, והם תוצאה של עניינים אחרים שאינם קשורים לנכונות לקלוט את יוצאי ארצות האסלאם בבית הקיבוצי.[2]

למרות השפעתו של הנושא על החברה הישראלית, עד כה היה המחקר בנושא קליטת העלייה מארצות האסלאם בקיבוצים כללי וחלקי ונעשה במסגרת חקר קליטת העלייה הגדולה בארץ[3] או במסגרת חקר קליטת עליית הנוער בקיבוצים.[4]

התקופה שאדון בה במאמר זה היא תקופת קליטת העלייה הגדולה בשנים 1948–1954. המאמר מבוסס בעיקר על מקורות ראשוניים, בני הזמן, שנאספו מתוך ארכיונים וכתבי

1. בחברה הישראלית 'אשכנזים' הוא כינוי ליוצאי אירופה, ואילו 'מזרחים' הוא כינוי לעולים מארצות האסלאם. במאמר העדפתי להשתמש בביטוי 'יוצאי ארצות האסלאם'.
2. נושאים כגון העבודה השכירה בקיבוצים, היותם של חברי הקיבוצים סמל לאשכנזים הוותיקים הקולטים, והרחקתם של חניכי תנועת עליית הנוער שהתחנכו בקיבוצים ממשפחתם או מהדת.
3. דבורה הכהן, **עולים בסערה**, ירושלים 1992; משה ליסק, **העלייה הגדולה בשנות החמישים: כישלונו של כור ההיתוך**, ירושלים 1999.
4. אלכסנדר אבנת, **השפעת החינוך בחברות הנוער על צעירים מעדות המזרח**, חיפה 1982.

עת, וכמעט אינו מתבסס על מקורות מאוחרים ועל מחקרים בנושאים קרובים. המקורות העמידו קושי גדול, שכן יש דיספרופורציה בולטת בין המקורות שמקורם בתנועה הקיבוצית לבין אלה שמקורם אחר. בארכיונים של המדינה, של הסוכנות ושל מחלקת ההתיישבות של הסוכנות כמעט אין עיסוק בנושא קליטת העלייה הגדולה בקיבוצים, אך הנושא מתועד בתנועות הקיבוציות בכמות עצומה של מסמכים. רוב החומר בן התקופה משקף דברים שנכתבו ונאמרו על העלייה ולא מפי העולים. העולים סיפרו או כתבו על תקופת שהייתם בקיבוץ עשרות שנים לאחר עלייתם ארצה. עדויותיהם הושפעו מאוד מהזמן שעבר ומהמציאות שהשתנתה, ולפיכך אשתמש בהם שימוש מועט ביותר.

הקליטה בקיבוץ

כשקמה מדינת ישראל היו בארץ כ־650 אלף יהודים, מהם פחות מ־10% יוצאי ארצות האסלאם.[5] בתקופת המחקר הלכה וגברה העלייה מארצות אלה משנה לשנה.[6] בתוך שלוש שנים, מ־1949 עד 1951, עלו לארץ קרוב ל־700 אלף עולים, כ־230 אלף מהם באו מאסיה, וכ־85 אלף מצפון אפריקה. רובם הגיעו במסגרת עליית רוב קהילתם. ארצות המוצא היו עיראק (120 אלף), תימן (35 אלף), טורקיה (35 אלף) ולוב (40 אלף). כמו כן החלה עליית קהילות מפרס, מטוניס וממצרים.[7]

רוב הציבור בארץ אינו מודע לכך, אך התנועה הקיבוצית היתה מיעוט קטן מאוד ביישוב היהודי בארץ ישראל. בשנת 1947 הגיע אחוז חברי הקיבוצים באוכלוסייה לשיא: 7.78% (49,041 נפש). לאחר מכן הלך וירד. בשנות החמישים נע אחוז חברי הקיבוצים מ־4% ל־5% מכלל האוכלוסייה היהודית בארץ. הגידול באוכלוסיית הקיבוצים לקראת קום המדינה נבע מקליטה גדולה של ניצולי שואה, שהיו בין שליש למחצית מאוכלוסיית הקיבוצים.[8] עובדה זו השפיעה מאוד על הלך הרוחות בקיבוצים וגם על יכולת הקליטה שלהם. על אף היותה מיעוט קטן, ייצוגה של התנועה הקיבוצית במשימות הלאומיות בתקופת המנדט היה ללא שום פרופורציה לחלקה באוכלוסייה. כשעיקר העשייה למען הציונות היה על בסיס וולונטרי, לקיבוצים היה חלק מרכזי בביצוע המשימות הלאומיות

5. משה סיקרון, **העלייה לישראל 1948–1953**, ירושלים 1957 (להלן: סיקרון, **העלייה לישראל**).
6. בעשור הראשון למדינה התחסלו כמעט כל הקהילות היהודיות בארצות האסלאם, ורוב חבריהן עלו לארץ. בשנת 1949 העולים מהמזרח היו 47% מכלל העולים, ב־1950 — 50%, ב־1951 — 72%, ב־1952 — 70%, ב־1953 — 72%, ב־1954 — 87%, וב־1955 — 91%, הנתונים על פי הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, **שנתון סטטיסטי לישראל**, 1991, אוכלוסייה, עמ׳ 21.
7. שנתון הממשלה, תשי״ב, עמ׳ 209. וכן לפי נתונים מתוך: סיקרון, **העלייה לישראל**, לוח 32A.
8. רחל כהן־פרידהיים, ׳החלוץ שנותר מאחור: הקיבוצים וקליטת העלייה 1948–1954׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס״ד, עמ׳ 67, 78–83 (להלן: כהן־פרידהיים, ׳החלוץ שנותר מאחור׳).

של היישוב היהודי בארץ: בהתיישבות, בשליחות ובביטחון. גם בקליטת העלייה פעלה התנועה הקיבוצית משנות העשרים עד קום המדינה: כשליש מהעולים לארץ נקלטו בקיבוצים המעטים מיד עם עלייתם, אף על פי שרובם לא נשארו במשקים לאורך זמן.[9] קליטת העלייה הגדולה היתה המשימה הלאומית העיקרית בשנים הראשונות שלאחר קום המדינה. רק על רקע זה אפשר להבין את הדרישה האבסורדית מהקיבוצים, שהיו בהם כ־50 אלף נפש, לקלוט בביתם חלק גדול מהעולים, בסך הכול יותר מ־700 אלף נפש. כל הרואה את המספרים הללו מבין כי הקיבוצים לא יכלו לעמוד במשימה של קליטת העלייה הגדולה.

הטענה הרווחת היום בציבור ואף בקרב חוקרים היא שבשנותיה הראשונות של המדינה סירבו הקיבוצים לקלוט עולים.[10] רבים רואים בהתקפותיו של בן־גוריון על הקיבוצים, ובעיקר בנאומו בכנסת, נאום 'בוש ונכלם', הוכחה שהקיבוצים לא רצו לקלוט את העולים. אולם הקורא בעיון את דברי בן־גוריון בכנסת מגלה שבן־גוריון לא טען כלל שהקיבוצים מסרבים לקלוט את העולים במשקים, אלא להפך: 'אלפי החלוצים עשו גדולות במשקיהם ובקיבוציהם – מה עשו בשביל העלייה [...] עוד לא היה כשלון כזה ואני בוש ונכלם. הם עצמם יחלקו את מיטתם ואת פיתם עם אלה שהולכים למשק שלהם, אבל היהודים שבא ים הנה אינם רוצים ללכת למשקים, הם רוצים סתם להיות חקלאים'.[11]

הטענה כי הקיבוצים סירבו לקלוט את העולים בכלל ואת העולים מארצות האסלאם בפרט עומדת בסתירה לעובדה שלתנועה הקיבוצית היה אינטרס מובהק לקלוט עלייה מכמה סיבות. קיבוצים רבים לא הגיעו למספר החברים הדרוש לשם קיום חברה הנושאת את עצמה והיו זקוקים לקליטה כדי לגדול. לאחר מלחמת העצמאות הועברו לרשות הקיבוצים קרקעות שדרשו עיבוד, ובמשקים היה מחסור גדול בכוח עבודה. המחסור

9. דיון רחב בנושא ראו במאמרו של ברוך כנרי, 'התנועה הקיבוצית במעבר מיישוב למדינה', בתוך: ורדה פילובסקי (עורכת), **המעבר מישוב למדינה**, חיפה 1990, עמ' 187–197 (להלן: כנרי, 'התנועה הקיבוצית במעבר מיישוב למדינה').

10. 'בניגוד לתנועת המושבים [...] ראשי התנועה הקיבוצית היו משוכנעים, כי גם אם לא תקלוט עולים חדשים, תמשיך תנועתם להוביל [...] שהרי ממילא אין העולים מתאימים להתיישבות חקלאית. אדישותם כלפי גל העלייה [...]', מתוך: דן גלעדי ומשה שוורץ, 'ההתיישבות החקלאית', **ישראל בעשור הראשון**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2002, עמ' 38–41 (להלן: גלעדי ושוורץ, **ישראל**); 'בן גוריון ציפה, שהקיבוצים יקלטו את העולים במשקיהם [...] התנועות הקיבוציות סרבו לקבל את התכתיב של בן גוריון [...] התנגדותם של הקיבוצים להיענות לקליטת עולים במשקיהם לא הקלה עליהם', מתוך: דבורה הכהן, **הגרעין והריחיים: התיישבות העולים בנגב בעשור הראשון למדינה**, תל אביב 1998, עמ' 24–26. הכהן מסבירה את הסיבות והרקע לאי־נכונותם של הקיבוצים לקלוט עולים. לעומתה, גלעדי ושוורץ רק מביאים הוכחות לחוסר רצונם של הקיבוצים לקלוט את העולים, ומתקבלת תמונה של אדישות הנובעת מתחושת עליונות ושנאת האחר.

11. דברי דוד בן־גוריון, 'חוק שרות הביטחון' (תיקון), **דברי הכנסת**, ג (תש"י), עמ' 536. יש המביאים את הנאום ללא החלק המודגש כאן, ראו: גלעדי ושוורץ, **ישראל**, עמ' 40.

בעובדים גרם להעסקת עולים שכירים, בניגוד להחלטות מרכזי התנועות. קליטה גדולה יכלה לפתור את בעיית המחסור בעובדים. גם הצורך לשמור על המעמד הרם של התנועה הקיבוצית, שנבע מנכונות הקיבוצים לעמוד בראש המבצעים את המשימות הלאומיות, גרם לתנועה הקיבוצית כולה להיות מעוניינת בקליטת העלייה. מכאן שלקיבוצים היו מניעים רבים לרצות לקלוט עלייה.

במאמר אדון בשלוש קבוצות של עולים: (א) הקבוצה הגדולה של העולים המורכבת ממבוגרים בעלי משפחות שהגיעו ארצה עם עליית רוב קהילתם; (ב) קבוצת בני הנוער והילדים שנקלטו בקיבוצים, ורובם הגיעו ארצה עם עליית המשפחה כולה. ילדים בני שנתיים עד 12 נקלטו רובם במסגרת החינוך המשותף של ילדי הקיבוץ. בני הנוער, בני 12 ומעלה, התחנכו רובם בחברות נוער נפרדות; (ג) צעירים בני 17–21 נקלטו ישירות מן האנייה או שבאו לקיבוצים ממקומות שונים בארץ, בעיקר מהמעברות.

בגלל השוני ביחס הקיבוצים לקליטת כל אחת מהקבוצות והשוני ביחס של כל קבוצה לרעיון החיים בקיבוץ, אבחן בנפרד את קליטתה של כל קבוצה.

מכיוון שהמאמר עוסק בשאלות של היסטוריה קרובה יש לו נגיעה באנשים חיים ובניסיונם האישי. לפיכך יש להניח כי מסקנות המאמר לא יתאימו לניסיון האישי של כל אדם.

קליטת משפחות ומבוגרים

מימיה הראשונים של התנועה הקיבוצית היא קלטה בעיקר צעירים אידאליסטים שהגיעו אליה בעקבות חברות בתנועת נוער שחניכיה קיבלו הכשרה אידאולוגית לקראת חיים במסגרת שיתופית, או צעירים שהגיעו למשקים עם עליית הנוער. מבוגרים ומשפחות נקלטו במשקים רק במקרים יוצאי דופן, רובם היו ניצולי שואה וחברי תנועות נוער חלוציות בעברם.[12]

העלייה הגדולה מארצות האסלאם היתה מורכבת בעיקר ממשפחות שלמות ומקהילות שעלו לארץ בשלמותן. המשפחות מארצות אלה היו משפחות גדולות ורב־דוריות שלא התאימו כלל לקליטה בקיבוץ. גם הרעיונות הסוציאליסטיים, שעמדו בבסיס החיים בקיבוץ, לא היו מוכרים להם. הם היו חסרי כל הבנה של מהות חיי קיבוץ, לא היו מוכנים לשינויים באורח החיים שחיי הקיבוץ דרשו ולא היו מוכנים לנסות לחיות בקיבוץ.[13]

12. מאיר שילוח, 'בגמר פרשת קפריסין', **ידיעות הקיבוץ הדתי**, 54 (אדר תש"ט), עמ' 16–19; דין וחשבון מפעולות המזכירות, ספטמבר 1949, לקראת הוועידה הרביעית של חבר הקבוצות, ארכיון גורדוניה ומכבי הצעיר, קיבוץ חולדה 2/144 (להלן: אגמ"ח).

13. קדיש לוז, **ספר הועידה הרביעית של חבר הקבוצות**, 19.9.1949–15, עמ' 26. 'יש להבין שרובם של העולים היו רחוקים מכל מושג של חיי שיתוף ואסור להתייחס לחברים אלה כפי שמתייחסים לקליטת עלייה חלוצית רגילה', מתוך: צ' שטיין, 'קבלת משפחות לקבוצותינו', **ניב הגולה**, מאי 1949, אגמ"ח 5/37.

הקהילה הגדולה הראשונה שעלתה ארצה ממדינה מוסלמית היתה הקהילה מתימן. זו היתה התפוצה היחידה שאנשיה לא היו נתונים להשפעת התרבות האירופית בארץ מוצאם וגם לא נחשפו למודרנה. השוני התרבותי העצום יצר קשיים מרובים בקליטה בארץ, ואכן רק מעטים מעולי תימן נקלטו בקיבוצים. אפילו הצעירים לא התאימו לחברות הנוער בקיבוצים, שכן בגיל הקליטה של עליית הנוער רבות מהנערות כבר היו נשואות ואימהות לילדים, וכך גם מקצת הנערים.

רוב המשפחות שעלו מארצות האסלאם היו דתיות, פטרנליסטיות ורחוקות מרעיונות הסוציאליזם שעליהם היה מבוסס הקיבוץ. הן לא יכלו ולא רצו להיקלט בקיבוץ שעובדים בו בשבת, בחדר האוכל אין הפרדה בין מאכלי בשר למאכלי חלב, הילדים מתחנכים בחינוך משותף ואינם ישנים עם ההורים והמבוגרים במשפחה נדרשים לעבוד ללא משכורת.[14]

יש לציין כי לתנועת 'הקיבוץ המאוחד' היתה דווקא גישה חיובית לקליטת משפחות, ומשפחות שנקלטו במשקים כמעט לא עזבו. בקיבוץ המאוחד נקלטו משפחות מרובות ילדים שעלו מעיראק, בעיקר משפחות שבהן ההורים היו חברי תנועת נוער חלוצית בארץ המוצא.[15] המאמץ בקליטת משפחות אלה, שהיו להן חמישה עד שמונה ילדים, היה גדול, אך חסר משמעות לעומת קליטת העלייה מעיראק. המשפחות שנקלטו היו מעטות והיו היוצא מן הכלל המלמד על הכלל: התנועה הקיבוצית לא הצליחה לקלוט משפחות מקרב העולים מארצות האסלאם.

בתנועת 'הקיבוץ הארצי' לא ניסו כלל לקלוט משפחות ולפעול בקרב העולים. את תנועת הקיבוץ הארצי הקימו בוגרי תנועת הנוער 'השומר הצעיר', בעלת המסורת של פעולה ממוקדת וברורה בעיקר בתחום החינוך המוקדם, ולכן מֵרב המאמצים הושקעו בקליטתם של קבוצות נוער עולה שבאו אל חברות הנוער במשקי הקיבוצים.[16]

קליטת ילדים ובני נוער

עד קום המדינה רוב הילדים ובני הנוער שנקלטו בקיבוצים עלו מאירופה.[17] עם זאת, עוד בזמן מלחמת העולם ואחריה החלו להגיע לקיבוצים ילדים גם מארצות האסלאם. למשל, בקיץ 1945 נקלטו בקיבוצים 350 ילדים מסוריה (230 בקיבוץ המאוחד, 70 בקיבוץ הארצי ו־50 בקיבוץ הדתי). המשקים קלטו אותם בתוך חברת הילדים ובבתי הספר, נוסף

14. דוח ישיבת הנהלת הסוכנות, 27.3.1950, פרוטוקולים מישיבות הנהלת הסוכנות, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ).
15. אריה אבנרי, 'קליטת משפחות בתוך יישובינו', **בקיבוץ**, 104 (11.4.1952), עמ' 2–3.
16. שלמה רוזן, 'הקיבוץ הארצי בשעה זו', הרצאה בישיבת הוועד הפועל בקיבוץ הזורע לקראת מועצת הקיבוץ הארצי, מרחביה, אפריל 1950.
17. ילדים בני 12 ומעלה כבר נחשבו בני נוער ונקלטו בחברות נוער.

על קליטת ילדים יתומים ניצולי שואה מאירופה שהחלו להגיע באותו זמן ונקלטו רובם בקיבוצים.[18]

לאחר קום המדינה התמעטו עד מאוד בני הנוער והילדים שבאו מארצות אירופה, ומ־1949 הגיעו לארץ בעיקר ילדים ובני נוער מארצות צפון אפריקה, עיראק ופרס. נקלטים אלה לא היו יתומים, רבים מהם הגיעו ארצה עם הוריהם, ואחרים הקדימו רק מעט את שאר בני המשפחה.[19]

מראשית 1950 היתה קליטת הילדים והנוער העולה לקליטת העלייה החשובה ביותר בקיבוץ. על פי המסמכים שבארכיוני התנועות הקיבוציות, הרכב הקבוצות היה מעורב, אך רובם הגיעו מארצות האסלאם, בעיקר מצפון אפריקה ומעיראק. מצפון אפריקה היו שעלו ללא הוריהם והיו גם בני נוער מהמעברות שהוריהם הסכימו שיתחנכו בקיבוץ.

בכל התנועות הקיבוציות קליטת ילדים ונוער היתה הדרך העיקרית לקליטת העלייה. היו תנועות קיבוציות שהצהירו במפורש על התרכזות בקליטת נוער, אך גם התנועות שלא הכריזו על כך במפורש התרכזו בקליטה ובחינוך נוער והשקיעו פחות מחשבה ומאמץ בקליטת מבוגרים. הסיבה היתה האכזבה והכישלון בקליטת מבוגרים וההבנה שהתנועה הקיבוצית לא מצליחה לשמש גורם חשוב בקליטתם בארץ, לעומת סיכויה בקליטת הנוער.

בלוח 1 אפשר לראות את מספר הילדים ובני הנוער שנקלטו בתנועות הקיבוציות מפברואר 1949 עד פברואר 1950:[20]

לוח 1: מספר הילדים ובני הנוער שנקלטו בתנועות הקיבוציות מפברואר 1949 עד פברואר 1950

	נוער עולה	ילדים עולים	אוכלוסיית התנועה	אחוז הילדים העולים והנוער העולה באוכלוסיית התנועה
בקיבוץ המאוחד	2,161	786	21,912	13.5%
בקיבוץ הארצי	1,853	943	13,611	20.5%
בחבר הקבוצות	663	393	8,267	12.8%
בקיבוץ הדתי	191	15	2,382	8.6%
סך הכול	4,868	2,137	46,172	15.2%

18. חנה אברהמי, ׳קליטת העולים מעדות המזרח׳, **60 שנה לקיבוץ המאוחד**, רמת אפעל 1991, עמ׳ 115–124.
19. ישיבת מרכז חבר הקבוצות בתל אביב, ׳על הנעשה בעליית הנוער׳, 3.11.1949, אגמ״ח 2/164, עמ׳ 5, 9; דוח מישיבת הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי בשריד, 4–5.11.1949, ארכיון השומר הצעיר בגבעת חביבה 5.10.5.(12) (להלן: אש״צ).
20. לוח 1 נבנה על סמך נתונים מתוך: **ידיעות המזכירות**, 12 (18.4.1950), אגמ״ח 1/163; ׳חומר לעיון לחברי המרכז׳, לישיבת מרכז חבר הקבוצות, 18.2.1951, שם, 11/14; ׳טבלת תנועת האוכלוסייה בקיבוץ הדתי בתש״ח׳, **עלונים**, לו (טבת־שבט תש״ט), עמ׳ 39–40; ׳טבלת תנועת האוכלוסייה בקיבוץ הדתי בתש״ט׳, שם, לט (כסלו־טבת תש״י), עמ׳ 49–50; ׳דוח מקליטת עולים בקיבוצים במשך הזמן 1.2.49–1.3.50׳, ארכיון הקיבוץ המאוחד ברמת אפעל 1/3/2 (להלן: אק״מ).

מן הלוח עולה שבחבר הקבוצות נקלטו ילדים רבים ופחות בני נוער לעומת הקליטה בתנועות האחרות ובהתחשב בעובדה שהיתה זו תנועה קיבוצית קטנה.

בקיבוץ הארצי אחוז הנוער והילדים העולים מתוך אוכלוסיית הקיבוצים היה גבוה מאוד. למשל, בששת החודשים פברואר–יולי 1949 נקלטו בקיבוץ הארצי 20 חברות נוער, כ־140 בני נוער בכל חודש! בתנועה זו חייבו את כל המשקים, גם את המשקים הצעירים שעוד לא היתה בהם חברת ילדים, לקלוט חברות נוער.[21]

בתנועת הקיבוץ הדתי היו הילדים והנוער העולה פחות מ־9% מהאוכלוסייה, ותנופת הקליטה של בני נוער החלה לאחר ההתאוששות הראשונה מפגיעות מלחמת העצמאות.[22] בראשית תש"ח דווח על קליטת 100 חניכים בלבד של עליית הנוער הדתי, בדיווח מישיבת המזכירות המורחבת בכ"ו באלול תש"ט נמסר על יותר מ־200 בני נוער שנקלטו במשקים, והוחלט להגיע ל־300 חניכים. וכך היה.[23]

קליטת ילדים

בשנים 1945–1954 נקלטו מאות ואף אלפי ילדים בתנועה הקיבוצית. היו אלה ילדים שעלו ללא הוריהם או כאלה שההורים הרגישו שאינם מסוגלים לטפל בהם. ההורים העבירו את הילדים לעליית הנוער, וזו שלחה אותם לקיבוצים, שכן בקיבוץ יכלו הילדים להיקלט לא רק במוסדות החינוך אלא גם במשפחות מאמצות. רוב הילדים העולים שהגיעו לארץ ללא הורים נקלטו בתנועה הקיבוצית. כל ילד שנקלט בא לקיבוץ כשלו סיפור חיים לא פשוט ונקלט לא רק במשק ובבית הילדים, אלא אף בתוך משפחה. בכל התנועות הקיבוציות ובכל המשקים היו משפחות אחדות, ולפעמים עשרות משפחות, שאל תוך האינטימיות המשפחתית שלהן קלטו ילדים, אימצו וגידלו אותם במשך שנים.

לקליטת ילדים היו כמה יתרונות שהפכו אותה לכדאית למשקים. עליית הנוער שיפרה את התנאים עבור ילדים בני עשר ומטה והוסיפה שיכון וכיתות בהתאם למספר הילדים שנקלטו. הילדים הנקלטים העלו את מספר התלמידים במשק ואפשרו פתיחת כיתות ובתי ספר גם במשקים שבהם מספר ילדי הקיבוץ היה נמוך.

דוגמה לכך אפשר לראות בקיבוץ כברי. לחברי המשק, שהגיעו מקיבוץ בית הערבה שננטש במלחמת העצמאות, היו רק ילדים מעטים בגיל בית הספר. בקיבוץ היה רק ילד

21. דין וחשבון ממועצת הקיבוץ הארצי הכ"ח בניר דוד, 17.6.1949; **ידיעות הקיבוץ הארצי**, 5.8.1949. לדיון נרחב בקליטת הנוער בקיבוץ הארצי ראו: עפרה קינן, 'בצלמנו כדמותנו', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, 1989, עמ' 61–115.
22. מתוך עשרת המשקים של הקיבוץ הדתי, בגוש עציון ננטשו שלושה משקים, שישה אחרים ננטשו או נהרסו כמעט עד היסוד. המשק היחיד שלא נפגע קשה במלחמה היה קבוצת יבנה.
23. 'עניני קליטה', **עלונים**, כט (מרחשוון תש"ח); 'בשדה הקליטה', **ידיעות המזכירות הקיבוץ הדתי**, 59 (אדר תש"י).

אחד בן עשר. עבור ילד זה נבנתה כיתה שלמה של 17 ילדים שהורכבה רובה ככולה מילדים עולים. רוב הילדים היו שייכים לקבוצה של ילדים מצפון אפריקה שהגיעו דרך נורבגיה, לשם הם נסעו להחלים לפני העלייה. אליהם צורפו כמה ילדים מעיראק, ילד אחד ניצול שואה וכאמור בן המשק. כך הוקמה הכיתה. הכיתה, שנקראה 'כיתת נבטים', למדה בקיבוץ כברי עד סוף כיתה יב, וכמה מתלמידיה חברים בקיבוץ עד היום. בשכבה הצעירה יותר היו שלושה ילדי משק. גם להם הקימו כיתה של 13 ילדים. בכברי היו אומרים: 'זה לא שלמשק יש בית ספר, אלא שלבית הספר יש קיבוץ'.[24]

בתקופה זו היו שתי דרכים של קליטת ילדים בקיבוץ: האחת — קליטה של קבוצות ילדים עולים שהתחנכו בקבוצות נפרדות מבני המשק, וכשהגיעו לגיל המתאים היו לחברת נוער; והאחרת — קליטה של ילדים יחידים בתוך מסגרות החינוך של ילדי המשק. לצורת קליטה זו הצטרפו ילדים צעירים ביותר, לעתים בני שנתיים או שלוש.[25]

קליטת בני נוער

מקום המדינה עד ינואר 1951 קלטה עליית הנוער 40.5% מכלל בני הנוער העולה בני 13–16.[26] אם נותנים את הדעת ש־60% מחניכי עליית הנוער התחנכו בקיבוץ, מתברר ש־24.3%, דהיינו כרבע מכלל הנוער העולה בגילים אלה, התחנכו בקיבוץ. זאת עוד, לפני שבתנועה הקיבוצית הוחלט להתרכז בקליטת הנוער ובניסיון להגבירה. על פי דיווח הנהלת הסוכנות, בכל חודש נקלטו בתנועה הקיבוצית 700–800 חניכים חדשים.[27] הבנות היו פחות מ־20%, כלומר חלק נכבד מהנערים העולים מארצות האסלאם התחנכו בתקופה זו בחברות הנוער בקיבוצים. בלוח 2 אפשר לראות את מספר הילדים ובני הנוער שנקלטו בתנועה הקיבוצית בשנים תש"י–תשי"ג.

24. ריאיון שערכתי עם עליזה בדמור מקיבוץ כברי, 1.11.2001; ריאיון שערכתי עם תמר שקולניק מקיבוץ כברי, 14.12.2001.
25. גינה ריכטר, 'קליטת ילדים עולים בקבוצותינו', **ידיעות המזכירות, חבר הקבוצות**, 27 (3.8.1950). מספר הילדים העולים שהתחנכו בסוף 1950 במסגרת חבר הקבוצות הגיע ל־455, ראו: הנ"ל, 'מבעיות קליטת ילדים עולים', שם, 44 (21.12.1950); 'ילדים עולים בקיבוץ', **בקיבוץ**, 27 (אוקטובר 1950), עמ' 16.
26. חנוך רינות, **נוער בונה ביתו**, תל אביב תשי"ג, עמ' 53 (להלן: רינות, **נוער בונה**).
27. ישיבת הנהלת הסוכנות, 27.10.1950, פרוטוקולים של הנהלת הסוכנות, אצ"מ.

לוח 2: מספר הילדים ובני הנוער שנקלטו בתנועה הקיבוצית בשנים תש"י–תשי"ג[28]

שנה / תנועה	תש"י		תש"א		תש"ב		תשי"ג	
	נוער	ילדים	נוער	ילדים	נוער	ילדים	נוער	ילדים
חבר הקבוצות והקיבוצים (איחוד הקבוצות והקיבוצים)	663	396	1,755	692	1,416	731	1,623	470
הקיבוץ המאוחד	2,161	786	1,649	651	1,745	606	1,506	775
הקיבוץ הארצי	1,856	1,243	1,937	1,013	2,170	791	2,287	590
הקיבוץ הדתי	95		177		279		379	
סך הכול[29]	4,864	2,654	5,803	2,477	5,904	2,206	5,983	1,861

מלוח 2 עולה כי סך בני הנוער העולים שהתחנכו בתנועה הקיבוצית כולה עלה בתקופה זו, ואילו סך הילדים העולים ירד משנה לשנה.

בשנים תש"י-תשי"ג התחנכו בתנועה הקיבוצית כשמונת אלפים ילדים ובני נוער שהיו חלק נכבד מאוכלוסיית הקיבוץ. היו משקים שבהם מספר הילדים והנוער העולה היה כמעט שווה למספר החברים. בשנים אלה כמעט כל החניכים היו יוצאי ארצות האסלאם.

מאמצע 1950 המצב הכלכלי של המדינה והסוכנות היה בכי רע, ולכן החליטה הנהלת הסוכנות לצמצם את התקציב של המחלקה לעליית הנוער.[30] המחלקה רצתה לצמצם ככל האפשר את מספר החניכים במסגרותיה. היה נימוק הגיוני לדרישה לצמצום מספר החניכים: לרוב החניכים היו הורים, ולפיכך עליית הנוער לא היתה מחויבת לטפל בהם.

החלטת הסוכנות לצמצם את מספר החניכים במסגרות עליית הנוער נפלה בדיוק בזמן שכל התנועות הקיבוציות הגיעו למסקנה שקליטת העלייה המתאימה ביותר לקיבוצם היא קליטת נוער. התנועה הקיבוצית ניסתה אפוא להרחיב בכל דרך אפשרית את הקליטה של בני הנוער ופעלה להוספת חניכים לחברות הנוער במשקים ולהורדת גיל הנקלטים, ואילו עליית הנוער ניסתה לצמצם את מספר החניכים בגלל מצוקת התקציב.[31]

28. את לוח 2 בניתי על פי משה שושני, ישיבת מרכז חבר הקבוצות, **ידיעות המזכירות, חבר הקבוצות,** 4.5.1950 (מידע על תש"י); האוכלוסייה בתנועה הקיבוצית תשי"א-תשי"ג, אק"מ, משק 3/103/2; מידע על הקיבוץ הדתי מתוך: 'חברות הנוער בקיבוץ הדתי', **ידיעות המזכירות, הקיבוץ הדתי,** 78 (21.4.1953).

29. יש פער בין המספרים בלוח ובין הסיכום שלהם משום שהסיכום הוא מספר כל הנקלטים בתנועה הקיבוצית, כלומר גם כאלה שנקלטו במשקי 'הנוער הציוני' ומשקי 'פועלי אגודת ישראל' ולא הופיעו בלוח בפירוט.

30. ישיבת הנהלת הסוכנות, 27.10.1950, פרוטוקולים של הנהלת הסוכנות, אצ"מ.

31. בתאריך 5.4.1951, בישיבה של המרכז החקלאי, נערך דיון על קליטת נוער בקיבוצים. שם הודיע משה קול, ראש המחלקה לעליית הנוער, שבגלל בעיות תקציב נאלצת המחלקה להקטין את קליטת הנוער בחצי והוחלט לקבל רק 350 חניכים בחודש. בדיון שהתפתח באה לידי ביטוי ההתנגדות

כפי שעולה מלוח 2, שום תנועה קיבוצית לא בחרה באפשרות של צמצום קליטת הנוער בגלל הירידה בתמיכת הסוכנות והמחלקה לעליית הנוער.

באותה העת החל מחסור במועמדים להצטרפות לחברות הנוער. המשקים עמדו בתור לקבלת חברות נוער, אך לא היו די קבוצות. הסיבה העיקרית למחסור היתה שהנוער והילדים עלו ארצה במסגרת משפחתית, ורובם לא היו מעוניינים לעזוב את משפחתם כדי להיכנס למסגרת החינוכית של עליית הנוער. באמצע 1950 המתינו עשרים משקים של הקיבוץ הארצי לקבלת קבוצות.[32] גם בקיבוץ המאוחד נמסר על תור דומה.[33] בחבר הקבוצות לחצו המשקים על מזכירות התנועה בפניותיהם ובבקשותיהם, אך לא היו חברות נוער המוכנות לקליטה.[34] שלא כמו בשאר התנועות הקיבוציות, בתנועת הקיבוץ הדתי לא היה מחסור של מועמדים לקליטה בחברות הנוער, אלא להפך, היה מחסור במקומות קליטה. למשל, באוגוסט 1953 דווח שבכל אחת מהקבוצות של הקיבוץ הדתי התחנכה לפחות חברת נוער אחת (מצב כזה לא היה בשום תנועה אחרת) ושתי חברות נוער חדשות חיכו שיתפנה מקום באחד המשקים. אולם 'היה חשש שלא יהיה מקום קליטה עבורן, שזה מצב ממש ללא נשוא'.[35] כדי להתגבר על בעיית המחסור בחניכים, החליטו התנועות הקיבוציות החילוניות לארגן בעצמן חברות מתוך ריכוזי העולים. התנועות, ולעתים חברי המשקים בעצמם, יצאו לגייס חניכים לחברות הנוער.

קליטת הנוער לא היתה 'ענף' רווחי במשקים; אדרבה, היה זה עול כלכלי כבד, אך בכל התנועות הקיבוציות הבינו כי התשובה לצורך לגדול ולצורך להשתתף במשימה הלאומית העיקרית נמצאת בקליטת בני נוער. הבנה זו הביאה את תנועות הקיבוציות לחפש דרכים להרחיב את קליטת הנוער, גם על חשבון המשקים, בלי לחכות לעזרה וליזמה של המחלקה לעליית הנוער. בקיבוצים סברו שגם אם עליית הנוער התנערה מקליטת ילדים בגיל מסוים, על התנועה הקיבוצית לקלוט אותם על חשבונה.[36]

הנמרצת של הקיבוצים לצמצום קליטת הנוער. הייתה דרישה להפריד בין התביעה הכספית ובין ממדי הקליטה ובשום אופן לא לצמצם את הקליטה. בסופו של הדיון הוחלט כי עליית הנוער תהיה מוכנה להרחיב את הקליטה בתנאי שהקיבוצים יסכימו להורדת דמי האחזקה ומן ההפרשים תמומן הרחבת הקליטה, ראו דוח על דיון במרכז החקלאי, **בקיבוץ**, 53 (10.4.1951), עמ' 2–3; הסוכנות היהודית, דוח סטטיסטי 1948–1952, עמ' 12, אצ"מ, 11.025ג; חנוך רינות, **נוער בונה**, עמ' 52; 'בעליית הנוער', **ידיעות מזכירות הקיבוץ הדתי**, 65 (6.4.1951), עמ' 1; דוח של מחלקת הקליטה בקיבוץ הארצי, אש"צ 2.13(3).

32. ש' רוזן, הרצאה במועצה הכ"ט של הקיבוץ הארצי בטבריה, 17.6.1950, **ידיעות הקיבוץ הארצי**, 4 (289).
33. ישיבת מזכירות מרכזת של הקיבוץ המאוחד, 24.4.1950, אק"מ 8/36/ב 21.
34. דוח ישיבת המזכירות המורחבת של חבר הקבוצות, **ידיעות המזכירות, חבר הקבוצות**, 12 (13.4.1950).
35. מזכירות פעילה, 16.8.1953, 26.8.1953, ארכיון הקיבוץ הדתי בקבוצת יבנה (להלן: אק"ד) 119–885.
36. ישיבת מזכירות מרכזת של הקיבוץ המאוחד, 24.4.1950, אק"מ 36/8/ב 21; שלמה רוזן, המשק הקיבוצי בתקופת מבחן, הרצאה במועצתה הכ"ט בטבריה, 16.6.1950, **ידיעות הקיבוץ הארצי**, 4

רוב חניכי חברות הנוער באו ממחנות העולים, מהמעברות ומשכונות העולים בארץ. לחניכים אלה, שרובם היו כאמור יוצאי ארצות האסלאם, לא היה לאן לעזוב, ותופעת הנשירה של החניכים הצטמצמה מאוד. רובם יצאו מחיק משפחה חמה ואוהבת, ובאו לקיבוץ עקב משבר שעברה המשפחה בגלל העלייה ובגלל המצב הכלכלי הקשה. הרקע האישי של הנערים היה אמנם פשוט מזה של הנוער שהגיע לעליית הנוער מאירופה שלאחר השואה,[37] אך הידיעה שלהורים בעיות סוציו־אקונומיות קשות הכבידה מאוד על העבודה החינוכית. רבים מהחניכים הרגישו זרות רבה בהגיעם לקיבוץ, שרוב חבריו היו ממוצא אשכנזי. המטבח, שבו לא נשמרה כשרות, העמיד קושי גדול אצל חניכים, ופעמים רבות גרם משברים בין החניכים לבין המשק הקולט ובין החניכים להוריהם.[38]

עד קום המדינה היו בני הנוער שהגיעו לחברות הנוער בקיבוץ מבוגרים יחסית, בני 15–17, ואילו לאחר קום המדינה היו רובם בני 12–14. בגלל גילם הצעיר הם שהו במשקים זמן רב יותר, שלוש עד שש שנים, ולכן הושפעו יותר מהחינוך התנועתי. הסיבה העיקרית להורדת גיל הקליטה היתה שמשהגיעו לגיל 14 הוטלה דאגת הפרנסה על רוב הנערים שטיפלה בהם עליית הנוער. היה הכרח אפוא למצוא דרכים לקליטת נוער זה לפני הגיעו לגיל העבודה. לכן החלו לקלוט לחברות הנוער ילדים בני 12–13, בסוף כיתה ז, עוד לפני סיום בית הספר העממי (היסודי).[39]

הצעירים שהתקבלו לחברות הנוער הצעירות התחנכו במסגרת לימודים מרוכזת, וכשהגיעו לגיל עליית הנוער המשיכו כחברת נוער רגילה.[40] היזמה לקליטה בגיל צעיר היתה של התנועות הקיבוציות. יצא שקודם ארגנו הקיבוצים את החניכים לחברת הנוער בקיבוץ, ורק אחר כך קיבלו עבורם את האישור מעליית הנוער. עליית הנוער לא אישרה את קבלת כל החניכים, ולכן כל תקופת שהותם וחינוכם עד הגיוס לצבא של אלה שלא אושרו היה על חשבון התנועה הקיבוצית והמשקים הקולטים. כל החניכים שהיו בני 13 ומטה חונכו על חשבון הקיבוץ.[41]

(289), עמ׳ 4–15; דיווח מישיבת הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי בעין שמר, 15.12.1950, **השבוע בקיבוץ הארצי**, 21.12.1950; ׳דוח למחלקת הקליטה׳, אש״צ 2.13(3); **ידיעות המזכירות, חבר הקבוצות**, 19 (1.2.1951).

37. ישיבת הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי בקיבוץ שריד, 5.11.1949–4, אש״צ 5.10.5.(12). ׳הנוער המזרחי שמגיע יציב יותר מבחינה נפשית מהנוער שהגיע בעבר מאירופה ועבר את השואה׳, ישיבת מרכז חבר הקבוצות בתל אביב, 3.11.1949, אגמ״ח 2/164, עמ׳ 5.

38. ישיבת מזכירות מרכזת של הקיבוץ המאוחד, 24.4.1950, אק״מ 1ב/8/36; אלי עמיר, **תרנגול כפרות**, תל אביב 1983, עמ׳ 194–203 (להלן: עמיר, **תרנגול כפרות**).

39. דיווח להנהגה הראשית של חבר הקבוצות על הנעשה בעליית הנוער, 15.9.1949, אגמ״ח 2/111; **הקיבוץ המאוחד בשנות תש״י–תשי״ד**, דין וחשבון לועידה הי״ז של ההסתדרות הכללית, תל אביב 1955.

40. ישיבת מזכירות מרכזת של הקיבוץ המאוחד, 24.4.1950, אק״מ 1ב/8/36

41. ישיבת מליאת הקיבוץ המאוחד, 16.4.1953, אק״מ 1ב/52/10.

רוב הנקלטים בחברות הנוער בקיבוצים בתקופה זו היו מארצות האסלאם (גם בקיבוץ הדתי). לרוב לא היה הבדל ממשי ביחס לקליטת בני נוער וילדים מארצות שונות, כפי שהיה אצל המבוגרים, משום שסברו שאת הנוער אפשר לחנך על פי הרעיונות של התנועה והקיבוץ. אי־שמירת מצוות הדת בקיבוצים גרמה לחניכים (אמנם מעטים) לעזוב את חברת הנוער. ההדים על ההלם של הנערים ממציאותו של לחם בפסח על השולחנות בחדר האוכל הגיעו אפילו לחוץ־לארץ.[42]

לא ניתן להתעלם מהעול החינוכי והכלכלי הכבד שהיה מוטל על המשקים בתקופה זו. בקיבוץ הארצי היו יותר ממאה ילדים ובני נוער עולים בכל משק. גם בשאר התנועות התחנכו עשרות בני נוער בכל קיבוץ. שירותי החינוך, ההדרכה והטיפול בילדים בלעו את רוב יכולת הפעולה האקטיבית של התנועה הקיבוצית. מכיוון שבאותה עת לא נוספו נקלטים מבוגרים בממדים דומים, הנטל של חינוך הנוער העולה הפך קשה ביותר הן מבחינה כלכלית הן מבחינת העומס על סידור העבודה במשקים. גם אחר כך, כשהשתפר מצבה הכלכלי של הסוכנות, המשיכה העזרה למשקים להיות מועטה, והמצב הכלכלי של הקיבוצים הורע.[43]

למפגש האינטימי עם חברי הקיבוץ הוותיקים בחדר האוכל, ובעיקר במקומות העבודה, היו היבטים שונים. המפגש היה גורם חִברות ראשון במעלה עבור בני הנוער שהגיעו בעיקר מארצות האסלאם. השתלבותם בחברה הישראלית היתה טובה יותר מהשתלבותם של בני אותה ארץ מוצא שלא התחנכו בקיבוץ.[44] את השפעתם העמוקה של החברים הוותיקים האידאליסטים על חניכי עליית הנוער מתאר אלי עמיר בספרו **תרנגול כפרות**. לאורך כל הספר מתואר המפגש בעבודה ובהדרכה בחום רב ובהערכה. אך למרות הכול המפגש הזה היה טראומטי לבני הנוער שהגיעו מתרבות אחרת לחלוטין. הם נתקלו לא אחת בחברי קיבוץ שהתנשאו עליהם, על שפתם, על משפחותיהם, על מוצאם ועל מנהגיהם, וגם על כך יש עדות כואבת בספר.[45]

42. 'בעליית הנוער', **ידיעות מזכירות הקיבוץ הדתי**, 62 (21.2.1951), עמ' 1; פגישה של מזכירות הקיבוץ המאוחד עם משה קול, 15.10.1953, אק"מ 1ב/10/52.
43. פרוטוקול המועצה הכ"ט של הקיבוץ הארצי בטבריה, 17.6.1950, **ידיעות הקיבוץ הארצי**, 4 (289); ישיבת מליאת הקיבוץ המאוחד, 16.4.1953, אק"מ 1ב/10/52.
44. ראו: א' נדב וא' אחירם, **חניכי עליית הנוער בחיים עצמאיים**, ירושלים תשכ"ב; ח' שלום, **חניכי עליית הנוער בקיבוצים**, סקרים מעקבים ומחקרים, ירושלים 1982; אלכסנדר אבנת, **השפעה של חינוך בחברת הנוער על צעירים מעדות המזרח**, חיפה 1982.
45. עמיר, **תרנגול כפרות**.

קליטת עולים צעירים

נערכו מחקרים על קליטת בני נוער מארצות האסלאם בקיבוצים, וידוע שמבוגרים בעלי משפחות כמעט לא נקלטו בתנועה הקיבוצית בשנים 1948–1954. עם זאת, מעט מאוד ידוע על המאמץ הגדול שעשו הקיבוצים כדי לקלוט עולים צעירים בני 17–21 שעלו מארצות אלה.

ראשי התנועה הקיבוצית הגיעו למסקנה כי קליטת עולים צעירים במספרים גדולים אפשרית וכדאית. הם האמינו שהצעירים, שלא כמבוגרים, יוכלו להסתגל לדרך החיים הקיבוצית. שלא כבני הנוער והילדים, קליטת הצעירים לא דרשה השקעה רבה ותועלתם היתה מידית, שכן הם השתלבו מיד בסידור העבודה. גם הצעירים שמחו למצוא מקום שהציע להם מיטה (לרוב באוהל) עבודה ומזון מיד עם הגיעם ארצה.

כדי להגביר את זרם העולים הצעירים לקיבוץ הוחלט לארגן משלחת בין־קיבוצית לצפון אפריקה. את המשלחת ארגנה מחלקת ההתיישבות של הסוכנות, והיא החלה לפעול בסוף 1949. תפקידיה היו: (א) ליצור קשר כבר בחוץ־לארץ עם צעירים הרוצים להצטרף לקיבוץ; (ב) ללוותם מהאנייה עד המשקים; (ג) לארגן את התנועות החלוציות בצפון אפריקה כדי שיכשירו את העולים לקראת קליטה בקיבוץ.[46]

היות שבתקופה זו שהו רוב העולים בימיהם הראשונים בארץ במחנות עולים, יצאו שליחי התנועות הקיבוציות למחנות אלה לשם גיוס קבוצות של צעירים לגרעינים. מבין דרי מחנות העולים הצליחו השליחים לארגן כמה גרעינים חסרי רקע תנועתי. למשל, בקיבוץ עין המפרץ נקלט גרעין של עולים מצפון אפריקה שקיבל את ההכוונה התנועתית במשק רק לאחר התגבשותו.[47] שישה חודשים לאחר מכן נמסר שהקיבוץ הארצי הצליח לקלוט ממאי עד אוקטובר 1949 יותר מ־500 עולים צעירים חסרי רקע תנועתי קודם. הם היו שליש מהנקלטים המבוגרים בתנועה. עולים אלה היו רובם מארצות האסלאם.[48] צעירים רבים מארצות אלה הגיעו גם לתנועות הקיבוציות האחרות, בקבוצות או ביחידים.

רוב העולים הצעירים מארצות האסלאם היו דתיים ומסורתיים, ולכן התאימו לקליטה בקיבוץ הדתי ולא בתנועות הקיבוציות החילוניות; ואכן, בידיעות המזכירות של הקיבוץ הדתי נמסר שבחודשים יוני עד נובמבר 1949 הצטרפו 373 עולים לקיבוץ הדתי, 65% (253) מהם היו יוצאי צפון אפריקה. יש לתת את הדעת שב־1 באפריל 1949 היו בקיבוץ הדתי 1,550 חברים בלבד, והנקלטים היו 24% מאוכלוסיית החברים.[49]

46. 'מתחום ועדת העלייה', **בקיבוץ**, 1 (ינואר 1950), עמ' 5; עלייה וקליטה/התכתבות, אק"מ 1/3/2; 'מיומן המזכירות', **השבוע בקיבוץ הארצי**, 25.3.1951.
47. פרוטוקולים של ישיבות הוועד הפועל, ישיבה במרחביה, 19.5.1949, אש"צ 5.10.5.(12), עמ' 323–326.
48. יומן המזכירות, ישיבת המזכירות, 4.12.1949, שם. כאמור, הקיבוץ הארצי קלט בתקופה זו בעיקר בני נוער.
49. דוח למועצה הרביעית של הקיבוץ הדתי, **ידיעות הקיבוץ הדתי**, 50 (דצמבר 1949); מאיר ורדי, **בצאת ישראל מלוב**, ירושלים תשמ"ו.

דיווחים אלה על קליטת העולים מארצות האסלאם בקיבוץ ב־1949 מעידים לכאורה על הצלחה, אולם תחושת ההצלחה לא נמשכה זמן רב. לאחר חודשים אחדים רק מעטים נשארו במשקים.

כדי להסביר את העזיבה של הנקלטים הצעירים יש לזכור כי היתה זו תקופה שבקיבוץ התמודדו גם עם עזיבה רבה של חברים ותיקים.[50] ייתכן שאווירת העזיבה דבקה גם בנקלטים הצעירים. העדויות על דיונים שעסקו בעזיבת הצעירים מעטות יחסית לחומר הרב בנושא הקליטה, ואין תשובה ברורה לשאלה מדוע כמעט כל הנקלטים הצעירים מארצות האסלאם עזבו את המשקים.

יעקב צור מקיבוץ עין הנציב (הקיבוץ הדתי) סובר כי הסיבה העיקרית לעזיבת הגרעין הטריפוליטני את עין הנציב היתה אי־הבנה של עקרונות השיתוף הבסיסיים של הקיבוץ. בסוף החודש הראשון לשהותם של העולים הצעירים בקיבוץ הם הגיעו למזכירות וביקשו את משכורותיהם. לדבריו, לא היתה להם כל מוכנות מנטלית לקבל את רעיון השיתוף והאחריות ההדדית, אף שהם עצמם היו 'חומר אנושי טוב'. הם לא היו פליטים, וכמה מהם היו משכילים למדי, אולם חסרו להם מוכנות נפשית וחינוך לחיי שיתוף, ולכן בתוך זמן קצר הם עזבו את המשקים.[51]

בדוח של הקיבוץ הדתי, העוסק בבעיות המיוחדות בקליטת העלייה מצפון אפריקה, מובאת סיבה נוספת לעזיבה של רבים מעולים אלה: הצורך לעזור להורים שבאו לארץ גרמה לעולים הצעירים לעזוב את המשקים לאחר שהייה של זמן קצר במשקים.[52]

עליית משפחות כמעט לא היתה קיימת בקליטת העולים מאירופה כי לאחר השואה לרוב העולים לא נותרו משפחות. לעומת זאת, הבעיה התעוררה בכל התנועות הקיבוציות בשלב מוקדם של קליטת העולים מארצות האסלאם. עם עליית המשפחות, גם חברי גרעינים וגם חברי קבוצות נוער עזבו את המשקים וחזרו לחיק המשפחה, ובקיבוץ אמרו: 'המומנט המשפחתי הוא חזק ביותר בעלייה זו'.[53] המשפחה היהודית בארצות האסלאם חיה בדרך כלל במסגרת רב־דורית, והקשרים המשפחתיים היו חזקים מאוד. הניתוק מהמשפחה אירע לא בגלל מלחמה, אלא בגלל העלייה של אחד מבני המשפחה, ולכן עם עליית שאר בני המשפחה נטו הצעירים לחזור לחיקה החם של משפחתם. התנועות הקיבוציות חיפשו דרכים למניעת העזיבות. לדוגמה, בישיבת ועדת הקליטה של חבר הקבוצות נמסר שהגרעין המצרי נקלט בנווה איתן שבעמק בית שאן ולא במשמר דוד, כפי שהוחלט קודם לכן, בגלל החשש מהתפרקות הגרעין. ההורים של חברי הגרעין עמדו להגיע ארצה, והתנועה לא רצתה לשלוח את הגרעין לקיבוץ הנמצא במרכז הארץ, בקרבה להורים העולים, מחשש שמא יעזבו חברי הגרעין כדי להתלכד עם בני משפחתם.[54]

50. כהן־פרידהיים, 'החלוץ שנותר מאחור', עמ' 174–175.
51. ריאיון שערכתי עם ד"ר יעקב צור מעין הנציב, 17.6.2001.
52. דוח ישיבת המזכירות המורחבת, כ"ו באלול תש"ט, **ידיעות הקיבוץ הדתי**, 50.
53. ביולטין מס' 29, ההנהגה העליונה של גורדוניה — מכבי הצעיר, 7.11.1949, אגמ"ח 8/14.
54. **ידיעות המזכירות**, 7, 21.3.1949, שם, 1/163.

סיבה נוספת לעזיבת רוב הנקלטים היא התנהגותם של חברי הקיבוץ כלפי העולים הצעירים מהמזרח. היחס של חברי הקיבוץ היה לעתים מתנשא ופוגע, הם ראו בהם 'אנשים לא נאורים, מדרגה שנייה, למרות שרובם היו בוגרי תיכון ודוברי שפות אחדות'.[55]

בדיווח ועדת הקליטה של חבר הקבוצות נמסר על היחס בקיבוץ קריית ענבים ל־50 מחברי גרעין עולים, שהיו חניכי גורדוניה והחלוץ הצעיר בעדן. בדיווח מנסה הדובר להסביר את הסיבות לבעיות בקליטת הקבוצה: 'קבוצה כזאת יכלה להוות בסיס לקליטה רחבה ואכן בעקבותיה הגיעו גם אחרות לתנועה. הקליטה הצליחה לא בגלל הקבלה אלא למרות הקליטה הגרועה [...] החברים הקולטים הערימו קשיים שכן לא היו רגילים לאנשים ממדינות אלו והמנטאליות שלהם היתה שונה'.[56]

אפשר לומר שהתנועות הקיבוציות והמשקים היו מעוניינים בקליטת הצעירים העולים מארצות האסלאם ואף התאמצו לקלוט אותם, אולם היחס של חברי המשקים עצמם לעולים היה מסויג ביותר, ולעתים מתנשא ופוגע ואולי אף עודד את עזיבתם. קרוב לוודאי שהסיבה לעזיבת רוב העולים הצעירים את הקיבוץ היא צירוף הגורמים שנמנו לעיל: הרצון להצטרף למשפחות שהגיעו לארץ, חוסר התאמה לחיים בקומונה הקיבוצית והיחס של חברי הקיבוץ.

בכתובים מאותה תקופה וכן בפרוטוקולים של אספות קיבוץ ושל מרכזי התנועות מודגשת האכזבה הקשה מעזיבתם של הצעירים שנתלו בהם תקוות רבות כל כך. המאמץ הרב שהושקע בניסיון לקרב את העולים לקיבוץ וחוסר ההצלחה יצרו תסכול רב בקרב חברי הקיבוץ.

שינויים בקליטת עולים צעירים בגלל השינוי בארצות המוצא

עד מאי 1950 יותר ממחצית העולים הגיעו מאירופה, אולם ממאי 1950 עד סוף 1954, יותר מ־70% מהעולים שעלו לארץ באו מארצות מוסלמיות. חלק ניכר מהעולים עלו לארץ במסגרת עליית הקהילה כולה, אך כשהתמעטה העלייה, ממאי 1951 ואילך, כמעט כל העולים ארצה היו צעירים שעלו ללא המשפחות, בעיקר מצפון אפריקה.

האם בתנועה הקיבוצית היה הבדל בנכונות לקלוט את העולים הצעירים בגלל מוצאם השונה? על פי החומר הארכיוני נראה שבמוסדות של התנועות הקיבוציות לא נערכו דיונים מיוחדים על קליטת העולים מארצות האסלאם. הנושא כלל לא עלה בישיבות, וגם אין לו הדים בכתבי העת ובעלונים של התנועות.

55. ריאיון עם אלברטין בנימין (סומך), 10.2.2006. אלברטין עלתה לארץ בהיותה בת 20 ב־1949 והגיעה עם קבוצת הכשרה של 40 עולים צעירים מעיראק לחצי שנת הכשרה לגן שמואל ומשם לקיבוץ חצור. לדבריה, איש מחברי הקבוצה לא נשאר בקיבוץ.
56. **ספר הועידה הרביעית של חבר הקבוצות**, 15–19.9.1949, עמ' 68, אגמ"ח.

שאלת היחס לקליטת עולים מארצות האסלאם בקיבוץ צריכה להיבחן על פי 'מבחן התוצאה': באילו תנועות אכן נקלטו עולים מארצות אלה ובאילו לא נקלטו?

משנת 1950 ואילך רוב הנקלטים בתנועות הקיבוציות החילוניות (שכללו כ־90% מחברי התנועה הקיבוצית) היו עולים צעירים מארצות האסלאם.[57] כשעולים צעירים מארצות אלה היו לרוב הגדול של העולים ארצה, לא חלה ירידה במספר הנקלטים בקיבוץ.[58] להפך, מספר העולים שנקלטו בתנועה הקיבוצית בתקופה זו הלך וגדל משנה לשנה. העולים הצעירים נקלטו בתנאים קשים: רובם שוכנו באוהלים בשולי הקיבוץ, לעתים ללא מיטות, אך הם היו כשירים לעבודה, והמשקים כנראה שמחו לקלוט אותם. הצעירים שנקלטו באו למשקים ישירות מארצות המוצא או מהמעברות ומריכוזי עולים בארץ. הקשר שלהם לרעיון הקיבוצי היה רופף ביותר, ולכן רבים מהם עזבו את הקיבוץ בהזדמנות הראשונה שנקרתה בדרכם, אך המשקים היו מוכנים להמשיך לקלוט עוד עולים מפני שהם היו צעירים וקליטתם היתה כדאית.[59] נכונותם של הקיבוצים לקלוט את העולים הצעירים מארצות האסלאם בימיהם הראשונים בארץ, למרות העזיבות, היתה חשובה מאוד לעולים עצמם. עוד בארץ המוצא הם ידעו שיש להם כתובת ברורה שיגיעו אליה. הם ידעו שבקיבוץ יקבלו סידור ראשוני מיד עם הגיעם ארצה, ולאחר מכן, לאחר שילמדו את השפה ויסתגלו לארץ החדשה, יוכלו לעזוב. לקליטה זו, גם אם היתה זמנית, היתה חשיבות רבה להצלחת השתלבותם בארץ. כשעזבו העולים את הקיבוץ הם היו בעלי מעמד אחר מזה של עולים אחרים. לאחר שהסתגלו לארץ החדשה בתקופת חייהם בקיבוץ היה להם גם קל יותר לעזור לבני משפחותיהם כשעלו.

הקיבוץ הדתי היה יוצא דופן מבחינת יחסו לקליטת עולים מארצות האסלאם. בתנועות הקיבוציות החילוניות מספר הנקלטים גדל כשהעלייה לארץ היתה בעיקר מארצות האסלאם, ועם הגידול בעלייה מארצות אלה, בקיבוץ הדתי חלה דווקא ירידה ממשית בהיקף הקליטה. בשנת תש"י היה גידול של 57% באוכלוסייה הבוגרת בקיבוץ הדתי,[60] ואילו בשנים 1951–1953 ירדה הצמיחה לאחוזים מעטים. אף על פי שבדרך כלל לא נאמר

57. אין מדובר כאן בעולים שנקלטו בחברות הנוער במשקים, שבתקופה זו היו רובם מארצות המזרח.
58. בדוח סיכום מתש"י נמסר כי למשקי הקיבוץ המאוחד הגיעו 4,546 עולים, רובם (3,500) מארצות המזרח, ראו 'סיכום שנת תש"י', **בקיבוץ**, 25 (ספטמבר 1950), עמ' 3. בחבר הקבוצות דווח שמוצאם של 75% מתוך 1,604 העולים שנקלטו ב־1950 היה מאסיה ומצפון אפריקה. רשימת הגרעינים וקבוצות העולים שנקלטו בחבר הקבוצות ב־1950 על פי מקום הקליטה, מספר החברים וארץ המוצא, ארכיון האיחוד ברמת אפעל 9/57. רוב העולים שהגיעו לחבר הקבוצות בתשי"א היו צעירים מעיראק, סיכומי שנת תשי"א, **ידיעות המזכירות, חבר הקבוצות**, 84 (9.10.1951). במועצה הכ"ט של הקיבוץ הארצי נמסר כי רוב העולים שנקלטו בקיבוץ הארצי היו ממוצא מזרחי, ראו דיוני המועצה הכ"ט, 16–18.6.1950, אש"צ 6.20.5(2); זאב יחיאלי ממחלקת העלייה, דברים במועצה הכ"ט של הקיבוץ הארצי, 16.6.1950, **ידיעות הקיבוץ הארצי**, 4 (289), עמ' 4–15.
59. פרוטוקול דיוני המוסד לתיאום, 25.7.1951, אצ"מ S43/17.
60. דוח על הקליטה בתנועה הקיבוצית, ארכיון האיחוד 1/268 (בשנה זו הגיעו עולים רבים מרומניה).

הדבר במפורש, מתברר כי בתנועת הקיבוץ הדתי נמנעו במכוון מלקלוט עולים מארצות האסלאם.[61]

יש לזכור כי בשנים הראשונות שלאחר קום המדינה דמו המשקים הדתיים לתחנת רכבת. תופעה של קיבוץ המשמש נקודת מעבר היתה מוכרת מימיה הראשונים של התנועה הקיבוצית, והיא בלטה בעיקר בקיבוץ הדתי. רבים מהעולים היו קשורים בחוץ־לארץ לתנועות החלוציות הדתיות, והם פנו למשקים המעטים של תנועה קטנה זו עד שארגנו את ענייניהם במקום אחר בארץ ואז עזבו את הקיבוץ. הפיכת הקיבוץ לתחנת מעבר, כתובת ראשונה לעולים לארץ, היתה כנראה הגורם העיקרי להתפרקותו של קיבוץ מכורה.[62] סופו של קיבוץ מכורה קיצוני, אך בכל המשקים של הקיבוץ הדתי היתה תחושה של תחנת מעבר שהמונים רק עוברים בה בדרכם להשתקע במקומות אחרים בארץ.

יוצא אפוא שכשבתנועות החילוניות היה מחסור חמור בנקלטים, היו די והותר עולים אשכנזים־דתיים שהיו מוכנים להיקלט או לעבור תקופת חיים קצרה בקיבוץ דתי ולא בקיבוץ חילוני, וקליטתם היתה קלה מקליטת עולים מארצות האסלאם. לפיכך לאחר כישלון הקליטה של צעירים מצפון אפריקה ב־1949, חברי המשקים הדתיים לא היו מוכנים לקלוט צעירים מארצות האסלאם, שרבים מהם היו מסורתיים והיו מוכנים להיקלט רק בקיבוץ הדתי.

הנהגת התנועה, שלא היתה מודעת לחוסר רצון המשקים לקלוט עולים מארצות האסלאם, השקיעה עבודה רבה בקירוב יהודי צפון אפריקה אל הקיבוץ הדתי עוד לפני עלייתם ארצה. בצפון אפריקה הוקמו קני התנועה כדי לחנך את הנוער לערכי הקיבוץ הדתי. בדרום צרפת הוקמו מרכזי הכשרה לעולים מצפון אפריקה שאותם ניהלו בעיקר אנשים שהיו קשורים לקיבוץ הדתי. שליחי הקיבוץ הדתי עודדו צעירים ובני נוער ממשפחות דתיות בצפון אפריקה לעזוב את משפחותיהם ולעלות ארצה,[63] אולם המספרים מוכיחים שצעירים אלה כמעט לא נקלטו במשקי התנועה.

בדוח על מצב הקליטה במשקי הקיבוץ הדתי מראשית 1950 נמסר שהקליטה הקשה במשקים אינה מאפשרת עבודה סדירה בקרב העולים כמו שנעשה בשאר התנועות. רוב

61. **בעלונים** של הקיבוץ הדתי הובא בכל עלון שלאחר ראש השנה, בשנים תש״א-תש״ט, דיווח מפורט של תנועת היישוב והאוכלוסייה בקיבוץ הדתי. בראשית תשי״א ובראשית תשי״ג הדיווח חסר לגמרי, ובראש השנה תשי״ב ותשי״ד נמסר רק על אוכלוסיית הקיבוץ הדתי ללא דיווח על כניסה ויציאה של קבוצות באוכלוסייה במשך השנה. מדיווח זה עולה כי בשנתיים גדלה אוכלוסיית המבוגרים בקיבוץ הדתי ב־76 איש בלבד.

62. קיבוץ מכורה, שבתקופת מלחמת העולם השנייה הקים אותו גרעין של הקיבוץ הדתי מרומניה, התפרק בראשית 1950. לדברי חבריו, הגורם העיקרי לפירוק המשק היה הפרופורציות בין גרעין הקבע הקטן למספר הרב של עולים שעברו את המקום ויצרו תחושה של חוסר יציבות, ראו: יפה הרטום־גרין, 'סיפורה של מכורה', עבודה סמינריונית, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1997.

63. השליחים מכל התנועות עודדו את הצעירים לעזוב את הבית ולעלות היות שחששו לגורל היהודים בארצות האסלאם. יש לזכור כי היה זה שנים אחדות לאחר השואה, הצעירים שעלו מאירופה בעליית הנוער ניצלו, ואלה שנותרו מאחור הושמדו.

הקבוצות של הקיבוץ הדתי לא היו מוכנות לקלוט עולים מצפון אפריקה בלי לראותם מראש, אלא שההסדרים במחנות לא אפשרו זאת.[64]

כבר בקיץ 1950 חיכתה קבוצה של 35 אנשים שהשתייכו לגרעין המרוקני והוכשרו הכשרה ארוכה במחנה הכשרה בצרפת (שמונה חודשים או יותר) לעלות ולהצטרף לקיבוץ הדתי. בישיבת המזכירות העובדת של הקיבוץ הדתי הוחלט להעבירם לבארות יצחק בגלל הצורך של המשק בידיים עובדות. בהחלטה נאמר שאם בבארות יצחק לא יוכלו להבטיח תנאים מתאימים לגרעין, הם יוכלו ללכת ללביא או למשואות יצחק. רוח הדברים בדוח הישיבה היא של חוסר רצון ברור של המשקים לקלוט את הקבוצה. הדוח מסתיים במילים 'יש להודיע לצרפת שאת תאריך עלייתם ומקום קליטתם עוד נודיע להם'. מאוחר יותר הגיעה הקבוצה לארץ, לאחר שנה בהכשרה בצרפת, ונתקעה במחנה בעתלית כי שום קיבוץ לא רצה לקבלה.[65]

במכתב אל מזכירות הקיבוץ הדתי בתל אביב תיאר אהרון סקורניק מקיבוץ שלוחות תמונה קשה של אי־נכונות משקי הקיבוץ הדתי לקלוט צעירים מצפון אפריקה.

את המכתב הוא מסכם במילים:

> יש אפוא לקבוע:
> א. מזכירות הקיבוץ הדתי מזניחה באופן חמור ביותר את אפשרויות הקליטה שלה.
> ב. הקבוצות שלנו לא מעוניינות לקלוט מיוצאי ארצות צפון־אפריקה.
> לאור כל זה, על המזכירות המורחבת להחליט אם יש להסכים להמשך הדרך של הקבוצות לא לקלוט יוצאי ארצות צפון אפריקה, ובזה לסגור אחת ולתמיד את המעין היחידי לתוספת לקיבוץ מהעלייה החדשה. אם ההחלטה תהיה המשך הדרך הנוכחית הרי יש להפסיק מיד את החינוך לקיבוץ בארצות הללו ולהפסיק את ההכשרות בצרפת כדי לא לגרום לצרות שאנשים תמימים ירצו להיכנס למסגרת הקיבוץ הדתי ונציגי הקיבוץ אפילו לא יופיעו לקבלם.
> נדע באופן ברור מהו היחס של מוסדות הקיבוץ לבעיה זו.
> בב"ח לתו"ע [בברכת חברים לתורה ועבודה]
> אהרון סקורניק[66]

קשה להתעלם מהעובדה כי לקיבוץ הדתי היו הרבה יותר שליחים בארצות כמו אנגליה וארצות הברית מאשר במחנות העולים ובמעברות שבארץ. לתנועה לא היה אפילו שליח אחד במחנה שער העלייה, שם פעלה משלחת של עשרות חברי קיבוץ מהתנועות השונות.[67]

64. פרטי־כל ישיבת המזכירות הפעילה, 22.1.1950, אק"ד 885–119.
65. פרטי־כל ישיבת המזכירות העובדת, 27.9.1950, אק"ד 41–241.
66. אהרון סקורניק למזכירות הקיבוץ הדתי, י"ג באלול תשי"א, שם.
67. נתן בליז'בסקי, שליח הקיבוץ המאוחד במחנה 'שער העלייה', העיד בדיוני מועצת הקיבוץ המאוחד כי במחנה זה לבדו פעלו באותה תקופה כ־40 שליחים של התנועות הקיבוציות השונות, בקיבוץ,

גם שליח שיצא לצפון אפריקה לא נמצא.[68] לעומת זאת, לארצות הברית נשלחו שמונה שליחים מהקיבוץ הדתי על משפחותיהם.[69]

בקיץ 1950 היה מצבו של הקיבוץ הדתי שונה מאוד ממצבו בתום מלחמת העצמאות. הקיבוצים שוקמו, והקיבוץ הדתי היה קשור למפלגת הפועל המזרחי, שהיתה חלק מהקואליציה, שלא כרוב המשקים של התנועה הקיבוצית שעוד היו קשורים למפ"ם, שהיתה באופוזיציה.

באמצע 1951 נעצרה העלייה מרומניה ומאירופה בכלל, ושוב לא היו מועמדים אשכנזים רבים לקליטה גם בקיבוץ הדתי. הנתונים הסטטיסטיים מלמדים כי משנה זו ואילך חלה ירידה דרמטית בקליטת מבוגרים בקיבוץ הדתי והעלייה במספר המבוגרים החיים בקיבוץ נעצרה לחלוטין (להבדיל ממה שקרה בתנועה זו לפני כן וממה שקרה לאחר מכן בתנועות הקיבוציות החילוניות). אולם גם עניין זה לא שינה את יחסו של הקיבוץ הדתי, ששיווע לידיים עובדות, לקליטת עולים צעירים מצפון אפריקה.

אפילו בנושא קליטת גרעיני עולים בוגרי תנועת הנוער הדתית מארצות האסלאם הורגשה בקיבוץ הדתי אפליה לרעה בקליטה לעומת הקליטה של בוגרי התנועה מארצות הרווחה. לקראת עליית גרעין התנועה מאנגליה או מארצות הברית נערכו ישיבות ומאבקים בין משקים על קליטת הגרעין, ואילו את גרעיני בוגרי התנועה מצפון אפריקה העבירו ממשק למשק (כתפוח אדמה לוהט), והמשקים שקלטו אותם בסופו של דבר עשו זאת בעל כורחם.[70] אחר כך הושארה קבוצה של חברת נוער מצפון אפריקה באוהלים כדי לפנות את המבנה, שנבנה במימון עליית הנוער, לגרעין האנגלי.[71]

25 (ספטמבר 1950), עמ' 11–12. דוד אינטרליגטור מהקיבוץ הדתי כתב למחלקת העלייה של הפועל המזרחי שטרם נמצא אדם מתאים שיטפל בשער העלייה בעתלית בקליטת עולים לקיבוץ הדתי. במכתב הוא העיר: 'גם אם יטפלו שם בקליטה לקיבוץ, התוצאות תהיינה זעומות עד מאד', 22.5.1951, אק"ד 379–60.

68. פרטי־כל ישיבת המזכירות העובדת, שם, 27.5.1951. במכתב לשליחי הקיבוץ הדתי נמסר שהשליחות לארצות המזרח בעייתית מאוד, 'קשה למצוא אנשים מתאימים לשליחות כזאת. נודה שגם אין נכונות רבה לצאת לארצות אלה, הן מתוך ההערכה הפסימית של סיכויי ההצלחה והן מתוך תנאי העבודה הקשים בארצות אלה' (ההדגשה שלי), מתוך מכתב לשליחי התנועה בבודפסט, 18.5.1951, אק"ד 370–60. כמה ימים אחר כך, בישיבת המזכירות העובדת של הקיבוץ הדתי, מסר אינטרליגטור שנמצא חבר לשליחות בקנדה ושליח נוסף לארצות הברית, פרטי־כל ישיבת המזכירות העובדת, 27.5.1951, אק"ד 379–60.

69. אק"ד 370–60, 14.1.1951.

70. בדיווח על קליטת שני גרעינים, הראשון מאנגליה, שהיו בו 20 חברים, והשני ממרוקו, שהיו בו לפחות 35 חברים, לגרעין האנגלי יוחדו 16 שורות, ומתואר מאבק בין שני קיבוצים שביקשו לקלוט את הגרעין. לעומת זאת, לגרעין ממרוקו יוחדו שלוש שורות בלבד, והוחלט שאם יגיעו יותר מ־40 איש, הם יחולקו בין שני קיבוצים (לא מצוינים אפילו שמות הקיבוצים האלה), אק"ד 8.4.1951, 379–60.

71. דוד ישראלי מעליית הנוער הדתי למזכירות קבוצת שלוחות, שם, 22.5.1951.

המדור הבינקיבוצי לעולים צעירים

בראשית 1951 הוקם מדור מיוחד במחלקת הקליטה של הנהלת הסוכנות: 'המדור הבינקיבוצי לעולים צעירים'.[72] מדור זה טיפל בקליטת בני נוער בגיל 16–18 משני מקורות: 'הכשרות ביניים', ממעברות ומריכוזי עולים בארץ, ו'הכשרות צעירות' שהורכבו מעולים צעירים שאורגנו עוד בחוץ־לארץ, בעיקר בצפון אפריקה. ארגון הקליטה נעשה על חשבון התנועה הקיבוצית וביזמתה, ללא תשלום או תמיכה של מוסד כלשהו. העולים הצעירים עבדו חמש שעות ביום במשך חמישה ימים בשבוע ויום מלא פעם בשבוע וקיבלו 15 שעות לימוד בשבוע.[73] הצעירים גם קיבלו תשלום של עשר ל"י לחודש מהקיבוץ עבור משפחותיהם.[74]

התנועות הקיבוציות היו נלהבות לקלוט את העולים הצעירים. התנועה היחידה שלא הצטרפה למאמץ של קליטת צעירים אלה היתה הקיבוץ הדתי.[75]

אף על פי שרק מיעוט העולים הצעירים נקלט לאורך זמן במשקים, היתה שביעות רצון מקליטה זו. גם אלה שעזבו לאחר זמן קצר עשו את קליטתם הראשונית בארץ בקיבוץ, ובזמן שהיו במשקים הם תרמו להם בעבודה והסתגלו בעצמם לחיים בארץ. חלק ניכר מהקליטה של ההכשרות הצעירות מצפון אפריקה נעשה במשקים צעירים שמצבם הכלכלי היה קשה, והעולים הצעירים היו תגבורת חשובה.[76] אך למרות הרצון והנכונות לקלוט, והתנאים הטובים יחסית שקיבלו, רק מעטים מאוד מהעולים הצעירים נשארו במשקים לאורך זמן.

כשהחלו להגיע עולים צעירים מצפון אפריקה כינס המרכז החקלאי של ההסתדרות את הזרמים בהתיישבות כדי לדון בקליטתם. בעקבות הפגישה כתב דוד אינטרליגטור, מראשי הקיבוץ הדתי, ליצחק רפאל, בהנהלת הסוכנות בירושלים:

> המזכירות של הקבוץ הדתי דנה היום בדבר קבלת הנוער בגיל 16.5–18 מארצות צפון אפריקה המתחילים להגיע במכסה של אלף נוער לחודש.
> עם כל המעמסה שקליטה זו מטילה על המשקים, נראה שהתנועות הקיבוציות יקלטו את כל הנוער שיגיע. חלקו של הקיבוץ הדתי בקליטה זו יהיה קטן ביותר (נקלוט כמה עשרות ולא יותר) כי אין אנו יכולים לעמוד בתנאים שהסוכנות מציעה. החלטנו לפנות אליך בשאלה: האם אין לנקוט עמדה מטעם הפועל המזרחי לצורת

72. מתוך **הקיבוץ המאוחד בשנים תש"י–תשי"ד**, דוח לוועידה הי"ז של ההסתדרות הכללית, תל אביב 1955.
73. 'דוח על העלייה', **בקיבוץ**, 77 (ספטמבר 1951), עמ' 8–10.
74. דוד אומנסקי מעליית הנוער לתנועות הקיבוציות 5.11.1951, ארכיון האיחוד 15/355.
75. פרטי־כל ישיבת המזכירות העובדת, 13.8.1951, אק"ד 41–242; פרטי־כל מישיבת המזכירות הפעילה, 22.1.1950, שם, 119–885; דוד איטרליגטור לח' יזרעאלי, 8.6.1951, שם, 60–379.
76. 'דוח על העלייה', **בקיבוץ**, 77 (ספטמבר 1951), עמ' 8–10.

> קליטה זו המעבירה את הנוער, שברובו בודאי דתי, למשקים חופשיים? אם כי ברור לנו שאין לעכב את העולים האלה בארצות מגוריהם, נדמה לנו שיש לברר בתוכנו את צורת קליטתם בארץ.[77]

מכתב זה מאמת את הטענה על נכונות התנועות הקיבוציות החילוניות לקלוט את כל העולים הצעירים מצפון אפריקה. המכתב גם מאשר את הטענה שהמשקים של הקיבוץ הדתי לא היו מוכנים להשתתף בקליטת עולים אלה.

סיכום

ככלל קלטה התנועה הקיבוצית רק חלק קטן מתוך העלייה הגדולה בשנים 1948–1954. התנועה הקיבוצית היתה קטנה ולא היתה מסוגלת לקלוט עולים רבים בבית הקיבוצי. עם זאת, לקליטה המועטה של עולים מארצות האסלאם היתה סיבה נוספת: העולים, שרובם עלו במסגרת של עליית קהילות ומשפחות שלמות, לא היו מוכנים ולא היו מסוגלים להיקלט בקומונה הקיבוצית ולהשתלב באורח החיים הקיבוצי. אפשר היה להעביר משפחה מזרחית דתית למושב, ואפילו למושב שיתופי (שהייצור בו משותף, אך הצריכה והחיים נשארים במסגרת המשפחתית העצמאית), אך לא היה אפשר לכפות על משפחות שומרות מסורת מארצות האסלאם להיקלט ולחיות בקיבוץ, שנעשה בו ניסיון לשבור את המסגרת המשפחתית ולא נשמרו בו מצוות דת מינימליות.

למרות זאת, התנועה הקיבוצית קלטה ומילאה תפקיד חשוב ומרכזי בחינוכם של ילדים ובני נוער רבים שעלו מארצות האסלאם ובשילובם בחברה הישראלית. כל התנועות פתחו את שעריהן לקליטתם ונשאו ברוב העול הכלכלי והחינוכי הכרוך בכך, ולפיכך מילאו תפקיד מרכזי וחשוב בקליטת בני נוער אלה בארץ. למרות זאת, רבים מנסים להמעיט בערך המעשה בטענה שקליטת הנוער היתה כדאית לקיבוץ מבחינה כלכלית מפני שעליית הנוער שילמה לקיבוץ עבור חינוך הילדים ובני הנוער. במאמר זה הוכח כי טענה זו אינה נכונה. רוב העול הכלכלי והחינוכי של חברות הנוער נפל על כתפי הקיבוצים עצמם. עם זאת, ייתכן שאחת הסיבות ליחס השלילי של רבים מיוצאי ארצות האסלאם כלפי הקיבוץ היא שפעילות הקיבוץ בחינוך בני הנוער שעלו מארצות מוסלמיות וקידום קליטתם בארץ הרחיקו אותם ממשפחותיהם ומהדת.

רבים מהעולים הצעירים מארצות האסלאם, בני 17–22, שעלו ארצה בגפם, נקלטו בראשית דרכם בקיבוץ ושם עשו את צעדיהם הראשונים בארץ, אך כמעט כולם עזבו את הקיבוץ בתוך זמן קצר. נראה כי הסיבה העיקרית לעזיבה היתה דרך החיים השיתופית, הרחק מבני המשפחה. דרך חיים זו לא התאימה לצעירים אלה (כפי שלא התאימה לרוב

77. דוד אינטרליגטור ליצחק רפאל, 15.2.1951, אק"ד 370–60. ההדגשה שלי.

הציבור). מלבד זה, יחסם של חברי הקיבוץ נתן לצעירים את העילה לנטישת המסגרת, אף שבאותם ימים נחשבה פסגת החלוציות והציונות.

גם בעבר, רוב הנקלטים בתנועה הקיבוצית רק 'עברו' בה ולא נשארו בה זמן רב (כשליש מתושבי הארץ הוותיקים, שעלו לפני קום המדינה, חיו תקופה מסוימת בקיבוצים). אולם שלא כמו העוזבים האלה, שנשאו בלִבם הערכה רבה לחברי הקיבוץ ולרעיון הקיבוצי,[78] רבים מהצעירים, שעלו מארצות האסלאם וחיו רק תקופה קצרה בקיבוץ, עזבו אותו כשהם נושאים בלִבם טינה כלפי חברי הקיבוץ.

אין לשכוח שהשהייה בקיבוצים בימים הראשונים בארץ היתה רבת־חשיבות עבור עולים צעירים אלה שעלו בגפם. הם ידעו מראש שיוכלו להגיע למקום שיספק להם בסיס ראשוני בארץ החדשה, וממנו יוכלו לצאת בידעם את השפה ובהכירם את המציאות הישראלית. היתה בכך תרומה חשובה לא רק להשתלבותו של העולה הצעיר עצמו, אלא אף ליכולתו לעזור למשפחתו, שעלתה אחריו.

במחקר נמצא הבדל ברור בקליטת הצעירים מארצות האסלאם בין התנועות החילוניות לבין הקיבוץ הדתי. למרות העזיבות, שפגעו ביציבות של המשקים הקולטים, היתה נכונות בקיבוצים החילוניים להמשיך לקלוט צעירים אלה. הגישה של הקיבוץ הדתי לקליטת העולים בתקופה זו היתה גורלית עבור התנועה הקיבוצית כולה. התנועות הקיבוציות החילוניות לא יכלו לקלוט צעירים מסורתיים, שהיו רוב בקרב העולים הצעירים מארצות האסלאם. המשקים של הקיבוץ הדתי, שהיתה התנועה הקיבוצית היחידה שיכלה לקלוט את העולים שומרי המסורת, לא היו מוכנים להתמודד עם הבעיות שהעלייה הזאת הציבה לפניהם. המשקים של הקיבוץ הדתי סירבו לקלוט עולים צעירים מארצות האסלאם. ייתכן שסירובם הוא הבסיס לדעה המקובלת היום בחברה הישראלית שבתנועה הקיבוצית לא רצו לקלוט עולים שאינם אשכנזים.

מהמחקר עולה בבירור שבתקופה זו התנועות הקיבוציות החילוניות רצו לקלוט ואף קלטו צעירים רבים שהגיעו מארצות האסלאם ולא היתה להם העדפה לקליטת עולים אשכנזים דווקא. אולם למרות עובדה זו השתרשה הדעה המוטעית כי הקיבוצים לא רצו לקלוט עולים שבאו מארצות האסלאם. בגלל דעה מוטעית זו לא זכתה התנועה הקיבוצית להערכה שהיתה ראויה לה על ההוצאות המרובות והמאמצים הגדולים שהיו כרוכים בקליטת עולים כה רבים בתוך הבית הקיבוצי.

78. כנרי, 'התנועה הקיבוצית במעבר מיישוב למדינה', עמ' 187–197.

קבר האחים וקורותיו של בית העלמין היהודי בבאר שבע

אילן גל־פאר

בפאתי באר שבע, בבית הקברות הישן שמדרום לכביש חצרים (דרך ג'ו אלון), עומד קבר משותף לשבעה גברים ולשתי נשים הנחים מתחת למצבה ארוכה אחת, ועליה חקוק: 'קבר אחים / שנהרגו בזמן הרעשה אוירית / במלחמה העולמית / כ' טבת[1] שנת תרע"ז 1917. קבר אחים זה מהווה מזכרת למקרה טרגי שגרם למותם של שישה־עשר בעלי מלאכה במלחמת העולם הראשונה; יתר על כן, קבר זה מייצג עדות לנוכחותה של קהילה יהודית טרם היותה של באר שבע עיר עברית. עדות זו אמנם דלה מאוד: המצבות המקוריות נעקרו ונהרסו בידי ערביי האזור, ומקצת היהודים שנקברו שם הועברו לקבורה מחדש עוד בתקופת המנדט. בשנים האחרונות, עם התעוררותו של עניין ציבורי באתר זה, טופח המקום, המצבה צופתה בשיש והציון הוחלף: קבר אחים / לנופלים בהפצצה על תחנת / הרכבת התורכית בבאר שבע / במלחמת העולם הראשונה / כ"א טבת תרע"ז — 15.1.1917 / ת.נ.צ.ב.ה.'.[2]

קבר אחים זה היה לגרעין הראשון של בית הקברות היהודי בבאר שבע. מיקומו בשטח זה נקבע על סמך היותו מקום קבורתם של יהודים מבאר שבע ומסביבתה עוד בתקופת מלחמת העולם הראשונה. לקביעתו של בית עלמין יהודי סביב קבר האחים תרמו מאמציהם הנחושים של אחדים מקרובי הנספים בהפצצה האווירית. סיפורו של קבר זה מסמל את דבקותן של משפחות החללים בשימור מקום קבורתם של יקיריהם; ועוד יותר מכך — הוא משקף גם את נחישות היישוב העברי להיאָחז באדמת הארץ ואת מאבקו להוסיף לקיים נוכחות עברית בנגב לפני הקמת המדינה.

1 תאריך פטירתם המדויק של רוב הקבורים הוא כ"א בטבת (15.1.1917). הביטוי 'המלחמה העולמית', הכתיב החסר והמונח המיושן 'הרעשה' רומזים כי הנוסח חובר לפני מלחמת העולם השנייה.

2 מידע על כך מובא בשני אתרי אינטרנט: האחד — www.edu-negev.gov.il/bsheva/kever_ah.htm, שאינו עדכני, לקוח מילולית מתוך: אילן גל־פאר, 'אתרים בבאר־שבע', **אריאל**, 79–80 (1990), עמ' 106–107, והאחר — 'מצבות מדברות', israelitombstones.blogspot.com/2009/05/blog-post_18.htm, מסתמך בעיקר על מקורות משניים ולוקה באי־דיוקים.

הנוכחות היהודית בעיר בפרוץ מלחמת העולם הראשונה

מראשית ייסודה של באר שבע הטורקית, בשנת 1900, היו בה יהודים.[3] בשנתה השנייה השתקעו בה שני פועלים אנשי העלייה הראשונה יעקב אהרן גורדון (1867–1906) ומאיר שניידרוביץ (1872–1962); השניים החזיקו בשותפות טחנת קמח ממוכנת בפינת הרחובות טרומפלדור וקק"ל היום. אולם על אף המאמצים למשוך לעיר עוד יהודים בשנים שלפני מלחמת העולם הראשונה, היתה נוכחות היהודים בעיר דלה מאוד, ולא הגיעה אפילו למניין.[4] דווקא לאחר פרוץ מלחמת העולם הראשונה גדל מספר היהודים בעיר, עקב תנאי המלחמה בארץ כולה, והחלה להתגבש בבאר שבע קהילה של ממש ואף הוקמו בה כמה מוסדות קהילתיים.

עוד לפני שהצטרפה טורקיה למלחמה, בנובמבר 1914, ידעה ארץ ישראל משבר כלכלי קשה. בין אלה שנפגעו ביותר מהמשבר היו בעלי המלאכה, שכן הביקוש לשירותיהם פסק פתאום.[5] עבודות יזומות של גופים ציבוריים יהודיים היו פתרון דחק. במקרים רבים העדיפו מובטלים יהודים לעבוד בשירותי הממשלה הטורקית, שנזקקה לעובדים מיומנים בשירות הצבא ומסילת הברזל. מאחר שהמועסקים בעבודות ה'סוּחָרָה' (עבודות כפייה) הזאת סיפקו שירותים חיוניים, הם קיבלו תעודות שחרור זמניות ('וַסיקות') משירות צבאי — ובתנאים הקשים ששררו אז בצבא טורקיה, ובייחוד בגדודי העבודה ('טַבּוּר עמאלְיֶה') שאליהם גויסו היהודים, היתה בכך משום הצלת נפשות ממש. כך, למרות תנאי המלחמה שהעיקו על היישוב היהודי בארץ ישראל, נוצרו ריכוזים של יהודים דווקא במקומות חדשים שהיתה להם חשיבות צבאית, בעיקר בערים שכמעט לא ישבו בהן יהודים בעבר, ובהן טול כרם, נצרת ובאר שבע.

עם פרוץ המלחמה היתה באר שבע למושב המפקדה הטורקית ולבסיס הלוגיסטי העיקרי של הטורקים בחזית מצרים. עיירת המדבר הקטנה היתה למרכז צבאי חשוב: הוקמו בה סדנאות, מחסני ציוד, בתי חולים ומתקנים צבאיים, והיא סיפקה שירותי אספקה ונופש. בעיר ובסביבותיה חנו חיילים רבים; וריכוזם בעיר והפעילות הקשורה למלחמה החלו

3 ראו: אילן גל־פאר, 'הנוכחות היהודית בבאר שבע לפני קום המדינה', יהודה גרדוס ואלי שטרן (עורכים), **ספר באר־שבע**, ירושלים 1979, עמ' 83–85.

4 אליעזר [זלדס], 'באר־שבע', **הפועל הצעיר**, ה, 11 (1912), עמ' 15; ז[למן] פויגלמן, 'מכתב מבאר־שבע', **האחדות**, ג, 21–22 (תרע"ב), עמ' 43.

5 לדוגמה, בדצמבר 1914 היו 85 אחוזים בערך מהנגרים היהודים ביפו מובטלים לגמרי, והיתר עבדו חלקית בלבד. ראו: חפשי, 'למצב הנגרים ביפו', **האחדות**, ו, 11–12 (תרע"ה), עמ' 36–39. מציאת תעסוקה לבעלי המלאכה ולפועלים שנותרו מובטלים עקב תנאי המלחמה היתה בין הקדימויות הראשונות של המשרד הארצישראלי של ההסתדרות הציונית. משרד זה השתדל ליזום עבודות ציבוריות כדי להמציא להם פרנסה. ראו דוח מיום 10.8.1915 ל'קופת הסיוע האמריקנית': The American Jewish Committee, *The Jews in the Eastern War Zone*, New York 1916, p. 97.

למשוך אנשים לבאר שבע. עם פרוץ המלחמה גדלה אוכלוסיית העיר בקצב מהיר, מאלף ל־3,000 נפש בקירוב.[6] תופעה זו של גידול האוכלוסייה גברה לאחר שהשתפר הקשר עם צפון הארץ בזכות מסילת הברזל שנחנכה ב־30 באוקטובר 1915. באר שבע, שנהייתה מרכז צבאי ותחבורתי, נהייתה גם מקום ריכוז של יהודים — רובם בעלי מלאכה ופועלים.

יהודים רבים הגיעו לעיר הן ביזמתם והן בעזרתם הפעילה של גופי ציבור יהודיים. כמה עשרות פועלים יהודים מצאו תעסוקה בעבודה הקשורה לרכבת, בהובלות, בהספקת עצים ובחטיבתם וכן בבית המלאכה לתיקון רכבות וציוד.[7] קבוצה אחרת הועסקה ב'חווה הממלכתית' על גדות נחל באר שבע, ואחרים עסקו בחפירת בארות. כמאה פועלי בניין עבדו מדצמבר 1915 בבניית הגשר לרכבת על נחל באר שבע. מיכאל ארליך (1878–1945) ואליהו ינובסקי (1883–1976), קבלני העבודה הזאת, השתדלו במיוחד להביא לעיר בעלי מלאכה יהודים, בעיקר בסיוע 'המרכז לבעלי מלאכה' ביפו, שארליך היה אחד הפעילים העיקריים בו.[8] פועלים ובעלי מלאכה גויסו לעבודות נגרות, נפחות, בנייה, סיתות, חייטות וסנדלרות. קבוצה של 78 בעלי מלאכה מירושלים נשלחה לבאר שבע ביוני 1916, ולאחר מכן קבוצה נוספת, בהצהרה: 'באר שבע תציל את ירושלים!'.[9] בעת מגֵפות טיפוס הבהרות והכולרה, שפרצו בעיר בתחילת 1916, נמלטו מן העיר רבים מבעלי המלאכה. לקראת הקיץ השתפר המצב, והם החלו לחזור. בקהילה היהודית בעיר נמצאו אז כחמישים תושבי קבע וכ־150 פועלים זמניים;[10] היא הקימה ועד לייצוג ענייניה לפני המוסדות היהודיים והשלטונות הטורקיים והחלה לגבות מִסים לפעולותיה.

6 אין מספרים ודאיים על אוכלוסיית באר שבע בתקופה הטורקית. בספר מפקדי האוכלוסין העות'מאניים בארץ־ישראל: 1875–1918, ירושלים 1997, אין כל מידע על באר שבע. הגאוגרף האמריקני אלסוורת האנטינגטון (Huntington) ביקר בבאר שבע באפריל 1909, שוחח עם גורמים רשמיים, והעריך בספרו שאוכלוסיית העיר אז היתה בת 800 נפש. ראו: Ellsworth Huntington, *Palestine and itsTransformation*, London, p 115.
מספר זה מצוין גם במדריך ארץ ישראל לתיירים: Karl Baedeker, *Palestine et Syrie*, Paris 1912, p. 167.
ארתור רופין ציין ב־1916 'ממקורות רשמיים' כי מספר תושבי העיר הוא 3,000. ראו: A. Ruppin, *Syrien als Wirtschaftsgebiet*, Berlin 1917, p. 10.

7 על תרומתם החשובה של יהודי הארץ לתפעול הרכבת ראו: אילן גל־פאר, 'הרכבת התורכית במלחמת העולם הראשונה ויהודי ארץ־ישראל', בתוך: עזרא פימנטל ואלי שילר (עורכים), **מלחמת העולם הראשונה בארץ־ישראל: חידושי הטכנולוגיה במערכה בנגב ובסיני — כינוס מדרשת שדה־בוקר, 28–29 באוקטובר 2004**, ירושלים 2005, עמ' 13–19.

8 לסקירה מלאה ומפורטת יותר על הקהילה של באר שבע והתפתחותה ועל הציבור היהודי שהתאסף בה בתקופת המלחמה ראו: אילן גל־פאר, 'הנוכחות היהודית בבאר־שבע, 1900–1948', **עידן**, 6 (תשמ"ו), עמ' 30–48.

9 בלוך־בלומנפלד, י"א בסיוון תרע"ו: הארכיון הציוני המרכזי (אצ"מ), L2/103/III.

10 א־ר [יעקב אפטר], 'מבאר־שבע', **בשעה זו...**, ג (תרע"ו), עמ' 92–94 (להלן: א־ר, 'מבאר שבע'). פורסם גם בתוך: **החרות**, 27.12.1916, עמ' 1.

סנדלרים בשירות הצבא הטורקי בבאר שבע
מקור: ארכיון צה"ל

בעיית הקבורה בעיר

מראשית ימי היהודים בעיר היה עניין הקבורה בעייתי: בבאר שבע לא היו תכריכים, לא היה שם מי שיעסוק בטהרת המת, והקשה מכול — לא היה שם בית עלמין יהודי. בתחילה נאלצו בני הקהילה להעביר את הנפטרים בעיר ובסביבותיה על גבי גמלים לבית העלמין היהודי הקרוב ביותר — בחברון,[11] ופעולה זו היתה מסורבלת ויקרה. אמנם מקצת הוצאות הקבורה מומנו בעזרת קהילת חברון, אך לא היה די בכך. מלבד זה חשה קהילת באר שבע אחריות גם לקבורת החיילים והאזרחים היהודים ששירתו בצבא הטורקי ומתו בגלל תנאי החיים הירודים ששררו בו.

הצורך לפתור את בעיית הקבורה האיץ את פעולות העזרה של גופים חיצוניים ואת ההכרה שלהם בקהילה. מנהל חוות רוחמה צבי הירשפלד (1887–1917) הועיד שטח של חמישה דונם לבית קברות יהודי על גבעה ממזרח לחווה, ואף הציע לשלוח עגלה מרוחמה

11 יצחק יעקב ילין, 'בעד משפחות אנשי הצבא היהודים', **לפי שעה**, ג (תרע"ו), עמ' 11 (להלן: ילין, 'בעד משפחות').

לבאר שבע לשם נשיאת המת לקבורה — בתנאי שהמת יטוהר ויולבש בתכריכיו עוד בבאר שבע, שכן לא היה לאל ידם של תושבי רוחמה לספק צרכים אלה.[12] אולם בבאר שבע, כאמור לעיל, התקשו לטפל במתים. העסקן היפואי בצלאל הכהן לאפין (1856–1939), אשר פעל רבות לעזרת היהודים שהיו בשירות הצבא הטורקי, הצליח לשכנע מוסדות בירושלים ואת 'הוועד הכללי של כנסת ישראל' לספק תכריכים לקהילת באר שבע ולשאת בהוצאות הקבורה.[13] במשך תקופת־מה בראשית פברואר 1916 המתים שטוהרו בבאר שבע בידי השוחט ר' יעקב זאב הלוי וייס־רייזמן (1894–1929) נשלחו לקבורה ברוחמה ונרשמו בפנקס הנקברים שהנהיג שם הירשפלד.[14] אולם גם פתרון זה עלה ביוקר רב. היעדרן של דרכים מתוקנות לרוחמה לא הקלה את המצב, וכן גם פחדם של אנשי רוחמה עצמה מהידבקות במחלות שנפטרו מהן החולים.

בחורף 1916, עם התפשטותן המהירה של המגֵפות בצבא הטורקי, נעשתה בעיית הקבורה חמורה במיוחד. יהודים רבים נדבקו במחלות ואף נפטרו. כמאתיים מעובדי הסוח'רה חלו בטיפוס, וההערכה היא כי קרוב למאה מהם מתו במגֵפה.[15] משני מתים יהודים בממוצע בשבוע בבאר שבע עלה מספרם בשבוע הראשון של חודש מארס לשישה.[16] אנשי הקהילה נאלצו לפנות לעזרתן של 'קופת הסיוע האמריקני' ו'עזרת אחים' וארגנו 'ועדה לענייני באר שבע וסביבותיה' כדי לדאוג לחיילים ולפועלים היהודים בשירות הטורקים. הקהילה התאמצה גם לאפשר קבורת יהודים בבאר שבע עצמה. עסקנים של היישוב השתדלו להשיג רישיון לכך ממפקדי החזית, הטורקי בֶּהגֶ'ת בֵּיי והגרמני פרידריך קרֶס פוֹן קרֶסֶנשְטַיין.[17] תושב העיר נחמן הלוי פֶלְמָן (1876–1955), המפקח על העבודה הממשלתית בצבא הטורקי, ניצל את יחסיו הטובים עם הרשויות הטורקיות במאמץ השכנוע,[18] וכן גם הקבלן והעסקן הירושלמי אברהם אריה הלוי המבורגר (1872–1916), שעבד בבאר שבע בשירות

12 שם, עמ' 12. מזיכרונותיו של צבי הירשפלד, אצ"מ, Kll/268/1, דף 39 (להלן: מזיכרונותיו של הירשפלד). הדברים נכתבו כנראה בסתיו 1916.

13 ילין, 'בעד משפחות'. ראו גם: פנחס גרייבסקי, **ר' בצלאל לפין: עסקן ארץ־ישראלי מהדור והישוב הישן**, ירושלים תרפ"ו.

14 'רשימת הנפטרים שבאו לקבורה במושב רוחמה', אצ"מ, J29/9.

15 שמואל שפירא, 'מלפני חמישים שנה', **ידע־עם**, ט, 27 (1) (תשכ"ד), עמ' 115. שפירא (1895–1979) שירת בסוח'רה בבאר שבע. ש' שפירא לגצל קרסל, 10.3.1967 (באדיבותו של ג' קרסל ז"ל).

16 ארליך ולוי לוועד הסיוע האמריקני, ב' באדר ב תרע"ו, אצ"מ, L2/557.

17 אלברט ענתבי, בצלאל יפה וזליג עזריאל לידר באו לעיר בתחילת 1916 כדי לשכנע את מפקדי החזית. מריאיון עם תושבת העיר באותם זמנים שרה שמיר (1907–1992) מירושלים, אחייניתו של לידר ובתו של חיים שניאורסון (1876–1954), שניהל בעיר את מלון אשל אברהם, שהעסקנים התארחו בו.

18 נחמן פלמן, 'יוצא אל אחיו וירא בסבלותם', גרייבסקי, עמ' 26; דוד תדהר (עורך), **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו**, כרך 2, 1947, עמ' 834 (להלן: תדהר, **אנציקלופדיה**).

הצבא.[19] בפברואר 1916 התקבלה מהמושל הטורקי רשות לקבורה זמנית של המתים בפינת בית הקברות המוסלמי.[20] בני הקהילה עזרו בהתנדבות בטיפול במתים ובהשגת תכריכים,[21] אולם הסדר זה היה פתרון זמני.

השגתו של מקום קבוע ונפרד לקבורתם של יהודים לא היתה אז עניין קל. בתקנות הרשמיות ששוגרו מאיסטנבול ביולי 1915 נאסר על פקידי הממשל לאשר שטרי קניין או אפילו שטרי משכנתה על נכסי דלא ניידי ליהודים, והמפרים, הוסיפו ואיימו התקנות, יועמדו לדין.[22] גם אלמלא קיומו של האיסור להעביר קרקע ליהודים, היה נחוץ אישור מיוחד מאת הממשלה מאחר שהחוק אסר קבורה בקרקע מסוג 'מירי'.[23] הקהילה פנתה לעזרתו של ממלא מקום ה'חכם באשי' של ירושלים, הרב נסים יהודה בן מנחם דאנון (1872–1930), נציגה הרשמי של כלל הקהילה היהודית בארץ מבחינת השלטונות, בבקשה להפעיל את השפעתו לרכישת הקרקע.[24] כאשר אירח הרב דאנון את בהג'ת ביי בירושלים (ביום 24 במארס 1916) הצהיר המפקד על 'נטייתו הטובה ואהדתו הגמורה לעם ישראל'. נראה שבהזדמנות ההיא העלו הרב דאנון ויוסף חי פאניז'יל (1883–1946), נציג היהודים העות'מאנים של מֶתַצָרִיפְלִיק ירושלים ב'מַגְ'לֶס אל־אְדָארַה', בקשה לסידור הולם יותר לקבורת יהודים בבאר שבע.[25] כאות הוקרה ליחסו הטוב של בהג'ת ביי אף הבטיח הרב דאנון לארח אותו שוב לסעודה חגיגית כעבור ימים מספר, והביע תקווה '[ש]בזה נרכוש לנו את השפעתו להיטיב עם אחינו העובדים בצבא במה שיכול'.[26]

19 'ר' אברהם אריה הלוי המבורגר ז"ל', **לפי שעה**, ז (תרע"ו), עמ' 22–23. נראה שהוא היה המקשר בין חוגי העסקנים בירושלים ובין קהילת באר שבע. ראו: ארליך ולוי לוועד הסיוע האמריקני (הערה 16 לעיל). השתדלותו זו להשגת הרישיון נעשתה בחורף 1916 (הוא נפטר ביום 17.9.1916).

20 ארליך ולוי לוועד הסיוע האמריקני (הערה 16 לעיל); מזיכרונותיו של הירשפלד, דפים 39–40.

21 מזיכרונותיו של הירשפלד. ריאיון עם יצחק שולמן, בנו של איסר שולמן (1888–1954), חנווני תושב העיר שקנה תכריכים בכספו; וכן בתוך: תדהר, **אנציקלופדיה**, כרך 7, 1956, עמ' 2779.

22 משה סמילנסקי, 'זכרונות', **כתבי משה סמילנסקי**, תל אביב תרצ"ה, כרך 10, עמ' 103 (להלן: סמילנסקי, 'זכרונות').

23 **חוק הקרקעות העותומני**, 7 רמצ'אן 1274 (12.4.1858), סעיף 33. אדמות מירי, שהיו רוב הקרקעות בארץ, היו להלכה קניין המדינה, והזכות ליחיד לעבד אותן היתה עלולה לפקוע עקב שלוש שנים רצופות של אי־ניצולן לצורכי חקלאות.

24 ארליך ולוי לוועד הסיוע האמריקני (הערה 16 לעיל).

25 'ירושלים', **החרות**, 3.4.1916, עמ' 2. על פעולותיו של פאניז'יל ראו גם: מ"ד גאון, **יהודי המזרח בארץ־ישראל**, חלק שני, ירושלים תרצ"ח, עמ' 253.

26 הרב ביקש לשם כך את עזרתה של קרן הסיוע האמריקנית. דאנון לוועד המאוחד, כ"ג באדר ב תרע"ו, אצ"מ L2/55.

ראשיתו של בית הקברות היהודי

בעקבות ההשתדלויות של אנשי קהילת באר שבע ושל עסקנים ירושלמים[27] נתן הממשל הטורקי היתר לקיום מקום קבורה[28] בשטח קרקע שהשיגה הקהילה במרחק 800 מטר ממערב לעיר, על הדרך לח׳אן יונס, באזור שהיה ידוע בשם ׳אֻם גַ׳מיָאן׳. זו היתה אדמת ׳מירי׳ חקלאית מעובדת בידי שני בדווים — האחים סאלם וסלמאן בני שְׁתָוִי אבּוּ בְּלָאל משבט נבעאת.[29] הממשלה הכירה בחזקתו של אבו בלאל על האדמה, אף שלא היתה רשומה על שמו בטאבו.[30] מאחר שבשנת 1916 היתה בצורת והבדווים התקשו להתפרנס מחקלאות, הם הסכימו להשכיר את השדה לקהילה, נראה שבאישורן של הרשויות. ייתכן שהעסקה התבצעה בסיועו של נסים בן משה אלקיים (1863–1941), אזרח עות׳מאני שהיה מיודד מאוד עם אחד השיח׳ים החשובים והמשפיעים ביותר בנגב, חבר מועצת העיר חאג׳ עלי סלימאן סאלם אל־עַטָאוּנָה.[31]

בית קברות זה החל לשמש באביב 1916, ואז נקברו בו יהודים שנפטרו במגֵפות בעיר ובסביבתה.[32] הוצאות הקבורה מומנו מתקציב ה׳ועדה לענייני באר שבע וסביבותיה׳.[33]

27 לדברי מתתיהו וינוקור, יושב ראש התאחדות מרכז בעלי המלאכה של תל אביב-יפו, ׳בעזרת עסקני ירושלים, הקיבוץ המקומי [של יהודי באר שבע] השיג כברת נחלה מאת ג׳מאל פחה, וקברנו שם את מתינו [הרוגי ההפצצה] וגידרנו את המקום׳. וינוקור וקריס לדיזנגוף, 23.11.1931, הארכיון ההיסטורי של עיריית תל אביב-יפו (להלן את״א), 4/3/ש.

28 ׳על־פי השתדלות השיגו קרקע מיוחדה בבאר שבע, והממשלה יר״ה [ירום הודה] נתנה את הרישיון לעשות שמה בית־קברות ליהודים׳: ילין, ׳בעד משפחות׳, עמ׳ 12. חלקה זו, שנקברו בה הרוגי ההפצצה, היתה ידועה כ׳בית הקברות היהודי׳. ראו: לאפין לטהון, י״ג בתשרי תרע״ח [צ״ל תרע״ט], אצ״מ, L2/191. מכתב לטהון, י״ז באדר א תרע״ט, מגדיר כך את החלקה הזאת: ׳המגרש שהממשלה נתנה בשביל בית קברות׳, שם.

29 סאלם וסלמאן לרבנות הראשית, 22.4.1926, את״א, 742/8 (להלן: סאלם וסלמאן).

30 חלקה סמוכה נרשמה בספר הטאבו הטורקי מס׳ 1 בתישרין אואל 1329 (אוקטובר 1913), והאדמות של שתוי אבו בלאל סומנו בו כגובלים עמה. ראו: לשכת רישום המקרקעין של באר שבע, ספר 1 (זרבה עזאזמה), דף 6.

31 בנוגע לאלקיים ראו הערה 80 להלן. על המסורת הבדווית של חכירת קרקע בנגב בשנות בצורת, בלי העברת בעלות מלאה ראו: חנינא פורת, ׳המדיניות והפעילות הציונית לרכישת קרקעות והתיישבות בדרום ובנגב, 1929–1946׳, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1989, עמ׳ 63 (להלן: פורת, ׳המדיניות׳); וכן גדעון מ׳ קרסל, יוסף בן־דוד וח׳ליל אבו רביעה, ׳תמורות בבעלות על הקרקע אצל בדווי הנגב במאה השנים האחרונות: ההיבט התוך שבטי׳, **המזרח החדש**, לג, 129 (1991), עמ׳ 54–58. סידור כזה נעשה באותם זמנים גם במקומות אחרים. ראו: מרדכי בן־הלל הכהן, **מלחמת העמים (יומן)**, ב, ירושלים תר״צ, עמ׳ 23–24 (להלן: הכהן, **מלחמת העמים**); סעדיה פז, **זכרונות סעדיה פז**, חיפה תשכ״ג, עמ׳ 124.

32 א׳ [יעקב אפטר], ׳באר־שבע׳, **הפועל הצעיר**, 13 (1920), עמ׳ 11 (להלן: א׳, ׳באר שבע׳).

33 פרוטוקול ישיבת הוועדה לענייני באר שבע וסביבתה, כ׳ בניסן תרע״ו, אצ״מ, L2/557. ההקצבה החודשית להוצאות קבורה היתה מאה פרנקים, שישה אחוזים וחצי מהתקציב (שכמחציתו היתה ההוצאות לטיפול בחולים).

בסוף אפריל 1916 פורסם כי שאלת קבורתם של היהודים שמתו בבאר שבע ובסביבתה 'נפתרה גם היא באופן הנאות ביותר, והמוביל גם הוא לידי שלמות הקהילה ושכלולה'.[34] נראה שאחד הנקברים הראשונים היה אליהו יהושע ריבלין, ירושלמי מדור חמישי, בנו של מייסד בית התבשיל הכללי בירושלים ומנהלו. הצעיר לקה בכולרה בעת שירותו כרוקח בצבא הטורקי, ונפטר בבאר שבע ביום 24 במאי 1916.[35] אין לדעת כמה אנשים נטמנו בשדה זה, אך ידוע שהקברים היו פזורים מאוד.[36]

גם לחולים נמצא פתרון: לאחר פסח 1916 נפתח בבאר שבע חדר חולים יהודי של שמונה מיטות בעזרתה של קופת החולים של הסתדרות פועלי יהודה. בעקבות שיפורים אלה הגיעה הקהילה היהודית בבאר שבע בראשית קיץ 1916 לשיא גודלה והתפתחותה בימי המלחמה.

בתחילת המחצית השנייה של 1916 שוב פחת מספר היהודים בעיר בשל סיום עבודת הבנייה של גשר הרכבת (אוגוסט) ועזיבת עובדיו ועקב נסיגתו של הצבא הטורקי מפני הבריטים. שינויים אלה במצבו של הצבא הטורקי השפיעו על הקהילה, שצמיחתה באה בעיקר מאספקת שירותים הקשורים במלחמה. נראה שעם התקרב החזית חזר ועלה מספר היהודים בעיר ובסביבותיה. נוצרה שוב דרישה לבעלי מלאכה מיומנים, ובייחוד לבנאים, לנגרים ולמסגרים כדי לבצר את העיר, לעבות את המחנות ואת המתקנים הצבאיים הקיימים ולהתכונן למקרה של מצור. בדצמבר 1916 הגיע לבאר שבע גדוד הנדסה טורקי של אלף איש בערך.[37] בינואר הוערך כי מספרם של החיילים בגדודי העבודה (עמאליה) בבאר שבע הוא 300, כולם נוצרים או יהודים.[38] באמצע פברואר 1917 הוחלט, לאחר

34 ילין, 'בעד משפחות', עמ' 13. ילין מסתמך כאן בפירוש על מכתב מבאר שבע המתאר את ההשתלשלות, ואף מצטט ממכתבם של ארליך ולוי. נימת דבריו היא של שביעות רצון מלאכותית, מחשש הצנזורה הצבאית. אין החוברת המביאה דברים אלה נושאת תאריך מדויק: אך על פי רמזים שונים, נראה שנכתבו בשבוע האחרון באפריל, מיַד לאחר הפסח אך לפני תחילת הלימודים ב'זמן' הקיץ, שבשנת תרע"ו החל בראשית מאי.

35 אליעזר ריבלין, **ספר היחס למשפחת ריבלין**, ירושלים תרצ"ה, עמ' 63 (רישום מספר 966); אליהו יהושע לבנון, **ירושלים ותבל: מנדודי השנירי**, ירושלים 1981, עמ' 50. תאריך הפטירה על פי המצבה. בן אחותו לבנון ביקר בבאר שבע ביום 5.4.1933, וכשמסר על הרוגי ההפצצה הוסיף: 'בבית העלמין הזה נטמן גם דודי'. ראו **ילקוט חברון**, ירושלים תרצ"ז, עמ' 49. מצבתו של ריבלין נתגלתה בתחילת 1983 בשימוש משני בבית בעיר, ראו: 'המצבה נמצאה — אך לא הקבר', **ידיעות באר־שבע**, 423 (פסח תשמ"ג), עמ' 13, וראו גם עדות מריאיון עם הקבלן אליהו גזית מעומר.

36 אפטר כתב על 'הקברים הרבים' של המתים בבאר שבע בתקופת המלחמה. ראו לעיל הערה 32. המספרים של המתים הרוגי ההפצצה המוזכרים במקורות שונים הם בסביבות ארבעים. ראו הערה 68 להלן. ייתכן שמקור הדעה הנפוצה היתה המחשבה המוטעית שכל הקבורים בבית העלמין של באר שבע נהרגו בהפצצה. החכם פאפולה בדק את בית הקברות בשנת 1926 ומסר שהקברים היו 'מפוזרים מאוד בשטח גדול', אשר השתרע על חמישה דונם בערך.

37 General Staff (Intelligence), *Military Handbook on Palestine*, Cairo 1917, p. 98

38 Barlow, Intelligence Report No. 63, 9-31.1.1917, p. 2, Public Record Office, Kew, England, (PRO) Air 1/1662/204/97/26

התייעצות, להציב את הקו שבין עזה, תל אל־שריעה ובאר שבע ולאייש אותו בתור מערך ההגנה העיקרי של כל חזית ארץ ישראל,[39] כך שבאר שבע תשמש עוגן מזרחי לקו. לעיר הגיעו שוב קבלנים יהודים עם פועלים ובעלי מלאכה לצורכי הצבא; ואולם עקב מצב החזית המשתנה והופעתם הגוברת והולכת של מטוסי האויב בשמי באר שבע, הרגישו היהודים חוסר ביטחון וראו בשהייתם בעיר שהייה ארעית.

ההתקפות האוויריות של הבריטים על באר שבע

עם התקרבות כוחות חיל המשלוח הבריטי מסיני לגבולות הארץ החלו מטוסיהם לפקוד את שמי באר שבע בתדירות מוגברת. מפקדת הכוח האווירי הבריטי במזרח התיכון נקטה ׳מדיניות של מבצעים התקפיים פעילים נגד האויב׳[40] והגיבה להתגרותו ולהתקפותיו האוויריות במכות תגמול מוגברות ומיַדיות.[41] הנחיתוּת הטכנית של המטוסים הבריטיים מול המטוסים הגרמניים של האויב לא מנעה את התקפותיהם החוזרות ונשנות על מטרות בעיר. בהיות הכוחות הבריטיים בסביבות ביר אל מַזָאר הגדיר הפיקוד הבריטי את שדה התעופה ואת תחנת הרכבת של באר שבע כמטרות בקדימות הגבוהה ביותר ושיגר מטוסים להפציץ אותן. זו היתה ההתקפה האווירית הגדולה ביותר עד אז בחזית המזרחית.[42]

מטוסי כנף 5 של חיל האוויר המלכותי (Royal Flying Corps) החלו לתקוף את באר שבע בתדירות גבוהה מהמנחת בעִגְ׳רֶת אל־זוּל שבקילומטר ה־143 של מסילת הברזל בסיני, 106 קילומטרים בקו אווירי מהעיר. במשך עשרים יום, מן השבוע השני של ינואר 1917 עד סוף החודש, נערכו מעל באר שבע עשר פעילויות אוויריות.[43] הבריטים הפציצו את תחנת הרכבת של באר שבע הן ביום והן בלילות ירח מלא, וכן את שדה התעופה

39 Ahmed Djemal Pascha, *Erinnerungen eines türkischen Staatsmannes*, München 1922, p. 177

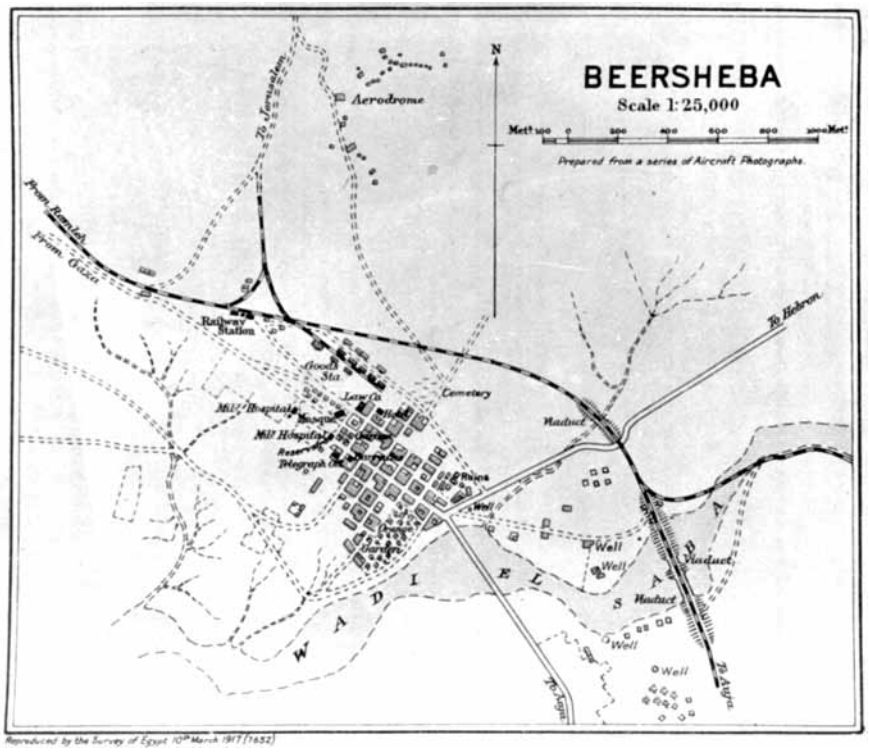
40 Philip Joubert de la Ferté, ‘Narrative of Operations on the 22nd December 1916’, PRO, Air 1/1756/204/141/22

41 Perardua [Sir Geoffrey Salmond] to Joubert, 15.1.1917, 23.1.1917. Joubert, ‘Narrative of Operations on the 28.1.1917’; Joubert to squadrons, 28.1.1917 (appendix no. 202), PRO, Air 1/1756/204/141/23

42 Preliminary report, 11.11.1916, War Diary, PRO Air 1/1756/204/141/20; see also: F. Cutlack, *Australian Flying Corps in the Western and Eastern Theatres of War, 1914-1918*, Sydney 1923, in: *The Official History of Australia in the War of 1914-1918*, vol. VIII, pp. 44-45

43 בערב 6 בינואר (15 מטוסים), בערב 9 בחודש (שישה מטוסים), בליל 11–12 (מטוס אחד), בליל 14–15 בחודש (שלושה מטוסים), בצהרי 16 בחודש (11 מטוסים), בבוקר 22 בחודש (21 מטוסים), ובצהרי 28 בו (שישה מטוסים). ראו: PRO, Air 1/1756/204/141/23.

שמצפון לעיר, הבסיס האווירי העיקרי של האויב בדרום.[44] נראה שהתקפות אלה היו בין השיקולים שאילצו את הגרמנים לפנות את בסיסם בבאר שבע ולהיעָרך לקראת סוף החודש בשדה תעופה חדש שהוקם אז ברמלה.[45]



מפת באר שבע שהכין המודיעין הבריטי במארס 1917 מתצלומי אוויר. בסביבות זמן זה הופצצה תחנת הרכבת. מסומנים שדה התעופה, תחנת הרכבת, שלוחת המטענים (goods station), בית הקברות המוסלמי, גשר הרכבת.
מתוך: *Military Handbook on Palestine*, 1917

44 Squadron 14, *Operations Record Book*, chapter IV, p. 16, PRO, Air 27/191. במקום היה קיים מנחת מטוסים עוד בעת ביקורו של שר המלחמה אֶנְוֶר פחה בבאר שבע ב־27.2.1916. ראו: זרובבל חביב למשפחתו, כ״ו באדר א תרע״ו: הארכיון ומוזאון לתולדות ראשון לציון, א־1298 1־411. מראשית אפריל שימש השדה כבסיסה העיקרי של הטייסת הגרמנית Abteilung 300. ראו: Djemal, ibid., p. 175.

45 Cutlack, ibid., pp. 51-52; H. A. Jones, *The War in the Air: Being the Story of the Part Played in the Great War by the Royal Air Force*, Oxford 1935, V, pp. 204-205. לדברי קרס פון קרסנשטיין, ננטש שדה התעופה בבאר שבע בשל הגשמים שעשוהו בוצי, וזה הקשה את הפעלת המטוסים. ראו: Friedrich Kress von Kressenstein, *Mit den Türken zum Suezkanal*, Berlin 1938, p. 208.

נקודת התורפה הרגישה ביותר של הצבא הטורקי היתה התעבורה. כמעט כל האספקה לחזית הועברה דרך מסילת הברזל היחידה לבאר שבע.[46] על כן היתה תחנת הרכבת בצפונה של העיר מטרה עליונה לפגיעה, ובעיקר השלוחה למטענים (בתוואי שהיום נמצא בו רחוב גרשון), שמשני צדיה היו מחסנים לציוד צבאי. הפיקוד הבריטי התאמץ מאוד לחבל במרכז הלוגיסטי החשוב הזה ולפגוע בציוד שהיה חיוני לשינוע אספקה ותגבורת טורקית. להערכתם של הבריטים, אכן הצליחה הפעילות האווירית להגביל במידה רבה את יכולת התנועה של האויב.[47]

בשל התקרבות החזית החלה נטישה והריסה של מתקנים צבאיים בנגב ובסיני והעברתם למקום בטוח יותר. היה חשש שמא יפונו באר שבע ועזה מתושביהן, והשמועות על כך עוררו בהלה.[48] מלבד זה, הואטה או הופסקה כליל עבודת הביצורים בבאר שבע ובסביבתה בשל מזג האוויר הסוער שפקד את הארץ בין דצמבר 1916 לינואר 1917.[49] אדם ובהמה נספו בשיטפונות שבדרום, ובהם כנראה גם כארבעים יהודים ירושלמים בני היישוב הישן, עובדי הסוח׳רה, שטבעו בוואדי עסלוג׳ הגואה.[50] בעלי מלאכה השתדלו לנטוש את העיר ולחזור לבתיהם, אלא שהדבר לא התאפשר בגלל ניתוקה של מסילת הברזל לבאר שבע במשך עשרה ימים בשל הנזק שגרמו השיטפונות לפסים. כך התקבצה בבאר שבע באמצע החודש קבוצה של בעלי מלאכה, קבלנים ומהנדסים יהודים, שעבודתם הסתיימה הן בעיר עצמה והן במקומות רחוקים יותר בנגב ובסיני, וכולם המתינו להזדמנות הראשונה לצאת צפונה.

ההתקפה האווירית הקטלנית וקבורת ההרוגים

משתוקנה מסילת הברזל התאפשר לקבוצה גדולה של בעלי מלאכה יהודים מיפו ומירושלים לנסוע מהעיר ברכבת שעמדה לצאת בשעה 6:43 בבוקרו של יום שני 15 בינואר 1917[51] אל

46 Friedrich Kress von Kressenstein, 'Die Kriegesführung in der Wüste', in: Theodor Wiegand (ed.), *Sinai*, Berlin 1920, pp. 16-17

47 ראו את תמצית הדוח של הגנרל ארצ׳יבולד מרי מהימים 7–8 במארס 1917, G. MacMunn and C. Falls, *Military Operations Egypt and Palestine from June 1917 to the End of the War*, London 1928, I, 1, p. 276.

48 סמילנסקי, ׳זכרונות׳, עמ׳ 187; הכהן, **מלחמת העמים**, ג, עמ׳ 11, 26, 27: רשימות מהימים 29.12.1916, 11.1.1917, 12.1.1917. שמועות אלה לא היו משוללות יסוד: עזה אכן פונתה מאזרחיה בראשית מארס, ובאר שבע פונתה גם היא שלושה חודשים בערך לאחר מכן.

49 הכהן, **מלחמת העמים**, ג, עמ׳ 9, 18, 22 , 25: רשימות מהימים 29.12.1916, 3.1.1917, 7.1.1917, 11.1.1917. סמילנסקי, ׳זכרונות׳, עמ׳ 187–188; Kress von Kressenstein, ibid., pp. 208-209; Cutlack, ibid. p. 49.

50 הכהן, **מלחמת העמים**, ג, עמ׳ 26: רשימה מיום 12.1.1917. ייתכן שבשיטפון הזה נהרגו בוואדי עסלוג׳ גם 37 יהודים ירושלמים. ראו: יוסף ברסלבסקי, **ארץ הנגב** (**הידעת את הארץ**, ב), תל אביב 1946, עמ׳ 321.

51 לפי ברוך קטינקא, **מאז ועד עתה**, ירושלים 1961, עמ׳ 179 (להלן: קטינקא, **מאז ועד עתה**), קרה

תחנת הצומת של ואדי צראר (נחל שורק), משם חשבו להגיע ליפו ולירושלים. מאחר שהיה באותו הזמן קר וגשום, החליטו הנוסעים היהודים שהמתינו בתחנה להתחמם מעט בקרון משא ריק שחנה סמוך למגדל המים,[52] מול בניין צדדי שהיה בו משרדו של המהנדס ברוך קטינקא (1881–1969), המפקח הטכני הראשי של הרכבת בארץ ישראל. עשרים מהנוסעים היהודים נכנסו לקרון כדי לנוח או לנמנם עד צאת הרכבת, ואחדים מהם העבירו את זמנם במשחק קלפים לאורו של פנס שֶׁמֶן. כאשר יצא קטינקא את משרדו לכיוון בית המלאכה של הרכבת כדי לבדוק את משמרת הלילה הוא הבחין באור מבצבץ מהקרון שדלתותיו פתוחות, הזהיר את האנשים מפניו, שכן הוא עלול למשוך לכיוונם את הפצצות, אשר כונו בפיהם 'קַאזָאנִים' ('דְּוָודִים' בטורקית), והורה להם לסגור את הדלתות. משהתרחק, שבו יושבי הקרון ופתחו אותן.[53]

באותם הרגעים, במרחק של כשעת טיסה מדרום מערב באר שבע, התכוננו הבריטים להפצצת מטרות בעיר.[54] הפצצה זו של הבריטים באה במקום סדרת הפצצות שתוכננה כמכת תגמול על התקפת האויב בשמי אל־עריש בשבוע הקודם,[55] ואולם בסופו של דבר לא בוצעו התקפות אלה מאחר שרוב המטוסים לא היו כשירים אז לטיסה[56] ומזג האוויר היה סוער.[57] משהשתפר מזג האוויר הוחלט להמשיך בביצוע ההתקפות על באר שבע בלילה

הדבר כשבוע לפני פסח. שמאי אלטשולר זכר גם הוא 'ערב פסח'; ראו: יעקב גורן, **נוף במולדת: סיפורי שמאי על ארץ־ישראל**, הוצאת המחבר, תל אביב 1979, עמ' 31. כך גם לדברי שמיר, ואולם בזמן זה לא הותקפה באר שבע. על שעת יציאת הרכבת ראו: מנדל קרמר, 'חדשות היום', **החרות**, 10.9.1916, עמ' 2, המוסר ידיעה של הנהלת הרכבת, שהרכבת לדואר ולנוסעים תצא מבאר שבע אחת לשבוע, בימי שני בשעה 6:43 בבוקר. ראו גם: שם, 23.6.1916, עמ' 2.

52 התצפיתנים הבריטים (הערות 65–66 להלן) השתמשו במונח 'siding' לתאר את מקום נפילת הפצצות. בביטוי זה לרוב כינו הבריטים את השלוחה למטענים של מסילת הברזל, כיום ברחוב גרשון. עיון בתצלומי אוויר מראה כמה בורות, שהיו אולי של פצצות, ממערב למגדל המים ומצפון למקומו של בית הספר בארי כיום. ייתכן שזה היה מקום חנייתו של הקרון. ראו לדוגמה: Bayerisches Hauptstaatsarchiv (München), IV-Kriegsarchiv, *Luftaufnahme aus Palästina Nr. 1200* (481), 13.7.1918.

53 קטינקא, **מאז ועד עתה**, עמ' 179.

54 Joubert, 'Offensive Operations against Hostile Aircraft at Bir Saba', 16.1.1917, PRO, (hence: Joubert, 'Offensive')

55 Cutlack, p. 50. הגנרל מרי הצביע באיגרתו למשרד המלחמה על הפעילות הניכרת של מטוסי האויב בתחילת ינואר הן בתצפיות והן בהתקפות הפצצה קטנות. מאחר שמזג האוויר לא אִפשר בתחילת ינואר פעילות לפני יום זה, נראה שהכוונה כאן היא אכן לאותן טיסות והפצצות בשמי אל־עריש. על כך ועל התקפות הגמול האוויריות בכלל ראו: Murray to Secretary of State for War, March 1, 1917, in: *Naval and Military Despatches Relating to Operations in the War*, London 1919, part VII, p. 89.

56 Joubert, 'Operation Order No. 62', 8.1.1917'; idem, 'Operation Order No. 63', 9.1.1917; idem, 'Offensive Operations against Hostile Aircraft at Bir Saba', ibid

57 Joubert, ibid.; idem, 'Operation Order No. 65', 11.1.1917, ibid

שבין 14 ל־15 בינואר. הפעם לא היה אפשר לדחות עוד את התקפת הלילה, שכן היה זה הלילה האחרון שהירח האיר בו דיו כדי לבצע את הטיסה (וְלא — יצטרכו להשהותה שבועיים לפחות).[58] לפי התכנית, שני מטוסים נועדו להפציץ את שדה התעופה, ומטוס שלישי נועד לפגוע במתקני תחנת הרכבת ובמצבורי האספקה המוערמים שם. ההוראות להתקפות לילה על באר שבע נועדו להבטיח את מרב ההפתעה: הטייסים הונחו להתקרב אל סביבות העיר בטיסה גבוהה עד נקודה של חמישה ק״מ בערך מצפון מזרח למטרה — ואז לדומם את המנוע ולעוט חרש על היעד בדאייה, ומכיוון לא צפוי — ממזרח. מלבד זה על המטוסים הורכבו מפלטים מיוחדים כדי לעמעם את הרעש ולהסתיר את הרשף מבערת המנוע.[59]

בהתאם לתכנית, נשלחו מהמנחת בעג׳רת אל־זול בשעה 4:00 לפנות בוקר שלושה מטוסי BE2e: שניים של טייסת 67 (האוסטרלית)[60], ואחד של טייסת 14. המטוסים, מדגם אֶטי ופגיע יחסית,[61] נשלחו ללא מטוסי ליווי, בהסתמך על החשֵכה ועל גורם ההפתעה. כל מטוס נשא שתי פצצות השהיה של מאה ליטראות (45 ק״ג בערך). בסביבות השעה 5:00, שעה וחצי לפני הזריחה,[62] הגיעו שני המטוסים מטייסת 67 למטרותיהם בהפתעה מוחלטת. האחד הטיל את שתי פצצותיו בשדה התעופה, והאחר, שטס למטרתו מגובה של כ־1,800 מטר, הטיל שתי פצצות על תחנת הרכבת.[63] חצי שעה לאחר מכן הטיל גם הטייס השלישי, שלא איתר את שדה התעופה, את שתי פצצותיו מגובה נמוך ביותר (כעשרה מטר) על תחנת הרכבת משני צדי המסילה. בגלל תנאי האור לא היה יכול הטייס הזה להבחין

58 Joubert, 'Offensive Operations, etc', ibid. זה היה בליל כ״א בחודש טבת.

59 Joubert, 'Instructions for Night Attack on Bir' Saba', 8.1.1917 ibid

60 במקורה נודעה כטייסת מספר 1 של ה־AFC, ראשיתו של חיל האוויר של אוסטרליה, וכך היה זיהויה עד יום 12.9.1916.

61 לתיאור המטוס ראו: יהודה עופר, **ספר המטוסים: מטוסי הלחימה מראשיתם ועד ימינו**, תל אביב 1982, עמ׳ 16. להיותו של דגם BE2c (הקודם) נחות ממטוסים גרמניים הן בתקרת גובה הטיסה והן במהירות ראו: Sir Philip Joubert de la Ferté, *The Third Service: The story behind the Royal Air Force*, London 1955, p. 54.

62 בדוח המשימה (ראו להלן) רשום כי זמן ההתקפה היה 5:00. בתאריך הזה זרחה השמש בבאר שבע בשעה 6:36. Sheldon, 'Report on Bomb Attack', 15.1.1917 (appendix 114) ibid.

63 לאחר 54 שנים מלאות פעילות עוד זכר הטייס את ההתקפה הלילית הזאת, שנראה כי ראה בה הישג: 'I [...] made several routine patrols. I also carried out the first night bombing attack staged on the Egyptian front. It was on the railway station at Beersheba from a very low altitude'. Lawrence James Wackett, *Aircraft Pioneer: An Autobiography*, Sydney 1972, p. 58. טייס אוסטרלי זה — Sir Lawrence James Wackett (1896–1982) — הצטיין במיוחד בחוש טכני ובכושר אלתור והמצאה. עשרה ימים לאחר ההתקפה הועלה בדרגה והופקד על הסדנאות לתיקון מטוסים במצרים. לאחר המלחמה שירת כמהנדס, פיתח ושכלל דגמים של מטוסים, מכונות ותהליכי ייצור, והיה לחלוץ התעשייה האווירית האוסטרלית. אין בניירותיו עדות נוספת להתקפה זו. ראו: Australian War Memorial (Canberra), 140; National Library of Australia, MS 4858.

בתוצאות, אך העריך שנגרם נזק למצבורי האספקה.[64] בהתקפות על תחנת הרכבת, ובייחוד בראשונה — שבאה כהפתעה מוחלטת, היתה תגובתו של האויב חלשה ביותר — כמה יריות רובים בלבד.

ההתקפה נמשכה דקה בערך אך גרמה נזק ניכר.[65] בדוח מסכם שערך מפקד כנף 5 נמסר:

> כל שש הפצצות השיגו את מטרתן, שתיים על דיר מטוסים וארבע על השלוחה של מסילת הברזל. סיורי תצפיות לאחר מכן דיווחו על מכתשי פצצות סמוך מאוד לדיר מטוסים, שיבושים רבים למצבורי האספקה ולמסילה ומכתשי פצצות גדולים בתחנה.[66]

היות שהמסלולים של שדה התעופה בבאר שבע היו בוציים בשל הגשמים, הקשה הדבר על מטוסי האויב להמריא ולהגיב — וכך לא היה בידם להתנגד להתקפה אלא באש מן הקרקע בלבד, אשר לא הצליחה לגרום פגיעות. הפגנת תעוזתו ויכולתו של האויב לאיים על מתקניהם החיוניים, אפשר שגרמו לשלטונות בהלה, מבוכה ותחושה של אזלת יד. ייתכן שהבדווים, בהרגישם כנראה את רגעי המצוקה של השלטונות, מן הסתם אף ניצלו את חולשתם של אלה לפריקת עול — שכן ניכרה באותם ימים התרופפות החוק בקרב הבדווים, והביטחון הכללי בנגב הורע בפתאומיות ונעשה רעוע ביותר. עוד לפני שחלפה יממה מההפצצה התריע צבי הירשפלד, מנהל חוות רוחמה '[כי] בסביבת רוחמה שורר[ת] אנרכיה שלמה, היו מקרים של שוד וחמס [...] התנפלות בהמון רב' וכי יש צורך דחוף לתגבר את השמירה שם. גם שבוע לאחר מכן, עדיין לא נרגע המצב.[67]

ההפצצה הלילית גרמה גם אבֵדות בנפש,[68] ועליהן למדו הבריטים מסוכן מודיעין שביקר

64 Albrecht, 'Report on Bomb Attack', 15.1.1917, ibid

65 See mission reports, 15.1.1917, by Jones; and especially by Wackett: 'Observed bomb marks on railway siding'. Appendix 110, ibid

66 Joubert, 'Offensive, etc.', ibid

67 הירשפלד פנה מיַד לשם כך הן לאגודת 'השומר' והן ל'המגן'. ראו: הירשפלד ליוסף בן־יעקב [לישנסקי], כ"ב בטבת תרע"ז (מכתב שכנראה לא הגיע לתעודתו משום שהנמען נעדר מביתו בעקרון; הוא ליווה אז את אבשלום פיינברג במסעו האחרון למצרים); הירשפלד לדוקמן, כ"ה בטבת תרע"ז; הירשפלד למשב"ק, בלי תאריך; הירשפלד לאליהו [אבן־טוב], א' בשבט תרע"ז: 'ספר העתקות של תעודות וקשרי ברית ומכתבים משנת ה'תרע"ו עד [...] במושב "רחמה" בנגב יהודה', דפים 33–36, ארכיון רוחמה, 01/1; סמילנסקי, 'זכרונות', עמ' 187. על המסלולים הבוציים ראו הערה 45 לעיל.

68 לדברי דוד תדהר, היה מספרן 'כארבעים'. ראו: הנ"ל, **במדים ובלא מדים**, תל אביב תרצ"ח, עמ' 40 (להלן: תדהר, **במדים ובלא מדים**). לדברי דבורה קרמין, בעדותו של גרשון קרמין היה המספר 37. לדברי קטינקא, **מאז ועד עתה**, היה המספר 41. שמיר זוכרת 42. מקורות אלה מציינים שכולם היו יהודים; ואולם ייתכן שמספר זה הוא של הרוגים בהתקפה שנערכה למחרת, ובה דיווחו הטייסים על הרוגים רבים באזור התחנה. ייתכן עוד שהוא כולל גם הרוגים לא יהודים, או אולי זה מספרם של כל היהודים הקבורים בבית העלמין היהודי בבאר שבע. על מספר היהודים ההרוגים בהפצצה ראו להלן. יש לציין שלבנון כתב בשנת 1933 על קבר אחים של ארבעים איש (ראו הערה 137 להלן), ואולם בשנת 1937 הוא חזר ומסר כי בהפצצה נהרגו 17 אנשים. ראו: לבנון, **ילקוט חברון**, שם.

בעיר בסוף אותו החודש.[69] אחת הפצצות בנות מאה הליטראות, שהוטלה כנראה בהתקפה הראשונה על הרכבת באותו הלילה,[70] נפלה בין משרדו של קטינקא ובין הקרון ששהו בו הנוסעים, וגרמה הרס כבד לשניהם. הקרון התרסק וכך גם המשרד הסמוך לו. 11 בעלי המלאכה ששהו בקרון נהרגו מיַד,[71] וחמישה נפצעו קשה.[72] מ־16 בעלי המלאכה הנפגעים, שמונה היו מירושלים ושמונה מיפו,[73] בהם שני אבות ובניהם, מירושלים[74] ומיפו.[75]

לא כל השוהים בקרון נהרגו; ארבעה ניצלו ממוות: הראשון, הבנאי אברהם בן יחיאל קיטייניק (קיטניקוב) (1888–1948), נפצע פצעים קלים והחלים.[76] השני, הנגר צוריאל בן ברוך בר ברזילי (ז׳ליזניאק) (1875–1945) מיפו, עמד באותה השנייה ממש ליד הדלת

69 סוכן המודיעין הבריטי, ששהה בבאר שבע בסוף ינואר, מסר: ׳בסביבות ה־10 בינואר, הפציץ מטוס בריטי והשמיד קרון רכבת והרג שבעה חיילים׳. ייתכן שהכוונה לקרון ששהו בו בעלי המלאכה עובדי הצבא. Whitley to G.O.C., 7.3.1917, PRO, Air 1/1662/204/97/26; מוסר המידע תואר כבדווי צולע, שנדד עם קוף מאולף והציג את להטיו בין החיילים, ותוך כדי כך ליקט ידיעות למען המודיעין הבריטי. ראו: לבנון, **ילקוט חברון**, שם.

70 סביר להניח שהיה זה בהפצצה הראשונה, שאלמלא כן ודאי היו האנשים מנסים למצוא מקלט באזור מסוכן פחות, ולא ממשיכים לשהות בשאננות בקרון עד ההפצצה השנייה.

71 לפי גרסתו של יוסף קרמין, הם היו שקועים באותו הרגע בתפילת שחרית, או אפשר שאמרו תהילים בשמעם את ההתקפה על שדה התעופה הסמוך. בכך נימקו בני המשפחה את קבורתם של לפחות כמה מההרוגים בטליתותיהם — אף שהיה זה מנהג ותיק. ראו: **שולחן ערוך**, יורה דעה, סימן שנא. אמירת התהילים מוזכרת בזיכרונותיו של יצחק גולדשטיין, שהיה עד למעשה. ראו: י׳ בן־נחום (עורך), ׳**יצחק גולדשטין: ראשון לבנאים העברים ביפו**׳. קהיר: יעקב (ג׳ק) גולדשטין, [1941], עמ׳ 13.

72 קטינקא, **מאז ועד עתה** עמ׳ 180. הכהן, **מלחמת העמים**, ג, עמ׳ 32: רשימה מיום 17.1.1917. העובדות שמביא הכהן נכתבו יומיים לאחר המקרה, בידי איש משכיל, שעסק בתיעוד דקדקני של קורות היישוב בשנות המלחמה. הוא שמע אותן ישירות מפי אנשים מהימנים (כמו המהנדס הלל לבונטין) שהיו עדים להן.

73 בהסתמכות על מספריו של הכהן ועל רשימת הקבורה במוזאון הנגב, באר שבע, וגם על לאפין לטהון, י״ג בתשרי תרע״ח (צ״ל תרע״ט); וכן שושני ופחטר לטהון, ב׳ בחשוון תרע״ט: אצ״מ, L2/19.

74 נחום מוזס ובנו חיים: מרשימת הקבורה, שם. השם תוקן ממכתב האלמנות: ראו הערה 93. השמות משה ושאול טעסער המובאים ברשימת הקבורה אינם של קרובי משפחה. אמנם כתבה משנת 1924 מזכירה אותם כ׳האחים משה ושאול צסר׳ (׳לקבר ישראל׳, **הארץ**, 10.7.1924, עמ׳ 3) — אך שמות אבותיהם היו שלמה הלוי וורוטיצקי ודוד יעקב ברזובסקי, ואין הם אחים כלל. ראו הערה 107 להלן, יומן החברה קדישא. המילה ׳טעסער׳ נחשבה בטעות שם משפחתם, והיא למעשה רק כינוי שמשמעותו ׳סתת׳ ביידיש עממית. שניהם היו מראשי אגודת הסתתים בירושלים: ראו: ׳על דא ודאי קא בכינא׳, **השקפה**, ה, ט (א׳תתל״ה [תרס״ח]), עמ׳ 64.

75 מיכאל קרמין ובנו חיים. הנגר קרמין, שהיה בן 36, נהרג מיַד. בנו הבכור, ששימש עוזרו והיה אז בן 17, נפצע קשה ונפטר מפצעיו ביום 26.1.1917. אמו קיבלה היתר מיוחד מהרשויות, והגיעה מנווה צדק לבאר שבע כדי לטפל בו. מריאיון עם יוסף קרמין, בן ואח להרוגים.

76 מריאיון עם אחייניתו סימה לימונציק מהרצליה. ראו גם: תדהר, **אנציקלופדיה**, כרך 3, 1949, עמ׳ 1160–1161; הוא אינו מזכיר את עבודותיו בבאר שבע. אביו, הבנאי יחיאל קיטייניק, נפצע קשה ומת כעבור כמה ימים.

הפתוחה, וההדף העיף אותו החוצה למרחק של כעשרים מטרים, וכך מצא אותו קטינקא מוטל על הארץ — המום, אך פצוע קל בלבד.[77] הניצול השלישי היה חמיו של אברהם קיטיניק, הקבלן היפואי הוותיק יצחק גולדשטיין בן ה־51, גם הוא נזרק אל מחוץ לקרון ונפצע.[78] הניצול הרביעי, ד״ר אהרן בנימיני (1886–1943), הרופא הצבאי של הדיביזיה הטורקית ה־53, ירד העירה לשתות כוס תה בבית גורדון זמן קצר לפני ההתקפה.[79]

בבוקר אספו את גופות ההרוגים, ושוחט הקהילה טיפל בסידורי הקבורה. החללים נקברו באותה החלקה שנתקבל עבורה שנה קודם לכן היתר מהממשל הטורקי.[80] בהלוויה השתתפו כל העובדים היהודים של מסילת הברזל, ובהם המהנדס קטינקא, ולאחר אמירת הקדיש הם נשבעו לפעול להעברת עצמות ההרוגים לקבורה סופית לכשיתאפשר הדבר.[81] ייתכן שגם הקבלן הירושלמי יונה פרידלנד (1865–1917) היה בין העוזרים באיסוף הגוויות.[82] החללים נטמנו בשני טורים מקבילים: בטור המזרחי נקברו שמונת ההרוגים מירושלים, ובטור המערבי — שמונת בני יפו. אצל כל נפטר הונח בקבוק חתום ובו פתק עם שמו, כדי לעזור בזיהוי השרידים לעתיד לבוא. כל אחד מהקברים נותר מכוסה תל עפר בלא מצבה, וכולם יחד הונצחו באבן אחת, מוצבת בין שני טורי הקברים, ועליה מצוינות נסיבות מותם.[83] פצועים

77 קטינקא, **מאז ועד עתה**, כותב על נגר, יוסף קרמין נקב בשמו של ברזילי. על ברזילי ראו: יעקב רימון, **דמויות מן העבר: סיפורים ורשימות**. תל אביב 1972, עמ׳ 45–48. הוא אינו מזכיר את עבודותיו בבאר שבע.

78 בן־נחום, שם, עמ׳ 14. גולדשטיין פנה לבית החולים הגרמני (בקֶרבת המסגד), אך שם סירבו לטפל בו בטענה שהוא נתין עות׳מאני. הוא נחבש בבית החולים הטורקי, חזר ברכבת לביתו בתל אביב, ובהדרגה החלים מפצעיו.

79 מריאיון עם חירם דנין מירושלים; הוא שמע זאת בזמנו מפי ד״ר בנימיני עצמו. ראו אִזכור לכך גם בזיכרונותיו של בנימיני, בכתב יד ברוסית: מכון ז׳בוטינסקי, פא–39.

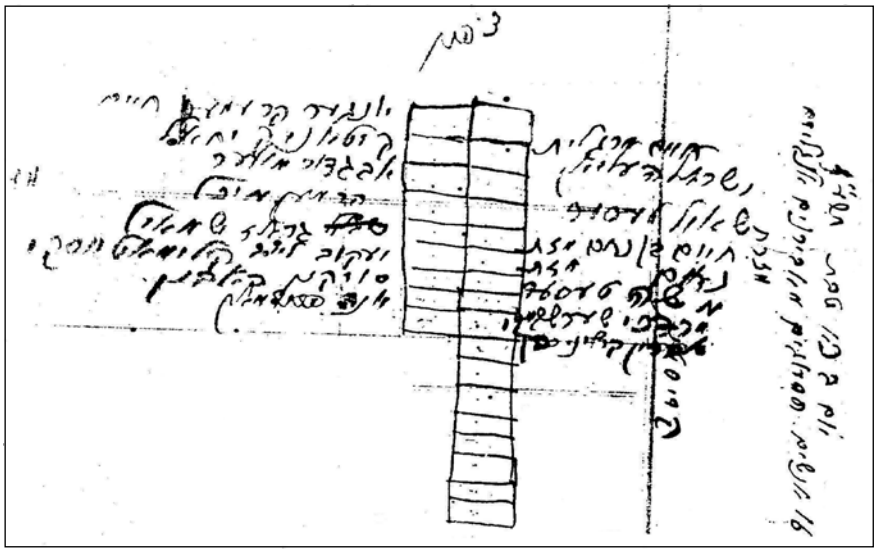
80 לפי מקורות שונים, הצורך לקבורת מתים כה רבים בבת אחת הביא להסדרתו הרשמית של בית קברות יהודי בבאר שבע, והרוגי ההפצצה היו מראשוני הנקברים בו. ראו: א״צ ברזין, **יזכור עם ישראל את קדושי אב תרפ״ט**, ירושלים תר״צ, עמ׳ 95; זיכרונותיו של משה אלקיים (1896–1984), הארכיון על שם טוביהו, פרסום 9, עמ׳ 14–15; תדהר, **אנציקלופדיה**, כרך 16, 1967, עמ׳ 4939; ועוד. על פי המקורות המשפחתיים, הסוחר נסים אלקיים הוזעק מרוחמה כדי לטפל בסידורי הקבורה. אלקיים, שהיה שומר שבת קפדני, נאלץ לחלל את השבת כדי להביא את המתים לקבר ישראל, והיתה בכך ראשיתה של הקבורה בבית הקברות היהודי, שאת אדמתו קנה אז בכספו. ראו: מרדכי אלקיים, **40 שנות ישוב יהודי בעזה באר שבע והקמת חוות רוחמה**, נצרים 1994, עמ׳ 310–311. אולם מאחר שהאסון אירע אור ליום שני בשבוע, אין זה סביר שהמתים נקברו שבוע ימים לאחר מכן. כשבועיים קודם לכן טבעו יהודים בשיטפון ליד באר שבע, וייתכן כי יש כאן עירוב של שני מקרים וכי אז נקברו המונים בחלקת בית העלמין, ואולי אלקיים היה מעורב בכך.

81 ׳לקבר ישראל׳, **דאר היום**, 10.7.1924, עמ׳ 3.

82 מזיכרונות בתו עליזה גדעוני, **מסעות אל העבר**, הוצאה משפחתית, תל אביב תשמ״ט, עמ׳ 24 (להלן: גדעוני, **מסעות אל העבר**).

83 לאפין לטהון, שם.

שמתו מאוחר יותר נקברו בהמשך הטור;[84] ואלה שמותיהם: שאול נחום בן דוד יעקב בְּרֶזוֹבְסקי, שמואל בן זכריה גרוס, משה בן שלמה הלוי וורוטיצקי, ישראל בן יעקב הלמן, חיים בן נחום מוזס, נחום מוזס, אביגדור בן יוסף מולר, חיים בן יקותיאל מרגלית, ראובן בן יהושע סורקין, יונה פרידמן, יחיאל בן אברהם קיטיניק, יעקב לייב קלימנטובסקי, אהרן קרלינסקי, חיים בן מיכאל קְרֶמִין, מיכאל בן צבי דב קרמין ומרדכי שרשבסקי. לשם זיהוי הקברים נערך תרשים שלהם, ייתכן שבידי החייט אליהו בוגדנוב (1877–1930), אשר סייע בזיהוי הגופות.[85] תרשים זה שרד, ונמסר למוזאון הנגב לאחר שקמה באר שבע העברית. ייתכן שנסים אלקיים העביר את רשימת שמות ההרוגים לוועד קהילת יפו מתוך חשש שמא יישארו נשותיהם עגונות.[86]



תרשים הקבורה
מקור: מוזאון הנגב

84 כך אין חיים קרמין מונח ליד אביו, אלא בקצה הטור, מול מקום קבורתו של חיים בן יקותיאל מרגלית, שנפטר מפצעיו ביום כ״ב בטבת.

85 מריאיון עם יוסף קרמין, וכן גם לאפין, שם. בסוף 1915 פתח עם שותפו החייט לייב ברייל (1885–1963) חנות לתפירת בגדים לקצינים ולפקידים; מלבד זה, הביאו למכירה גם בדים ודברי סדקית. ראו: א־ר, עמ׳ 92.

86 לפי טענת משפחתו, רשם אלקיים את שמות ההרוגים ושֵרטט את תרשים הקבורה, אך אם אכן כך, אין זה התרשים במוזאון הנגב, הכתוב בידי אשכנזי לא משכיל במיוחד הדובר יידיש, ותוקן בידי אדם אחר. אלקיים השתמש בכתב חצי־קולמוס, היה תלמיד חכם ולא דיבר יידיש.

הידיעה על האסון גרמה זעזוע בתל אביב. מאיר דיזנגוף, ראש ועד תל אביב, פרס את חסותו על המשפחות והיה לאפוטרופוס היתומים והאלמנות.[87] לבקשת המרכז לבעלי מלאכה, הקצה ועד תל אביב סכום של 15 לירות לתמיכה במשפחות.[88] הצעיר דוד תדהר (1897–1970) אסף כספים למען המשפחות במכירת כרטיסי הגרלה ליחידים ולמוסדות, כמקובל אז בין יהודי תל אביב, שניהלו באותו החורף כמה הגרלות ואירועים למטרות צדקה;[89] זו נקראה 'הגרלה לטובת המשפחות שנוגעו [כך] ע"י האסון בדרום', ובערבית היא כונתה סתם 'הגרלה לעזרת היתומים', כנראה מחשש הצנזורה. הסכום הכולל שנאסף ממכירת הכרטיסים להגרלה, במחיר חמישה גרושים (בערך נקוב) האחד, היה — לדבריו של תדהר — כ־600 לירות.[90] הפרס היה אמור להיות שק קמח לבן — מצרך יקר מאוד בזמנים ההם, ואולם תדהר חס גם על שק הקמח, שהיה יכול לפרנס משפחה שלמה, ולכן בדה מספר והודיע כי הוא הזוכה בהגרלה. כך נותר שק הקמח בידו, והוא יכול להשתמש גם בו לכלכלת היתומים. הוא דיווח על כך לנכבדי הקהילה וזכה להסכמה שבשתיקה. בהכנסות ההגרלה עזר למשפחות, וכן השתדל אצל מעסיקים, מצא משרות בחנויות מכולת לכמה אלמנות וקנה בדים כדי שכמה מהן תוכלנה להתפרנס מתפירה.[91]

הניסיונות להבטחת הבעלות על בית הקברות היהודי, 1918–1929

לאחר שכבשו האנגלים את באר שבע ב־31 באוקטובר 1917 החלו תושבי העיר לחזור לבתיהם, שהם נאלצו לפנותם בקיץ 1917 בצו הטורקים. כך חודשה גם נוכחות היהודים בעיר. הבריטים הקציבו ככל הנראה סכום כסף לגידור בית הקברות, אך הוא לא שימש

87 מריאיון עם יוסף וגרשון קרמין. לאחר המלחמה מונו כנראה דרך קבע אפוטרופוסים אחרים, ובהם שלמה סטופינסקי, שהיה לאפוטרופוס לאחייניו, חמשת היתומים של קרמין. ראו את בקשתה של דבורה קרמין לרבנות, כ"ב באב תרע"ט, את"א, 715/8.

88 פרוטוקול ישיבה מספר 130 של ועד תל אביב, ו' בשבט תרע"ז, את"א, 282א/1, עמ' 51.

89 כמו הגרלות ונשפים לטובת בית היתומים העברי 'פיקוח יתומים' בט"ו בשבט (6.2.1917) ולמען בית החולים 'שערי ציון' בפורים (7.3.1917), שתדהר ועוד צעירים השתתפו בהכנותיו. ראו: בן־שאלתיאל, 'מכתב מיפו', **החרות**, 30.1.1917, עמ' 2–3; הנ"ל, 'מכתב מיפו', שם, 26.3.1917, עמ' 3; הכהן, **מלחמת העמים**, ג, 76, רשימה מיום 11.3.1917.

90 ראו: 'כרטיס הגרלה לטובת המשפחות שנוגעו ע"י האסון בדרום': ארכיון העבודה (א"ע), א12-126-IV. לפי סכום זה צריכים היו להימכר לא פחות מ־3,000 כרטיסים בהתחשב בכך ששווייה של הלירה ירד אז לכרבע מערכה לפני המלחמה (לפי הערך הנקוב היה החישוב מגיע לכ־12 אלף כרטיסים). מספר כל התושבים היהודים בתל אביב ובשכונותיה העבריות של יפו היה אז פחות מ־6,500 נפשות (ראו: המשרד הארצישראלי של ההסתדרות הציונית, **ספירת יהודי ארץ־ישראל: יהודה**, חוברת א, יפו תרע"ח, עמ' 32). אם כן, נראה שיש הפרזה בדבריו של תדהר.

91 תדהר, **במדים ובלא מדים**, עמ' 40–41.

למטרה שלשמה הוקצה.[92] בספטמבר 1918 דרשו כמה מאלמנות ההרוגים מירושלים פתרון קבע לקברי בעליהן בבאר שבע; הן פנו אל המשרד הארצישראלי בבקשה 'להעמיד [לחללים] את מצבתם בכדי שלא יישכח שמם מאיתנו, ובכדי שנוכל בזמן מן הזמנים לבוא אליהם להשתטח על קברם ולשפוך לפניהם את מרי ליבנו'.[93] המשרד הארצישראלי פנה אל המרכז לבעלי מלאכה ביפו בבקשת מידע על ההרוגים,[94] וכן אל בצלאל לאפין בעניין הקמת מצבה על הקברים ומחירה.[95] לאפין השיב שהוא מקבל עליו את הטורח לנסוע לבאר שבע ולהוציא את הדבר מן הכוח לפועל, שכן לא נמצא שם מי שיטפל בכך.[96] עוד הציע לגדר את בית הקברות כדי לשמרו מנזקם של העוברים והשבים.

ואולם ממש ביום כתיבת הצעתו של לאפין פרץ הצבא הבריטי את החזית הטורקית מצפון לירקון. בתוך ימים מעטים נכבש כל חלקה הצפוני של הארץ, והפליטים היהודים שגורשו מיפו באפריל 1917 החלו לחזור לבתיהם. הטיפול בקבורים היהודים בבאר שבע חודש שוב רק לקראת סוף נובמבר,[97] ואולם רק בסוף פברואר 1919, בסיוע המשרד הארצישראלי, גודרה חלקת בית הקברות בחוטי תיל ובעמודי ברזל,[98] ובינתיים חרשו ערביי הסביבה את הקרקע כמעט עד הקברים עצמם.[99]

92 לפי לבנון, שם, 'בין הפלוגה הבריטית התוקפת, שהשליכה את הפצצה, היה אחד ממשפחת רוטשילד. אחרי המלחמה שלח כסף להתקין גדר סביב בית הקברות; הכסף הוצא לצרכים אחרים'. מוכרות לי גרסאות שונות של הסיפור על טייס יהודי ממשפחה מיוחסת שהביא להרג של 16 היהודים, התחרט על מעשיו לאחר שנפל בשבי הטורקי ונכלא בבאר שבע. מפי גרשון קרמין, שרה שמיר, וכן גורן, שם. גם בן־נחום מוסר על ה'שמועות' שהתהלכו בין יהודי באר שבע, שהטייס היה בנו של הברון רוטשילד (שם, עמ' 14), אולם ספק אם שמועה נפוצה זו נכונה. שמות כל הטייסים שהשתתפו במשימות בבאר שבע הושוו לרשימת כל היהודים ששירתו במלחמה בחיל האוויר הבריטי, ואף אחד מהם לא נמצא כלול בה. ראו: Michael Adler, *British Jewry Book of Honour*, London 1922, pp. 535-536. הפצצה שהביאה למותם של השוהים בקרון הוטלה כפי הנראה בידי טייס אוסטרלי. ראו לעיל הערה 63.

93 ברזובסקי, הלמן, וורטיצקי, מרגוליס ומוזס להנהלת המשרד הארצישראלי, ו' בתשרי תרע"ט, אצ"מ, L2/182/II; הכהן למשרד ביפו, ז' בתשרי תרע"ט, שם, L2/191.

94 [טהון] למרכז בעלי מלאכה, 19.9.1918, שם.

95 טהון ללאפין, 18.9.1918, שם.

96 לאפין למשרד, י"ג בתשרי תרע"ח [צ"ל תרע"ט]: שם. גם לפי עדותו של שמעון בן־צבי (1890–1968), ששהה אז בבאר שבע במשך חודשיים מתחילת אוגוסט 1918, היו יהודי העיר באותו הזמן רק בני משפחת הטוחנים גורדון ושני בניו של נסים אלקיים. ראו: בן־צבי לטברסקי, א' באלול תרע"ח, א"ע, IV-104-1142-14.

97 סניף יפו של המשרד הארצישראלי לסניף ירושלים, 7.11.1918, אצ"מ, L2/191; הכהן לסניף יפו, כ"ב בכסלו תרע"ט, שם, L2/180/I.

89 משה ושמשון גורדון למשרד, 28.2.1919, שם. חיים קורצ'יק מנס ציונה, גיסו של שניידרוביץ, גידר את השדה; סניף יפו לירושלים, 3.12.1918, שם.

99 שניידרוביץ היה עסוק באותו הזמן ברכישתה ובהעברתה של טחנה חדשה: לאפין לטהון, ב' בשבט תרע"ט, שם; לטהון, י"ז באדר א תרע"ט, שם.

בתחילת 1920 החלה להתגבש שוב קהילה יהודית בבאר שבע. ביולי 1920 נפתח מחדש בית הכנסת בחצר הטחנה, ובאותו החודש זכתה הקהילה היהודית בהכרה רשמית מטעם השלטונות, והטוחן משה גורדון (1893–1961) מונה רשמית למוח׳תאר, במעמד שווה למוח׳תארים של הקהילות המוסלמית והנוצרית בעיר. בימים ההם ניעורו תקוות להתיישבות נרחבת של יהודים בנגב, שבאר שבע — על תושביה היהודים — תשמש לה אבן פינה. יעקב אפטר (1894–1968), שבשנות המלחמה דאג לחדר חולים ליהודים בבאר שבע, הסתמך על תקדים קיומה של קהילה פעילה בעיר ועל השריד היחיד שנותר ממנה, בית הקברות:

> באר שבע זו, שלפני ארבע שנים רכשה לה כברת ארץ בשביל בית־קברות עברי, וזרעתו מתים יהודים והרטיבתו דמעות המלווים — בבאר שבע זו צריכים אנו לזרוע עכשיו את הגרעינים הראשונים לבית חיים עברי![100]

בשנות השיא של התפתחות קהילת באר שבע, בשנים 1921–1923, התקרב מניין תושבי העיר וסביבתה למאה.[101] הרבנות הראשית של תל אביב, בהנהגתו של הרב הספרדי הראשי בן־ציון מאיר חי עוזיאל (1880–1953), תמכה גם בציבור היהודי בבאר שבע והשתדלה לעזור לו לקיים מוסדות קהילתיים. בסיועה התאפשר ליהודי באר שבע להחזיק שוחט ולבנות מקווה בחצר הטחנה.[102] מוסדות אלה סימלו את מעט יהודי העיר כקהילה. ׳השוחט [...] שטח פעולתו היה מצומצם, כשם שמשכורתו היתה דלה; ויותר משהיה בו צורך, שימש סמל לקהילה קטנה זו של יהודים׳.[103] הקהילה התאמצה לשמור על בית הקברות, כנראה באמצעות תשלום לבעלי הקרקע הערבים שביקשו לחרוש את הקרקע.

יהודי העיר סייעו לבני משפחות חללי ההפצצה בבואם לפקוד את הקברים (שעוד היו מסומנים כנראה סימון ארעי), ולומר עליהם קדיש. הנסיעה לבאר שבע היתה כרוכה אז בהיטלטלות בדרכים במשך יותר מיממה ובהחלפת שלוש רכבות (ללוד, מלוד לרפיח ומרפיח אחת לשבוע לבאר שבע) — וברור שתלאות הדרך הזאת הקשו על האלמנות. מלבד זה, לחצו בעלי הקרקע הערבים לחרוש את הקרקע. בשל נדר שנדר אברהם, אחיו של החלל שאול

100 א׳, שם, עמ׳ 12.

101 במפקד הראשון של אוכלוסי ארץ ישראל, 23.10.1922, נרשמו 98 יהודים בבאר שבע. ראו: Palestine, *Report and General Abstracts of the Census of 1922*, p. 11.
במספר זה כלולים לא רק יהודי העיר עצמה, שהיו כמחציתו, אלא גם יהודים שחיו בשולי העיר: שוטרים, בוני בית הקברות הצבאי, עובדי המשתלה וכדומה. לדברי רובינשטיין, נכללו במספר זה כל יהודי נפת באר שבע בשלמותה, לרבות רוחמה. ראו: שמעון רובינשטיין, **הנגב: המחדל הציוני הגדול, 1919–1929**, ירושלים 1988, עמ׳ 854–855.

102 על תמיכה בהקמת המקווה בבאר שבע ובמשכורת לשוחט ר׳ חיים יצחק אברמוביץ (1896–1964) ראו: אליהו זאב הלוי לוין־אפשטיין לרבנות, 25.12.1919, את״א, 719/8. בעניין השוחט רפאל יחיא הלוי סרי (?1887–1972) ששירת אחריו ראו התכתבויות מנובמבר 1925 עד יוני 1926, שם, 742/8.

103 יעקב מדרשי, ׳בנגב בתרפ״ו׳, **עתידות**, שנה ב, 10–11 (תש״ח), עמ׳ 299.

ברזובסקי, ליד הקבר הפתוח, הוא פעל עם פרידה, אלמנת ההרוג, להעברת גופות הירושלמים לקבורה סופית בירושלים. לאחר השתדלות של תשעה חודשים בערך התקבל לבסוף הרישיון הדרוש מהמחלקה לבריאות של ממשלת ארץ ישראל. בהתאם לתקנות של מחלקת הבריאות,[104] ובפיקוחו של הרופא הממשלתי, העבירו ברזובסקי וקרובים נוספים[105] ביום 8 ביולי 1924 ארבעה מן ההרוגים: שאול נחום ברזובסקי,[106] ישראל הלמן, משה וורוטיצקי וחיים מרגלית. הארבעה נקברו מחדש זה ליד זה בחלקת 'גניזת סת"ם' שבהר הזיתים.[107]

גם משפחות ההרוגים מיפו ביקשו מוועד הקהילה של תל אביב להעביר את עצמות בני משפחותיהן לקבורה בתל אביב. ועד הקהילה ורבנות תל אביב פנו יחד בסוף אוקטובר למושל המחוז בבקשה לרישיון להעברת הגופות בנימוק שהחללים נקברו בזמנם 'באופן חטוף [...] והמשפחות אינן מוצאות מנוחה בדעתן שאביהן לא נקברו כדת בבית עלמין של ישראל. ועוד יותר יגדל הכאב בהיות שבעלי הקרקע [...] עומדים לחרוש את אדמתם'.[108] התשובה השתהתה, ומזכיר ועד הקהילה ניסה שוב כעבור שבוע ימים בערך לברר את העניין אצל הרשויות.[109] בהתאם לתקנות לקבורה מחדש של נפטרים מספטמבר 1919, פנו קרובי שבעה מההרוגים בבקשות לרישיון, ואלה הועברו למחלקת הבריאות עם אזכור מוועד הקהילה שהוא מוכן לעמוד בכל התנאים כחוק.[110] בראשית דצמבר שוב שלח הוועד תזכורת למחלקת הבריאות של ממשלת ארץ ישראל והוסיף התרעה שבעלי הקרקע עומדים לחרוש את החלקה,[111] ואולם הרישיון לא התקבל. מלבד זה, מקצת משפחות ההרוגים התנגדו להעברת מתיהן ממקום קבורתם.[112] הפתרון המסתמן היה לרכוש רשמית

104 ראו: H. D. Watson, 'Public Health Ordinance No. 2', Jerusalem 11.9.1919, לתקנות המחמירות לחפירתה וקבורתה מחדש של גוויה, שנועדו למנוע התפשטות של מחלות.

105 אחד מאלה היה יעקב לייבוביץ, בן אחותו של הבנאי חיים מרגלית. מריאיון עם יונה טובה באגד מירושלים, נכדתו של מרגלית.

106 כעבור עשר שנים הקים פייבל (1898–1949), בן אברהם ברזובסקי, קרן לגמילות חסדים על שמו של שאול ברזובסקי. קרן זו היתה לתחילתה של הקופה לגמ"ח של התאחדות בעלי המלאכה בירושלים, שפייבל ברזובסקי היה בין מנהליה. ראו: **עושי כל מלאכה: שבעים שנה להתאחדות בעלי מלאכה ותעשיה זעירה בירושלים**, ירושלים 1989, עמ' 70, 142. ריאיון עם מלכה קליין, בתו של פייבל ברזובסקי.

107 יומן החברה קדישא הראשית והכללית של ירושלים, ז' בתמוז תרפ"ד. **דאר היום**, שם; **הארץ**, שם. פרטים נוספים מריאיון עם אסתר פחטר מירושלים, בתו של שאול ברזובסקי.

108 מוועד הקהילה והרבנות הראשית לסר רונאלד סטורס, ל' בתשרי תרפ"ה, את"א, 597/8.

109 המזכיר לסגן המושל, ט' בחשוון תרפ"ה; מברק ועד הקהילה והרבנות לסטורס [6.11.1924], שם.

110 טפסים 936–942; ועד הקהילה לרופא המחוזי הראשי, ט"ו בחשוון תרפ"ה, שם.

111 מזכיר ועד הקהילה [משה עוזיאלי] למחלקת הבריאות, ד' בכסלו תרפ"ה, שם.

112 מתוך בקשתם של מרכז בעלי המלאכה לדיזנגוף שישיג רישיון מהממשלה להעברת הגופות (נובמבר 1931). אפשר להניח שרישיון קודם לא הושג. ראו: וינוקור וקריס, שם. מיכאל צוק מגבעתיים שמע מפי אמו עדה (1907–1982), בתו של מיכאל קרמין, כי היא עמדה על כך שיש להשאיר את הקבורים בבאר שבע — מאחר שגם היא ארץ ישראל.

את הקרקע מידי בעליה, כדי שזו תישאר לצמיתות בית עלמין יהודי ותוגן מפני הסגת גבול. מעשה זה נועד גם לעודד את הקהילה היהודית הקטנה בבאר שבע, שמצבה הלך והתערער.[113]

מאמציו הנחרצים של הרב עוזיאל לרכוש את בית העלמין היהודי בבאר שבע נמשכו בהפוגות כעשר שנים. באמצע פברואר 1925 כתב הרב עוזיאל אל קצין המחוז של נפת באר שבע בקשה לסייע ברכישה.[114] בעלי הקרקע הסכימו למכור את הקרקע לחברת קדישא של תל אביב תמורת עשר לי״מ לדונם. מאחר שהעריכו כי המחיר גבוה מדי, הוקמה ועדה שחבריה היו ראש העירייה השיח׳ חסַין אבו כַּף, פקיד מרשם המקרקעין של הנפה ואחד מנכבדי העיר ומבעלי הקרקעות בסביבתה. הוועדה המליצה על מחיר של חמש לי״מ לדונם.[115] קצין המחוז דיווח לרב עוזיאל על מחיר זה, והציע לסייע בסידור הסכם הרכישה וההעברה בטאבו.[116]

העברת נכסים במשרד למרשם מקרקעין (הטאבו) של באר שבע באותם ימים היתה משימה סבוכה, והיא נמשכה בדרך כלל בין שנה לשנה וחצי.[117] שאלת בעלותה של חלקת קרקע השייכת לבדווים ואי־רישומה בטאבו ברוב המקרים גרמו קושי נוסף.[118] בשל קשיים אלה נאלצו השלטונות לקבוע נהָלים קפדניים למכירת אדמות של בדווים בנגב. אם לא די בכך, היתה בעיה נוספת, שלא הוזכרה בכתובים וגם היא הקשתה את הסדרת הבעלות: משרד הטאבו בבאר שבע נוהל לרוב בידי פקיד יחיד, וגם זאת לא ברציפות. בשנת 1930 אף נסגר המשרד בבאר שבע סופית מטעמי חיסכון, ופנקסיו הועברו לעזה.[119]

113 לדוגמה ראו: י״ש, ׳מן הנגב׳, **דבר**, 18.8.1925, עמ׳ 3.

114 עוזיאל שלח לקצין המחוז של באר שבע מכתבים על כך בימים 12.2.1925 ו־19.2.1925. צ׳אמפיון לרבנות, 24.3.1925: את״א, 724/8.

115 סאלם וסלמאן לרבנות הראשית (הערה 29 לעיל). חלקת קרקע אחרת של 445.147 דונמים טורקיים בשכנות מיַדית בין חלקת בית הקברות ובין גבול העיר נמכרה באותם ימים לחברת הכשרת היישוב תמורת 2,225.740 לי״מ, דהיינו במחיר של 5,000 לי״מ לדונם. ראו: לשכת רישום המקרקעין של באר שבע, ספר 1 (זרבה עזאזמה), דף 12, שטרות 4/267, 20/26.

116 צ׳אמפיון, שם.

117 חנינא פורת, ׳התגבשות הדרכים לרכישת קרקע בנגב ורישומה בספרי האחוזה (1930–1947)׳, בתוך: רות קרק (עורכת), **גאולת הקרקע בארץ־ישראל: רעיון ומעשה**, ירושלים 1990, עמ׳ 274. לתיאור מפורט של שלבי רישום קרקעות בנגב ראו עמ׳ 270–274, שם.

118 על בעיות רכישת הקרקעות בנגב מבדווים ראו את עדותם של יהושע חנקין ושל חירם דנין, בתוך: ע׳ אשכול (עורך), **ששים שנות הכשרת הישוב**, ירושלים תש״ל, עמ׳ 95–104. לתיאור מקיף ומפורט ביותר של הסוגיות המשפטיות והבעיות המעשיות ברכישת אדמות של בדווים בנגב ראו: חנינא פורת, ׳המדיניות׳, עמ׳ 49–64.

119 על הקשיים של משרד הטאבו בבאר שבע ראו: מנהל מחלקת הקרקעות למושל המחוז, 2.1.1921, 17.1.1921, ג״מ, 22, 14–3604 (153/P/מ); המנהל (סטבס) לרַשם בעזה (דיבי), 22.11.1921, הרשם למנהל, 24.11.1922, 11.4.1922, שם; הרשם למנהל, 2.9.1925, שם, LD53/4/6 (מ3395); המנהל לרשם, 16.10.1926, שם, P/123; סטאבס לקצין המחוז, 12.1.1927, שם; הרשם בעזה למנהל, 20.2.1928, שם.

האחים בעלי הקרקע כתבו באפריל 1926 לרבנות, והתלוננו שהעסקה טרם סוכמה והם לא קיבלו את כספם תמורת האדמה. יתר על כן, בשל ציפייתם לגמר העסקה, נמנעו באותו החורף מלעבד את האדמה, והדבר גרם להם הפסד כלכלי. הבדווים קָבלו על כך ששמשון גורדון (1898–1931), נציגו של מוח׳תאר הקהילה, עושה בחלקה הזאת כבתוך שלו, אף שטרם סולקה תמורתה.[120]

ביולי 1926, לקראת התהליך להעברת הבעלות בטאבו, נמדדה החלקה, ונמצא ששטחה חמישה דונמים. קציו המחוז מסר לרב עוזיאל שאפשר להרחיב את התכנית בטאבו ולהוסיף לה אדמה הגובלת בחלקה. הרב עוזיאל השיב כי הרבנות מוכנה לקנות עד עשרה דונמים במחיר של חמש לי״מ הדונם, וכן לשאת בהוצאות אחרות הכרוכות ברכישה.[121] לבקשתו של הרב עוזיאל, נסע לבאר שבע החכם יעקב (בכור) בן נסים שבתי מיכאל פּאפּוּלָה (1867–1943), מזכיר הרבנות וחבר ותיק בהנהלת החברה קדישא של תל אביב, כדי לנהל את המשא ומתן עם בעלי הקרקע. פאפולה, השולט בערבית, סיכם עם הבעלים על קניית עשרה דונמים תמורת חמישים לי״מ. עוד הסכימו השניים שהכסף ישולם לאחר ההסדרה בטאבו. התנאים נוסחו בהסכם בכתב, וצורפה אליו התחייבות בשם הרב עוזיאל.[122] הרב עוזיאל ביקש לרשום את המגרש בבאר שבע על שם החברה קדישא של תל אביב משום שמספר היהודים בבאר שבע היה קטן מהמספר הדרוש להכרה בקהילה (שלושים מבוגרים) לפי התקנות החדשות.[123]

אלא שרישום הקרקע לא הושלם אז מסיבות שונות. ייתכן שהיה בהן צירוף של הקשיים שעוררו בעלי הקרקע, סיבוכים ביורוקרטיים, בעיות של ניהול המגעים ממרחק וקשיים כספיים ואחרים של החברה קדישא של תל אביב.[124] הבעלות על הקרקע נותרה אפוא בידיהם של בעליה הקודמים, ולא נרשמה על שמותיהם בטאבו.[125]

120 סאלם וסלמאן לרבנות הראשית (הערה 29 לעיל).

121 המושל לרבנות, 17.7.1926, וכן על גבי הטיוטה של תשובת הרב עוזיאל, י״א באב תרפ״ו, את״א, 1135/8.

122 פרוטוקול ישיבה מספר 18 של הנהלת חברה קדישא, אור ליום א׳ בשבט תרצ״ד, סעיף 3, בספר הפרוטוקולים, תרצ״ג–תרצ״ט: החברה קדישא של תל אביב–יפו. וכן גם גליס להנהלת ועד הקהילה, י״ט בשבט תרצ״ד, את״א, 742/8; מושל המחוז לוועד הקהילה, 31.1.1934, שם, 497/8. נראה שגם אלקיים נסע עם פאפולה. ראו הערה 152 להלן. על פאפולה ראו: גאון, שם, עמ׳ 358.

123 ׳תקנות לסידורה של כנסת ישראל והכרתה ע״י ממשלת פלשתינה (א״י)׳, **העתון הרשמי**, 191 (1927), עמ׳ 367.

124 באמצע שנות העשרים החל בית הקברות של תל אביב ברחוב טרומפלדור להתמלא, והחברה קדישא החלה בחיפושים אחר מקום אחר, עד רכישת החלקה בנחלת יצחק בתחילת 1930. זו הוכשרה ונפתחה לשימוש באפריל 1931 (ושימשה עד שלהי 1949). יש לציין גם שהמשאבים הכספיים של ועד הקהילה היו אז מוגבלים, ומשנת 1926 החל ועד הקהילה לגמור את מאזנו בחוב מצטבר; זה הגיע בסוף 1930 ל־9,512 לא״י; כך קשה היה לו להשקיע במשימות מחוץ לקהילה. ראו: **דין וחשבון על פעולות ועד הקהילה**, תל אביב תרצ״ג, עמ׳ ח–ט.

125 חיפוש בלשכת רישום המקרקעין של באר שבע לא העלה כל רישום לחלקה זו.

המאבק להסדרת מעמדו של בית הקברות היהודי ולשמירה עליו, 1929–1948

בשל מאורעות תרפ״ט פונו אחרוני היהודים מבאר שבע בסוף אוגוסט 1929, והקהילה לא התחדשה. גם לאחר פינוים של תושבי הקבע היהודים של באר שבע לא נשכח עניין בית הקברות. לכאורה, באין ציבור יהודי בעיר, לא היה טעם לשוב ולהשתדל בעניין בית הקברות היהודי. מבחינה הלכתית היתה אז סיבה מוצדקת להעברת העצמות, לאחר שבית הקברות נותר בלי השגחה והופקר לחילול כבודם של המתים ולביזוים; ואולם למרות כל זאת, החליט הרב עוזיאל שיש להמשיך במאבק על זכות היהודים להתיישבות בדרום ולהימנע מכל מעשה שיפורש כוויתור הן בעיני הממשל והן בעיני הערבים. לדבריו, היה צורך

> לשמור את בית הקברות שבבאר שבע מחילול כבודו על־ידי היותו הפקר למרעה בהמות, ולשמור את רכושו הקרקעי שלא יטושטשו גבוליו ולא יהרסו מצבותיו. [...] לא כדאי הוא לאבד בידיים שטח אדמה כזה שעצמות אחינו טמונים בו ושישמש לנו לעתיד הקרוב. הזנחת מקום זה להפקר הוא סימן ועדות על ייאושנו לשוב ולהתיישב בעיר זו.[126]

ביולי 1930 שלח הרב עוזיאל מכתב לנציב מחוז הדרום, ובו ביקש שיינתנו פקודות למושלי עזה ובאר שבע למנוע דריסת רגל בבתי הקברות היהודיים של ערים אלה שקהילותיהן נעקרו ממקומן; כן ביקש הערכות למחיר גידורם.[127] מכתב נשלח גם לוועד הלאומי בבקשה לתמוך בעניין זה ולהעניק את הסכום הדרוש להוצאות הגידור.[128] הוועד הלאומי הודיע שהעניין יועלה בישיבה הקרובה של ההנהלה[129] — אך בעיות חשובות יותר דחו שאלה זו, והיא לא נדונה.[130] בעקבות פנייתו של הרב עוזיאל לנציב מחוז הדרום נערך בירור עם השלטונות המקומיים על מצבם של בתי הקברות היהודיים של עזה[131] ובאר שבע. קצין המחוז עארף אל־עארף (1892–1973) קיבל מראש העירייה תאג׳ אל־דין שעת׳ הערכה שעלות גידורו של השדה היא 78 לא״י.[132] נציב מחוז הדרום העביר נתון זה לרב עוזיאל, והוא מסרו מיַד לוועד הלאומי בצירוף בקשה לעזור בהוצאות הגידור. הרב עוזיאל הציע

126 עוזיאל לוועד הלאומי, י״א באלול תר״צ, אצ״מ, J1/1533. ההדגשה שלי.

127 עוזיאל לנציב המחוז, י״ד בתמוז תר״צ, שם.

128 עוזיאל להנהלת הוועד הלאומי, י״ד בתמוז תר״צ, שם.

129 בן־צבי ומיוחס לעוזיאל, י״ח בתמוז תר״צ, את״א, 1124/8.

130 בישיבה הבאה עסקו בשאלת החינוך העברי, ובישיבות לאחר מכן עסקו בגילוי דעת כלפי הממשלה ומדיניותה בעקבות מאורעות תרפ״ט. ראו פרוטוקולים של ישיבות ההנהלה של הועד הלאומי, תר״צ-תרצ״א: אצ״מ, J1/101/2, J1/7243.

131 על ראשיתו ועל תולדותיו של בית הקברות היהודי בעזה ראו: אילן גל־פאר, ׳בית הקברות של יהודי עזה׳, **אריאל**, 119–120 (1996), עמ׳ 173–177.

132 ראש העירייה לקצין המחוז, 25.8.1930, אצ״מ, שם.

להסתייע בקרן העזרה אמיקא (Emica), שמטרתה לחזק את היישובים שנפגעו במאורעות תרפ״ט ולהעניק פיצויים לנפגעים.[133] לאחר ששלח הרב תזכורת לפנייתו ענתה לו הנהלת הוועד הלאומי שפנתה לקרן העזרה ובכוונתה להוסיף לפנות,[134] אך דומה שגם לפנייה זו לא היו תוצאות, ושדה הקבורה נותר בלי גידור.

עקב שמועות שהגיעו לאוזניהן של משפחות הקבורים על חריש סביב הקברים והרס הציונים בידי ערביי הסביבה לאחר פינוי הקהילה היהודית מהעיר, הן החליטו בנובמבר 1931 לנסות שוב להעביר את עצמות יקיריהן מבאר שבע לתל אביב. בסיוע התאחדות מרכז בעלי המלאכה פנו המשפחות לראש עיריית תל אביב מאיר דיזנגוף וביקשוהו להשתדל למענם אצל המוסדות המתאימים כדי להשיג רישיון להעברת העצמות ואמצעים להעברתם.[135] דיזנגוף תמך בבקשתם, והעביר אותה להנהלת הסוכנות היהודית,[136] אך נראה שגם יָזמה זו לא נשאה פרי. מצב בית הקברות תואר בידי אליהו יהושע לבנון (1903–1985), בן אחותו של אליהו ריבלין הקבור בשדה, שביקר בו בתחילת אפריל 1933 ודרש ממוסדות הציבור שהמצב יתוקן: ׳עברתי לבית הקברות היהודי. קברים עלובים בודדים בין חולות המדבר [...] בית הקברות בבאר שבע פרוץ ללא גדר. דרך עוברת בו, וגם ערבים החלו לחרוש בו׳.[137]

אמנם בעל הקרקע הערבי הוסיף לקבל תשלום שנתי כדמי שכירות לשימוש בחלקה,[138] אבל הוא דרש פתרון של קבע לעשרת הדונמים של אדמתו שהקברים היו בה. הוא הגיש תביעה משפטית נגד פאפולה, כבא כוח החברה קדישא של תל אביב (כנכתב, בא עמו לידי הסכם בכתב כשבע שנים קודם לכן). הוא דרש לקבל את מלוא התמורה על הקרקע (חמישים לירות), והזהיר שאם לא כן — יוצאו עצמות הנקברים מן האדמה. עקב תביעתו פנה קציץ המחוז של יפו באמצע ינואר 1934 לוועד הקהילה של תל אביב,[139] ועוד באותו היום פנה ועד הקהילה לחברה קדישא.

מזכיר החברה קדישא צבי גֶּליס (1895–1950) מצא שהרב עוזיאל אכן התחייב בשם החברה קדישא לשלם סכום זה לבעל הקרקע וקבע כי יש לכבד התחייבות זו. בישיבתם של חברי הנהלת החברה קדישא באותו הערב הם שמעו את דברי פאפולה וגליס; השניים הבהירו שאחרי רישום הקרקע בטאבו על שם החברה קדישא, יהא עליה לדאוג גם לגידור השדה, כדי למנוע מרעה וחריש,[140] ופעולה זו תעלה עוד כמאה לירות. הצעתו של דוד

133 עוזיאל לוועד הלאומי, י״א באלול תר״צ, שם.

134 עוזיאל לוועד הלאומי, כ״ה בתשרי תרצ״א: את״א, 1023/8; בן־צבי וסולומון לעוזיאל, ז׳ בחשון תרצ״א, שם, 1124/8.

135 וינוקור וקריס, שם. דוגמה לחילול הקברים ראו: שדידת המצבה מקברו של ריבלין, הערה 35 לעיל.

136 דיזנגוף לסוכנות היהודית, 1.12.1931; דיזנגוף לווינוקור, 1.12.1931, את״א, 3/4/ש.

137 א״י ל־ן [לבנון], ׳חברון׳, **הארץ**, 13.4.1933, עמ׳ 3 . א״י לבנון, ׳מסע בנגב׳, **הארץ**, 1.5.1933, עמ׳ 3.

138 גליס להנהלת ועד הקהילה, שם, 742/8.

139 נציב המחוז לוועד הקהילה, 31.1.1934, שם, 497/8.

140 מלבד זה, בית קברות היה חייב בגדר לפי החוק. ראו: ׳Public Health Ordinance No. 2׳, סעיף B-3.

צבי פנקס שהתקבלה לבסוף היתה שאם תאסור הרבנות את העברת הגופות, יש לשלם את חמישים הלירות לבעל הקרקע, בתנאי שוועד הקהילה או מוסד אחר יקבל עליו לדאוג לסכומים הנוספים לגידור השדה.[141]

למחרת הישיבה פנתה החברה קדישא אל הרב עוזיאל, והוא חזר וחיזק את איסורו להעביר את העצמות. עוד באותו היום שיגר שתי פניות אל המוסדות הציוניים, בבקשה למצוא מימון לגידור החלקה לכשתיָרכש. במכתבים אלה מסר הרב תיאור מתומצת של כל הפרשה, וסיים את פנייתו בקריאה:

> פונה אני בזה אליכם בבקשה נמרצה שתקדישו סכום ידוע לגידור שדה זה למען יישאר ברשותנו, ואז נשיג המטרה הכפולה: שמירת עצמות אחינו והחזקת יתד במקום שעד עתה לא היה כל התחלה של יישוב עברי.[142]

פנייתו של הרב אל הקרן הקיימת לישראל הועברה להכרעתו של יושב ראש הדירקטוריון מנחם אוסישקין, והתשובה היתה שאין באפשרות הקרן הקיימת לישראל לגדר ולשמור את שדה בית הקברות בבאר שבע משום שהדבר חורג מתפקידיה.[143] כך השיב גם הוועד הלאומי.[144] החברה קדישא דיווחה לוועד קהילת תל אביב על החלטתה, וציינה את הצעתו של פנקס שמחיר הקרקע ישולם לאחר שיימצאו אמצעים נוספים לגידור.[145] ואולם אף שלא הובטח המימון לבניית הגדר, היתה הרגשה שהעניינים מתקדמים, ולאחר תזכורת של נציב המחוז[146] דיווחה הנהלת ועד קהילת תל אביב לנציב

> [ש]עניין הקרקע בשביל מקום קבורה בבאר שבע נמצא במצב של סידור. אנו סוברים שהעניין יסודר בקרוב לשביעות רצונו הגמורה של מר סלמן שטעווי [כך במקור] אבו בלאל מבאר שבע.[147]

בינתיים המשיכה החברה קדישא במגעים לרכישה.

141 פרוטוקול 18 של ישיבת הנהלת חברה קדישא, אור ליום א׳ בשבט תרצ״ד, סעיף 3. בספר הפרוטוקולים, תרצ״ג־תרצ״ט, החברה קדישא של תל אביב־יפו.

142 הרב עוזיאל להנהלת הקרן הקיימת לישראל, א׳ בשבט תרצ״ד: אצ״מ, KKL5/6895. ההדגשה שלי. נימת פנייתו של הרב עוזיאל ממחישה היטב את הקביעה שבימיו לא ראתה רבנות תל אביב את תפקידה בתור ׳מצמצמת את עצמה במסגרת השאלות הדתיות גרידא, [אלא] מטפלת בכמה וכמה עניינים ציבוריים לאומיים בעלי אופי יישובי־כללי׳. **כנסת ישראל: ועד הקהילה העברית של תל אביב ויפו**, תל אביב תרצ״ד, עמ׳ ו.

143 וייץ לרבנות, 24.1.1934, אצ״מ, שם.

144 מייזל וגליס לחברת הכשרת היישוב, ו׳ בכסלו תרצ״ה: שם, L18/580. הסוכנות העבירה את הפנייה לוועד הלאומי. ראו: וייץ לרבנות, 24.1.1934, אצ״מ, שם.

145 גליס להנהלת ועד הקהילה, שם. יושב ראש ועד הקהילה, דניאל סירקיס, הוסיף בשוליים הערה לדון על כך בישיבה של הוועד, אך הדיון לא נערך. ראו פרוטוקולים של ישיבות הנהלת ועד הקהילה לשנת תרצ״ד: את״א, 51/8.

146 נציב המחוז לוועד הקהילה, שם, 497/8.

147 סירקיס ועוזיאלי לנציב המחוז, 8.2.1934, שם.

בתחילת יולי 1934 הגיע פאפולה שוב לבאר שבע עם מזכיר החברה קדישא צבי גליס וחתם סופית את ההסכם עם בעל הקרקע. הם שילמו לו דמי קדימה של שלוש לא״י, והוסכם שהיתרה תשולם לו לאחר העברת הקרקע בטאבו. הם גם קיבלו את הבטחתו של קצין המחוז עארף אל־עארף שהחלקה תישָמר מהסגות גבול.[148] לסיוע נוסף השתמשה החברה קדישא גם בשירותיו של נסים אלקיים, שעסק גם הוא במשא ומתן עם הבעלים.[149] כדי להעביר את הבעלות על החלקה בטאבו היה צורך במיפויה, וחברת הכשרת היישוב, שאנשיה מדדו באותו הזמן את אדמות קֻלְטָה וחֻבֵּירָה (חצרים) שנרכשו אז, נתבקשה מאת החברה קדישא לעזור בכך.[150] ההנהלה של חברת הכשרת היישוב הציעה למדוד ולמפות על חשבונה גם חלקה זו, והעבירה לנציגה בבאר שבע בקשה לסייע לנסים אלקיים.[151] ואולם אין הוכחות של ממש שגם אז, לאחר מאמץ של עשר השנים, הסתיימה הפרשה, שכל התנאים (ובכלל זה התשלום המלא) הושלמו ושהחלקה הועברה לידיים עבריות. ידוע שנסים אלקיים שילם לבעלים תשע לא״י מכיסו לקראת התשלום הסופי, והחברה קדישא הבטיחה לשפות אותו על הוצאותיו כאשר ייעשה החישוב הכולל,[152] ואולם נראה שזו לא עמדה בהבטחתה. לפי גרסתה של משפחת אלקיים, בית הקברות אכן נרכש ונשאר רשום על שמו של נסים אלקיים, 'ועד היום [1967] בית הקברות ליהודי באר שבע הוא רכושם של בני משפחתו'.[153]

אי־השלמתה של פרשת בית הקברות עד קום המדינה נראית תמוהה, בייחוד כאשר בסביבתה הקרובה של באר שבע נערכו עסקאות לרכישת אדמות בידי חברת הכשרת היישוב, שפתחה משרד בבאר שבע בסוף 1925 וניהלה מגעים לרכישת קרקעות גם סמוך

148 פרוטוקול ישיבת המועצה מספר 53 של חברה קדישא, אור ליום ה' באלול תרצ״ד, הסבר למאזן, סעיף ז. החברה קדישא הוציאה 4.725 לא״י על באר שבע. ראו: שם, 'דוח כספי ומעשי'.

149 מייזל וגליס, שם.

150 שם.

151 טהון לחנקין, 25.11.1934; טהון לדנין, 3.12.1934, שם. מפה זו לא אותרה בין המפות של חברת הכשרת היישוב ובעיזבונו של המודד זלמן ליף, אצ״מA402/241.

152 מזכיר החברה קדישא של תל אביב [לאלקיים], ל' באב תרצ״ה, שם, A417/10. זה כנראה האישור שהזכיר משה אלקיים ליצחק בן־צבי, 'בבאר שבע יש חלקה. אבי הלך לוועד הקהילה ביפו והרב עוזיאל שלח איתו את הרב פופולאר [כך] וראיתי פתקה שאבי שילם, ויש אישור מהקהילה'. רשימותיו של בן־צבי מיום 12.8.1942, ארכיון יד יצחק בן־צבי, 1/2/3/24.

153 תדהר, **אנציקלופדיה**, כרך 16, 1967, עמ' 4939. פרשת הרכישה מיוחסת שם לתקופת המלחמה. קצין המחוז עארף אל־עארף, שהיה מעורב מאוד בשנת 1934 בפרשת המשא ומתן על החלקה, מסר בשנה ההיא טבלה של כל הקרקעות בנגב הרשומות על שמם של יהודים; בבעלותו של אלקיים צוינה רק חלקת הקרקע מצפון לעיר (כיום בשכונה ב בבאר שבע), שנרכשה ביום 25.9.1918 במשותף עם שמעון בן־צבי. בטבלה זו, דרך אגב, לא מופיעה כלל חלקת בית הקברות. ראו: עארף אל־עארף, **תאריח' ביר אל־סבע וקבאילהא**, ירושלים 1934, עמ' 275. על כל פנים, הניסיונות לרכוש את החלקה מבעליה הערבים נמשכו שנים לאחר מכן, גם לאחר פטירתו של אלקיים. ראו להלן.

לחלקת בית הקברות. במפה שהכינה החברה נכלל סימונו של בית הקברות כשטח דמוי טרפז של 5.6 דונמים.[154] בין רכישותיו הראשונות של המשרד בבאר שבע היתה חלקה בקרבת בית הקברות ממש, של 409 דונמים, שגבולה נמצא כ־180 מטרים בלבד ממזרח לבית הקברות.[155] באוגוסט 1934 הוצעו לחברת הכשרת היישוב עוד אדמות סמוך לבית הקברות: שטח מקרקעות אבו בלאל, סמוך לאדמה שנרכשה ב־1926.[156] בסופו של דבר לא בוצעה העסקה.

כמה מבני משפחותיהם של שבעת הרוגי ההפצצה מיפו פנו לרב הראשי ר׳ אברהם יצחק הכהן קוק וליושב ראש הוועד הלאומי יצחק בן־צבי, שיסייעו בשמירה על קדושת הקברים — אך לא היה ביכולתם לעשות דבר;[157] ועוד נראה שאף הרב עוזיאל, אשר טרח ופעל במשך שנים למען בית הקברות, נואש מהטיפול בַּעניין.[158] המשפחות התמידו לעלות לקברים עד פרוץ מאורעות תרצ״ו, אז נעשה הדבר מסוכן. בקרב קרובי החללים היו שרצו להעבירם למקום מתאים יותר, ואילו אחרים לא רצו להפריע את מנוחתם. בתשובה לפנייתם של אליעזר גרוס ומשה רַייצ׳וק (1902–1971) פסק הרב הראשי הרב יצחק הלוי הרצוג שיש להשאיר את המתים במקומם, והדגיש שבאר שבע, עירם של האבות, קדושה אפילו יותר מירושלים.[159] כך בעצם ימי המאורעות הקימו גרוס, סורקין ורייצ׳וק מצבה נפרדת על כל אחד מהקברים.[160] מדי שנה בשנה היו המשפחות עולות לקברים ומחליפות את לוחות השיש שנעקרו או נותצו בידי תושבי הסביבה.

מאחר שנמשך חילול הקברים החליטו בני משפחת קרמין על הקמת מצבה שלא ניתנת להיהָרס בנקל. הם החליטו לצקת מצבה אחת משותפת מבטון, המעוגנת בתוך האדמה

154 ׳תרשום [כך] ארד אל סיר׳ בקנה מידה 1:20,000: הארכיון של חברת הכשרת היישוב בסביון (אחה״ה), תיק מפות 20, סימון מקורי 110/(K-45214). אין המפה נושאת תאריך, אך נראה שהוכנה בראשית ינואר 1926 והיתה מעין מתווה ראשוני למיפוי סופי.

155 חלקה זו כוללת את עיקרם של הגושים 38117, 38112, החלק המזרחי מגוש 38112 והחלק המערבי מגוש 28006 (שיכון רסקו). היא הועברה ב־1943 על שם הקרן הקיימת לישראל, והיתה אחת מארבע החלקות הגדולות בסביבת העיר, שהיו בבעלותה של הקרן הקיימת לישראל בסוף 1946. ראו את תרשימן במפת ׳סביבת באר שבע׳ מיום 28.11.1946, בקנה מידה 1:20,000: ארכיון הקרן הקיימת לישראל, מפה 1585, בספריית המפות של הר הצופים, תיק מפות 23. למיפוי ראו: אחה״ה, מפה בקנה מידה 1:5,000, תיק מפות 20, K-453 (סימון מקורי 110/140).

156 טהון לחנקין, 3.8.1934; כנ״ל, 9.8.1934 (שני מכתבים), אצ״מ, L18/578. חנקין לטהון, 13.8.1934; טהון לחנקין, 19.8.1934, שם, L18/582. בעל הקרקע היה שתוי אבו סלימאן בחדאדי.

157 קרמין לוועדת ציון, 9.12.1946, א״ע, בIV-208-1-4136.

158 גם לאחר שהחל הרב עוזיאל לכהן כרב הראשון לציון (1939), הוא המשיך בפעולותיו שנועדו להגן על בתי הקברות היהודיים בערים ערביות, ואולם עניין באר שבע לא זכה שוב לאִזכור. ראו: ג״מ, תיק 890/6 — 140/1/פ.

159 מריאיון עם אליעזר גרוס מרחובות.

160 מריאיון עם גרוס ויוסף קרמין. גרוס ורייצ׳וק יכלו לעסוק בבניית המצבות באותם ימים, שכן גרוס היה נהגו של משה סמילנסקי, בעל קשרים טובים עם ערביי הנגב ולרייצ׳וק, כקצין משטרה ותושב באר שבע לשעבר, ייתכן שקשרים אלה הקנו לו חסינות מסוימת בעיני ערביי העיר.

וגובהה עשרה סנטימטרים בלבד מעל פני הקרקע, כדי שלא תבלוט ותמשוך את העין. תוך כדי ביצוע העבודה נחשף קברה של שרה דינה בת חיים וטויבה ברודקין, אשת הנגר יצחק ברודקין מיפו, ששירתה בבאר שבע כמבשלת ליהודים ונפגעה גם היא בהפצצה,[161] והם הציבו את המצבה גם על קברה. בעל הקרקע זומן למשטרת באר שבע והוזהר לבל יפגע בקברים. מושל מחוז עזה, שנפת באר שבע היתה כפופה לו, דרש ממנו למכור את הדונם שהיו בו קבריהם של הרוגי ההפצצה, אך הלה סירב ולאחר מכן נעלם, והעסקה לא יצאה לפועל.[162] בעת ההיא עוד לא זכתה חלקת הקברים להכרה רשמית ולא סומנה במפות.[163]

תנופת ההתיישבות העברית בנגב בשנות הארבעים, עם עלייתן לקרקע של 11 הנקודות במוצאי יום כיפור 6 באוקטובר 1946, נטעה בלב גרשון קרמין תקווה שהנה נוצרה הזדמנות להסדר סופי למצבות. קרמין נפגש עם דוד בֶּדֶר (1875–1950), מרכֵּז ועדת 'ציון', ארגון התנדבותי של ההסתדרות שהקים מצבות על קברותיהם של פועלים גלמודים שנפלו או מתו בלי דואג לזכרם. בשנים 1941–1955 הציבה ועדת 'ציון' כ־500 מצבות, ממחניים בצפון עד באר טוביה בדרום, בעזרת תרומותיהם של מוסדות (בעיקר הסתדרותיים) ושל יחידים. קרמין, בפנייתו 'מנקודת־מבט לאומית ופרטית', ביקש 'בזמן שיישובים עבריים מתפתחים בסביבה, לעשות משהו למענו ולמען כלל ישראל ולמען כבוד המתים'.[164] ועדת 'ציון' פנתה בעניין זה ליצחק בן־צבי, יושב ראש הוועד הלאומי, והציעה 'לפעול בכיוון רכישת השטח הזה ולייסד במקום בית עלמין לסביבה כולה', דהיינו של כלל היישוב העברי בנגב,[165] אך בכל פעם נדחה הדבר,[166] ומצב הקברים נותר ללא פתרון. כשנכנס צבא מצרים לבאר שבע באמצע מאי 1948 הושחתה המצבה כליל.

161 משה מדליה, **פרקי זכרונות**, הוצאת המחבר, תל אביב וחיפה 1970, עמ' 43.

162 קרמין לוועדת ציון, שם. נראה שהבעלות על הקרקע עוד היתה אז בידי הערבים. רוכשי הקרקעות נציגי הקרן הקיימת לישראל יואב צוקרמן (1889–1958) ועמינדב אלטשולר (1899–1968), המוזכרים במכתב כבקיאים בפרשה, וכך גם משה סמילנסקי, היו מודעים לשאלת הבעלות על קרקע זו, ואף ידעו היטב על כל חלקה בנגב בבעלות יהודית. לו היתה חלקה זו בבעלותו של יהודי היה אפשר להבהיר זאת לשלטונות בנקל.

163 במפה האחרונה של מחלקת המדידות של ממשלת ארץ ישראל מדצמבר 1945 (גיליון Beersheba West ,12/7) בקנה מידה 1:20,000, אין כל סימון לקברים בשטח.

164 קרמין, שם.

165 בדר לבן־צבי, 27.3.1947, אצ"מ, J1/6770.

166 בדר לטוביהו, 24.10.1950, א"ע, IV-208-1-4757.

הריסות קבר האחים ביום כיבוש באר שבע, אוקטובר 1948
באדיבות משפחת קרמין

שימור קבר אחים ומיסוד בית הקברות היהודי לאחר קום המדינה

בזמן כיבוש באר שבע בידי חטיבת הנגב ב׳מבצע משה׳ (21 באוקטובר 1948) שירת מיכאל נתנזון, נכדו של מיכאל קרמין, בגדוד 9 של החטיבה. לאחר הקרב ניסה נתנזון לאתר את הקבר, וראה שנותרו ממנו רק עיי חורבות של מצבה מנותצת עם כמה שברי שיש שאותיות עבריות חקוקות בהם. באישורו של מפקד החזית יגאל אלון הגיע לעיר יוסף, בנו של קרמין, גידר את השטח בתיל, שתל שם אשל, וקבע במקום שלט: ׳בית קברות יהודי עתיק׳.[167] רק לאחר היות באר שבע עיר עברית נסתמן פתרון של קבע לקברים. בזכות קיומם של קברים יהודיים במקום, שימור המקום בידי קרובי הנפטרים, גידורו ושילוטו, ראו בו הרשויות בעת ההיא מקום ראוי לבית עלמין יהודי של העיר וסביבותיה. משנת 1949, בלי תכנון, נכרו קברים מסביב לקבר אחים,[168] וסמוך לקבר זה החלו לקבור את ראשוני הנפטרים בעיר החדשה ובסביבתה. בשנת 1950 תכננה עיריית באר שבע להקים בית קברות עירוני, ובעקבות פנייתו של דוד בדר, מזכיר ועדת ׳ציון׳, לראש עיריית באר

167 ראיונות עם יוסף קרמין, גרשון קרמין, מיכאל צוק ומיכאל נתנזון.

168 רישומי המועצה הדתית מאותה תקופה לא שרדו, ולכן היה צורך לאתר תאריכים על המצבות עצמן. לרוע המזל, רבות מהמצבות המוקדמות אינן נושאות תאריך קריא. התאריך הקריא המוקדם ביותר על מצבה הוא פשוט 1949 (על מצבתו של עמוס הררי).

שבע דוד טוביהו (1898–1975)[169] נקבע: 'בית הקברות יוקם במקום שנקברו 17 החללים' ויוצב שם ציון להרוגי ההפצצה.[170]

פעולותיה של ועדת 'ציון' חודשו עם כניסתו של אריה ברַקין (1891–1967) לתפקיד מזכיר הוועדה. בסוף ינואר 1951 פרסמה הוועדה בעיתונות בקשה למידע נוסף על הנִספים, ביקשה את סיועם של דוד טוביהו ומועצת פועלי באר שבע בבנייה ונענתה בחיוב,[171] ואולם העבודה התעכבה עקב קשיים טכניים וביורוקרטיים שנמשכו עד אוקטובר 1951.[172] על כן החליטו לבסוף המשפחות להקים את המצבה בכוחות עצמן. לקראת סוף שנת 1951, סמוך ליום השנה ה־35 להרוגי ההפצצה, הוקמה ביזמת גרשון קרמין ונחום מוּלֶר (1890–1973) — קבלן ובנו של אביגדור מולר — מצבה משותפת עשויה לבנים ובטון, וזו עומדת עד היום.[173]

קבר האחים היה כאמור הסמן למקומו של בית הקברות של באר שבע העברית. התכנית לסלילת כביש עוקף, שנועד לחצות שטח זה,[174] לא מומשה. לבית הקברות הוקצתה אז חלקה של 13 דונם[175] וסביב קבר האחים נִכרו עוד כ־210 קברים. בין ראשוני הנקברים שם היו שני חללים לפחות שהובאו לקבורה בינואר 1950 מסביבה רחוקה יותר, מהקיבוצים סעד[176] ונווה יאיר,[177] שכן מקום הקבורה ההיסטורי של יהודי באר שבע היה אז בית העלמין

169 בדר לטוביהו, שם.

170 ברמן לוועדת ציון, 30.10.1950, שם.

171 ברקין לטוביהו, 30.1.1951, א"ע, IV-208-1-6086. ראו לדוגמה: 'דרושים פרטים על חללי באר שבע ממלחמת העולם הראשונה', דבר, 1.2.1951, עמ' 1; ברקין לטוביהו, 14.2.1951, א"ע, שם; ברקין לטל־שיר, 22.2.1951, שם; קרמין לטל־שיר, 4.5.1951, שם, IV-250-11-1.

172 ראו את ההתכתבות העִנּפה על כך בין הוועד הפועל של ההסתדרות, עיריית באר שבע, מועצת פועלי באר שבע וגרשון קרמין, א"ע, IV-250-11-1, 08-1-6086 IV-2 (עותקים גם בתיקים IV-250-11-1, IV-104-1197).

173 מראיונות עם גרשון ויוסף קרמין. פרטים נוספים מראיונות עם צבי עופר מבאר שבע, שהיה אז ראש מחלקת המים והעבודות הציבוריות בעירייה, ועם אריה טל־שיר מתל אביב, שהיה אז המזכיר של מועצת פועלי באר שבע.

174 הדרך המתוכננת לחבר בין הכביש לעזה לכביש דרומה ועוקפת את באר שבע מדרומה מצוינת בתשריט 27/ע מיום 1.7.1951, במפת באר שבע וסביבתה בקנה מידה 1:25,000, ארכיון משרד הפנים, באר שבע.

175 חלקה 8 בגוש 38060. ראו: מיפוי הגוש מיום 27.12.1953 בקנה מידה 1:5,000, אגף המדידות המחוזי, באר שבע.

176 אהרן מלול מקיבוץ סעד, עולה בן 25 ממרוקו, נפגע ביום 12.1.1950 בעלותו על מוקש יום לאחר הגיעו לקיבוץ, ונפטר בדרך לבית החולים בבאר שבע. מריאיון עם יהודה אל־עמי מסעד, וכן: משה בן־עמי, 'פרשה עלומה בתולדות סעד', **עלים: עלון קיבוץ סעד**, 1468 (1987), עמ' 7–8.

177 יצחק יחיאל בלאושטיין בן ה־22, חבר לח"י לשעבר, נרצח ביום 19.1.1950 בדרך לנווה יאיר, כנראה בידי מסתננים. ראו: 'חבר נוה יאיר נמצא הרוג', **דבר**, 29.1.1950, עמ' 4; חיים שלם, **לנגב: נוה יאיר — סיפורה של התישבות**. תל אביב 1988, עמ' 6, עמ' 132–133.

היהודי היחיד ברחבי הנגב. מאחר שבאר שבע תוכננה להתפתח לעיר גדולה,[178] נוכחו ששטח בית הקברות הזה קטן וסלעי, יש בו מקום רק ל־3,250 קברים בקירוב, ולפיכך אין בו כדי לענות על צורכי העיר בעתיד. מלבד זאת, הקבורה וסידור המצבות התנהלו ללא פיקוח,[179] ועל כן החליטה עיריית באר שבע על פתיחתו של בית עלמין בשטח מישורי יותר, מול בית הקברות הישן, מעבר לכביש חצרים. באמצע ינואר 1951 ביקשה העירייה כי הקרן הקיימת לישראל תפסיק את פעולות הייעור שנעשו בשטח המיועד לבית הקברות.[180] בתכנית כוללת של פיתוח העיר שהציג טוביהו בסוף ספטמבר 1951 פנתה העירייה למשרד מהנדסים לתכנון של בית הקברות החדש,[181] וב־1952 אישרה מימון להקמת בית טהרה ובית לשומר סמוך לו.[182] בית קברות זה שימש בעיקר עד מאי 1986, אז נחנך בית קברות חדש וגדול יותר ממזרח לו. שטחו של בית הקברות הישן, הידוע היום כבית הקברות הישן נושן או בית הקברות הראשון, הוגבל ל־1.9 דונמים, ולאחר מכן נפתחה בו גניזה לספרי קודש.

אחרית דבר

עם פטירתה של דבורה בת גרשון קרמין (1880–1964) מרמת גן, אלמנת מיכאל קרמין ואמו של חיים קרמין, ביקשה המשפחה למלא את רצונה של האלמנה והאם השכולה ולקברהּ לצד יקיריה בבאר שבע. המועצה הדתית של באר שבע נענתה לבקשה, ודבורה נטמנה בהיתר מיוחד מצפון לנפטרים האחרים בקבר האחים, לצַדו של בנה חיים.[183] כיום הלוח החדש מכסה גם את קברה שבקצה הימני של קבר האחים. בני משפחת קרמין התמידו באמירת קדיש ליד הקבר והוסיפו לעלות שמה ביום מותה של האם — ט״ו בסיוון.

קבורתה של דבורה קרמין חתמה את הפרשה שתחילתה במקום זה היתה בקבורתם של בעלי המלאכה הרוגי ההפצצה בקבר אחים זה, ואחריתה עם קבורתה של האלמנה

178 מריאיון עם שמואל פרנקל מרמת גן, שהיה אז סגן ראש עיריית באר שבע. הוא זוכר שטוביהו הביע חשש שמא ייווצר מצב כמו בבית הקברות הישן של תל אביב ברחוב טרומפלדור. הממוצע המקובל הוא 250 קברים לדונם.

179 פרוטוקול והחלטות מועצת עיריית באר שבע, ישיבה 31 מיום 5.3.1953, סעיף 5.

180 ברמן אל הקרן הקיימת לישראל, 10.1.1951, הארכיון לתולדות ההתיישבות בנגב על שם דוד טוביהו (א״ט), תיקי העירייה, ה/1.

181 ראו: ׳תכנית לפיתוח באר שבע, **דבר**, 28.9.1951, עמ׳ 7; פרנקל לריינר ורוזנטל, 12.9.1951; ריינר לפרנקל, 23.9.1951; ריינר לפרנקל, 3.10.1951, א״ט, תיקי העירייה, ד/16.

182 פרוטוקול והחלטות מועצת עיריית באר שבע, ישיבה 14 מיום 2.4.1952, סעיף 4; וכן **דבר**, 14.4.1952, עמ׳ 3.

183 ראו: ׳נקברה בבאר־שבע ליד בעלה ובנה׳, **למרחב**, 28.5.1964, עמ׳ 6; ׳דבורה קרמין למנוחות׳, **דבר**, 29.5.1964, עמ׳ 9. ראו גם את תכנית המצבה מיום 8.12.1964, החברה קדישא בבאר שבע, תיק נפטר 64–1698.

לצדם, 47 שנה לאחר מכן. לקראת יום השנה השבעים להפצצה יזמו בני משפחת קרמין טקס זיכרון פומבי,[184] בשיתוף עיריית באר שבע, המועצה הדתית של העיר וסניף באר שבע של החברה להגנת הטבע. בטקס השתתפו גם כמה מבני המשפחות האחרות ומיהודי באר שבע לפני היותה עיר עברית. כולם התכנסו ואמרו יחד קדיש ליד הקבר, ולאחר מכן הסיר יוסף קרמין (1910–1993), זקן בניה של המשפחה, את הלוט מלוח הקבוע בקיר בית הנתיבות הטורקי של הרכבת,[185] שם מונצח האירוע בסביבת התרחשותו.[186] הטקס שודר ברדיו וזכה לתהודה ציבורית.[187] ביום השנה השמונים להפצצה ניהלו המשפחות עם

הטקס הציבורי ליד המצבה ביום השנה השבעים, ינואר 1987
באדיבות משפחת צוק

184 להשתלשלות שהביאה להיווצרותה של יזמת משפחת קרמין לטקס הציבורי הזה, שהביא את האתר למודעות ציבורית, ראו: Elan Galper, 'Beersheba Bombing Raid', *Harakevet*, 53 (2001), pp. 26-27.

185 הלוח הוצא כיום ממקומו. לנוסח ראו: *Harakevet*, 7 (1989), p. 26.

186 הטקס בשילוב עם יום עיון על תולדות באר שבע נערך בבוקר יום 20.1.1987. החברה להגנת הטבע הוציאה ליום זה פרסום צנוע המתאר מקצת הרקע: אילן גל־פאר, **'קבר האחים' — שריד לקהילה היהודית בבאר שבע**, תל אביב תשמ"ז (12 עמודים). כתבתם של עודד ישראלי ויוסף (יוסקה) גרינבוים, 'בתחנה בבאר שבע עמד קטר', **ארץ וטבע**, 91 (2004), עמ' 39–42, מבוססת חלקית על מקור זה ועל מקורות ידועים אחרים. כך גם בנוגע לתגובתו של גרשון קרמין לכתבה זו, 'קבר האחים בבאר שבע', שם, 93 (2004), עמ' 22.

187 הטקס שודר בחלקו ביום 24.1.1987 ברשת ב' של 'קול ישראל', בתכנית 'ארץ חמדת' של תרצה ארז. לתגובה ראו: גדעוני, **מסעות אל העבר**, הערה 82.

נציגות של העירייה טקס ציבורי דומה.[188] צאצאי משפחת קרמין מוסיפים עד היום לבקר בקבר ולומר שם קדיש.

כך המצבה משמשת עד היום עדות לא רק להרוגי ההפצצה הקבורים תחתיה אלא גם לקהילה היהודית הקטנטנה של באר שבע, שהתאמצה רבות להשתרש בקרקע הנגב. כמו לאחר מלחמת העולם הראשונה, כך גם עתה: הזכר המוחשי היחיד לקהילה זו — אף שאינו מקורי ממש — הוא קבר אחים, השריד העגום המשמש גם עדות למאמצים לקיומה של המשכיות הנוכחות העברית בעיר שהיתה מקום מגוריהם הקדום של אבות האומה.

188 טקס שני זה נערך בבוקר יום 3.1.1997 בארגונה של עיריית באר שבע ובנוכחותו של ממלא מקום ראש העירייה. שולבה בו הרצאה שניתנה בבית הנתיבות של הרכבת הטורקית בנושא באר שבע במלחמת העולם הראשונה. העירייה פרסמה הזמנה ציבורית למשפחות במוסף **לשבת** של **ידיעות אחרונות**, 27.12.1996, עמ׳ 31. כתבה על האירוע, ׳80 שנה לקבר האחים בבאר שבע׳, פורסמה במקומון **שבע**, 1306 (1997), עמ׳ 92.

ניהול ומִגדר בארץ ישראל בשלהי התקופה העות'מאנית, 1914–1889

צפורה שחורי־רובין

מבוא

תופעת הנישוי (הפמיניזציה) של המִנהל זכתה להתעניינות הולכת וגדלה בשדה המחקר של מִנהל החינוך מאז שנות השבעים של המאה ה־20. המחקר על נשים בעמדות ניהול, שתחילתו בארצות הברית והמשכו בארצות מערב אירופה, הניב ברבות השנים ספרות מחקר ענפה, שבמרכזה עולמן של נשים בעמדות ניהול בכלל ושל נשים בעמדות ניהול בתי ספר בפרט. ספרות המחקר בחנה היבטים שונים של התופעה, כגון הסיבות למיעוטן של נשים בעמדות ניהול בתי ספר והחסמים שעמדו בפני נשים בדרכן למשרת ניהול והשפיעו על אי־פנייתן לניהול.[1]

בחינת שפע המחקרים בתחום מחקר פורה זה מעלה חרס כאשר מדובר בנשים מנהלות בתקופה שלפני הקמת המדינה. שני מחקרים שכתבתי חושפים את עולמן של שתי מנהלות: האחת — רוזה יפֶה, מנהלת בית הספר לבנות ביפו בשנים 1892–1904; והאחרת — שרה גליקליך, מנהלת בתי הספר לבנות ב׳ וג׳ בירושלים בשנים 1930–1943 ו־1943–1953 (בהתאמה).[2] למעט שני מחקרים אלה, לא הניב עד כה המחקר בתולדות החינוך אף לא מחקר היסטורי אחד שסוקר את עולמן ואת סגנון ניהולן של נשים בעמדת ניהול בתי ספר בתקופה של הנחת היסודות לחינוך העברי בארץ ישראל.

1. C. Shakeshaft, *Women in Educational Administration*, California 1987 (hence: Shakeshaft, *Women in Educational Administration*); D. M. Dunlap and P. A. Schmuck (eds.), *Women Leading in Education*, Albany 1995; B. K. Curry, *Women in Power: Pathways to Leadership in Education*, New York and London 2000; I. Oplatka and R. Hertz-Lazarowitz (eds.), Women Principals in a Multicultural Society, Rotterdam 2006

2. צ׳ שחורי־רובין, ׳רוזה יפֶה: מורה ברוסיה, מנהלת בית ספר ביפו, איכרה ביבנאל׳, **דור לדור**, כז (תשס״ו), עמ׳ 155–200 (להלן: שחורי־רובין, ׳רוזה יפֶה׳); הנ״ל, ׳שרה גליקליך: דיוקנה של מנהלת בית ספר — מנהיגה חינוכית מוסרית בראי העבר׳, **עיונים בחינוך** (בדפוס).

לפיכך בחרתי לייחד מאמר זה לארבע מנהלות חלוצות של בתי ספר לבנות, הראשונים בארץ ישראל בשלהי התקופה העות׳מאנית, 1889–1914, ולשרטט דיוקן של המנהלת הטיפוסית בתקופה זו. שתי המנהלות הראשונות הן פורטונה בכר וחנה לנדאו, מנהלות בית הספר לבנות על שם אוולינה דה־רוטשילד בירושלים. בכר ניהלה את בית הספר בשנים 1889–1900, לנדאו מונתה תחתיה וניהלה את בית הספר בשנים 1900–1945. שתיהן הובילו אותו ועשוהו מודרני, מבוקש ו׳נחשב׳ בקרב הציבור הירושלמי; המנהלת השלישית היא רוזה יפה, שהקימה וניהלה את בית הספר לבנות ביפו בשנים 1892–1904, כמצוין למעלה; והמנהלת הרביעית היא אמיתה (ורה) פינצ׳ובר, מנהלת בית הספר העירוני לבנות שנפתח בשנת 1904 בירושלים, ונוהל על ידה בשנים 1909–1913.

העיון במקורות ההיסטוריים עורר כמה וכמה שאלות: מי היו אותן מנהלות ראשונות בארץ ישראל; מה היו השיקולים לבחירתן לניהול בית ספר; כיצד פילסו את דרכן ועיצבו את מעמדן כמנהיגות חינוך בעולם שרובו עוד היה נתון בידי מנהלים; היש מאפיינים משותפים לסגנון ניהולן? מה היתה תפיסתן המגדרית בתפקידן כמנהלות בתי ספר לבנות; וכיצד הצליחו לעשות מבית ספרן מוסד חינוך רב־השפעה, שהתווה דרך לחינוך נערות בארץ ישראל והטביע חותם על חינוכן.

על כן מטרת המחקר לתאר ולנתח את המשמעויות של תופעת נשים מנהלות במגזר העירוני הארץ־ישראלי על רקע החברה היהודית ותמורותיה, המשמשות אספקלריה להתפתחות החינוך העברי המודרני בשלהי התקופה העות׳מאנית.

ראשית דרכן של נשים בהוראה ובניהול בתי ספר: ההיבט המגדרי

עד שלהי המאה ה־18 יוחדה מלאכת ההוראה בעיקרה לגברים, הן בחברה היהודית הן בחברה הכללית, ומעורבותן של נשים במוסדות החינוך הפורמלי היתה מועטה בלבד. במאה ה־19 חלה התעוררות בתחום החינוך, וההוראה נעשתה בעיקר משלח ידה של האישה.[3] ההכרה כי נשים יכולות לשמש מורות ומחנכות לילדים בגיל הרך נבעה מתפיסה חברתית חדשה שהתגבשה במאה ה־19, ולפיה מעמדה של האישה ומקומה בחברה הושתתו על גישות פדגוגיות ומגדריות הן בנוגע לצורכיהם של ילדים בגיל הרך הן בנוגע לאופיין ולתפקידן של נשים. תפיסה זו עמדה בבסיס תורותיהם של פדגוגים שפעלו במאה ה־19, והיתה מניע לכניסתן של נשים לשדה ההוראה בעולם.[4] הפדגוגים הדגישו כי נשים הן מחנכות מטבען ועל כן הן המתאימות ביותר לחינוכם של ילדים רכים, כפועל יוצא מתפקידי האימהות המסורתיים והמגדריים.[5] הפדגוג השווייצי יוהאן היינריך פסטאלוצי

3. ג״ס ברובאכר, **בעיות החינוך בהתפתחותן ההיסטורית**, ב, תל אביב 1965, עמ׳ 611–612 (להלן: ברובאכר, **בעיות החינוך**).
4. מ׳ שילה, **אתגר המיגדר**, תל אביב 2007, עמ׳ 49 (להלן: שילה, **אתגר המיגדר**).
5. ט׳ ברנר, ״׳מלמדת אל״ף־בי״ת״: נשים מלמדות בתלמודי התורה באיטליה׳, **מסכת**, ד (סתיו תשס״ו), עמ׳ 23.

(1746–1827) ראה באֵם את המחנכת הטבעית;[6] והפדגוג הגרמני פרידריך פרבל (1782–1852) העלה על נס את חשיבותה של האם כמורה הראשון של הילדות והטיף להכנסת נשים למקצוע החינוך וההוראה בהדגישו את תפקיד האימהות בחינוך.[7] קתרין ביצ'ר (1800–1878), אחת התומכות המרכזיות בתנועה האמריקנית, דרשה להנהיג רפורמה למען הרחבת השכלתן של נשים וקידומן כמחנכות. ביצ'ר טבעה את הסִסמה 'אימהות היא הפרופסיה הנשית האמתית' (Women's True Profession). בהתחשב בטבען של נשים, ראוי ומתאים שההוראה חייבת להיות מקצוע 'נשי', ולכן היא הכריזה בשנת 1846 כי נשים, ולא גברים, צריכות לחנך את הילדים, והטיפה לקידום הזדמנויות בחינוך עבור נשים כהמשך טבעי של תפקידן במשפחה.[8]

בחברה היהודית התפתחה תופעת הפמיניזציה של מקצוע ההוראה בתהליך אטי והדרגתי. בימי הביניים בארצות אשכנז היו מוכרות נשים למדניות ובקיאות בתורה ובספרות הרבנית, שלימדו תלמידי ישיבות ופִרנסו את בעליהן, וכך אפשרו להם להשתחרר מעול הפרנסה ולהקדיש את עצמם ללימוד התורה.[9] היו נשים, בנות למשפחות רבנים, שזכו לחינוך ספרותי ושימשו חזניות שלימדו נשים תפילות וניגונים.[10] במחצית השנייה של המאה ה־14 ניהלו נשים בתי ספר יסודיים והורו קריאה וכתיבה.[11] בארץ ישראל של שלהי התקופה העות'מאנית מספר הנשים שעסקו בהוראה היה מועט, ואף פחות מכך, מספר המנהלות, אך לא היה זה חיזיון נפרץ שנשים נשאו בתפקיד של מנהלות בתי ספר, בעת שעולם ההוראה עוד היה נתון רובו ככולו בידי גברים.[12]

המחקר על הפמיניזציה במִנהל תחילתו בארצות הברית. קרול שייקשאפט (Shakeshaft), מהראשונות שחקרו את הנושא, טענה כי בראייה היסטורית אפשר לראות שנשים היו תמיד בעמדת בחירה משנית במינויים לניהול בתי ספר. היא תולה את הסיבה באפליה לרעה על רקע מגדרי (sex discrimination). לדעתה, אי־פנייתן של נשים לתפקידי ניהול

6. א' כהן, **מבשר החינוך החדש: הגותו ומפעלו החינוכי של פסטלוצי**, חיפה 1988.
7. ברובאכר, **בעיות החינוך**, עמ' 427, 611.
8. O. Banks, *Faces of Feminism: A Study of Feminism as a Social Movement*, New York 1981, pp. 28-47; J. R. Marcus, *The American Jewish Women, 1654-1980*, New York 1981, pp. 68-70
9. ש' אשכנזי, 'האישה היהודייה במשק ובכלכלה', **מחניים**, 2 (אייר תשנ"ב), עמ' 174 (להלן: אשכנזי, 'האישה היהודייה במשק'); צ' צמריון, 'לדרכה ולדמותה של האישה בהוראה', **החינוך**, נא, חוברת א–ב (מרחשוון תשל"ט), עמ' 43–58.
10. י' בסקין, 'חינוך נשים יהודיות והשכלתן בימי הביניים בארצות האיסלם והנצרות', **פעמים**, 82 (חורף תש"ס), עמ' 43.
11. אשכנזי, 'האישה היהודייה במשק', עמ' 176; נ' גבאי, 'חינוך בנות בקהילה היהודית בבגדאד (1894–1951)', **פעמים**, 82 (חורף תש"ס), עמ' 116; ברנר, עמ' 16.
12. ר' אלבוים־דרור, **החינוך העברי בארץ ישראל**, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 112, 224 (להלן: אלבוים־דרור, **החינוך העברי**); מ' שילה, **נסיכה או שבויה? החוויה הנשית של היישוב הישן בירושלים 1840–1914**, חיפה ולוד תשס"ב, עמ' 149 (להלן: שילה, **נסיכה או שבויה?**).

(בכלל) מקורה בנורמות חברתיות, המבוססות על מסורות תרבותיות שאנדוצנטריזם (Androcentrism) שולט בהן, כלומר הגבר במרכז והחברה פועלת מנקודת מבט 'גברית'. תפיסה זו, שהכתיבה דומיננטיות גברית בחברה, ואשר לפיה הערכים ה'נשיים' נחותים מהערכים ה'גבריים', היא גם הסיבה שנוכחות הגברים בבתי הספר היתה תמיד דומיננטית ונחשבה דבר שבשגרה.[13]

בתקופת היישוב נשאו בעיקר מורים גברים בתפקיד הניהול הן בבתי הספר לבנים הן בבתי הספר לבנות. המנהל באותם ימים הושפע מתפיסת החינוך של בעלי החסות, של הורי התלמידים ושל הזרם האידאולוגי שברוחו פעל בית הספר. הוא לא הִתווה דרך חינוך ברורה, לא החדיר שינויים פדגוגיים, שינויים בתכניות הלימודים או שינויים בדרכי ההוראה.[14] תפקידיו הצטמצמו בעבודה אדמיניסטרטיבית, בהשגחה על עבודת המורים ובבדיקת תוצאות עבודתם על ידי בחינות התלמידים. משנת 1889 החלו מורות לשאת בתפקיד ניהול בתי ספר לבנות, 'הואיל ולא בכל העניינים הקשורים בהתפתחותן הגופנית והנפשית של הבנות, יכולות הן לפנות אל המנהל'.[15] הקמת בתי ספר לבנות היתה פועל יוצא מהתעוררות כללית שחלה ביישוב בתחומי הדת, החברה והחינוך ובישרה את תחילתו של עידן חדש.

התחלות בתחום הנישוי במִנהל על רקע התמורות ביישוב וזרמיו השונים

מאמצע המאה ה־19 חלה בארץ ישראל בכלל ובירושלים בפרט התעוררות בתחומי החינוך וההשכלה, עם היווסדם של בתי ספר ציבוריים מודרניים לבנים ולבנות, שנלמדו בהם לראשונה לימודי חול לצד לימודי קודש. אלה היו ניצנים של מוסדות חדשים, שהעומדים בראשם שאפו להנחיל השכלה כללית, למורת רוחם של החוגים הדתיים, אנשי 'היישוב הישן', אשר התנגדו לכל חידוש ונשענו על כספי 'החלוקה'. החינוך הלאומי המודרני, שקיבל תנופה עם בוא העלייה הראשונה, לווה במחלוקות בקשר לאופיו וללשון ההוראה והדיבור בבתי הספר. בירושלים החלו להתגבש חוגי משכילים צעירים, שנמנו עם אנשי 'היישוב החדש', אשר השתתפו בפעילות ציבורית חינוכית, ונתקלו בהתנגדות עזה מצד המִמסד הרבני. הפעילות והאווירה שיצרו מוסדות החינוך החדשים בישרו שינוי ערכים בחברה הירושלמית ובישרו תקופה חדשה בחיי היישוב.[16]

על רקע תמורות אלה, וכחלק מהן, הקים אלברט כהן, המזכיר לענייני צדקה של הברון אדמונד דה־רוטשילד, את בית הספר הראשון לבנות בארץ ישראל בשנת 1854, לאחר

13. Shakeshaft, *Women in Educational Administration*, pp. 93-95
14. י' אופלטקה, **יסודות מינהל החינוך: מנהיגות וניהול בארגון החינוכי**, חיפה 2007, עמ' 203–204.
15. א' פרלמן, 'מנהל בית הספר מהו?', **נתיבות החינוך**, ה (תש"ה), עמ' 84.
16. י' בן־אריה ואחרים (עורכים), **פרובינציה באימפריה מידדרת**, תל אביב 1980, עמ' 70–76; ח' הרצוג, '"יישוב ישן" ו"יישוב חדש" בהארה סוציולוגית', **קתדרה**, 32 (תמוז תשמ"ד), עמ' 100.

שביקר בארץ והתרשם כי חינוך הבנות מוזנח. בית הספר נוהל בתקציב דל, והשיעורים התקיימו בדירה בת שני חדרים, שהצטופפו בהם חמישים בנות ולמדו עברית ותפירה מפי שתי מלמדות. היָזמה של אלברט כהן היתה מהפכה בחינוך הבנות באותה עת, שכן בחברה היהודית לא ייחסו חשיבות לחינוך בנות, ולכן אף לא חששו לשלוח אותן לבתי הספר של המיסיון. תלמודי התורה לבנים היו מוסדות החינוך העיקריים בקהילות היהודיות באירופה ובארץ ישראל. אלברט כהן שאף להכניס תכנים חדשים לחינוך המסורתי ולהכשיר את בני ירושלים ואת בנותיה לחיים יצרניים, כלומר להקנות להם מקצוע כדי שיוכלו להתפרנס ממנו בכבוד. החוגים החרדיים ביישוב היהודי בירושלים לא הביעו התנגדות לפתיחתו של בית הספר לבנות. הם אפשרו את התנהלותו בלי לנקוט צעדים לסגירתו, כמו שעשו נגד מוסדות החינוך המודרניים שנועדו לבנים והעזו לשלב לימודי חול עם לימודי קודש.[17] בשנת 1864 הקציב ליונל דה־רוטשילד סכום נכבד לתחזוקת בית הספר לבנות, וזה נקרא מאז על שם בתו המנוחה אוולין, אשר מתה בדמי ימיה.[18]

אך גורלו של בית הספר לבנות לא שפר עליו. ב־34 השנים הראשונות לקיומו (1854–1888) הוא לא התפתח, והתנהל לצד מפעלי החסד הנוספים שהקימה משפחת רוטשילד בירושלים: תלמוד תורה לנערים, קרן תמיכה ליולדות עניות ולחם אביונים.[19] ניהולו היה נתון בידי רופאי בית החולים רוטשילד, שעִתותיהם לא היו בידיהם להשגיח על הנעשה בין כתליו או בידי נשותיהם, שאמנם היו נשים משכילות, אך לא הוכשרו להוראה, והתחלופה ביניהן היתה גבוהה. לדוגמה ד"ר בנימין לונדון עלה לארץ בשנת 1866 והתמנה למנהלו השלישי של בית החולים. אשתו שימשה 'המשגיחה הנכבדה' על בית הספר, וקלרה קאהן, אשת ד"ר אלברט קאהן, היתה 'המורה הכבודה'.[20] בשל החילופין התכופים שנכפו על המוסד, הוא סבל מאי־יציבות והתנהל ללא דמות מפתח דומיננטית שתתווה את דרך החינוך בו.

בעיתון **הלבנון** נמצאה עדות בנדון הארעיות הרבה שאפיינה את עבודתן של המנהלות: במאי 1869 ביקר בבית הספר קרל נטר, פילנתרופ יהודי ממקימי חברת 'כל ישראל חברים' (כי"ח)[21] בפריז, והתפלא לשמוע על עזיבתה הפתאומית של מנהלת בית הספר 'אישה

17. ש' הרמתי, **שלושה מורים ראשונים**, ירושלים תשמ"ה, עמ' 2–7 (להלן: הרמתי, **שלושה מורים**).
18. צ' שרפשטיין, **תולדות החינוך העברי בארץ ישראל**, ירושלים תשכ"ה, עמ' 36 (להלן: שרפשטיין, **תולדות החינוך**).
19. דו"ח של ד"ר שוורץ, פקיד בית החולים ומפעלי החסד אשר לשרי רוטשילד בירושלים, מיום י' בכסלו תרל"ז, **חבצלת**, גיליון 10, כ"א בכסלו תרל"ז, 7.12.1876; ל"א פרנקל, **ירושלימה**, ירושלים 1999, עמ' 224–225.
20. **המגיד**, גיליון 48, י"א בטבת תר"ל, 15.12.1869; **חבצלת**, גיליון 24, י' בניסן תרל"ג, 7.4.1873; **חבצלת**, גיליון 44, כ"ז באלול תרל"ג, 21.9.1873.
21. חברת כי"ח (The Alliance Israelite Universelle) נוסדה בפריז בשנת 1860 כדי להיאבק למען זכויות היהודים ברחבי העולם ולהגן על יהודים בכל מקום שהם נרדפו בו. א' רודריג, **חינוך חברה והיסטוריה**, ירושלים תשנ"א (להלן: רודריג, **חינוך חברה והיסטוריה**).

משכלת מטריאסט׳.[22] במכתבו לעורך **הלבנון** ציין כי מצא בִּמקום המנהלת ׳שתי נשים כשרות וטובות, בלי ספק מבנות ירושלים, אך אינן יודעות לנהוג בית ספר׳.[23] במכתב התשובה אישר העורך יחיאל ברי״ל את דבר עזיבתה של מנהלת בית הספר, אך לא ידע לפרט את הסיבה לכך. הוא הדגיש כי המוסד יוכל להיקרא בשם ׳בית ספר׳ רק כאשר תעמוד בראשו ׳אישה מלומדת, ולא נשים כשרות העושות רצון בעליהן, ולא ידעו בין ימינן לשמאלן בלימוד ושאר דברים׳.[24] בשנים 1874–1888 ניהל ד״ר יצחק שוואַרץ[25] את בית החולים ואת מפעלי החסד של משפחת רוטשילד, ובהשפעתו מונתה מלווירה (מאלוויה), אחותו המשכילה, אשת ד״ר יצחק ד׳ארבלה, למנהלת בית הספר.

מפנה חל בשנת 1888, בעת שהתפטר ד״ר שוואַרץ מתפקידו ועמד לעזוב את הארץ. נסים בכר, מנהל בית הספר ׳התורה והמלאכה׳ של כי״ח בירושלים, ניצל את המומנטום ופנה לברון רוטשילד, והציע למַנות את אחותו פורטונה בכר (1860–1929) למנהלת בית הספר, ולא בכדי; פורטונה היתה בוגרת בית המדרש למורים ENIO (Ecole Normale Israelite Orientale)[26] של חברת כי״ח בפריז ושימשה עשר שנים מנהלת בית ספר לבנות של כי״ח ברובע היהודי באלאט (Balat) בפאתי קושטא. בעקבות ההמלצה פנתה משפחת

22. קארל נעטטער, ׳מצב אחינו בני ישראל יושבי ארצות המזרח׳, **הלבנון**, גיליון 17, י״ח באייר תרכ״ט, 24.4.1869; המנהלת הייתה פלורה רנדגר־פרידנברג (Randegger-Friedenberg), מורה יהודייה, ׳אשה חשובה חכמה ומלומדת ואשת חיל׳, שהגיעה לארץ ישראל בשנת 1856 מטרייסט שבאיטליה, כדי לפתוח בית ספר לנערות ללימוד עבודת האדמה. בשל קשיי מימון נאלצה לשוב לארצה. שש שנים לאחר מכן חזרה לנהל את בית הספר של רוטשילד, אך שוב לא נשארה זמן רב, ונאלצה לעזוב בשל הלחץ והביקורת של קנאי העיר, שהטילו מגבלות על הקמת בתי ספר בעיר. ד׳ קארפי ומ׳ רינות, **קבצים לחקר תולדות החינוך היהודי בישראל ובתפוצות**, א, תל אביב תשמ״ב, עמ׳ 115–159; ד׳ קארפי, ׳הרפתקאות המורה מטרייסט׳, **עת־מול**, ח, גיליון 4 (48), תשמ״ג עמ׳ 22–23.

23. קארל נעטטער, לונדון, ׳מגדל הלבנון צופה פני ירושלים׳, **הלבנון**, גיליון 20, י׳ בסיוון תרכ״ט, 20.5.1869.

24. שם.

25. ד״ר שוואַרץ הגיע ארצה בשנת 1874 והשתקע בירושלים. היה פעיל בקרב הציבור היהודי ועסק בענייני תברואה ומניעת מחלות. הציע לברון אלפונס דה־רוטשילד לבנות בית חולים חדש ומודרני מחוץ לעיר העתיקה. הצעתו התקבלה. הבניין הושלם (ברחוב הנביאים של ימינו) בשנת 1888, והיה מרשים ביופיו. כמה שבועות לאחר חנוכת הבית עזב את ירושלים וחזר לאירופה. סגנו־גיסו, ד״ר יצחק ד׳ארבלה, שהיה נשוי למאלווירה (מאלוויה) אחותו, התמנה במקומו למנהל בית החולים. נ׳ לוי, **פרקים בתולדות הרפואה בארץ ישראל 1799–1948**, תל אביב 1998, עמ׳ 59–60.

26. בית המדרש למורים נפתח בפריז בשנת 1867, ומטרתו הייתה להכשיר להוראה בוגרים מצטיינים של מוסדות כי״ח במזרח התיכון ובצפון אפריקה, ולשלוח אותם לעסוק בהוראה ובניהול בתי הספר של החברה. על הקמתו של המוסד, פעילותו, תכניות הלימודים בו ותלמידיו ראו: P. Silberman, ‘An Investigation of Schools operated by the Alliance Israelite Universelle from 1862 to 1940’, Ph. D dissertation, New York University, 1973, pp. 120-138 (hence: Silberman, ‘An Investigation of Schools operated’).

רוטשילד מלונדון לפורטונה והציעה לה את ניהול בית הספר. המשפחה קיוותה שפורטונה תיאות לבקשה וגם ׳תצליח להרים את הבית למדרגה הראויה לירושלים׳;[27] ואכן, פורטונה הביעה את הסכמתה וניאותה לקבל עליה את האתגר, ובכך עוררה תקוות בלב תושבי העיר, ששאפו ׳ללמד את בנותיהם תורה, לשון וספר׳.[28] בשנת 1889 שבה לירושלים ומונתה למנהלת בית הספר.

הציפיות מפורטונה היו גדולות בכל הקשור להתוויית דרך החינוך של המוסד, להעלאת רמת הלימודים ולשיפור דרכי ההוראה, ובייחוד להרחבת לימודי העברית. הכול קיוו כי בניהולה ׳יחדש הבית פניו, והיה בית ספר טוב מאוד כאחד מבתי הספר לבנות הטובים באירופה׳.[29] עם קבלתה את ניהול המוסד השתחרר בית הספר מחסותו של בית החולים רוטשילד, ׳ויהי למסד עומד ברשות עצמו׳.[30]

מינויה של פורטונה בכר למנהלת בית הספר סימן את תחילתו של עידן חדש בתחום הפמיניזציה במִנהל. מאז מונו לניהול בתי ספר לבנות בארץ ישראל נשים בעלות השכלה פדגוגית, בוגרות בתי מדרש למורים בחוץ־לארץ או בוגרות אוניברסיטה, ולעתים אף בעלות ניסיון מעשי בהוראה או בעלות ניסיון בניהול דוגמת רוזה יפֶה (1866–1914), בוגרת אוניברסיטת מונפליה בדרום צרפת ומורה ברוסיה, שמונתה בשנת 1892 למנהלת בית הספר לבנות ביפו; וחנה לנדאו (1873–1945), בוגרת בית מדרש למורות בלונדון ובעלת ניסיון בהוראה, שמונתה בשנת 1900 למחליפתה של פורטונה, וניהלה את בית הספר אוולינה דה־רוטשילד 45 שנה.

בתי ספר לבנות – חינוך הבת העברייה

מן המאה ה־18 חלו תמורות מרחיקות לכת בחינוכן של בנות במערב אירופה עם הקמתם של בתי ספר נפרדים לבנות. תכניות הלימודים, שהותאמו לצורכיהן, העניקו השכלה בסיסית, תוך כדי הבלטת מלאכות היד. לבתי ספר כלליים אלה פנו גם בנות יהודיות. מספר בתי הספר הנפרדים לבנות הלך וגדל, אך להתפתחות ממשית הגיע חינוך הבנות רק באמצע המאה ה־19. בשנת 1786 הוקם בגרמניה בית הספר הראשון לבנות יהודיות, ובעקבותיו נפתחו בתי ספר נוספים; אלה העניקו מסגרת לימודים פורמלית בסיסית (קריאה, כתיבה וחשבון), ובתכנית הלימודים בהם הוקצה מקום רב ללימוד מלאכה.[31] החינוך לבנות

27. א׳ בן־יהודה, ׳דברי ימי השבוע׳, **הצבי**, גיליון כט, י״ט באב תרמ״ח, 27.7.1888.
28. הנ״ל, ׳דברי ימי השבוע׳, שם, גיליון ג, ז׳ במרחשוון תרמ״ט, 12.10.1888.
29. שם.
30. א״מ לונץ, **לוח ארץ ישראל**, יא, ירושלים תרס״ד, עמ׳ 195 (להלן: לונץ, **לוח ארץ ישראל**).
31. שילה, **נסיכה או שבויה?**, עמ׳ 178; אלבוים־דרור, **החינוך העברי**, א, עמ׳ 50–51; א׳ פרוש, **נשים קוראות**, תל אביב 2001, עמ׳ 77–78 (להלן: פרוש, **נשים קוראות**); א׳ לוי, ג׳ זליקוביץ ור׳ רז, **המקצוע מלאכה: צמיחתו והוראתו בבית הספר היסודי בישראל**, ירושלים 1992, עמ׳ 29–30.

בראשיתו היה מכוון לשכבות העניות ודלות האמצעים, והכשיר את הבנות בעיקר לתפירה ורקמה. בנות האמידים המשיכו ללמוד אצל מורים פרטיים, ואלה הקנו להן השכלה כללית, בעיקר לימוד שפות, חשבון ומוזיקה. הדבר נבע מההכרה בחשיבותם של לימודים אלה למילוי תפקידיה העתידיים של האישה. הנשים החלו באותה עת להיות פעילות בחיי המסחר, גם עם מי שאינם יהודים, ואף למלא תפקידים חברתיים.

בתקופת ההשכלה גברה הנטייה בקרב חוגי היהודים האמידים בגרמניה להקנות לבנות ידע כללי, שפות, נימוסי חברה ומוזיקה כדי להכינן לכניסה לחיי החברה.[32] המשכילים שמו דגש על הקניית הלשון הגרמנית וידיעות כלליות, וייחסו חשיבות מרובה להוראת יידיש, עברית ותנ"ך לבנות. בתקופה מאוחרת יותר זכה לעדיפות בית הספר הנוצרי על פני חברו היהודי, כי הלימודים בו היו בחינם. גם בבתי הספר הראשונים לבנות, בד בבד עם בתי הספר לבנים, שהקימו המשכילים, יוחד מקום נכבד ללימודי מלאכות יד ולהקניית מקצוע, שכן הללו הציבו בראש מעייניהם את הכשרתן המעשית של הבנות לחיים. בכל המוסדות צומצמה תכנית הלימודים הכללית, ובראש וראשונה לימודי היהדות, מתוך סברה שהבנות אינן זקוקות להם במיוחד, ואפשר להסתפק בלימוד קריאה וכתיבה עברית, תרגום, תפילות והוראת הדת. משנות השלושים של המאה ה־19 הוקמו בתי ספר רבים לבנות, ומקובל היה שבנות לומדות במוסדות חינוך נפרדים או מעורבים והדאגה לחינוכן אינה נופלת מזו הניתנת לבנים. מתוך המגמה להקים בתי ספר לבנות עניות צמחה הנטייה להקים מוסדות חינוך רבים שנועדו לבנות מכל שכבות האוכלוסייה.[33]

באמצע המאה ה־19 החלו לקום בארץ ישראל בתי ספר לבנות, ובהם נלמדו מלאכות היד כמקצוע מרכזי, כחלק מהכשרת הבת לייעודה המסורתי כאם וכעקרת בית.[34] בית הספר אוולינה דה־רוטשילד הצהיר כי מטרתו לחנך את תלמידותיו 'להיות נשים יהודיות טובות, בנות נאמנות, אחיות ואימהות בישראל'.[35] בהתאם לכך הודגשו בתכנית הלימודים בצד הלימודים העיוניים מלאכות היד, לרבות בישול, כלכלת בית, כביסה וגיהוץ. בית הספר לא רק דאג להשכלת הנערות, אלא גם הכשירן כמפרנסות, ועודד את הבוגרות המצטיינות של המוסד לשמש סייעות ומורות בבית הספר.[36] גם בית הספר לבנות ביפו, שיסדה רוזה יפה בשנת 1892, הוקם כדי להכשיר את הנערות העבריות לייעודן כאימהות וכעקרות בית, כדי שתוכלנה לדאוג לעצמן ולצורכי ביתן. לפיכך המעיטו בו בלימודים עיוניים והִרבו בלימוד מלאכות הבית, בעיקר במלאכת התפירה, כדי שהבנות תוכלנה

32. הנוהג ללמד את הבנות נגינה בפסנתר, ריקוד ולשונות זרות נלקח מן האצולה האירופית, והיה מקובל בחוגי המשכילים האמידים. פרוש, **נשים קוראות**, עמ' 75–76.
33. מ' אליאב, **החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה**, ירושלים תשכ"א, עמ' 271–279.
34. ר' אלבוים־דרור, המחר של האתמול, א, ירושלים תשנ"ז, עמ' 190 (להלן: אלבוים־דרור, **המחר של האתמול**); Sheila H. Katz, 'Educating Girls' (chapter 9), *Palestinian Nationalism*, Florida 2003, pp. 120-133.
35. שילה, **נסיכה או שבויה?**, עמ' 194.
36. שם, עמ' 187.

להביא תועלת לביתן, ואולי אף להשתכר בגמר לימודיהן ממלאכת כפיהן. כך גם תוכלנה להיות לעזר לגבר בפרנסת המשפחה.[37]

בית הספר של אמיתה פינצ'ובר גם הוא לא חרג מייעוד זה, אך הרחיב את קשת תפקידיה של הבת העברייה, כפי שכתבה פינצ'ובר עצמה:

> תפקיד בית הספר לחנך דור של נשים עבריות לאומיות המוכשרות לתפקידן בחיים, במשפחה ובחברה. נותנים אנו לתלמידותינו חינוך לאומי עברי ומרכישים להן ידיעות הגונות במקצועות הכלליים, למען הכשירן אח"כ להמשיך את הלימודים בבתי ספר תיכוניים או להיכנס אל החיים המעשיים ברכוש של ידיעות, שיש בכוחן לתת להן את האפשרות להשתלמות עצמית הדרגתית. [...] צריך להכריח את הבנות לבחירת מקצוע פרנסה. לחנך אותן לעבודה רצינית ולהרוויח את לחמן. על ידי זה תהיינה מביאות תועלת לחברה.[38]

קווים משותפים לדמותן של המנהלות הראשונות בארץ ישראל

ההיסטוריוגרפיה הארץ־ישראלית דלה בהיקפה בכל הקשור לעבודתן של נשים מנהלות בתקופה שלפני הקמת המדינה, ולכן אינה מאפשרת הצצה לעולמן ולפועלן. מידע על ארבע המנהלות הראשונות של בתי הספר לבנות בארץ ישראל שאבתי בעיקר מתוך מקורות ראשוניים שנמצאו בארכיונים שונים: רוזה יפה, מנהלת בית הספר לבנות ביפו, 'מתויקת' בארכיון של אחיה ד"ר הלל יפֶה, בארכיון הציוני בירושלים (אצ"מ). מצאתי מסמכים שונים ומכתבים (ברוסית) שמאפשרים מבט נדיר אל חייה האישיים, אל תכניותיה ושאיפותיה; בארכיון לחינוך יהודי בישראל ובגולה על שם אביעזר ילין באוניברסיטת תל אביב (אח"י) נמצאים מכתבים ופרוטוקולים של המועצה הפדגוגיות של בית ספרה של רוזה יפה ביפו; בארכיון זה שמור גם התיק של אמֶיתה (ורה) פינצ'ובר, שלמרבה הצער יש בו מכתבים ומסמכים אחדים בלבד (בגרמנית), אך יש בהם כדי להאיר את פעילותה החינוכית החברתית בתקופה הנדונה ואת תפיסתה המגדרית בתפקידה כמנהלת בית ספר לבנות; בארכיון העיר ירושלים נמצא הארכיון האישי של חנה לנדאו, מנהלת בית הספר אוולינה דה־רוטשילד. בארכיונה מצוי שפע של מסמכים, מכתבים, פרוטוקולים, מחברות ותמונות, ובעזרתם נפתח צוהר רחב אל עולמה, אל משפחתה, אל עבודתה כמנהלת, ואף אל תחביביה ועיסוקיה בשעות הפנאי; על פורטונה בכר נמצא מידע דל ביותר במחקרים בני זמננו שעוסקים בתולדות החינוך, וסוקרים את התקופה ואת אירועיה. בעבודת דוקטור

37. שחורי־רובין, 'רוזה יפֶה', עמ' 170.
38. א' פינצ'ובר, 'בית הספר העברי לבנות בירושלים — סקירה כללית, אצ"מ, S2/523; הרצאת פתיחה של גב' פינצ'ובר בבית ספר לבנות א אחרי כיבוש הארץ ע"י הבריטים', אצ"מ, J35/12; הנ"ל, 'חינוך עברי מודרני לנערות בארץ ישראל', **האשה**, חוברת ו (תרפ"ז), עמ' 13–16.

שנכתבה באוניברסיטת ניו יורק וסוקרת את הקמתה של חברת כי"ח ופעולותיה מובא מידע על התנהלותו של בית המדרש למורים בפריז, שם הוכשרה פורטונה להוראה, ומאפשר הצצה לתהליך בחירתן של הנערות הצעירות ולקשיי הסתגלותן בארץ זרה.[39] בצד התיעוד הארכיוני שימשו מקור חשוב עיתוני התקופה וספרי זיכרונות של אישי התקופה, שמילאו את 'החללים' וסיפקו מידע, יותר על התנהלותם של בתי הספר לבנות בתקופה הנדונה ופחות על פועלן של מנהלותיהם.

ממצאים

מסקירת המקורות הארכיוניים עולה כי לארבע המנהלות מאפיינים ביוגרפיים משותפים — מכישוריהן האישיים, תכונות אופיין והשכלתן שנרכשה בחוץ־לארץ, סגנון ניהולן וארגון סביבת החינוך בבית ספרן עד תרומתן המוסרית לחינוך בְּנות ארץ ישראל.

מאפיינים ביוגרפיים: חינוך ביתי כמקור להעצמה אישית ומגדרית

עיון במאפייני הרקע הביוגרפיים של ארבע המנהלות והשוואתם מצביעים על הדמיון הרב ביניהן. ארבעתן גדלו במשפחות משכילות, מלומדות, מיוחסות, בעלות זיקה ליהדות. התחנכו באווירה מסורתית, קיבלו חינוך עברי והצטיינו בלימודיהן. מאפייני ההשכלה והתעסוקה של אביהן משקפים מעמד חברתי כלכלי יציב. ההורים עודדו את השכלת בנותיהם גם במחיר שליחתן לחוץ־לארץ ללימודים אקדמיים במדינות אירופה, על אף הניתוק מהמשפחה, הריחוק מהסביבה הקרובה וההוצאות הכספיות, ולמרות הקשיים שנכונו להן בארץ זרה, קשיי ההסתגלות, הבדידות והצורך לדאוג לעצמן.

פורטונה בכר, ילידת ירושלים, 'מגזע משפחה רמה ספרדית בירושלים',[40] גדלה באווירה דתית וחונכה לעשיית חסד וצדקה. בשל הצטיינותה בלימודים בבית הספר העממי נשלחה לפריז להתכשר להוראה בבית המדרש למורים ENIO של כי"ח. גם אחֶיה ואחיותיה הוכשרו

39. Silberman, 'An Investigation of Schools operated'

40. י' גאלדמאן, 'בתי חינוך לנערים בירושלים', **הצפירה**, שנה 12, גיליון 30, א' דר"ח אלול תרמ"ה, 11.8.1885, עמ' 244; פורטונה נולדה בירושלים לאביה — חכם אליעזר, יליד בוקרשט, בן למשפחה ספרדית נכבדה, שעלה לארץ ישראל בנערותו מתוך אהבת תורה ושאיפה דתית לאומית, היה חסיד ועניו ומדקדק במצוות והִרבה לעשות טוב וחסד עם עניים; ולאמה — פארידה, בת המקובל החסיד רבי ידידיה רפאל חי אבולעפיה, מיחידי קהילה קדושה 'בית אל' — מרכז הקבלה בירושלים. להלן: ד' תדהר, **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו**, א, תל אביב 1947, עמ' 75 (להלן תדהר); פורטונה בכר לא זכתה לערך ביוגרפי משלה. הפרטים הביוגרפיים נלקחו מן הערך המוקדש לאחיה נסים בכר (1848–1931).

להוראה באותו בית מדרש, ובתום הלימודים נשלחו לשמש מנהלים בבתי הספר של כי"ח בקושטא ובבולגריה. באותם זמנים גייסה כי"ח נערים מצטיינים כדי להכשירם להוראה ולשלוח אותם לנהל את בתי הספר שלה ברחבי העולם. כאשר החליטה לגייס נערות עבור בתי הספר לבנות נתקלה בקושי עצום כי הרעיון של עזיבת בית ההורים לפני הנישואים ונסיעה ללמוד באירופה בארץ זרה היה יוצא דופן ולא מקובל בנוגע לבנות. פורטונה ורחל בכר היו הבנות הראשונות בכלל והראשונות ממוצא ספרדי בפרט שהגיעו לפריז ונמנו עם קבוצת הבנות הראשונה שלמדה באותו בית מדרש למורים.[41]

בתי הספר של כי"ח נחשבו גורם מכריע בשיפור מעמדה של האישה היהודייה במזרח התיכון ובצפון אפריקה. הם שינו את מעמד האישה היהודייה בקהילות הספרדיות. לכן נחשב חינוך הילדות חיוני ביותר, בשל השפעתו העתידית על הדורות הבאים. האישה כאם היא שהעבירה לילדיה את הערכים החשובים ביותר. מכיוון שהשאיפה של כי"ח היתה להשפיע על דור העתיד, היה עליה לדאוג לחינוך ולהעלאת רמת התרבות של הנשים באוכלוסייה היהודית.[42]

הוצאת הבנות ושליחתן לחוץ־לארץ היתה בבחינת צעד מהפכני עבור הוריה של פורטונה, אך הם היו פתוחים וצמאים לקִדמה, והעובדה שאחיהן סיים בפריז את לימודיו ונשלח לקושטא להקים בית ספר לבנים ולשמש מנהלו הקלה את שכנועם לשלוח גם את הבנות. אחיהן פילס להן את הדרך, והן הלכו בעקבותיו. גם העובדה שפורטונה נשלחה עם אחותה הקלה את ייסורי הבדידות ואת קשיי ההסתגלות לתנאי חיים חדשים בארץ זרה. פורטונה ואחותה — הבנות 'המזרחיות הקטנות' — היו בתחילה מטרה לחִצי לעגן של הבנות 'המערביות' הפריזאיות, כך כינו אותן בבוז, כי 'היינו מוזרות בעיניהן בכול',[43] אך מקץ חודשים אחדים הצליחו המורים להשליט רוח של הבנה בין התלמידות.

רוב התלמידים שלמדו בבית המדרש בפריז הגיעו ממשפחות עניות, והאפשרות לחיות וללמוד שלוש שנים בפריז ולהיכנס לשדה החינוך כמורים וכמנהלי בתי ספר היתה יותר מהזדמנות חד־פעמית בחייהם, אף במחיר קבלת 'חובת גלות' על כל המשתמע ממנה. ההוראה היתה בשבילם יותר ממקצוע מכובד ואטרקטיבי, היא אפשרה להם ניעות (מוביליות) חברתית כלכלית.[44]

רוזה יפה, אחִיה ואחיותיה גדלו באוקראינה וזכו להשכלה רחבה כי ההורים לא חסכו בחינוך ארבעת ילדיהם ובמתן השכלה רחבה ככל שניתן. אמנם האם לא זכתה להשכלה מסודרת, אך היתה אשת ספר, שהקפידה לקרוא לילדיה סיפורים מהספרייה העשירה שבביתם, לימדה אותם לקרוא, וחינכה אותם ברוח 'הרעיונות הליבראליים על הצדק,

41. Silberman, 'An Investigation of Schools operated', p. 132
42. רודריג, **חינוך חברה והיסטוריה**, עמ' 87.
43. זיכרונותיה של נערה טורקיה, בוגרת בית המדרש, שהתיידדה עם פורטונה בכר על רקע מוצאן המזרחי המשותף. בתוך: רודריג, **חינוך חברה והיסטוריה**, עמ' 57–58.
44. Silberman, 'An Investigation of Schools operated', p. 136

האחווה והשוויון'.[45] האב היה יהודי תורני, משכיל וחופשי בדעותיו, שעסק במסחר. בנערותה נשלחה רוזה עם אחֶיה ואחיותיה לגימנסיה בעיר ברדיאנסק, לחוף הים האזובי, 'לשם חינוך ולימוד, לשם השכלה לשמה, כדי שנהנה ממאור ההשכלה והמדע'.[46] בגמר הלימודים בבית הספר התיכון עברו רוזה ואחותה רחל לדרום צרפת, ובמשך שלוש שנים למדו שתיהן מדעי הטבע באוניברסיטת מונפליה. רוזה שבה לרוסיה בשנת 1889, עם סיום לימודיה, והיתה מורה בבית ספר יהודי בסימפרופול שבאוקראינה.

חנה לנדאו, ילידת לונדון, היתה בת בכורה במשפחה בת 13 ילדים. היא זכתה להשכלה רחבה בזכות הוריה, שהאמינו כי בנות צריכות לקבל השכלה כבנים, ומשלא נמצא באותה עת בית ספר אורתודוקסי לבנות בעל רמה נאותה בלונדון היא נשלחה לבית ספר עברי־חרדי (Raphael Hirsch School) בפרנקפורט על נהר מיין, בהמלצת דוֹד אמהּ משה ויסקופף, רבהּ הראשי של פריז. בתום לימודיה, בשנת 1892, שבה ללונדון, סיימה בית מדרש למורות (Greystoke College) ונתמנתה למורה בבית הספר העירוני לבנות. במשרה זו נשאה עד שנת 1898, שנת עלייתה לירושלים.[47]

אמיתה פינצ'ובר גדלה והתחנכה במשפחה מסורתית בעיירה פינשוף, שבפלך שלזיה הגרמנית, שבדרום פולין. היא למדה בבסרביה בגרמניה בבית ספר תיכון לשם קבלת השכלה כללית, ולאחר מכן בבית מדרש למורים. לאחר שהוכשרה להוראה פנתה והלכה למדינות החרות שבמערב, תחילה אל צרפת ואחר כך אל ארצות הברית של אמריקה. בכל אחת מן האכסניות הללו נטלה מלוא כפיה מנגסי התרבות שבמקום, וגם הרגילה את עצמה בלשון בני המדינה.[48]

כמו שאפשר לראות, המכנה המשותף העובר כחוט השני בארבע הביוגרפיות הוא החינוך הביתי שקיבלו ארבע המנהלות בילדותן והשפעתו עליהן. ארבעתן גדלו במשפחות מרובות ילדים, להורים שטיפחו חינוך והשכלה גבוהה כמקור להעצמה אישית ומגדרית. ההורים הנחילו לילדיהם ערכי מוסר באווירה מסורתית, ערכים של שוויון, אחווה, חריצות והישגיות. הם קידמו מוטיבציה, הקנו ביטחון ועיצבו דפוסי התנהגות, עודדו את ילדיהם ללמוד ולהשכיל, ושלחו אותם אל מעבר לים כדי לרכוש מקצוע, ובכך תרמו לעצמאותם, לביטחונם האישי, למימושם העצמי ולאמונה ביכולתם; ואכן, לחינוך הביתי היתה השפעה חיובית מרחיקת לכת על ארבע המנהלות וכן על אחיהן ואחיותיהן, והוא ליווה אותן

45. ה' יפה, **דור מעפילים**, ירושלים תשל"א, עמ' 399 (להלן: יפה, **דור מעפילים**).
46. שם.
47. O. Navot, "Annie Edith Landau", in: Paula E. Hyman and Dalia Ofer (eds.), *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*, Jerusalem 2006; י' הררי, **אשה ואם בישראל**, תל אביב תשי"ט, עמ' 271–272; תדהר, ב, 1947, עמ' 802–803; מ' אליאב (עורך), **ספר העלייה הראשונה**, ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' 379; ג' צפרוני, 'המחנכת הקנאית', **עת־מול**, ג, גיליון 4 (19), אדר ב תשל"ח, עמ' 17–18; ש' מייזליש, '"מיס לנדאו" דמותה של מחנכת ומנהלת', **על מה: כתב עת לקידום מעמד האישה**, 10 (דצמבר 2001), עמ' 53–54.
48. א' בן אב"י, 'אמיתה פינצ'ובר ז"ל', **הד החינוך**, ג (כסלו תש"ו), עמ' 63.

בהתבגרותן ובהצלחתן בקריירה. כל ילדי המשפחות למדו והגיעו לעמדות בכירות בתחום עיסוקם.

מכנה משותף נוסף שמאפיין את ארבע המנהלות הוא שהן סימלו את דמות 'האישה החדשה' — אישה עצמאית, המכירה בערך עצמה, בעלת מודעות חברתית — אנטיתזה לאישה המסורתית, ה'עזר כנגד', שעסקה בעבודות הבית, בטיפוח המשפחה ובגידול ילדיה — תפקידים מסורתיים של נשים.[49] הן ראו בהשכלה וברכישת מקצוע הזדמנות למלא תפקיד רב־ערך מחוץ לבית ולמשפחה ולהציב את הקריירה לפני הנישואים. בסופו של דבר כילתה הקריירה את כל זמנן. ארבעתן נשארו ברווקותן, הן לא הקימו משפחה ונשארו עירייות.

כישורים אישיים ותכונות ניהול

ארבע המנהלות היו נשים רווקות, עצמאיות, אסרטיביות, דעתניות, בעלות מודעות עצמית ומודעות חברתית. ארבעתן היו משכילות, בעלות מקצוע, גילו מחויבות למקצוע, ראו בעבודתן אתגר, השקיעו מאמץ וזמן אין־סופי במילוי תפקידן כמנהלות, והפגינו מסירות וחריצות עד בלי סוף, התמדה ודבקות במטרה. על לנדאו נכתב: 'מורה מוכשרת מאוד. בזמן הקצר שעבר מאז בואה לירושלים כבר נתגלתה כבעלת מרץ להפליא והראתה מסירות יוצאת מן הכלל לבית הספר'.[50] בישיבת אגודת האחים זכתה לשבחים: 'הכול מודים, כי הגב' לנדאו ממלאה את תפקידה בכישרון גדול ובמסירות נפש'.[51] פורטונה זכתה להערכה רבה: 'העלמה המשכלת', 'הגבירה הכבודה העלמה המצוינה פורטונה בכר',[52] 'מדמואזל פורטונה בכר הנמרצת'.[53] על רוזה יפה נאמר: 'בעלת מרץ ויוזמה',[54] 'היא מסרה את כל לבה ואת כל נפשה לבית הספר'.[55] ועל אמיתה פינצ'ובר: 'נשאה את דגל החינוך העברי בא"י';[56] 'ברוח

49. על תפקידה של האישה ביהדות ראו: N. Las, *Jewish Women in Changing World: A History of the international council of Jewish women (ICJW) 1899-1995*, Jerusalem 1996, pp. 12-13.
50. 'בית הספר התיכון ע"ש אוולינה דה־רוטשילד', ללא ציון שם המחבר, ארכיון העיר ירושלים, 11084/5.
51. 'בית הספר לבנות אוולינה דה־רוטשילד: בישיבת הוועד של חברת אגודת האחים', **השקפה**, לה, ט"ו בשבט תרס"ז, 30.1.1907.
52. ח"מ מיכלין, 'בית הספר לבנות אוילין די רוטשילד', **השקפה**, גיליון יא, ה' בשבט תרנ"ח, 28.1.1898.
53. E. N. Adler, *Jews in Many Lands*, Philadelphia 1905, p. 138
54. התלמידה מרים צימרמן, בתוך: א' עבר הדני, **ההתיישבות בגליל התחתון. חמישים שנות קורותיה**, רמת גן תשט"ו, עמ' 263.
55. י' גרזובסקי, 'העלמה יפה ז"ל', **החרות**, 27.1.1914 (להלן: גרזובסקי, 'העלמה יפה').
56. ה' ברט, 'אמיתה פינצ'ובר ז"ל', **הד החינוך**, ג (כסלו תש"ו), עמ' 62.

של חלוציות פנתה למקומות התורפה, למלא החסר ולבער מזיקי החינוך. [...] כל ימיה היא מחרפת נפשה על הצלת ילדים מידי המיסיון ומשתתפת עצמה בדאגה לילדים מחוסרי החינוך בירושלים'.[57]

בית הספר היה מפעל חייהן של ארבע המנהלות, והעבודה היתה בעיניהן תחום מרכזי בחיים, ההוראה והניהול היו כל עולמן. בהיותן רווקות, לא היו להן לא מחויבות משפחתית ולא מחויבות כאימהות. רוזה הביאה ארצה את אמה ואחת מאחיותיה והתגוררה עמן ביפו, סמוך לאחֶיה ומשפחתו. משפחתה הגרעינית של פורטונה ישבה בארץ (הוריה, אחֶיה ואחיותיה). שתי המנהלות האחרות (לנדאו ופינצ'ובר) היו בודדות בארץ, ללא קרוב ומודע. שתיהן עזבו את משפחתן ועלו לארץ כדי להגשים את האתגר של ניהול בית ספר לבנות בארץ הקודש: 'לחשוף אותן ללימוד מרחיב דעת, לחנך אותן לדרך ארץ ובכך לאפשר את השתלבותן בחברה ובקהילה'.[58] הן השקיעו בעבודתן את כוחות נפשן, ולנגד עיניהן עמדו תמיד האינטרסים של תלמידותיהן והדאגה לפיתוחו של המוסד ולקידומו.

ארבע המנהלות עלו ארצה בגפן, כשהדיפלומה כבר היתה באמתחתן, דבר יוצא דופן באותה תקופה בקרב נשים, ולכולן היה ניסיון מעשי בהוראה. כאמור, לפורטונה גם היה ניסיון בניהול. פורטונה, לנדאו ופינצ'ובר היו בסוף שנות העשרים לחייהן, ורוזה היתה בראשית שנות השלושים לחייה. הן התאקלמו בארץ וסללו את דרכן המקצועית לבדן. על ניסיונן בהוראה לפני בואן ארצה אין ידוע דבר. רק ממכתביה של רוזה עולה שמץ של מושג על הצלחתה כמורה בבית ספר לבנות בסימפרופול שבאוקראינה. ההוראה הסבה לה קורת רוח, ותלמידותיה אהבו מאוד את שיעוריה ועשו חיל בלימודיהן. לרוזה נשארו זיכרונות נעימים מתקופה זו בזכות ההצלחה שחוותה בעבודת ההוראה. רוזה הצהירה במפורש על שאיפתה להתקדם בקריירה ועל רצונה להקים בית ספר לבנות בארץ ישראל; ואכן, היא הגשימה את חלומה זה בשנת 1892, אז מונתה למנהלת בית הספר העברי לבנות ביפו. 11 שנה מאוחר יותר, לאחר שפרשה מעבודת הניהול ביפו, היא השתקעה במושבה יבנאל, תוך כדי הצהרה ברורה על כוונתה להקים בית ספר חקלאי לבנות איכרים בגליל.[59] מותה הפתאומי סתם את הגולל על תכנית זו.

מראשית הקמתה של מערכת החינוך העברי עד המחצית הראשונה של שנות השבעים הגיעו המנהלים של בתי הספר משדה ההוראה ונחשבו מנהיגים פדגוגיים בעלי סמכות אישית, בעלי יכולת הוראה ויכולת מִנהל.[60] הניהול לא נתפס בעיני הכלל ובעיני אנשי חינוך כמקצוע, ולכן לא הוכשרו המנהלים לתפקידם, וחסרו השכלה מִנהלית פורמלית;

57. א' בן אב"י, 'אמיתה פינצ'ובר ז"ל', שם, עמ' 63.
58. אמיתה (ורה) פינצ'ובר (בגרמנית), מאי 1927, אח"י, 5.63/2603. תודתי לטובה ולעֲלי פוביצר על תרגום המאמר.
59. מכתב (ברוסית) רוזה יפה, סימפרופול, אל ד"ר הלל יפה, טבריה, מיום 14.12.1891, אצ"מ, A31/39/1.
60. נ' רייכל, **סיפורה של מערכת החינוך הישראלית**, ירושלים 2008, עמ' 144; אופלטקה, **יסודות מינהל החינוך**, עמ' 203–204.

הם נבחרו בזכות אישיותם, לימודיהם, ניסיונם בהוראה וכישוריהם הפדגוגיים, ותוך כדי עבודתם הם הוכשרו לתפקיד הניהול.[61] תופעה זו בולטת גם בקרב ארבע המנהלות הראשונות: רוזה, לנדאו ופינצ׳ובר הגיעו לניהול משדה ההוראה, רק פורטונה הגיעה משדה הניהול. מכיוון שהיו המנהלות הראשונות בארץ הן יצרו את תפקיד המנהלת ללא ׳מודל׳ — דמות לחיקוי, אשר יכלו ללכת לאורה, ללא חניכה וללא הכשרה תאורטית לניהול. הן ניהלו את בית ספרן באינטואיציה נשית, בתעוזה ומתוך ביטחון עצמי. כל אחת יצרה את המודל האישי שלה. בכך הניחו מצד אחד את התשתית להקמת בתי ספר לבנות בארץ, ומצד אחר יצרו את המקצוע הפדגוגי החדש לנשים — מנהלת בית ספר — בתקופה של הנחת האשיות לחינוך העברי בארץ ישראל בשלהי התקופה העות׳מאנית. ללא ספק, הן היו החלוצות שהלכו בראש המחנה וסללו לבאות אחריהן את הדרך לניהול בתי ספר — מנהלות עבריות בתקופת המנדט.

דרכן לניהול: פרוטקציה, שתדלנות, המלצה והודעה

ארבע המנהלות היו נשים יוצאות דופן בכישוריהן ובהשכלתן. הן התאימו למילוי תפקיד הניהול על פי אבני הבוחן שהיו מקובלות באותם זמנים, כלומר השכלה פדגוגית וניסיון בהוראה.

כיצד הגיעו לניהול? רוזה הגיעה לתפקיד ביזמתה ובסיוע אחיה, ד״ר הלל יפה,[62] כאשר אפשרו זאת הנסיבות שנוצרו באותה עת. עוד בתקופת עבודתה כמורה בבית ספר בסימפרופול שבאוקראינה גמלה בה ההחלטה לעלות לארץ ישראל ולייסד בית ספר לבנות. היא התכתבה עם אחיה, שהקדים לעלות ארצה ושימש רופא בטבריה. במכתביה אליו הביעה את שאיפתה לקריירה בניהול, והאיצה בו לחפש עבורה עבודה בבית ספר כי ברצונה לממש את שאיפתה זו. היא הדגישה כי אין היא מתכוונת לעלות לארץ ישראל לפני שנמצאה עבורה מִשרה מתאימה, ׳כי להיות עקרת בית — רק בשביל זה לא כדאי לבוא׳.[63] רוזה הפגינה ביטחון עצמי ביכולותיה האישיות. היא תכננה את עלייתה ארצה,

61. ד׳ ענבר, **ניהול שונות: האתגר החינוכי**, אבן יהודה 2000, עמ׳ 200; י׳ בן דוד, ׳הסטאטוס החברתי של המורה בישראל׳, **מגמות**, ח (2) (ניסן תשכ״ז), עמ׳ 203 (להלן: בן דוד, ׳הסטאטוס החברתי׳).
62. ד״ר הלל יפה (1864–1936) למד רפואה בז׳נווה והשתלם ברפואת עיניים בפריז. בשנת 1891 עלה לארץ, התיישב בטבריה ושימש רופא העיר. כעבור שנתיים עבר לזיכרון יעקב ושימש רופא המושבה. בשנת 1895 עבר ליפו והתמנה לבא כוחם של חובבי ציון בארץ. בשנת 1907 שב לזיכרון יעקב וניהל עד 1919 את בית החולים, שהיה מרכז הרפואה בצפון הארץ. כל אותה תקופה הקדיש את מיטב מאמציו למיגור המלריה בארץ. בשנת 1919 השתקע בחיפה ועסק בפעילות רפואית מדעית. נ׳ לוי וי׳ לוי, **רופאיה של ארץ־ישראל 1799–1948**, זיכרון יעקב 2008, עמ׳ 208.
63. מכתב (ברוסית) רוזה יפה, סימפרופול, אל ד״ר הלל יפה, טבריה, מיום 14.12.1891, אצ״מ, A31/39/1.

ולא היססה להצהיר על כוונותיה ועל שאיפותיה להתקדם לעמדת ניהול. בשנת 1893, כאשר החלו הגישושים להקמת בית ספר לבנות ביפו, עלתה רוזה לארץ והצטרפה לאחיה במקום מושבו בטבריה. משם החלה להתעניין באפשרויות להגשמת חלומה.

כך היה הדבר. בשנת 1892 הקימה כי"ח בית ספר לבנים ביפו ותכננה לפתוח גם בית ספר לבנות בשיתוף אגודת חובבי ציון ברוסיה. כי"ח חיפשה מנהל, בהתאם למדיניותה שבכל מוסד הנתמך על ידה יהיה המנהל מ'אנשי שלומה'. רוזה ובני משפחתה היו קרובים ברוחם לחוגי חובבי ציון ונאמנים לתנועה הלאומית. יתרה מכך, ד"ר יפה היה בעל כוח והשפעה בעולם הציונות, ובשנים 1895–1905 שימש יושב ראש הוועד הפועל של חובבי ציון בארץ. ד"ר יפה התגייס להגשמת תכניתה של רוזה, והשתדל עבורה אצל מנחם אוסישקין, ראש ועד חובבי ציון באודסה. גם אחד העם הביע את תמיכתו באמרו כי רוזה היא 'מנהלת הקרובה יותר ברוחה לבעלי המטרה הלאומית ומסוגלת אפוא יותר להביאו [את בית הספר] לידי השלמות האפשרית'.[64] אם כן, רוזה נעזרה באחיה והסתייעה בקשריו האישיים עם מנהיגי הציונות. בלשון בת זמננו אפשר לומר שרוזה הפעילה קשרים אישיים למען קידום האינטרסים שלה; ובמונחים של הימים ההם, רוזה מונתה לתפקיד 'על ידי פרוטקציה והתקרבות אל איזה מן ה"מיוחסים"', כדברי יהודה גרזובסקי (גור);[65] ו'פרוטקציה ויצירת מעמד של יחסנים ויחסניות', כדברי ד"ר יפה עצמו, בעניין מינוין של המורות במושבות.[66] סימוכין להשערה זו מצאנו בדברי לוין־אפשטין, מראשי אגודת חובבי ציון בארץ, שכתב: 'המינוי [של רוזה] השביע אותנו רצון. בטוחים היינו כי אחותו של הד"ר יפה בוודאי תהיה נאמנה לתכניתנו העברית בבית הספר'.[67]

אך לא הכול סמכו את ידיהם על המינוי. במכתבו של ד"ר הלל יפה לאחותו רחל הוא דיווח כי מינויה של רוזה התקבל 'לא בלי התנגדות', אך עם אישור המינוי הוא בירך על המוגמר וציין: 'רוזה ודאי כבר בישרה לך במכתב כי נתמנתה למנהלת בית הספר, עתה תיפטר מבעלי הדעה'.[68] היה כאן יותר מרמז כי המינוי של רוזה לא התקבל כמובן מאליו, אמנם הוא אושר, אך לא פה אחד. עיתון **המליץ** חילק שבחים על הבחירה המוצלחת: 'המשגחת על בית הספר לנערות היא עלמה שכלתה חוק לִימודיה בגימנאזיום ברוסיה ובבית ספר גבוה בחו"ל, ולפי השכלתה ומידותיה הטובות מאוד העטרה הזאת הולמתה'.[69]

64. אחד העם, 'בתי הספר ביפו', **כל כתבי אחד העם**, תל אביב וירושלים תשכ"ה, עמ' רו.
65. מד"ד [י' גרזובסקי גור], 'בתי הספר במושבות', **השלח** [השילוח], כרך ד (תרנ"ט), עמ' 263.
66. ה' יפה, **דור מעפילים**, ירושלים תרצ"ט, עמ' 28.
67. א"ז לוין־אפשטין, **זכרונותי**, תל אביב תרצ"ב, עמ' 318.
68. הלל יפה, זיכרון יעקב, אל אחותו רחל, מונפליה, 8.2.1894, בתוך: יפה, **דור מעפילים**, עמ' 82.
69. י"ל בינשטאָק, 'ע"ד בתי הספר ביפו', **המליץ**, שנה 33, גיליון 192, כ"ה באלול תרנ"ג, 6.9.1893.

כיצד הגיעה פורטונה לניהול?

בסיום לימודיה של פורטונה בפריז היא נשלחה מטעם כי״ח לנהל בית ספר לבנות בקושטא. משפחתה שאפה להשיבה לירושלים לאחר שנים ארוכות בגולה. השעה היתה כשרה לכך כאשר משפחת רוטשילד חיפשה מנהלת מדופלמת לבית הספר אוולינה דה־רוטשילד. כאמור, הדבר נודע לנסים בכר, מנהל בית הספר התורה והמלאכה של כי״ח בירושלים, וזה פנה לברון רוטשילד והציע את אחותו לתפקיד, בתוקף היותה בעלת השכלה פדגוגית ומנהלת בפועל. משפחת רוטשילד קיבלה את ההמלצה, ופנתה לפורטונה, והיא הסכימה לקבל את התפקיד.[70]

עיתון **הצבי** בישר לקוראיו, אור ליום שישי י״ט במנחם־אב תרמ״ח (27.7.1888) כי פורטונה בכר התמנתה למנהלת בית הספר לבנות אוולינה דה־רוטשילד בירושלים. זו היתה לשון ההודעה:

> בשורה טובה ליושבי עירנו. הנהגת בית הספר לבנות לאיויליין די רוטשילד בעירנו נמסרה להעלמה המשכלת מרת פורטונה אחות האדון נסים בכר. השרים לבית רוטשלד מלונדון בִּקשו במכתב ממרת פורטונה לקבל את הנהגת הבית עליה ונקוה כי מרת פורטונה בנסיונה הרב בעניני הלמוד ובחפצה באמת להועיל לבנות ציון תצליח להרים את הבית למדרגה הראויה לירושלם, וגם ללשון קדשנו יש תקוה גדולה מעתה, כי מעט מעט תהיה הלשון הזאת ללשון הדבור בבית הספר הזה.[71]

חנה לנדאו הגיעה לתפקידה כמנהלת בנסיבות מקריות.
בשנת 1893 עבר בית הספר אוולינה דה־רוטשילד מחסותו של הברון ליונל דה־רוטשילד אל רשותה של ׳אגודת האחים׳ (Anglo-Jewish Association, A.J.A.) בלונדון, חברת צדקה של האורתודוקסיה היהודית באנגליה.[72] בשנת 1899 החליטה ׳אגודת האחים׳ על החלפתה של פורטונה בכר, שניהלה כבר 11 שנה את בית הספר אוולינה דה־רוטשילד, ותרה אחר ממלאת מקום מתאימה. ׳אגודת האחים׳ חיפשה מועמדת דתית, כדי שתתקבל על ידי היישוב היהודי, ועם זאת, תהיה בעלת השקפות חינוך מודרניות בשל רצונה של החברה לשנות את אופיו של בית הספר ולעשותו מודרני. שמה של חנה לנדאו הועלה מפי קלוד מונטיפיורי, נשיא ׳אגודת האחים׳ בלונדון, שהיה גם ראש הוועד של בית הספר אשר לנדאו לימדה בו באותה עת. מונטיפיורי האמין בכישוריה וחשב כי היא עונה על הקריטריונים הנדרשים, בהיותה יראת שמים ובעלת השכלה רחבה כאחת, ולכן סבר שהיא האישיות המתאימה ביותר לעמוד בראש בית הספר בירושלים. הוא הפליג בשבחה ואמר:

70. שרפשטיין, **תולדות החינוך**, עמ׳ 36; מ״ד גאון, **יהודי המזרח בארץ ישראל**, ב, ירושלים תרצ״ח, עמ׳ 154.
71. א׳ בן יהודה, ׳דברי ימי השבוע׳, **הצבי**, גיליון כט, י״ט באב תרמ״ח, 27.7.1888.
72. *The Jewish Chronicle*, June 16, 1911, p. 17

> יש בה כל המעלות הנצרכות למִשרתה, יען יש לה השכלה אירופאית וכל הדעות המערביות ואהבת סדרים, ומשטר וניקיון. וסוברת כי הקדמונים לא טעו באמרם כי עיקר יסודי הדת הם צדק וטוהרה ואהבה, אך בכל זאת היא שומרת מה שנקרא הדת המקובלת, האורתודוכסית, והיא עמלה לתת לתלמידות דעת ובינה להבחין בין היסודות החשובים והטפלים של האמונה.[73]

מונטיפיורי פנה אל לנדאו וביקש שתקבל עליה את ניהולו של בית הספר בירושלים; ואכן, היא נתנה את הסכמתה.

חנה לנדאו בת ה־26 הגיעה לירושלים בשנת 1899 ושימשה בתחילה מורה לאנגלית וסגנית למנהלת פורטונה. כעבור שנה, בשנת 1900, מונתה למנהלת בית הספר. נראה כי לנדאו הגיעה לתפקידה בדרך מקרה. היא לא תכננה זאת. ממונה בכיר (קלוד מונטיפיורי) התרשם מכישוריה וביקש ממנה לקבל את המשרה. התפקיד נפל לידיה כפרי בשל, בלי שנאלצה להציג את מועמדותה או להיאבק עליו.

דפנה יזרעאלי, שחקרה את נושא המנהלות בישראל, מציינת כי היחס של רוב הנשים לקריירה שלהן מכיל מרכיב של סבילות וצייתנות. היא קוראת לתופעה זו 'תסמונת היפהפייה הנרדמת', כלומר כמו היפהפייה הנרדמת הן ממתינות שיבחרו בהן. הן מתנהגות כמי שמאמינות כי הארגון מקדם את הראויים ביותר וכי הפגנת יכולת, חריצות והתמדה תזכה אותן בבוא הזמן בפיצוי הולם. הן נמנעות מלתבוע את המגיע להן. יש מהן המסכימות להציג את מועמדותן לתפקיד בכיר רק לאחר שממונה בכיר ביקש מהן לעשות זאת, אך לא מתוך יָזמה אישית.[74] זה ממש 'המקרה' של לנדאו.

ואמיתה פינצ'ובר — כיצד הגיעה לתפקיד ניהול בית הספר לבנות בירושלים? אמיתה הגיעה בשנת 1909 לארץ ישראל בעקבות הודעת בן דודה, ד"ר אפרים פינצ'ובר מברלין, 'רופא ומלומד ביהדות, נאמן לעמו ולתרבותו, שאת כל הונו השקיע בבניין ספריית יהדות יקרת מציאות בת עשרות אלפי כרכים'.[75] קרוב משפחה זה הודיע לה במכתב כי שמע על משרה פנויה בבית ספר לבנות ביפו (לאחר מכן התברר כי בית הספר האמור היה בירושלים). אמיתה עשתה אותה שעה בהשתלמות פדגוגית בניו יורק, אך בשמעה את הידיעה לא התלבטה, קטעה את תכניותיה בהווה, ארזה את מיטלטליה ונחפזה להגיע ארצה. היענותה המידית — עלייה לארץ ישראל — מצביעה מצד אחד על רצונה 'להגשים את הציונות ללא תנאי וללא חשבון';[76] ומצד אחר על אופייה ועל השאפתנות שלה. פינצ'ובר 'תפסה' יָזמה ופעלה מיד, אף כי ידעה שהמשרה אינה מונחת בכיסה. היא החליטה שזו ההזדמנות

73. 'האסיפה השנתית של חברת אגודת אחים בלונדון', **השקפה**, גיליון 27, כ"ז בתמוז תרס"ב, 1.8.1902.
74. ד' יזרעאלי, 'נשים בעולם העבודה', בתוך: הנ"ל ואחרות, **נשים במלכוד**, תל אביב תשמ"ב, עמ' 164–166.
75. ד"ר אליעזר פינצ'ובר אל אביעזר ילין, מנהל ארכיון המורים, 22.3.1967, אח"י, 5.63/2603.
76. שם.

לממש את תכניותיה, קמה ונסעה בתקווה לזכות במשרה; ואכן, עם הגיעה לירושלים מונתה למנהלת בית הספר.[77]

ארבע המנהלות זכו למעמד מקצועי גבוה, להערכה רבה, לכבוד ולהערצה. לסטטוס מקצועי גבוה זכו עובדי ההוראה בתקופת העלייה הראשונה והשנייה.[78] המורים גידלו דור חדש דובר עברית, ולכן הוכרו כעילית התרבותית של היישוב החדש, והיו בעיני הציבור מחנכים לאומיים, מנהיגים רוחניים ומורי דרך מוסריים. עמדתם כמייסדי תרבות חדשה זיכתה אותם בסטטוס ובהוקרה יוצאי דופן.[79] המורות השתלבו בשדה החינוך כשוות מעמד למורים. היחס אליהן גבל לעתים בהערצה — ׳משרתות בקודש׳.[80] מעמדן היציב בא לידי ביטוי גם בקבלתן כחברות שוות זכויות בהסתדרות המורים. מעיון ברשימת המורים שהשתתפו באספת היסוד עולה כי מבין 47 המורים המשתתפים היו 11 נשים: מורות, גננות ושתי מנהלות — רוזה יפה, מנהלת בית הספר לבנות ביפו, וחנה לנדאו, מנהלת בית הספר אוולינה דה־רוטשילד בירושלים.[81] יתרה מכך, חנה לנדאו נבחרה לוועד המרכזי של הסתדרות המורים, ורוזה יפה נבחרה לחברת מרכז סניף המורים ביפו.[82]

מרגלית שילה טוענת: ׳שילובן של הנשים בהוראה היה גולת הכותרת של שילובן במפעל התחייה, ופתח פתח להתקבלותן כחברות שוות זכויות בחברה׳.[83] בתקופה האמורה היתה זו ׳תופעה׳ יוצאת דופן בכל העולם, לרבות בארץ ישראל. בסוף המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20 נאבקו הנשים להשגת זכות בחירה. ניו זילנד היתה המדינה הראשונה שהנשים בה השיגו זכות לבחור, אך לא זכות להיבחר (1893). אחריה אוסטרליה, פינלנד (1906), נורווגיה (1913) ודנמרק (1915). גם בארצות אחרות לא היתה לנשים הזכות הבסיסית לבחור ולהיבחר. כמובן גם ביישוב העברי לא היתה לנשים זכות לבחור ולהיבחר לוועדי הקהילות בערים ולוועדי המושבות.[84] אפשר אפוא לראות בכך הישג מרשים של עובדות

77. מ׳ רינות, **חברת העזרה ליהודי גרמניה ביצירה ובמאבק**, ירושלים תשל״ב, עמ׳ 90.
78. י׳ אופלטקה, **הסטאטוס המקצועי של המורה**, ירושלים 2009, עמ׳ 8; מ׳ רינות, ׳מעמד המורה בארץ ישראל בפרספקטיבה היסטורית׳, **הד החינוך**, כרך נו, גיליון יא (ניסן תשמ״ב), עמ׳ 10–13.
79. י׳ שפירא, **עילית ללא ממשיכים**, תל אביב 1984, עמ׳ 28, 66–89; בן דוד, ׳הסטאטוס החברתי׳, עמ׳ 203.
80 ר׳ אלפר, **קורות משפחה אחת**, תל אביב תשכ״ז, עמ׳ 182.
81. רשימת המשתתפים, ארכיון לחינוך יהודי, 9.6/59.
82. א׳ ילין, ׳ההסתדרות, ארגוניה ומפעליה׳, בתוך: ד׳ קמחי (עורך), **ספר היובל של הסתדרות המורים בא״י תרס״ג–תרפ״ח**, ירושלים תרפ״ט, עמ׳ 405; אליאב, **ספר העלייה הראשונה**, ב, עמ׳ 391; י׳ פרס, **מאה שנים בירושלים: מזכרונות איש ירושלים**, ירושלים 1964, עמ׳ 128; ל״י ריקליס (עורך), **המורה**, ירושלים תשי״ט, עמ׳ 155.
83. מ׳ שילה, ׳האשה — ״עובדת״, או ״חברה״ במפעל התחייה? על מקומה של האשה בעלייה הראשונה (1882–1903)׳, **יהדות זמננו**, 9 (תשנ״ה), עמ׳ 133–136; הנ״ל, **אתגר המיגדר**, עמ׳ 49, 199–202.
84. ההסתדרות הציונית קבעה מראשית דרכה את עקרון שיווי הזכויות לאישה בהסתדרות הציונית, וזכותה לבחור ולהיבחר לקונגרסים ולוועדות השונות. לקונגרס הראשון נבחרו 14 צירות, והדבר לא מנע את גדולי התורה והיהדות מלהצטרף אל התנועה הציונית. אך ביישוב לא הייתה לנשים זכות לבחור ולהיבחר לוועדי הקהילות בערים ולוועדי המושבות. לאלמנות ניתנה הרשות לבחור,

ההוראה — הגננות, המורות והמנהלות, שזכו בשוויון זכויות כדבר מובן מאליו בלא שהיו צריכות לנהל מאבקים על כך.

סגנון הניהול

סגנון ניהולן של ארבע המנהלות התאפיין מצד אחד בקשיחות, בדעתנות, בסמכותיות ובאסרטיביות כלפי בעלי החסות, צוות המורים, התלמידות והוריהן, תכונות שנחשבו באופן מסורתי 'גבריות', ומצד אחר הן עודדו את התלמידות וגילו כלפיהן רגישות, אימהיות ואמפטיה, תכונות שנחשבו תמיד 'נשיות'. בספרות המחקר העוסקת בחקר המנהיגות החינוכית בולטת הטענה כי תכונות 'נשיות' נתפסות בעיני הציבור כמכשול לניהול יעיל, ואילו לניהול יעיל נדרשים מאפייני אישיות וכישורים מקצועיים של גברים.[85]

עיון במקורות הארכיוניים למחקר זה מעלה כי ארבע המנהלות הראשונות סיגלו לעצמן בעת ובעונה אחת את שני סגנונות הניהול, ה'נשי' וה'גברי', בהתאם לסיטואציה: כלפי חוץ, מול הסביבה החיצונית, מול המורים הגברים ובמשא ומתן עם בעלי החסות הן אימצו סגנון ניהול 'גברי' סמכותי ונוקשה. הן התנהגו כמנהלות גבריות, קשוחות וסמכותיות כדי להוכיח את מקצועיותן, כדי להוכיח שהן ראויות לתפקיד ואינן נופלות מעמיתיהן המנהלים הגברים. הן הפגינו לא 'חולשה נשית', אלא שליטה מוחלטת בהלכות בית הספר ובקבלת החלטות. נמרצות, קשוחות, סמכותיות, הפגינו נוכחות של 'מפקדת', קיימו את הכללים ללא עוררין, קיימו נהלים נוקשים ותכנון קפדני. מול התלמידות לעומת זאת הן אימצו מצד אחד סגנון ניהול 'נשי', אכפתי, דואג ואימהי, הישגי ומקדם; מצד אחר, דרשו משמעת ברזל, צייתנות לעתים מוגזמת, כבוד לסמכות, הקפדה על נימוסים, משמעת ודרך ארץ, כי 'רוצים אנו ללמד את בנותינו שתהיינה אוהבות אמת, מכובדות ומוסריות', דברי לנדאו.[86] פינצ'ובר דרשה סדר ומשמעת כדי 'להשריש בלִבן נטייה לאמת וליושר, לשרש מקרב לִבּן את ההתפרצויות והשובבות היתרה, המצויות בארץ בכלל, ולנטוע במקומן הנהגה [התנהגות] נימוסית ויחס ישר'.[87] למרות קשיחותן של ארבע המנהלות, העריצו

אך לא להיבחר. רק בהסתדרות המורים ובהסתדרות הפועלים זכתה האישה לזכויות שוות עם הגבר. י' הררי, **אשה ואם בישראל**, תל אביב תשי"ט, עמ' 499; על תולדות המאבק להשגת זכות הצבעה לנשים ראו: ש' עזריהו, **התאחדות נשים עבריות לשווי זכויות בא"י: פרקים לתולדות תנועת האשה בארץ 1900–1947**, חיפה 1977; ד' ברנשטיין, **אשה בארץ־ישראל: השאיפה לשוויון בתקופת היישוב**, תל אביב תשמ"ז.

85. א' פוקס ור' הרץ־לזרוביץ, 'להיות מנהלת בבית ספר בישראל: נשים כותבות את חייהן', **מגמות**, לז (3), (מארס 1996), עמ' 293.

86. 'הגב' לנדוי על הלשון העברית', **האור**, גיליון קפא-שנו (181–356), ט"ו בסיוון תרע"א, 11.6.1911.

87. א' פינצ'ובר, 'דו"ח מפורט מחיי בית הספר לבנות א בירושלים לשנת תר"פ', ה' מנחם-אב תר"פ, אצ"מ, S2/523.

אותן תלמידותיהן, והן זכו ליחס של כבוד והערצה. רחל נאמן, תלמידתה של רוזה, כתבה בהערכה: ׳היא גם פדגוגית היתה ו[הנהיגה] משמעת מתוך רצון׳.[88]

להלן תיאור כמה אירועים מתוך המקורות, שיש בהם כדי לשפוך אור על סגנון הניהול של פורטונה בכר ושל אני לנדאו.

פורטונה ניהלה את בית ספרה ביד קשה. כל ימי ניהולה היא שקדה בקפדנות יתרה על הקניית הרגלי למידה, נימוסים ודרך ארץ. הרגלי המשמעת והציות שנטעה בלב תלמידותיה התפרשו לא אחת כעריצות וזכו לגינוי מצד אימהות ומבקרים; הם מתחו ביקורת על ניהולה הקשוח, וכינו אותה ׳אכזרית׳. דוד ילין מתח את ביקורתו על המשמעת המוגזמת ועל הסדרים הלא הגיוניים שהנהיגה. לדוגמה הוא ציין את אחד החוקים התמוהים בעיניו שהנהיגה פורטונה: ׳הנשמע כי בבית הספר יסגרו בימי הקיץ החמים את כיורי המים על מסגר ולכל שלוש מאות הנערות יינתן זמן לשתות מכיור אחד במשך עשרים דקה פעמיים ביום, ודווקא בשעה שתבחר המנהלת?׳[89]

פורטונה הרגילה את הילדות לניקיון ולסדר, והקפידה על קיום הנהלים בדקדקנות וללא פשרות. היא קידמה את נושא החינוך לבריאות ולהיגיינה, הקפידה על ׳הניקיון היותר מדוקדק׳ ועל הופעתן הנקייה והמסודרת של הבנות. התלמידות הגיעו מבתים עניים ומוזנחים, ולכן היא שקדה להנחיל להן יסודות בהיגיינה ובבריאות, והכריחה אותן למלא בחריצות ובהתמדה את ההוראות ׳עד שההרגל נעשה כבר להן לטבע׳. מצד אחד הקפדתה היתרה בנושא נשאה פרי, ולאט־לאט הגיעו התלמידות ׳נקיות, יושבות בנימוס, בסדר, בענוות חן׳.[90] ואורחים שהגיעו לבית הספר התרשמו ממראן הנקי: ׳כולן נקיות, סרוקות (ובלי כל תכשיט!) יושבות בסדר, בנימוס, בענווה, ורוח חיים מרחפת על פניהן!׳[91] מצד אחר הקפדתה היתרה גררה בעקבותיה גל של תגובות נזעמות מצד אימהות רבות:

> המתאוננות ובאות בטענות על המנהלת כי היא מחמרת יותר מדי וכבד עליהן מצוות הניקיון כמו שהמנהלת דורשת. אך הגברת בכר אינה חוששת לכל הצער, באמרה כי הניסיון הוכיח לה, כי רק באופן הזה אפשר להשיג התכלית הרצויה, כי תהיינה בנות ישראל נזהרות ככל הצריך בהלכות ניקיון לטוב להן ולביתן.[92]

למרות הביקורת שמתחו האימהות על פורטונה, היא לא נסוגה, לא ויתרה, והמשיכה להכביד את עולה על האימהות ועל התלמידות, עד כדי כך ש׳זכתה לכינוי ״אכזרית״ לרגלי אהבתה את הסדרים והנקיות׳. הרב חיים מיכל מיכלין, מזכירו ומנהלו של בית

88. ר׳ נאמן, **יומנה של גננת ותיקה**, תל אביב תש״ך (הוצאת המחברת), עמ׳ 19 (להלן: נאמן, **יומנה של גננת**).
89. י׳ קלויזנר (כינס וערך), **כתבי דוד ילין**, כרך ד: **אגרות**, ירושלים תשל״ו, עמ׳ 123 (להלן: ילין, **אגרות**).
90. א׳ בן־יהודה, ׳ירושלם׳, הוספה ל**הצבי**, גיליון יז, כ״ז באדר ב תרמ״ט, 29.3.1889.
91. דבורה אב״י, ׳תקנת בנות ירושלים׳, **הצבי**, גיליון י, י״ז בטבת תרמ״ט, 21.12.1888.
92. ׳דברי ימי השבוע׳, ׳ירושלם׳, **הצבי**, גיליון כה, כ״ג באדר ב תרנ״ז, 26.3.1897.

החולים 'משגב לדך' בשנים 1898–1933, ביקר בבית הספר והתרשם מסדריו, מארגונו ומדרכי עבודתה של המנהלת. הוא ציין את הופעתן המוקפדת של התלמידות וכתב:

> תמיד ידעתי כי המנהלת מדקדקת בזה את התלמידות כחוט השערה, וכי מוטב בעינה גם לסבול השם 'אכזרית' לרגלי אהבתה את הסדרים והנקיוּת, מאשר לא למלא אחרי העיקר הזה הגדול מאוד.[93]

כאשר החליפה חנה לנדאו את פורטונה בתפקיד המנהלת בירך דוד ילין על חילופי המנהלות ואמר: 'ממשלת ה"דספוטיזם" [שלטון יחיד בעריצות] הולכת ורפה מעט מעט';[94] 'ממשלת הזדון [של פורטונה] חלפה ועברה מן העולם. עתה נוכל לחשוב את הבית ל"בית ספר" לא ל"בית סוהר"'.[95] אך לא לאורך זמן. דוד ילין לא חסך שבטו גם מלנדאו. בתחילה סמך את ידיו על המינוי, אך בנקוף השנים הִרבה למתוח ביקורת גם על סגנון הניהול הנוקשה של לנדאו: 'כבר הגיעה העת לפקוח עין מעט גם על הנהגת המנהלת החדשה, וביחוד את אנשי בית ספרה, כל אלה הסרים והסרות למשמעתה!'[96]

כאשר טענה לנדאו שיש להמשיך ולהנהיג את הלשון האנגלית בבית הספר לתועלת התלמידות בעתיד[97] לא היה יכול אליעזר בן־יהודה להחשות עוד, ותקף בעיתונו: 'אסור לה לעמוד בראש בית ספר! [...] עברה כל גבול, ונגעה ביד גסה יותר מדי בלשון העברית. [...] אין לה יותר מקום בארץ ישראל בתור מנהלת בית ספר יהודי!'[98] נזכיר לקורא שזו היתה גם הסיבה להתנגדות המורים לניהולה של רוזה, שדיברה עברית לא רהוטה והנהיגה את הצרפתית בבית ספרה העברי.

לנדאו ניהלה בהחלטיות, 'נהגה ביד רמה, הלכה קוממיות'.[99] טבעה את סִסמת בית הספר 'תורה ודרך ארץ — דת ודעת'.[100] היא הנהיגה בבית ספרה כללי משמעת קשוחים ללא פשרות, וכך העידה אחת מתלמידותיה: 'היא ניהלה את בית הספר ביד חזקה, בשיטה דיקטטורית בריטית, כנראה. העונשים היו כבדים מאוד'.[101] אחיינה סיפר שהיא היתה 'בעלת נוכחות שתלטנית ועיניים קודחות', וכאשר הגיעה לביקורי מולדת התאכסנה בביתם בלונדון, והטילה את חוקיה ה'דתיים' על כל בני המשפחה.[102]

93. ח"מ מיכלין, 'בית הספר לבנות אויליין די רוטשילד', **השקפה**, גיליון יא, ה' בשבט תרנ"ח, 28.1.1898.
94. ילין, **אגרות**, עמ' 141.
95. שם, עמ' 150.
96. שם, עמ' 225.
97. 'הגב' לנדוי על הלשון העברית', **האור**, גיליון קפא–שנו (181–356), ט"ו בסיוון תרע"א, 11.6.1911.
98. 'הגברת לנדוי והמילה', שם, גיליון קפד–שנט (184–359), י"ח בסיוון תרע"א, 14.6.1911.
99. 'השבוע בירושלים', **הד ירושלים**, 2.2.1945 (כתבה על חנה לנדאו עם היוודע דבר מותה).
100. 'לזכרה של חנה לנדאו ז"ל', **הבקר**, 21.2.1945.
101. י' טופורובסקי, **מאה שערים שלי**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 57.
102. O. Sacks, *Uncle Tungsten Memories of a Chemical Boyhood*, Toronto 2001, pp. 170-171

להלן דוגמה לכמה חוקים שהיו נהוגים בבית ספרה של לנדאו, שיש בהם כדי להעיד על סגנון ניהול תקיף, סמכותי והחלטי, אשר מתבסס על מערכת כללים וחוקים שאינם ניתנים לערעור: (1) ׳חוק בל יעבור׳: התלמידות היו חייבות להגיע לבית הספר נקיות, ובלשונה של לנדאו: ׳כל תלמידה חייבת להיות נקייה בגופה ובמלבושיה; והיה הבת אשר לא תמלא חוק זה, הובא הדבר לידיעת הוריה, והיה אם לא ישימו ההורים את לבם לדברי האזהרה הנשלחה אליהם, תגורש הבת מבית הספר׳;[103] (2) הקפדה על הגעה בזמן ליום הלימודים: ׳לבל תאחרנה ולבל תיעדרנה׳. מי שנעדרה תקופה ארוכה ללא סיבה מספקת הופסקו לימודיה לאלתר, ולא היתה לה אפשרות להתקבל שוב; (3) ההורים יכולים לשוחח עם המנהלת בכל יום בבוקר מהשעה 8:00 עד השעה 9:00, אך לא בעת אחרת, מלבד בנידון יוצא מן הכלל; (4) ׳בית הספר יהיה פתוח לכל מבקר רק בזמנים ידועים וקצובים, ועל המבקר להביא מכתב מליצה או להיות נודע לאיש בר סמכא׳.[104]

למרות קשיחותה ודרישותיה הגבוהות של לנדאו, העריצו אותה תלמידותיה. הן נהגו לחגוג את ימי הולדתה, והעובדה שבית הספר נקרא בפי כול ׳בית הספר לנדאו׳ יש בה כדי להעיד על ההערכה והכבוד הרב שרחשו לה.[105]

מהעדויות דלעיל ניתן להתרשם כי המנהלות הראשונות ניהלו את בית ספרן מצד אחד בקשיחות יתרה, בעמידה על עקרונות ובחוסר פשרות. הן בחרו בסגנון ניהול סמכותי וכוחני כדי להשליט הרגלי למידה, משמעת ודרך ארץ בבית ספרן. מצד אחר תפקידן היה בעיניהן לא רק הוראה לשם הנחלת עיקרי ההשכלה, אלא חינוך הדור הגדל בארץ, שהדאגה לבריאותו והשמירה עליה היו נר לרגליהן. דאגתן ומסירותן לתלמידותיהן באה לידי ביטוי בדאגה לשלומן, לניקיונן, לתזונתן ולהלבשתן ובצורך להטמיע בהן כללי היגיינה ובריאות, מתוך הכרה עמוקה שטיפוח חוסנן ובריאותן הוא בסיס ויסוד ליצירת ׳דור בנות׳ חדש ובריא בארץ ישראל.

אקלים ארגוני

המונח ׳אקלים ארגוני׳ בבית הספר נועד לתאר תופעה ארגונית, והוא מתבסס על מערך המאפיינים הפנימיים של בית הספר. יצחק פרידמן ועמיתיו, שחקרו את האפקטיביות של בית הספר, תרבותו ואקלימו, ראו באקלים הארגוני מִפרט של תכונות ה׳אישיות׳ או

103. ׳בית ספר אוולינה דה־רוטשילד בירושלם. חוקי בית הספר׳, **הצבי**, גיליון יח, כ״ג בניסן תרס״א, 12.4.1901.

104. שם.

105. ללא ציון שם המחבר, ׳הגב׳ חנה יהודית לנדו ז״ל׳, דברים לזכרה ביום השנה העשירי לפטירתה, ארכיון ירושלים, 11084/5; ׳חלוציות מיוחדת במינה: למלאת 40 שנה לעלות מנהלתנו היקרה הגב׳ לנדאו לארץ׳, בתוך: **עיתון בית הספר אוולינה דה־רוטשילד**, חוברת ה (תרצ״ט), עמ׳ כג-כד; ׳השבוע׳. ׳ירושלם׳, **השקפה**, גיליון י, י״ג באדר ב תרס״ב, 21.3.1902.

האווירה של בית הספר, ותיארו אותו על פי שני תחומים: האחד — לפי דיווח המורים, המאפשר ללמוד על הרגשתם של המורים בעניין המתרחש בבית הספר, על מערך היחסים בין המורים לבין עצמם ובין המורים למנהל, על רמת שביעות רצונם של המורים ועל תפיסתם האישית את תפקידם; האחר — לפי דיווח התלמידים, המאפשר ללמוד על שביעות רצונם, על הישגיהם, על היחסים בין המנהל לתלמידים ובין התלמידים למוריהם. שילובם של שני התחומים משקף יפה את המתרחש בבית הספר.[106]

אבחן להלן את האקלים הארגוני בבתי ספרן של ארבע המנהלות, על פי שני התחומים, כלומר דיווחי המורים ודיווחי התלמידים, וכן ייבחנו דיווחי המבקרים, שהנציחו את ביקוריהם בעיתוני התקופה, בספרי זיכרונות ובמכתבים.

האקלים הארגוני בבית ספרן של ארבע המנהלות שיקף מצד אחד תמיכה בתלמידות ועידוד סדר ומשמעת בקרבן; ומצד אחר הישגיות, תחרותיות, נהלים נוקשים ותכנון קפדני. בראש מעייניהן של המנהלות עמד הרצון ליצור לתלמידותיהן, שהגיעו מבתים דלים, מקום חם ונעים לשהות בו, תוך כדי התייחסות לכל צורכיהן; לעורר בהן את הסקרנות לדעת ואת הרצון להישגים; להכניס אור, תרבות ואסתטיקה של יום־יום על כל משמעויותיה. לכן ראשית דבר ביקשו לדאוג לצורתו הפיזית של בית הספר, שם בילו התלמידות שעות רבות כל כך, לניקיון ולאווירה ביתית, חמה ונעימה. לדעת אברהם משה לונץ, 'המנהלת פורטונה בכר השתדלה בכל עוז לתת להבית צורת בית ספר'.[107] הרב חיים מיכל מיכלין, מזכירו ומנהלו של בית החולים משגב לדך בשנים 1898–1933, שביקר בבית הספר בינואר 1898, בשנת העשור לכהונתה של פורטונה, שיבח את האווירה הכללית ששררה בבית הספר, את סדריו ואת ארגונו, והרעיף שבחים על המנהלת: 'אי אפשר לי לא להודות בזה להמנהלת הכבודה אשר בהתעצמותה ובהתאמצותה ושקידתה בלי ליאות ובלי עייפות, הובילה את המוסד הזה להמדרגה הרמה אשר הוא עומד בה'.[108]

פינצ'ובר האמינה כי למראה החיצוני של בית הספר יש השפעה על החינוך וההוראה, על האווירה בבית הספר ואף על הישגי התלמידות: 'דירה נאה ורחבת ידיים ורהיטים נאותים מרחיבים את דעת המורים ואת דעת התלמידות ומעודדים את רוחם ומחזקים את התשוקה לעבודה מוצלחת'.[109]

רוזה שמה דגש על סידור אסתטי של בית הספר, על ניקיון והיגיינה. היא ניהלה את בית ספרה בקשיחות, בנוקשות ולפי כללים ברורים ומחייבים. בהנהגתו של מנהל כזה

106. י' פרידמן, ת' הורוביץ וד' שליב, **אפקטיביות תרבות ואקלים של בתי ספר**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 105–106 (להלן: פרידמן ואח', **אפקטיביות**).

107. לונץ, **לוח ארץ ישראל**, עמ' 195.

108. ח"מ מיכלין, 'בית הספר לבנות אוילין די רוטשילד', **השקפה**, גיליון יא, ה' בשבט תרנ"ח, 28.1.1898.

109. א' פינצ'ובר, דין וחשבון של בית ספר לבנות א לשנת תרע"ט, ט"ו באב תרע"ט, סקירה כללית, אצ"מ, S2/523.

בית הספר מתנהל באווירה נוקשה. בבית כזה קיים גם ריחוק בין המורים ובין המנהל ובינם לבין עצמם;[110] ואכן, לפי דיווחי המורים והמורות בבית ספרה של רוזה, שררו יחסים עכורים בינם ובין המנהלת, שנבעו מהתנגדותם לאופי ניהולה. ההתנגדות והתרעומת הופנו בעיקר כלפי רוזה בשל אי־שליטתה המספקת בלשון העברית והעדפתה לדבר בצרפתית וברוסית בעודה משמשת מנהלת של בית ספר עברי. המורים הגברים התאחדו להדחתה מהניהול, אך גם שתי המורות לתפירה לא טמנו ידן בצלחת. הן התלוננו בדפי **השילוח** על רוזה ועל ניהולה הכושל, ש׳אינו נקי מהשפעות תרבות צרפת׳.[111]

את הביקורת הקשה ביותר על רוזה מתח אריה זוטא, המורה לעברית, שהובא לארץ בשנת 1904 ביזמת מנחם אוסישקין, ראש ועד חובבי ציון באודסה, כדי לשמש ׳המורה הראשי לכל הלימודים העבריים׳. זוטא הבין שהוא יהיה ׳המנהל את כל הלימודים העבריים והמשגיח על המורים במקצוע זה׳, ואילו ענייני המִנהל של בית הספר וההשגחה על התנהגות התלמידות יופקדו בידי ׳הדירקטריסה מרת יפֶה׳.[112] כאשר ראה שהדברים אינם מתנהלים כמו שהובטח לו, בא בדברים עם רוזה, אך זו התנגדה בתוקף באמרה: ׳רק היא המנהלת ולה הרשות!׳ בתגובה שלח זוטא לחובבי ציון באודסה דו״ח ביקורתי על המצב בבית הספר והתלונן על

> ׳שלטונה של מרת יפֶה׳: נחוץ לאחרונה כי המנהלת יפֶה תלמד לדבר עברית ולא תנעים את השפה הצרפתית על כל תלמידותיה — וכדי בזיון, שמנהלת בית־ספר עברי, לבנות עבריות, בעיר עברית, בית־ספר שתמיכתו בידי חובבי ציון — והמנהלת מדברת צרפתית ומשפיעה ברוח הזה [ההדגשות במקור].[113]

בתגובה פוטר זוטא ממשרתו.

גם המורים האחרים לא נרתעו מלהתלונן ומלהביע אי־שביעות רצון מדרך ניהולה של רוזה. מדברי הביקורת של המורה יעקב ניומאן עולה כי גם עבודת צוות ראויה לא התקיימה בבית הספר וכי הסדר הכללי לקה בחסר: ׳בבית הלימוד הזה לא היה הכול כשורה. כל מורה היה בעיניו ״חד בדרא״ [אחד בדורו], שאין לו מה ללמוד מחבריו. לא

110. פרידמן ואח׳, **אפקטיביות**, עמ׳ 108.

111. מ׳ מלכנזון וח׳ בידרמן, ׳לשאלת בתי הספר בארץ־ישראל׳, **השלח** [השילוח], כרך ד, חוברת יט-כד (תמוז תרנ״ח-כסלו תרנ״ט), עמ׳ 360; רוזה לא נשארה חייבת, ובמכתב לאחד העם ציינה כי שתי המורות לא החזיקו מעמד בהוראה בגלל ׳מִעוט הסבלנות׳. בתוך: ש׳ לסקוב (קיבצה וערכה), **אחד העם (אשר צבי גינצברג) מכתבים בענייני ארץ־ישראל (1891–1926)**, ירושלים ותל אביב תש״ס, עמ׳ 140–141, הערה 7; מכתב אחד העם אל ח׳ בידרמן, מיום 20.3.1899, שם, עמ׳ 148.

112. זוטא אל אוסישקין, י״א באייר תרס״ד, אצ״מ, A24/44.

113. זוטא אל אוסישקין, ה׳ במרחשוון תרס״ד, אצ״מ, A24/44; זוטא אל אוסישקין, כ״ח במרחשוון תרס״ד, אצ״מ, A24/44; זוטא אל חברי הוועד האודיסאי, כ׳ באלול תרס״ד, אצ״מ, A24/44. במכתב זה מחה זוטא על פיטוריו לאחר שנת לימודים אחת בלבד.

היתה תכנית קבועה ומסוימת. גם הסדר הכללי בבית הספר היה לקוי׳.[114] דברים קשים הועלו באחת מישיבות המורים והעידו על יחסים בין־אישיים עכורים בין המורים: ׳אין שלום בין המורים, ואם אין שלום בבית, אז אין הרבה בעבודתם׳.[115] המורים היו מאוחדים בהתנגדותם להעביר את רוזה מתפקידה. ׳הם הם שהשתדלו להביאה לידי כך שהוכרחה לפַנות את מקומה׳.[116] התנגדות המורים ליוותה את רוזה רוב שנות ניהולה, וגרמה בסופו של דבר להחלטתה להתפטר שבֵעַת אכזבות ותסכולים.

יצוין כי על פי דיווחי האורחים והמבקרים נמצא תיאור שונה לחלוטין בנוגע לאקלים הארגוני בבית ספרה של רוזה. אחד העם ביקר בבית הספר והנציח את ביקורו באחד ממאמריו. הוא התרשם עמוקות מאווירת הלימודים ומ׳הרוח הטובה ששררה במוסד׳; מהיחס הלבבי בין המורים ובין התלמידות; מהמסירות ללא גבול של המנהלת ושל המחנכים לתפקידם; ומשקידתן של התלמידות צמאות הדעת.[117] הוא ציין את היחסים הטובים שנרקמו בין המנהלת ובין המורים ומצא

> רוח של אחדות ורצון משותף לכל העובדים בבית לעזור זה לזה [...]. המנהלת אינה מחויבת אמנם להיוועץ עם המורים ולשית לבה לדרישותיהם, אבל היא עושה כן על הרוב מרצונה הטוב, לתועלת התקדמותם של הלימודים.[118]

עם זאת, קבע אחד העם כי המורה לעברית יהודה גרזובסקי (גור) צריך להיחשב סגן המנהלת ולהשתתף עמה בניהול בית הספר.[119]

לפי דיווחי התלמידות, נמצא כי רוזה זכתה להערכה רבה, לכבוד ולהערצה. למרות הקשיים שהיא נאלצה להתמודד עמם מבית ומחוץ, עלה בידיה לקשור קשרים הדוקים עם תלמידותיה. כך כתב יהודה גרזובסקי (גור), המורה לעברית: ׳שנים אחדות עבדתי יחד אתה בבית הספר ותמיד קינאתי בה על האמון הרב שכל התלמידות האמינו בה ועל יחס האחווה והרֵעוּת שהתייחסו כולן יחד אליה׳.[120]

114. י׳ ניומאן, ׳ראשית עבודתו של טורוב בארץ ישראל׳, בתוך: י׳ זילברשלג וי׳ טברסקי (עורכים), **ספר טורוב**, בוסטון תרצ״ח, עמ׳ 101.
115. ישיבה, יום ו׳ אחר הצהרים, ללא תאריך [תרס״ד], פרוטוקולים תרנ״ה-תרס״ז, אצ״מ, A39/3/1.
116. י׳ **עזריהו, כתבי יוסף עזריהו**, ג, רמת גן תשי״ד, עמ׳ 281; אליעזר בן־יהודה כתב בעיתונו כי הסיבה לעזיבתה של רוזה היא ׳סכסוכים בין המנהלת לבין המורה האדון זוטא׳. לכן החליט הוועד באודסה למסור את בית הספר לידיים חדשות — מרדכי קרישבסקי, המורה לעברית במשך שבע שנים בבית הספר של כי״ח בירושלים. ׳אני משתתף בצערה, אך לבית הספר יש תקווה טובה, כי יוכל עתה למלא את תפקידו הגדול והחשוב כל כך בתור בית עברי, על צד היותר טוב׳. ׳ירושלם׳, **השקפה**, גיליון ד, י״ג בתשרי תרס״ה, 22.9.1904.
117. אחד העם, ׳בתי הספר ביפו׳, **כל כתבי אחד העם**, תל אביב וירושלים תשכ״ה, עמ׳ רח.
118. שם, עמ׳ רו.
119. שם, עמ׳ רח.
120. גרזובסקי, ׳העלמה יפה׳.

כמו שניתן להתרשם מהתיאור לעיל, ניהלו ארבע המנהלות את בית הספר ביד חזקה, לפי כללים ברורים ומחייבים. המשטר הקפדני שנקטו אכן יצר אווירת מתח, לחץ ופחד בקרב תלמידות ואימהות. עם זאת, כמו שכבר צוין, המנהלות פעלו מתוך מסירות ודאגה עמוקה למען השכלתן, רווחתן ובריאותן של התלמידות. הן עסקו בגיוס תרומות למען בית הספר, למימון ארוחות צהריים לתלמידות, ללבושן ולהנעלתן, בלי שהתלמידות ירגישו במתן זה מעשה נדבה, וכן למתן טיפול רפואי בין כותלי בית הספר. לנגד עיניהן עמדה ׳הבת העברייה החדשה׳, והן הקדישו את חייהן לטפחה ולקדמה, חינכו אותה לדרך ארץ, לעזרה הדדית ולשיתוף פעולה. הן הציעו לתלמידותיהן הכשרה עיונית לצד הכשרה מקצועית, כדי להכשירן להתפרנס בכבוד ממקצוען, ואת הבוגרות המצטיינות הן הכשירו לתפקידי הוראה במוסדות החינוך.[121]

דיון ומסקנות

המחקר מתמקד בארבע מנהלות בתי ספר, אשר מייצגות את הטיפוס של המנהלת במגזר העירוני הארץ־ישראלי, בתקופה שהונחו האשיות למערכת חינוך עברי לאומי במחצית השנייה של המאה ה־19. התקופה מאופיינת במאבקים אידאולוגיים בין החוגים החרדיים, בני ׳היישוב הישן׳, ובין חוגי המשכילים, בני ׳היישוב החדש׳, שדגלו בפתיחת בתי ספר מודרניים ובהקניית השכלה כללית לצד לימודי קודש. תקופה זו עמדה גם בסימן תמורות מרחיקות לכת באורח החיים של יהודי ארץ ישראל, ובעיקר של תושבי ירושלים, ובאו לידי ביטוי במספרם ההולך וגדל של משכילים ובעלי מקצועות חופשיים, שתמכו בהקמת בתי ספר מודרניים, והטיפו לשלוח את הבנים לרכוש מקצוע ולהתנתק מן ׳החלוקה׳.[122] בהתאם לכך העניקו בתי הספר של הבנות השכלה בסיסית ומקצוע ׳נשי׳ — תפירה, למען תוכלנה הבנות לצאת לעצמאות ולסייע בפרנסת משפחותיהן.

המחקר מעלה כי תופעת הנישוי במִנהל היתה קיימת בחברה היהודית בשלהי התקופה העות׳מאנית. נשים נבחרו לנהל בתי ספר לאחר שהוכשרו להוראה בבתי מדרש בכמה מארצות אירופה. בזכות השכלתן הפדגוגית ובזכות הדיפלומה שהיתה ברשותן הן הופקדו על ניהול בתי ספר לבנות במושבות ובערים ברחבי ארץ ישראל. אחוז המנהלות שנשאו בתפקידי ניהול בחברה היהודית הפטריאכלית עוד מזערי בתקופה זו. ניהול בתי ספר הופקד רובו ככולו בידי מנהלים גברים.

מנהלות בתי הספר בשלהי התקופה העות׳מאנית היו קבוצת מיעוט (minority group) בקרב קבוצת המנהלים הגברים בחברה היהודית — חברה פטריארכלית שהצטיינה בדומיננטיות של גברים. הן מצאו את עצמן במצב של סגרגציה (מובדלות) מגדרית בשל

121. א׳ בן־יהודה, ׳ירושלם׳, **השקפה**, גיליון 39, ט׳ באדר תרס״ו, 6.3.1906.
122. הרמתי, **שלושה מורים**, עמ׳ 18.

הסכמתן למלא את התפקיד שהוטל עליהן — ניהול בית ספר; ההסכמה היתה לצנינים ובניגוד לרצונה של קבוצת הרוב ששלטה באותה עת במערכת החינוך, ובה המנהלים והמורים הגברים. ארבע המנהלות הן קבוצת מיעוט מגדרי פורצת דרך, אשר העזה לפעול שלא על פי הנורמות הנשיות המצופות מנשים בחברה פטריארכלית. כאשר הן מונו למנהלות, למרות התנגדותם של המורים הגברים למינוין, הן נקלעו למצב שהיה עליהן להצדיק את המעמד שהן זכו לו בזכות כישוריהן ולימודיהן. כנשים חזקות ואסרטיביות הן לא נרתעו מיחס הסביבה, והקפידו על הצגתן כנשים מצליחות, ובכך סללו את הדרך לכניסתן של נשים נוספות לתפקידי ניהול.

מחקרי מצביע על ראשית התבססותן של נורמות ניהול 'נשיות', שמשלבות שני סגנונות ניהול: ניהול 'גברי' — סמכותי ונוקשה; וניהול 'נשי' — דואג ותומך. כדי לשרוד במערכת החינוך של אותה תקופה, שהיתה מבוססת על נורמות 'גבריות', וכדי להצדיק את בחירתן ואת הצלחתן של ארבע המנהלות, הן אימצו מצד אחד את סגנון הניהול ה'גברי', ניהול תכליתי ופורמלי. סגנון הניהול ה'גברי' היה מקובל אותה עת ואותו נקטו המנהלים הגברים, אשר קבעו את נורמות הניהול הרשמיות של מערכת החינוך מראשית ימי היישוב עד שנות השבעים של המאה ה־20.[123] מצד אחר לא זנחו המנהלות את סגנון הניהול ה'נשי'. הן נקטו אותו בהקשרים שונים, בעיקר באינטראקציה עם תלמידותיהן, ניהול 'נשי' בעל אופי אימהי ודואג.

ארבע המנהלות שימשו דגם לחיקוי לתלמידותיהן כנשים עצמאיות, כמורות בעלות עמדה ודעה. הן פתחו בפני תלמידותיהן אפשרויות תעסוקה — פתחו בבית ספרן מסלול להכשרת בנות להוראה, ובכך פרצו לבנות דרך ושינו את תפקידי המגדר המקובלים בחברה היהודית. פינצ'ובר טענה כי חובה לאפשר לבנות ללמוד בבית ספר תיכון בדיוק כמו שמאפשרים לבנים: 'בישיבתן של הבנות לצד הבנים, כשגם הן חובשות ספסל לימודים, אראה ניצחון זוטא'. יתרה מכך, יש לאפשר לבנות ללמוד מקצועות עיוניים המשולבים במקצועות מעשיים. אין למנוע מהבנות לימוד מקצועות 'גבריים', גם אם נכון שהמציאות מוכיחה שלבנים יֵקל למצוא בהם עבודה ופרנסה. יש לאפשר להן ללמוד כל דבר שתבחרנה. חשיפתן ללימוד מרחיב דעת תאפשר את השתלבותן בחברה ובקהילה, והן תוכלנה לתרום גם לחיים שמחוץ לביתן.[124] ואכן, ארבע המנהלות מימשו את מטרותיהן לעצב 'בת עברייה חדשה', עצמאית מבחינה אישית וכלכלית בזכות רכישת מקצוע, וכך פתחו בפני חניכותיהן את הדרך לחיים כלכליים עצמאיים, כדי שתוכלנה לתפקד כיאות במרחב הפרטי והציבורי. בפעולה חינוכית זו עשו ארבע המנהלות צעד חשוב לקראת הענקת מקצוע לנשים ולקידום מעמדן. המנהלות הושפעו מרעיונות הפמיניזם החברתי

123 א' אדי־רקח ומ' חן, 'נשים וגברים בתפקידי ניהול בחינוך העברי והערבי: מיעוט מול רוב', בתוך: ש' שלנסקי (עורך), **מיניות ומגדר בחינוך**, תל אביב 2000, עמ' 88.

124. אמיתה (ורה) פינצ'ובר (בגרמנית), מאי 1927, אח"י, 5.63/2603. תודתי לטובה ולעֶלי פוביצר על תרגום המאמר.

(social feminism), אשר בבסיסו מתן שוויון הזדמנויות לנשים והעלאת מעמדן בחברה, שהחלו לנשב בשלהי המאה ה־19 ובתחילת המאה ה־20.

ארבע המנהלות מתגלות כנשים בעלות השכלה רחבה, נערצות, כריזמטיות, נחושות, אסרטיביות, בעלות ביטחון עצמי ואמונה ביכולתן להשפיע על עיצוב 'דור הבנות' ועל חינוכן לעצמאות אישית וכלכלית. מסירותן לתלמידותיהן לא ידעה גבול, והן היו להן לא רק מחנכות ומנהלות, אלא גם יועצות, מתוות דרך ומודל לחיקוי. כך למשל נכתב על רוזה: 'רוזה האצילה מרוחה על הילדות'; 'זו היתה מורתי הראשונה ולהשפעתה עלי היו תוצאות פינליות משך כל שנותיי בעבודתי כגננת';[125] 'היא היתה לתלמידותיה לא רק מורה, לא רק מנהלת, לא רק מחנכת, שגם בכל אלה הצטיינה מאוד. היא היתה להן תמיד גם אֵם טובה, אחות רחמנייה, חברה נאמנה ויועצת חכמה אשר לפניה שפכו תמיד את לִבן ומפיה שאלו עצה'.[126] המנהלות משקפות את דמותה של 'האישה העברייה החדשה', שהלכה וקרמה עור וגידים בתקופת היישוב ו'עוצבה כקריאת תיגר על הנשיות המסורתית תוך התרפקות עליה והבנתה באור חדש'.[127]

ארבע המנהלות הראשונות מייצגות טיפוס שונה לחלוטין מהמצופה מבת עברייה, כלומר למלא את תפקידה המסורתי כעזר לבעל, לגדל את ילדיה ולהימנע מלעסוק בנושאים שמחוץ לתחומי המשפחה. מצבן המשפחתי של ארבע המנהלות היה חריג לאותה תקופה. הן נשארו רווקות, ולא הקימו משפחה, ולכן לא היו טרודות במשימת ההורות ובצורך למצוא דרכים לאזן בין ההתחייבויות המקצועיות ובין המטלות בבית. הן היו חופשיות ממחויבות משפחתית, לא חוו את הקונפליקט בין הצורך והרצון להיות אֵם מסורה ולהקדיש יותר זמן למשפחה ובין הצורך למלא את כל מחויבות התפקיד בעבודה. כל זמנן ומרצן הוקדשו לניהול; ואכן, בית הספר היה כל עולמן, והן הקדישו את כל עתותיהן למילוי המשימה. כך נכתב על רוזה: 'היא מסרה את כל לבה ואת כל נפשה לבית הספר אשר בו מצאה תנחומים ועוד יותר — מטרה לחייה בעתיד'.[128] ועל אמיתה פינצ'ובר נאמר: 'נשארה נאמנה לתפקידה שבחרתהו לעצמה. [...] למרות בדידותה בחייה הפרטיים, לא היתה בודדה, שאבה מתוך עושרה הפנימי תוכן חיים והתלהבות מתחדשת'.[129] האִם

125. נאמן, **יומנה של גננת**, עמ' 18.

126. גרזובסקי, 'העלמה יפה'.

127. מ' שילה, 'האשה העברייה החדשה — פנים רבות לה: השומרת כמקרה מבחן', **בקורת ופרשנות**, 34 (קיץ תש"ס), עמ' 8; וראו מחקרים נוספים על עיצוב דמותה של האישה העברייה החדשה ועל השינויים במעמדה הציבורי החברתי: ע' אלמוג, 'חלוצה, צברית, עקרת בית, יאפית: שינויים בדמות האשה הישראלית ובמעמדה החברתי', שם, עמ' 19–64; י' ברלוביץ, 'בחיפוש אחר דיוקן ה"ארץ־ישראלית" בספרות הנשים בתקופת היישוב', שם, עמ' 91–113; ב' מלמן, 'מן השוליים אל ההיסטוריה של היישוב: מיגדר וארץ ישראליות (1890–1920)', **ציון**, שנה סב, ג (תשנ"ז), עמ' 243–278.

128. גרזובסקי, 'העלמה יפה'. ההדגשה שלי.

129. ה' ברט, 'אמיתה פינצ'ובר ז"ל', **הד החינוך**, ג (כסלו תש"ו), עמ' 62.

שילמו ארבע המנהלות מחיר אישי? את העובדה שלא נישאו אפשר לייחס למסירותן לעבודה או לייעוד שראו בה, כדברי רחל אלבוים־דרור, כי ׳רק רווקה שאינה מצויה בתוך החומריות הנשית המינית, יכולה למלא ייעוד מקצועי׳.[130]

ארבע המנהלות לא הסתפקו בעבודת הניהול גרדא, הן שילבו אותה עם פעילות התנדבותית למען הקהילה ותרמו תרומה רבת־חשיבות לחברה החדשה שהתהוותה בארץ ישראל. הן הקדישו מזמנן גם לפעילות ציבורית נמרצת, וברוח זו חינכו את תלמידותיהן למעשי חסד וצדקה, ׳למען יהיה להן המנהג הזה לטבע שני בגדלן׳.[131] רצונן להקדיש את חייהן לעיסוקן המקצועי, מתוך שילובו עם עשייה ציבורית למען רווחת החברה הארץ־ישראלית, נתפס בעיניהן ׳לא רק כנתיב של מימוש עצמי ושל עצמאות כלכלית, אלא כתרומה של ממש לבניין העם והארץ׳.[132] לנדאו אף התרימה בלונדון עבור משפחות בירושלים שסבלו חרפת רעב.[133] הגדילה לעשות פינצ׳ובר, שהיתה פעילה ב׳מלחמת השפות׳,[134] אשר פרצה בדצמבר 1913, כאחת משלושה מנהיגי חינוך שעמדו בראש המאבק נגד חברת ׳העזרה׳. היא יצאה ׳בשורה הראשונה עם לוחמי הלשון העברית, ועמדה ממש בחזית, מוצאת מכיתתה בכוח הזרוע של שוטר הקונסוליה ומצטרפת באמונה למפעל החינוך העברי בוותרה על ביטחון וכסף׳.[135] פינצ׳ובר היתה גם בין היוזמות להקמת אגודת

130. ר׳ אלבוים־דרור, ׳נשים באוטופיות הציוניות׳, **קתדרה**, 66 (טבת תשנ״ג), עמ׳ 111–143; הנ״ל, **המחר של האתמול**, עמ׳ 190–191; הנ״ל, ׳האישה הציונית האידיאלית׳, בתוך: י׳ עצמון (עורכת), **התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית**, ירושלים 2001, עמ׳ 107.

131. מנהלות החברה ׳עזרת נשים הכללית׳ בירושלים מודות לפורטונה על התרומות שהרימה למען החברה ועל חינוך תלמידותיה למתן צדקה, ׳כי בתֵת הנותנת הנכבדה לתלמידות בית ספרה לקחת חלק במתנה זו בכספן ובמלאכתן, לא התכוונה אלא לחנכן במעשה החסד בפועל, ומאוד ראויה היא לשבח בהכניסה את מקצוע חינוך בגמ״ח [גמילות חסדים] במערכת החינוך בכלל׳. ׳תודה׳, **חבצלת**, גיליון 36, י״א בסיוון תרנ״ז, 11.6.1897; הנ״ל, **השקפה**, גיליון לו, ד׳ בתמוז תרנ״ח, 24.6.1898; גבאיות ׳עזרת נשים׳ ומנהלות בית המחסה״, **השקפה**, גיליון לו, ד׳ בתמוז תרנ״ח, 24.6.1898.

132. שילה, **אתגר המיגדר**, עמ׳ 206–207.

133. ועד עדת המערבים, ׳צעקה גדולה ומרה׳, **חבצלת**, גיליון 8, י״ב בכסלו תרס״ג, 12.12.1902; הנ״ל, ׳מלואים׳, **חבצלת**, גיליון 10, כ״ו בכסלו תרס״ג, 26.12.1902.

134. עיקרה של ׳מלחמת השפות׳ היה מלחמת הציבור העברי בארץ, ובראשו ציבור המורים והגננות העברים, בחברת ׳העזרה׳, שדרשה להנהיג את השפה הגרמנית בבתי ספרה כשפת ההוראה האחת והיחידה בכל מקצועות הלימוד. העילה הייתה החלטת הנהלת הטכניון שעמד להיפתח בחיפה בראשית 1914, ששפת ההוראה בו תהיה השפה הגרמנית. בראש המאבק עמדו המורים: דוד ילין, סגן המנהל של בית המדרש למורים; ח״א זוטא, מנהל הסמינר לגננות; ואמיתה פינצ׳ובר, מנהלת בית הספר לבנות. א׳ ילין, ׳לתולדות ״מלחמת השפות״ — ליובלה (תרע״ד–תשכ״ד)׳, **החינוך**, 1 (אלול תשכ״ד), עמ׳ 508–520; י׳ בן־יוסף, **מלחמת השפות**, תל אביב תשמ״ה.

135. ד״ר אליעזר פינצ׳ובר אל אביעזר ילין, מנהל ארכיון המורים, 22.3.1967, ארכיון לחינוך יהודי, 5.63/2603; א׳ בן אב״י, ׳אמיתה פינצ׳ובר ז״ל׳, **הד החינוך**, ג (כסלו תש״ו), עמ׳ 63.

נשים עבריות בירושלים והשתתפה השתתפות פעילה בהקמתה ובפעילותה למען ׳הרמת המצב החומרי המוסרי והרוחני של בנות ישראל בארץ ישראל׳.[136]

לסיכום

מחקרי פותח צוהר לעולם נשכח, ומתחקה אחר תופעה שטרם נחשפה בהיסטוריוגרפיה של הציונות, והיא ניהולן של נשים את בתי הספר לבנות בחברה היהודית בשלהי התקופה העות׳מאנית. המחקר מאפשר התבוננות מעמיקה בתהליכי החינוך ההיסטוריים שעיצבו את מקצוע הניהול באמצעות מנהלות חלוצות. ניהול נשים בחברה פטריארכלית, שתפיסתה ההגמונית־הגברית הציבה את הגבר במרכז ואת האישה בשוליים, העמיד את המנהלות בפני קשיים, מכשולים והתנגדויות. נשים שמונו למנהלות בתי ספר בתקופה הנדונה נאלצו להצדיק את מינוין באמצעות חיקוי סגנון הניהול של המנהלים הגברים ולבצע את עבודת הניהול — הפדגוגית והאדמיניסטרטיבית — ללא תמיכה ארגונית, חברתית ורגשית, ותוך כדי התנגדות מבית (המורים הגברים) ומִחוץ (נותני החסות ומתנגדים בקהילה היהודית) והצורך להיענות לתביעותיהם. בתפיסת הניהול של נשים חלו מאז התקופה העות׳מאנית תמורות מרחיקות לכת בתקופת המנדט ובשנים שלאחר הקמת המדינה.

136. אמיתה פינצ׳ובר, ׳הרצאת פתיחה מבית הספר לבנות א אחרי כיבוש הארץ בידי האנגלים׳ [1918], אצ״מ, J35/12.

תפוצות

פוליטיקה אתנית ומאבק לאומי: הזירה הפוליטית האמריקנית ושאלת ארץ ישראל בשנות הארבעים

זהר שגב

בחודש פברואר בשנת 1941 מסר דוד בן־גוריון, יושב ראש הנהלת הסוכנות היהודית בירושלים ולימים ראש ממשלת ישראל הראשון, דין וחשבון לפני חברי הנהלת הסוכנות בירושלים על אודות ביקורו בארצות הברית. בן־גוריון הדגיש את עובדת התנגדותו של הנשיא פרנקלין דלאנו רוזוולט (Roosevelt) להקמת מדינה יהודית מכוח הסדרים העולמיים העתידים להתגבש לאחר מלחמת העולם השנייה, ופרש בפני חברי ההנהלה את השקפתו בנוגע לאמצעים הפוליטיים שבעזרתם אפשר להשפיע על ממשלו של רוזוולט לשנות את מדיניותו בנוגע להקמת מדינה יהודית.[1] בן־גוריון אמר לחברי ההנהלה שלהערכתו ניסיונות להפעיל יהודים בעלי עמדות מפתח בממשל, כמו בן (בנימין) כהן, מיועציו המקורבים של הנשיא רוזוולט, שמילא תפקידים בכירים במערך המלחמה האמריקני, שופט בית המשפט העליון פליקס פרנקפורטר (Frankfurter) ולואי ברנדייס (Brandeis), לשעבר שופט בית המשפט העליון ומחשובי המנהיגים הציונים בארצות הברית, כדי לשנות את מדיניות הבית הלבן בסוגיית ארץ ישראל נידונו לכישלון. הוא הסביר שלדעתו תמיכתם בהקמת מדינה יהודית מוגבלת בלבד. יתר על כן, גם אם יפעלו למען הקמת מדינה יהודית, לא תספיק פעילותם בשל התנגדותו של הנשיא רוזוולט. בין השאר אמר בן־גוריון:

> היהודים הסובבים אותו [את רוזוולט], ישנם ביניהם ציונים טובים — בן כהן, פרנקפורטר וברנדייס, אם יש להם השפעה רבה על רוזבלט [כך במקור] איני יודע, לכהן אני חושב יש השפעה, זהו איש בעל מוח צלול מאד, רואה את הדברים באופן בהיר, עזרתו נחוצה, והוא ממלא בממשלה כל מני תפקידים שונים, פרנקפורטר הוא בכל זאת חבר בית המשפט העליון, אבל מסופקני אם הם שניהם יוכלו להכניס בו את האמונה בארץ ישראל, כי איני יודע עד כמה יש להם עצמם אמונה זו. ואין לשכוח שלרוזבלט יש גם ידידים יהודים לא ציונים ואולי גם מתנגדים, ובניהם בעלי השפעה,

1. דו"ח דוד בן־גוריון לחברי הנהלת הסוכנות בירושלים, 16.2.1941, הארכיון הציוני המרכזי בירושלים (להלן: אצ"מ), S-100.

והגעתי לידי מסקנה שהדרך לרכישת הממשלה באמריקא [כך במקור] היא רכישת העם, רכישת דעת הקהל.[2]

בן־גוריון שרטט בפני חברי הנהלת הסוכנות תכנית אסטרטגית ארוכת טווח המבוססת על יהודי ארצות הברית כקבוצה אתנית הנכונה לפעול באמצעות הקול היהודי למען שינוי מדיניות הממשל האמריקני בנוגע לסוגיית ארץ ישראל.

בחינת הצעתו של בן־גוריון מלמדת שדבריו לא נאמרו בחלל ריק, ויש להבינם על רקע השינויים הדרמטיים שהתרחשו בקרב יהודי ארצות הברית בכלל והציונים שם בפרט בסוף שנות השלושים ובשנות הארבעים של המאה ה־20. באותן שנים שהה בן־גוריון פרקי זמן ממושכים בארצות הברית ופעל רבות בקרב הקהילה היהודית־אמריקנית. היכרותו רבת־השנים עם היהדות האמריקנית, עוד מתקופת מלחמת העולם הראשונה, וביקוריו הממושכים שם אפשרו לו להבין את שהתחולל בקרב יהודי ארצות הברית.[3]

כמו בן־גוריון, חוקרים רבים בארצות הברית ובישראל הדגישו את תרומתם של יהודי ארצות הברית למאבק הפוליטי בזירה האמריקנית למען הקמת מדינה יהודית, בייחוד משום שהנשיאים רוזוולט והרי טרומן (Truman) התנגדו להקמת מדינה יהודית במזרח התיכון.[4] מטרתו של המאמר להרחיב את היריעה שנפרשה במחקרים קודמים ולשרטט, באמצעות מסמכים ציוניים אמריקניים בכלל ומסמכיהם של שני המנהיגים הציונים האמריקנים החשובים ביותר בשנות הארבעים סטפן וייז ואבא הילל סילבר בפרט, את הפרקטיקה שבה התבצעה הלכה למעשה הפעלתו של הקול היהודי בארצות הברית בזמן מערכת הבחירות של שנת 1944 ובחירות האמצע בשנת 1946. המאמר יחשוף את הקשיים המהותיים שאתם התמודדו מנהיגי הציונות האמריקנית בעקבות השימוש בקול היהודי,

2. שם.
3. בשנת 1939 ביקר בן־גוריון בארצות הברית למשך 19 יום. הביקור היה הקדמה לשהות ארוכה הרבה יותר, בין אוקטובר 1940 לינואר 1941. לאחר היעדרות של כעשרה חודשים שב בן־גוריון לארצות הברית לפרק זמן ארוך נוסף, מסוף חודש נובמבר 1941 עד אמצע ספטמבר 1942. מלבד ביקוריו הארוכים של בן־גוריון בארצות הברית מסוף שנות השלושים, הוא שהה בארצות הברית בתקופת מלחמת העולם הראשונה, אחת התקופות החשובות בחייו ובהתפתחותו הפוליטית. דיון מקיף על אודות ביקוריו של בן־גוריון בארצות הברית ומקומה של ארצות הברית בתכניותיו המדיניות ראו בספרי: זהר שגב, **מפוליטיקאים אתניים למנהיגים לאומיים, ההנהגה הציונית־אמריקנית, השואה והקמת מדינת ישראל**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה־בוקר 2007. למחקר חשוב בסוגיה זו ראו: אלון גל, **דוד בן־גוריון לקראת מדינה יהודית: ההיערכות המדינית נוכח הספר הלבן ופרוץ מלחמת העולם השנייה**, אוניברסיטת בן־גוריון, באר שבע 1985.
4. ראו: אריאל פלדשטיין, **קשר גורדי, דוד בן־גוריון, ההסתדרות הציונית ויהדות ארצות־הברית, 1948–1963**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 2003. David H. Shpiro, *From Philanthropy to Activism, The Political Transformation of American Zionism in the Holocaust Years, 1933-1945, Pergamon Press Oxford 1994; Melvin I. Urofsky, We are One, Anchor Press, New York 1978; Z. Ganin, Truman, American Jewry and Israel, 1945-*

וילמד על דרך התמודדותם של מנהיגי הציונות האמריקנית עם האתגר המורכב של ניהול פוליטיקה אתנית בארצות הברית בשנות הארבעים.

במחצית השנייה של שנות הארבעים, בד בבד עם המאבק למען הקמת מדינה יהודית, נאבקו יהודי ארצות הברית למען שיפור תנאי חייהם של העקורים במחנות באירופה וקליטת העקורים המעוניינים בכך בארצות הברית. מלבד זה, הם פעלו לשיפור מצבם הכלכלי ולהבטחת מעמדם הפוליטי של יהודי אירופה בכלל לאחר מלחמת העולם השנייה. ארגונים יהודיים אמריקניים מרכזיים, כגון הוועד היהודי־אמריקני, הג׳וינט והקונגרס היהודי העולמי, מילאו תפקיד מרכזי במאבק למען יהודי אירופה.[5] אין ספק שהיה מדובר במאבק פוליטי וציבורי מורכב ורב־חשיבות, אך אופיו של מאבק זה היה שונה מהמאבק למען הקמת מדינה יהודית. חלקו הגדול התנהל מאחורי הקלעים של הבימה הפוליטית והוא לא חייב יצירת דפוסי פעולה של מאבק פוליטי אתני שסוגיית הצבעתם של יהודי ארצות הברית היתה מרכיב מרכזי בו; לכן בחרתי שלא לעסוק בו במאמר זה.

מהמחצית השנייה של שנות השלושים, למרות חששו של הציבור היהודי בארצות הברית מהתגברות האנטישמיות עקב המשבר הכלכלי והתעמולה האנטי־יהודית שמקורה בגרמניה, חלה צמיחה מרשימה בנכונותן של שדרות רחבות בציבור היהודי להתגייס לפעילות יהודית בכלל וציונית בפרט. עוד מראשית שנות השלושים ניכרו עלייה ניכרת בהיקף הכספים שנאספו לקרנות הפילנתרופיות היהודיות ולמגביות הציוניות, גידול חד במספר חברות ארגון הדסה, התגברות זרם המצטרפים לתנועה הציונית בארצות הברית ונוכחות רבה של משתתפים באירועים ציוניים. ההחמרה במצב יהודי גרמניה, התגברותה

1948, Syracuse University press, New York 1979; Joseph Heller, *The Birth of Israel 1945-1949, Ben-Gurion and His Critics*, University press of Florida, Florida 2000, pp. 22-49. על התנגדותו של רוזוולט להקמת מדינה יהודית במסגרת ההסדרים שלאחר מלחמת העולם השנייה ראו H. Parzan, 'The Roosevelt Palestine Policy, 1943-1945', *American Jewish Archives*, 1 (1974), pp. 31-65. בנוגע למדיניות דומה של ממשל טרומן ראו: J. M. Cohen, *Truman and Israel* , University Of California Press, Berkeley 1990

5 על אודות הוועד היהודי־אמריקני ראו: Naomi W. Cohen, *Not Free To Desist: The American Jewish Committee 1906-1966*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1972, pp. 265-292. בנוגע לפעילות הקונגרס היהודי בארצות הברית ובאירופה ראו: Leon A. Kubowizki, *Unity In Dispersion, A History of the World Jewish Congress, World Jewish Congress*, New York 1948, pp. 239-308. על ארגון מג׳וינט ראו: Yosef Litvak, 'The American Joint Distribution Committee and Polish Jewry 1944-1949', in: S. Ilan Troen and Benjamin Pinkus (eds.), *Organizing Rescue, National Jewish Solidarity in the Modern Period*, F. Cass, London 1992, pp. 269-312. לדיון כללי על אודות המאבק למען העקורים בזירה האמריקנית ראו: Leonard Dinnerstein, *America and the Survivors of the Holocaust*, Columbia University Press, New York 1982.

של האנטישמיות במרכז ובמזרח אירופה והקרע ההולך ומתהווה בין בריטניה לתנועה הציונית העצימו את תחושות הסולידריות היהודית, וזו באה לידי ביטוי בפעילות ציונית.[6]

נכונותם של יהודי ארצות הברית לפעול כקבוצה אתנית בעלת מטרות פוליטיות מוגדרות בזירה האמריקנית התעצמה במידה ניכרת בעקבות ניצחון בעלות הברית וזרימת המידע על אודות השואה לארצות הברית. ההלם האישי והציבורי בעקבות השואה הוביל את יהודי ארצות הברית והנהגתם להטיל את כל כובד משקלם למען הקמת מדינה יהודית במסגרת ההסדרים הבין־לאומיים שלאחר מלחמת העולם השנייה, וכפועל יוצא מכך הפכה הציונות לכוח האידאולוגי, הפוליטי והארגוני החזק ביותר בקרב יהודי ארצות הברית. את מלוא עצמתה ומשמעותה של הציונות האמריקנית בשנות הארבעים יש להבין לאור הזדהותם של יהודי ארצות הברית עם מטרות התנועה הציונית ומדינת ישראל, ואי אפשר לצמצמה רק לחברות רשמית בהסתדרות הציונית האמריקנית ובארגון הדסה ולהכרתם של יהודי ארצות הברית בכך שבפעולותיהם למען מטרות ציוניות הם בוחרים למצב את עצמם בקוטב האתני הפרטיקולרי ביותר של הזירה האמריקנית. למעשה הם פעלו כחלוצים ומורי דרך לקבוצות אתניות נוספות בארצות הברית.[7]

מסמכיהם של ראשי הציונות האמריקנית בשנות הארבעים מלמדים שהשימוש באמצעי הפוליטי של הקול היהודי, שנראה טבעי ופשוט לראשי הממסד הציוני בארץ ישראל ובתנועה הציונית העולמית, העמיד בפניהם אתגרים קשים — מהצורך לטשטש ולהסתיר את עצם השימוש באמצעי זה עד התנגשות בין זהותם הפוליטית והחברתית של כמה מראשי הציונות האמריקנית ובין המשמעויות הפוליטיות שנבעו מהשימוש בקול היהודי בזירה הפוליטית הכלל־אמריקנית. למרות ההסתייגויות, לא יכלה ההנהגה הציונית בארצות הברית שלא להשתמש בקול היהודי, שהיתה מרכיב מרכזי ביכולתה להשפיע על פעולות הממשל בנוגע לארץ ישראל. האמונה שהיתה בידם של ראשי הציונות להשפיע על הבוחר היהודי היתה גם גורם מרכזי שהשפיע על מעמדם במערכת הפוליטית האמריקנית. הם פעלו למען התנועה הציונית בד בבד עם פעילות פוליטית מגוונת בזירה המפלגתית והלאומית בארצות הברית, תוך כדי ניצול מעמדם כמנהיגים ציונים.

אחד השינויים המשמעותיים ביותר בציונות האמריקנית בפרט וביהדות האמריקנית בכלל בשנות הארבעים היה עלייתו של אבא הילל סילבר למדרגת מנהיג יהודי ארצות הברית במחצית השנייה של אותו עשור. את חשיבותו של תהליך זה יש להבין לאור

6. ראו למשל: Henry L. Feingold, *A Time for Searching, Entering the Mainstream 1920-1945*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1992. בשנת 1933 היה מספרן של חברות ארגון הדסה 24 אלף ובשנת 1939 — 66 אלף. מספר חברי ההסתדרות הציונית האמריקנית היה 43 אלף בשנת 1939, לעומת 9,000 בשנת 1933. ראו: Samuel Halperin, The Political World of American Zionism, Wayne State University Press, Detroit 1961, pp. 20-28, 189-217, 327.

7. על אודות בחירתם של יהודי ארצות הברית בציונות כמרכיב מרכזי בזהותם האתנית בהקשר של השואה ראו: Jonathan D. Sarna, *American Judaism: A History*, Yale University Press, New Haven 2004, pp. 263-264.

היותו של סילבר המעצב והמוציא לפועל של הפעלת יהודי ארצות הברית כקבוצת לחץ פוליטית.

סילבר נכנס למרכז הפעילות הציבורית היהודית בארצות הברית בעקבות בחירתו בשנת 1917 לרב רפורמי של קהילת תפארת ישראל בקליבלנד (Cleveland), אוהיו, אחת הקהילות הרפורמיות הגדולות והחשובות ביותר באותה תקופה. על הצלחתו יוצאת הדופן כרב וכאיש ציבור אפשר ללמוד מכך שמונה לתפקיד למרות הפערים האידאולוגיים הניכרים בינו ובין הקהילה בקליבלנד, שהיתה רפורמית רדיקלית — היא נמנעה למשל משימוש בעברית בטקסים הדתיים — ואופיינה בהשקפת עולם אנטי־ציונית. קליבלנד הפכה לביתו של סילבר ולבסיס כוחו הפוליטי במשך כל שנות פעילותו הציבורית, והוא הקפיד למלא את חובותיו כרב הקהילה גם בתקופות המאומצות ביותר של פעילותו הציבורית בארצות הברית ובתנועה הציונית. בהמשך דרכו הפוליטית של סילבר בתנועה הציונית הוא היה בין מקימי המגבית היהודית המאוחדת וכיהן כיושב ראש המגבית בשנים 1938–1943. מאוחר יותר עמד בראש ועד החירום הציוני ומועצת החירום.[8] ועד החירום הוקם ב־19 בספטמבר 1939 בעקבות החשש לניתוק הקשר בין המרכזים הציוניים ושאיפה לריכוז הפעילות המדינית בארצות הברית. למעשה, ועד החירום תפקד בעיקר כקבוצת לחץ פוליטית שפעלה כדי להשפיע על הממשל האמריקני לתמוך במטרות ציוניות; ביולי 1943 שונה שמו למועצת החירום. סילבר ייצג את עמדת ההסתדרות הציונית במוסדות האו״ם ושימש נשיא הסתדרות ציוני אמריקה בשנים 1945–1947.[9]

רובו של השיח ההיסטורי על אודות סילבר מדגיש את העובדה שסילבר יצר דגם חדש של פוליטיקה אתנית יהודית בארצות הברית, שחשיבותו חורגת מגבולות תקופת פעילותו. הוא השכיל לנצל את ההלם ואת הזעזוע שגרמה השואה להפיכת השדרות הרחבות של הציבור היהודי בארצות הברית לכוח פוליטי המנהל מאבק איתנים למען הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל, בעזרת הפיכתו של הקול היהודי למכשיר פוליטי מרכזי שהמערכת הפוליטית האמריקנית כולה נדרשה להתייחס אליו, גם אם אפשרות השימוש בו היתה תאורטית בלבד. נכונותם של רבים מקרב יהודי ארצות הברית לשנות את דפוסי הצבעתם בגלל שיקולים אתניים במחצית השנייה של שנות הארבעים היתה עניין יוצא דופן — אבל סילבר שינה את מהות הפעילות האתנית היהודית הרבה מעבר לתקופת כהונתו הפורמלית

8. על עצמת מעמדו של סילבר בציונות האמריקנית ראו: Robert H. Ferrell, *Harry S. Truman*: A Life, university of Missouri Press, Columbia 1994, pp. 307-308.

9. הסקירה על סילבר על פי Marc Lee Raphael, *Abba Hillel Silver*, Holmes and Meier, New York 1989 וכן על פי המאמרים השונים בקובץ 'Abba Hillel Silver and American Zionism', (Special Issue), *The Journal of Israel History*, 17, 1 (1996). פרטים ביוגרפיים רבים אפשר למצוא במדריך לאוסף המיקרופילם של ארכיון אבא הלל סילבר, The Western Reserve Historical Society, *A Guide to the Microfilm Edition of the Papers of Rabbi Abba Hillel Silver*, Cleveland 1994. למחקר חדש על אודות סילבר ראו: עופר שיף, **הציונות של המנוצחים, המסע של אבא הלל סילבר אל מעבר ללאומיות**, רסלינג, תל אביב 2010.

בראש המוסדות הציוניים בארצות הברית. אי אפשר להבין את פרשת הקמתו ותפקודו של הלובי היהודי ואת השיח הציבורי בישראל ובארצות הברית על אודות הקול היהודי עד ימינו בלי להתייחס למהלך הדרמטי שהוביל סילבר, אשר השכיל להבין את השינויים שחלו בקהילה היהודית־אמריקנית בעקבות השואה, ההתפתחויות בקרב קהילת המהגרים המזרח־אירופית בארצות הברית ונכונותה של החברה האמריקנית להכיל בתוכה פעילות אתנית דוגמת זו שהוביל.[10]

עיצוב פעילותה הפוליטית של הקהילה היהודית־אמריקנית על ידי סילבר משמעותי במיוחד משום שלמעשה הוא הפך לדמות הפוליטית החשובה בקרב ציוני ארצות הברית כמחליפו של סטפן וייז, רב רפורמי, פעיל במפלגה הדמוקרטית ומחשובי המנהיגים הציונים בארצות הברית, שעמו עמד ביחסי יריבות אישיים ופוליטיים חריפים.[11] כפי שיתברר להלן, וייז הכיר בעובדה שהיה אפשר להפעיל את היהודים ככוח פוליטי בעל מודעות אתנית בארצות הברית, אך להבדיל מסילבר הוא התנגד לכך נמרצות, הן בשל חששו לפגיעה במעמד היהודים בזירה האמריקנית והן בשל קשריו ההדוקים עם המפלגה הדמוקרטית בכלל ועם הנשיא רוזוולט בפרט, שהיו עלולים לשלם מחיר אלקטורלי כבד בעקבות הפעילות שהוביל סילבר.

הקול היהודי בארצות הברית במחצית הראשונה של שנות הארבעים

מנהיגי הציונות האמריקנית היו מודעים לכך שהשימוש בקול יהודי עלול לפגוע במעמדם הציבורי של יהודי ארצות הברית בכלל ושל התנועה הציונית האמריקנית בפרט, שהיתה עלולה להצטייר כמי שפועלת מתוך אינטרסים אתניים צרים ומביאה את הממשל לפעול בניגוד לאינטרסים של ארצות הברית.

הקושי להפעיל בוושינגטון לובי פוליטי המבוסס על הקול היהודי בא לידי ביטוי בזיכרונותיו של ליאון פויר (Feuer), עוזרו של סילבר בקליבלנד ולאחר מכן מנהל משרד ועד החירום בוושינגטון. פויר הדגיש כי הפעילות הציונית בוושינגטון לא היתה שונה מפעילותן של קבוצות אינטרסים אחרות, כגון גופים כלכליים, ארגוני עובדים, קבוצות דתיות ומיעוטים אתניים. כל אותם גופים פעלו בבירת ארצות הברית למען האינטרסים שלהם וניסו להשפיע על יזמות החקיקה ועל פעולות הממשל בנוגע לעניינם. פויר היה ער

10. הצלחתו הארגונית של סילבר מרשימה במיוחד בשל הרקע של בעיות ארגוניות קשות בתנועה הציונית האמריקנית. ראו: אביתר פריזל, **התנועה הציונית בארצות הברית בשנים 1897–1914**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תש"ל, עמ' 13.

11. על אודות וייז ראו למשל: Melvin I. Urofsky, *A Voice that Spoke for Justice: The Life and Times of Stephen Wise*, State University of New York Press, New York 1982; D. R. Shapiro, *A Reform Rabbi in the Progressive Era: The Early Career of Stephen S. Wise*, Garland Publisher, New York 1988.

לקיומה של תפיסה שהדגישה את השוני בין התנועה הציונית לקבוצות אינטרס אחרות. התנועה הציונית פעלה במסגרת ארגון פוליטי זר — התנועה הציונית העולמית — ועיקר מאמצה הופנה כדי להשפיע על מדיניות החוץ של ארצות הברית. בכך נבדלו ציוני ארצות הברית מקבוצות לחץ תוך־אמריקנית ששאפו להשפיע על מדיניות הפנים ולא היו קשורות לגופים זרים או נתונות למרותם. הבדל זה יכול היה לשמש בסיס להאשמות נגד ציוני ארצות הברית ולתיאורם כמי שפעלו בניגוד לאינטרסים אמריקניים בשל היותם קשורים לגורם פוליטי זר.[12]

גורם נוסף שלפיו יש לבחון את השימוש של ציוני אמריקה בקול היהודי הוא השקפת העולם הפוליטית והשייכות המפלגתית של מנהיגיהם. מנהיגי הציונות האמריקנית נמנו עם שתי המפלגות, ועמידתם משני צדדיו של המתרס המפלגתי היתה גורם שהקשה על גיבוש קול יהודי. סטפן וייז, למשל, היה בעל עמדה בכירה במפלגה הדמוקרטית, ואילו אבא הלל סילבר נהנה ממעמד דומה במפלגה הרפובליקנית.[13] כל אחד מהם היה אפוא, בו בזמן, מנהיג ציוני ופוליטיקאי אמריקני. קול יהודי מונוליתי ומזוהה היה יכול להשפיע על

12. Leon I. Feuer, 'The Birth of the Jewish Lobby, A Reminiscence', *American Jewish Archives*, 2 (1976), pp. 109-110 (hence: Feuer, 'Jewish Lobby'). מבחינה חוקית יש להבחין בין הפעילות שמתאר פויר ובין פעולתה של השדולה הציונית בוושינגטון לאחר הקמת מדינת ישראל, איפא"ק (America Israel Public Affairs Committee), ארגון שמעמדו מוסדר בחוק כנציג ממשלה זרה. כאמור, ציוני ארצות הברית ניסו למנוע מצב כזה בשנות הארבעים. על איפא"ק ראו: Melvin I. Urofsky, 'Zionism and American Politics', in: Robert M. Seltzer and Norman J. Cohen (eds.), *The Americanization of the Jews*, New York University Press, New York 1995, pp. 160-161. השקפתו של פויר תואמת את מסקנות המחקר. דיוויד גולדברג טוען בספרו שפעולתן של קבוצות לחץ אתניות היתה חלק בלתי נפרד מהמערכת הפוליטית האמריקנית, ומדגיש את הצלחתן של קבוצות מסוג זה להשפיע על מדיניות החוץ של ארצות הברית. לנושא זה, וכן לסקירה של המחקרים בנוגע לקבוצות לחץ אתניות בארצות הברית ראו: David Howard Goldberg, *Foreign Policy and Ethnic Interest Groups*, American and Canadian Jews Lobby for Israel, Greenwood Press, New York 1990, p. 1 (hence: Goldberg, *Ethnic Interest groups*).

13. על אודות תמיכתו רבת־השנים של וייז ברוזוולט ראו: מכתב וייז לפרנקפורטר, 28.1.1936, אצ"מ, A-243/139. במכתביו של וייז לדיוויד ניילס (Niles), עוזרם הפוליטי של הנשיאים רוזוולט וטרומן ואחראי לנושא המיעוטים בממשלו של רוזוולט, הוא תקף את המתנגדים לבחירתו של רוזוולט לכהונה שלישית והודיע על כוונתו לפעול למענו. מכתבי וייז לדיוויד ניילס, 9.1.1939, 22.12.1939, אצ"מ, A-243/33. קצרה היריעה כאן בשאלת זהותו הפוליטית האמריקנית של סילבר. לענייננו נציין שסילבר לא נמנה עם תומכיו של רוזוולט וניהל קשרים פוליטיים הדוקים עם דמויות מרכזיות במפלגה הדמוקרטית, שהבולטת בהן היא הסנטור הרפובליקני רוברט אלפונסו טאפט (Taft). על אודות קשריו האישיים והפוליטיים של סילבר עם טאפט ראו למשל: מכתב טאפט לסילבר, 23.9.1944, ארכיון אבא הילל סילבר, קליבלנד, אוהיו, מהדורת המיקרופילם (להלן: ארכיון סילבר), 1/150; מכתב סילבר לטאפט, 27.10.1944, ארכיון סילבר, 1/150. מכתב סילבר לטאפט, 26.3.1945, ארכיון סילבר, 1/150.

תוצאות הבחירות לנשיאות ולבתי המחוקקים האמריקניים, והשימוש בו היה יכול להועיל למאבק הפוליטי הציוני; מנגד, קול יהודי מונוליתי חייב היה בהכרח לעורר את התנגדותם של תומכי המפלגה היריבה ולעשותם עוינים לציונות. החשש מהפעלה גלויה של הקול היהודי השפיע על הדרך שהשתמשו בו המנהיגים השונים של ציוני אמריקה, שנמנו עם שתי המפלגות. כמו כן, אפשר להבחין בהבדלים ניכרים בין היחס המוצהר, המסתייג בדרך כלל, כלפי השימוש בקול היהודי ובין היחס המתגלה במסמכים פנימיים וחסויים.[14]

בן־גוריון ומנהיגים ציונים נוספים אשר הכירו את הזירה האמריקנית הביעו דעה חד־משמעית בזכות השימוש בקול היהודי, בעצמתם הכלכלית של ציוני ארצות הברית, בגודלם המספרי ובמעמדם הציבורי כדי לנסות ולהפעיל לחץ פוליטי על הממשל האמריקני.[15] לעומת זאת, סטפן וייז ואבא הלל סילבר, המנהיגים הציונים האמריקנים הבולטים בשנות הארבעים, נקטו עמדות מורכבות יותר בנתנם את הדעת לא רק לרווח הפוליטי המידי אלא גם לשלכות נוספות של השימוש בקול היהודי על מעמדה של התנועה הציונית בארצות הברית בפרט ועל מעמדם של יהודי אמריקה בכלל. סילבר ווייז היו מודעים לחשיבותו של הקול היהודי בשנות הארבעים, ויחסם לשימוש בו היה תולדה של השתייכותם המפלגתית ושל הקשרים הפוליטיים שלהם עם גורמים שונים בחברה האמריקנית. וייז, סילבר ואנשיהם היו מודעים להשפעתם של מדיניות הממשל בנוגע לשאלת ארץ ישראל ויחסו לתנועה הציונית על דפוס ההצבעה של היהודים. הם ראו בקול היהודי מכשיר פוליטי רב־עצמה שניתן להשתמש בו למען התנועה הציונית, ואף לנצל אותו כדי להשפיע על המערכת הפוליטית הכללית בארצות הברית, ואולם להבדיל מדבריו הברורים של בן־גוריון שהובאו לעיל, בזכות השימוש בקול היהודי בארצות הברית, מנהיגי הציונות האמריקנית היו מודעים לקשיים שעלולים להיגרם בעקבות שימוש גלוי באמצעי זה. לכן הם ניסו להצניע ולטשטש את עובדת קיומו של קול יהודי מאוחד, בלי לוותר על היתרונות הפוליטיים שהיו גלומים בו.

וייז היה מודע לחשיבותו של הקול היהודי במערכת הפוליטית בארצות הברית עוד מאמצע שנות העשרים. הוא סבר כי קיימים דפוסי הצבעה יהודיים ייחודיים וכי כמנהיג יהודי יש לפעולתו הפוליטית והציבורית השפעה על דרך ההצבעה של ציבור הבוחרים היהודי. כך למשל במכתב לפרנקפורטר ציין וייז כי במסגרת מערכת הבחירות לנשיאות היה מוכן להילחם למען רוזוולט בכל כוחו ולהקדיש למשימה זו את כל זמנו. הוא הזכיר

14. ההנהגה הציונית בארצות הברית העדיפה להסתיר ככל הניתן את עובדת קיומו של הלובי היהודי, בשל החשש להעלות את סוגיית הנאמנות הכפולה ולעורר אנטישמיות. מדיניות זו התקיימה הן בתקופה שעליה נסב דיוננו והן מאוחר יותר, בנוגע לפעילות הלובי היהודי לאחר הקמת מדינת ישראל. ראו: Edward Tivnan, *The Lobby: Jewish Political Power and American Foreign Policy*, Simon and Schuster, New York 1987, pp. 135-136.

15. מלבד דבריו של בן־גוריון שהובאו בתחילת המאמר ראו: מכתב חיים ויצמן, נשיא התנועה הציונית, לווייז, 29.4.1942, אצ"מ, Z-5/1216; ודבריו של דב יוסף, חבר ההנהלה הציונית ובעתיד שר בממשלות ישראל, בתקופה מאוחרת יותר, דב יוסף בהנהלת הסוכנות 4.2.1945, אצ"מ, S-100.

הזדמנויות קודמות שבהן התייצב בפומבי ובגלוי לצדו של רוזוולט ושאל את פרנקפורטר אם עליו לנהוג באופן דומה גם בוועידת המפלגה הדמוקרטית בפילדלפיה. ברור היה שמאמציו של וייז היו מכוונים לציבור היהודי מתוקף היותו מנהיג ציוני יהודי שפעולותיו הפומביות והצהרותיו השפיעו על דפוסי ההצבעה של ציבור הבוחרים היהודי, בייחוד בניו יורק, מקום מגוריו.[16]

הגם שווייז היה מודע לקיומם של דפוסי הצבעה אתניים יהודיים והשתמש בהם למען מטרותיו הפוליטיות, הרי שבפומבי הוא שלל את קיומו של קול יהודי וטען נגד ניסיון להשפיע על ציבור הבוחרים היהודי כגוש פוליטי אחד. בהתייחס למאבק בין רוזוולט למועמד הרפובליקני ונדל וילקי (Wilkie) ב־1940 טען וייז שלא קיימת תופעה המכונה 'קול יהודי'. לטענתו, יהודים רבים, כמו לא יהודים רבים, תמכו בבחירתו מחדש של רוזוולט, בגלל האופן שהנהיג בו את הכוחות הדמוקרטיים נגד כוחות החושך והראקציה. וייז הגדיר את פעולותיהם של יהודים תומכי הרפובליקנים נגד רוזוולט כטרוריסטיות. מטרתם היתה לשנות את דפוסי ההצבעה היהודיים ולהביא לתמיכה יהודית במועמדותו של וילקי, ולשם כך הפרו את ההסכמה הפנימית ואת ההבנות בקרב הציבור היהודי והציוני בארצות הברית. וייז סבר שיש להימנע מהפיכת היהודים לגוש פוליטי אחיד משום שהתגובה שהדבר עתיד לעורר עלולה למנוע את השתלבותם באומה האמריקנית ולהחזירם אל החיים בגטו יהודי. הוא טען שיצירת הרושם המוטעה כאילו קיים דבר דוגמת קול יהודי היא אינטרס רפובליקני; הרפובליקנים הבינו שיהודים רבים תומכים ברוזוולט, ולכן הם מנסים להעביר את הקולות היהודיים לצדו של המועמד הרפובליקני.[17]

במכתב לבנימין כהן, יועצו של רוזוולט, ריכך וייז את עמדתו; הוא לא טען שלא קיים קול יהודי, אלא התנגד לשימוש בו נגד רוזוולט. הוא תקף את הדרכים הפסולות ואת ההסכמים החשאיים שנועדו להשפיע על הבוחרים היהודים להצביע נגד רוזוולט ואת אמצעי הכפייה שהופעלו עליהם כדי שיתמכו בווילקי. וייז טען כי תומכי וילקי ניצלו את הציבור היהודי באופן מחפיר וכי פעולותיהם ייזכרו לדיראון עולם, אף כי למרות ניסיונותיהם הוא היה בטוח בניצחונו של רוזוולט.[18]

במכתב לפרנקפורטר, העוסק במערכת הבחירות בניו יורק, וייז לא רק הכיר בקיומו של הקול היהודי אלא אף קרא להשתמש בו לטובת רוזוולט. הוא הדגיש כי כפי שחזה מראש, המפלגה הדמוקרטית היתה מפסידה בניו יורק בלי התמיכה הכוללת והאחידה של ציבור

16. מכתב וייז לפרנקפורטר, 28.1.1936, אצ"מ, A-243/139. חשיבות מעמדו של וייז כמנהיג יהודי בניו יורק באה לידי ביטוי במכתב נוסף ששלח פרנקפורטר לווייז. המכתב נשלח בתחילת שנת 1937 ועסק בפעילותו של וייז למען הסנטור הדמוקרטי מניו יורק רוברט ואגנר (Wagner). פרנקפורטר שיבח ועודד את וייז בעקבות פעילותו למען הסנטור, וציין במיוחד ארוחת ערב שערך וייז לכבוד ואגנר. פרנקפורטר כתב כי אף על פי שהבחירות אמורות להתקיים רק בשנת 1940, חשוב להתחיל לפעול מוקדם ככל האפשר. ראו: מכתב פרנקפורטר לווייז, 8.2.1937, אצ"מ, 243/139.
17. מכתב וייז, 29.10.1940, אצ"מ, A-243/201.
18. מכתב וייז לבנימין כהן, 1.11.1940, אצ"מ, A-243/87.

הבוחרים היהודים במועמדים הדמוקרטים שהתמודדו על המשרות השונות. ניתוח תוצאות הבחירות הראה, לדבריו, שבתמיכת המיעוטים האחרים לא היה די כדי להבטיח את ניצחון הדמוקרטים, ושללא היהודים היו מתקבלות תוצאות שונות והדמוקרטים היו מפסידים. וייז אף הביע את שמחתו ואת גאוותו על יכולת השיפוט ועל החכמה הפוליטית של אחיו היהודים שהצביעו בצורה הנכונה, כלומר בעד רוזוולט.[19]

חשיבותו של הקול היהודי שבה והתגלתה גם במערכת הבחירות לנשיאות בשנת 1944. במקרה זה לא זו בלבד שווייז לא התכחש לקיומו של קול יהודי, אלא שהוא אף ניסה להשפיע עליו ולכוונו. במכתב סודי ביותר לשופט סמואל רוזנמן (Rosenman), מיועציו הקרובים של רוזוולט וכותב נאומיו, ביקש וייז להיפגש עם הנשיא בהקדם האפשרי, ולשכנעו לפרסם הצהרת תמיכה פומבית בנושא הציוני.[20] לווייז היה ברור שיהודי ארצות הברית בכלל ואוהדי התנועה הציונית בפרט יצביעו בבחירות גם על פי מדיניות הממשל בנוגע לשאלת ארץ ישראל, ולכן יש באפשרותו של רוזוולט להשפיע על אופן הצבעתם באמצעות הצהרות בנוגע למדיניותו בסוגיה זו.[21] ההצהרה המבוקשת היתה צריכה לכלול תמיכה ברורה באינטרסים של התנועה הציונית, ולא רק הסכמה של רוזוולט להחלטות הפרו־ציוניות של ועידת המפלגה הדמוקרטית.[22] וייז הציע שההצהרה תכלול הבטחה של הנשיא שלפיה בכהונתו הנוכחית ובכהונה הבאה יפעל למימוש החלטות המפלגה הדמוקרטית בנושא ארץ ישראל, בשיתוף פעולה עם הממשלה הבריטית. וייז טען כי להצהרה כזו ישנה חשיבות רבה, שכן יש בה כדי להשפיע על תוצאות הבחירות. הוא הדגיש שלא היה דורש הצהרה כזו אלמלא חשב שאי־פרסומה עתיד לגרום נזק בלתי הפיך למערכת הבחירות של רוזוולט. הוא טען כי על הנשיא לפרסם את ההצהרה מוקדם ככל האפשר מכיוון שפרסומה סמוך למועד הבחירות עלול להצטייר כניסיון תעמולתי להשפיע על ציבור הבוחרים היהודי.[23]

אם כן, מתברר שווייז, אשר ניסה לטשטש ולהסתיר את עובדת קיומו של הקול היהודי ואת השימוש שנעשה בו כדי להשפיע על תוצאות הבחירות, התייחס אליו כגורם חיוני וחשוב במערכת הפוליטית בארצות הברית. אולם משנראה היה כי מדיניותו של רוזוולט

19. מכתב וייז לפרנקפורטר, 27.11.1940, אצ"מ, A-243/138.
20. מכתב וייז לשופט סם רוזנמן, 26.9.1944, אצ"מ, A-243/83.
21. הצהרת רוזוולט נשלחה בסופו של דבר לוועידת ההסתדרות הציונית האמריקנית באטלנטיק סיטי. את ההצהרה ניתנה לאחר הצהרה פרו־ציונית של המועמד הרפובליקני לנשיאות תומס דיואי. ראו את תיאור תהליך התגבשותה של הצהרת רוזוולט ביומנו של סילבר, 12.10.1944, ארכיון סילבר, 2/468.
22. בשנת 1944 התקבלו החלטות פרו־ציוניות בוועידות של המפלגות הדמוקרטית והרפובליקנית. בוועידה הרפובליקנית, שהתקיימה ראשונה, התקבלה החלטה הקוראת לפיתוח ארץ ישראל ולהפיכתה למדינה חופשית ודמוקרטית. המפלגה הדמוקרטית כללה במצעה סעיף שקרא לכינון מדינה יהודית חופשית ודמוקרטית. על חשיבות ההחלטה הרפובליקנית וזו שהיתה צפויה להתקבל בוועידה הדמוקרטית ראו את מכתב סילבר לבנו דניאל, 21.7.1944, ארכיון סילבר, 3/211.
23. מכתב וייז, 26.9.1944, שם.

אינה עונה על ציפיות הציונים וכי הדבר מביא להתרחקות הבוחרים היהודים ממנו, שב וייז והתנגד לניסיון לארגן את הקול היהודי, שהיה עלול לנטות הפעם לכיוון הרפובליקני.

וייז לא היה היחיד שניסה להכחיש את עובדת קיומו של קול יהודי במסגרת מערכות הבחירות השונות בשנות הארבעים. כך נהג גם סילבר, שזוהה עם גורמים הקשורים למפלגה הרפובליקנית, וכמו וייז התנגד להכנסת הסוגיה היהודית למערכת הבחירות בשנת 1940. בעקבות ידיעה בעיתונות ובה שמות של ארבעים אישי ציבור יהודים אשר הוגדרו כתומכיו של וילקי, פרסם סילבר הצהרה פומבית שהוא יצא בה נגד ציון זהותם היהודית של האישים. לטענתו, בגלל הדגשת יהדותם אפשר לקבל מן הידיעה את הרושם שקיים קול יהודי ושהאזרחים היהודים בארצות הברית אמורים להצביע באופן אחיד בניסיון ליצור גוש פוליטי. כדי לסתור רושם זה הציג סילבר את החלטות מוסדות הקהילה בקליבלנד. לדבריו, בכל מערכות הבחירות האחרונות, ובייחוד בזו הנוכחית, הובהר שלא קיים קול יהודי. ככל שאר האזרחים האמריקנים, גם האזרחים היהודים מצביעים כפרטים, בהתאם להשקפתם ולאינטרסים השונים שלהם. כל ניסיון ליצירת גוש פוליטי או גזעי מתבדל מנוגד למהות החיים בארצות הברית ולאחדות האומה האמריקנית.[24]

סילבר התייחס בהרחבה לסוגיית הקול היהודי בדרשות יום ראשון שלו בקליבלנד. מדבריו אפשר ללמוד על חששו מפני חיזוק מגמות גזעניות וכיתתיות בחברה האמריקנית. הוא התייחס לשורה ארוכה של טיעונים אנטישמיים, שעסקו ביכולתם של יהודי ארצות הברית להשפיע פוליטית על הממשל האמריקני. על רקע זה חשש סילבר שפעילות פוליטית של התנועה הציונית האמריקנית, הפעלתו של לובי ציוני בוושינגטון ושימוש בקול היהודי עלולים לשמש בקלות כלי נשק בידי גורמים אנטי־ציוניים ואנטישמיים במערכת הפוליטית בארצות הברית ולחזק את המגמות האנטישמיות בחברה האמריקנית. סילבר הדגיש כי התייחסות כיתתית ומפלה לרעה אינה מופנית רק כלפי היהודים אלא גם כלפי מיעוטים אחרים וכי מדובר בבעיה מבנית של החברה האמריקנית. לדבריו, עומק התופעה מקשה את המאבק בה ומגביר את החשש מפני דחיקתם של היהודים ממעמד של אזרחים שווי זכויות בחברה האמריקנית למעמד של קבוצה אתנית שנאמנותה לאומה האמריקנית מוטלת בספק. דבריו של סילבר מסבירים מדוע הוא וגורמים נוספים בממסד הציוני בארצות הברית ניסו לטשטש ולהצניע את השימוש בקול היהודי. השימוש באמצעי פוליטי זה היה יכול להביא הישגים פוליטיים לתנועה הציונית, אך בו זמן היה עלול לשמש אמצעי להפיכת היהודים בכלל וציוני ארצות הברית בפרט לקבוצה שעיקר אפיונה אתני ודתי. כפי שיתברר בהמשך המאמר, העובדה שלעתים השימוש בקול היהודי והפעלתו של לובי פוליטי בוושינגטון היו הדרכים היחידות שבהן יכלו הציונים להשפיע על מדיניות ארצות הברית בנוגע לארץ ישראל היתה עתידה להעמיד את ההנהגה הציונית האמריקנית בפני דילמות קשות.[25]

24 מכתב פומבי של סילבר, 1940, אצ"מ, A-243/132.

25 דרשה של סילבר בבית הכנסת שלו בקליבלנד בנושא קבוצות מיעוט בחברה האמריקנית, 1942 (ללא תאריך מדויק) ארכיון סילבר, 5/600; וכן דרשה של סילבר בנושא 'מחשבות על מערכת

למרות הצהרותיו הפומביות של סילבר נגד השימוש בקול היהודי במחצית הראשונה של שנות הארבעים הוא ניהל פעילות פוליטית מעשית וחשאית המכירה בקיומו של קול יהודי. דוגמה למדיניות כזו היתה פגישה שקיים עם השופט רוזנמן. סילבר טען בפניו שהגישה השלילית של הממשל כלפי הדרישות הציוניות וחוסר התגובה של מחלקת המדינה בנוגע לספר הלבן הכריחו את התנועה הציונית האמריקנית לנהל מסע ציבורי נוקשה וחריף נגד הממשל, והדגיש שקל היה למנוע את ההתקפות על הממשל באמצעות שינוי המדיניות בשאלת ארץ ישראל, בהתאם לדרישות הציוניות.[26]

ביטוי מובהק לפעילות הפוליטית המבוססת על הפעלתו של הקול היהודי אפשר למצוא בפרשת יחסיו של סילבר עם הסנטור הרפובליקני מאוהיו רוברט אלפונסו טאפט (1889–1953).[27] רוברט טאפט (Taft), בנו של הנשיא הרפובליקני ויליאם הרולד טאפט, היה עורך דין בהכשרתו וכיהן במשך שנים רבות כנציג אוהיו בסנט. אף על פי שטאפט נכשל כמה פעמים בניסיונו לזכות במועמדות המפלגה הרפובליקנית לנשיאות, הוא היה אחת הדמויות החשובות ביותר במפלגה הרפובליקנית ובסנט, ונחשב אחד המתנגדים הבולטים של הנשיא רוזוולט ומדיניות הניו דיל שלו. טאפט פעל רבות בתחום מדיניות הפנים ויזם חוקים רבים בתחום המדיניות החברתית — מדיור ציבורי למעוטי יכולת עד יחסי עבודה. מפורסם במיוחד חוק טאפט־הרטלי (Hartley) משנת 1947, שמטרתו היתה להסדיר ולמעשה להגביל את מעמד האיגודים המקצועיים, את זכות השביתה את מערכת היחסים בין המעסיקים לעובדים. בנושאי מדיניות חוץ התנגד טאפט למעורבות אמריקנית בעולם ותמך במדיניות הבידוד של ארצות הברית. יוצאת דופן בתחום זה היתה תמיכתו המתמשכת בתנועה הציונית ובעזרה אמריקנית למען הקמת מדינה יהודית.[28]

הבחירות והבחירות הקרובות', 5.11.1944, ארכיון סילבר, 6/711. נושאים נוספים שהעלה סילבר בהרצאה היו: יתרונות וחסרונות של השיטה הדו־מפלגתית בארצות הברית, טשטוש ההבדלים בין שתי המפלגות הגדולות והייחוד בקיום המתמשך של הדמוקרטיה האמריקנית. למרות הכחשותיו של סילבר בנוגע למעורבותו במערכת הבחירות, פרסמה העיתונות היהודית ידיעות שעולה מהן כי הצהרתו הפרו־ציונית של דיואי, המועמד הרפובליקני לנשיאות, ניתנה בעקבות פגישתו עם סילבר. 'Dewey Issues Statement After Conference With Rabbi Silver', *The Jewish Post*, 20.10.1944.

26 סיכום הפגישה עם רוזנמן ביומנו של סילבר, 12.10.1943, אצ"מ, Z5-391.

27 הניסיונות ליצור קשר בין טאפט ובין התנועה הציונית החלו עוד בשנת 1939. בנימין אקצין כתב לברנדייס וסיפר על פגישה שקיים עם טאפט. אקצין טען שהסנטור הרפובליקני עתיד למלא תפקיד מרכזי בפוליטיקה האמריקנית. לדבריו, טאפט גילה עניין בשאלת ארץ ישראל, אבל סבר שלא כל יהודי ארצות הברית תומכים בהקמת מדינה יהודית. אקצין ביקש מברנדייס להיפגש עם טאפט כדי לשנות את השקפתו. ראו: מכתב אקצין לברנדייס, 5.1.1939, ארכיון החברה ההיסטורית היהודית אמריקנית, P-501/1.

28 על טאפט, מדיניותו ופעולתו הפוליטית ראו: James T. Patterson, *Mr. Republican, a Biography of Robert A. Taft*, Houghton Mifflin, Boston 1972 (hence: Petterson, *Mr. Republican*); Coroline Thomas Harnsberger, *A Man of Courage, Robert A. Taft*, Wilcox and Follett, New York 1952 (hence: Harnsberger, *Taft*); Russell Kirk and James

הקשר ההדוק בין סילבר לטאפט בשנות הארבעים היה בגדר עובדה גלויה והוזכר בזיכרונות בני התקופה, אך הרובד הגלוי אינו מאפשר את הבנת מלוא המשמעות של הקשר בין השניים. אחת העדויות החשובות ביותר בנוגע ליחסים ההדוקים בין סילבר לטאפט התגלתה רק כיובל מאוחר יותר. ב־1989 כתב פול וולטר (Walter), עורך דין מקליבלנד ומקורב לסילבר ולטאפט, לדניאל, בנו של סילבר, על אודות הקשרים בין השניים.[29] וולטר סיפר שהקשר בין הסנטור הרפובליקני למנהיג הציוני החל לאחר ביקורו של רוזוולט אצל אבן סעוד. בעקבות הביקורת הקשה של סילבר נגד מדיניותו של רוזוולט כלפי הציונות, הוצע לו ליצור קשר עם הסנטור טאפט, שתואר כמתנגד מובהק של רוזוולט.[30] וולטר לא סיפר מי היה איש הקשר שהציע לסילבר להיפגש עם טאפט, ואף הסדיר את הפגישה הראשונה בין השניים, שהתקיימה בנסיעה ברכבת הלילה מניו יורק לוושינגטון. בפגישה הציג סילבר בפני טאפט את ההשקפה הציונית ועמד על הסכנה הטמונה לאינטרסים הציוניים בשל מדיניותו של הנשיא רוזוולט. טאפט הבטיח לבדוק את העניין ביסודיות וליצור קשר עם סילבר בתוך 48 שעות. וולטר סיפר שסילבר היה פסימי וספקני, ולא ציפה להתפתחויות כלשהן, ואולם טאפט השתכנע מדבריו של סילבר, יצר אתו קשר בטלפון ותכנן עמו מיד את המהלך להעלאת הצעות ההחלטה הפרו־ציוניות בסנט ובבית הנבחרים כדי להקשות את המהלכים המדיניים שהוביל רוזוולט ולבלום אותם.[31]

מעורבותו האישית של וולטר במסכת היחסים בין סילבר לטאפט החלה מעט מאוחר יותר. הוא סיפר שהתהדקות הקשר בין טאפט לסילבר ופעילותו של טאפט למען אישור הסעיף הציוני במצע הרפובליקני הפכו את טאפט לגורם חשוב בפעילות הציונית בוושינגטון. בעקבות התפתחויות אלו זימן סילבר את וולטר למשרדו והדגיש בפניו את החשיבות הרבה שהוא רואה בהמשך כהונתו של טאפט בסנט. הוא ביקש ממנו לפעול למען בחירתו מחדש של טאפט באוהיו, וציין כי הוא מוכן לעשות כל אשר נדרש לשם כך. וולטר עמד על כך שסקרים שנערכו לפני הבחירות הצביעו על כישלונו הצפוי של טאפט ושקיימת סכנה גדולה כי טאפט לא יצליח בהתמודדות עם המועמד הדמוקרטי וייכשל בניסיונו להיבחר מחדש לסנט. הדמוקרטים מצדם היו בטוחים בניצחונם עד כדי

Mcclellan, *The Political Principles of Robert A. Taft*, Transaction Publishers, New York 1967 (hence: Kirk, *Taft*); Robert Taft, *A Foreign Policy for Americans*, Doubleday and Company, New York 1951 (hence: Taft, *Foreign Policy*), William S. White, *The Taft Story*, harper, New York 1954 (hence: White, *The Taft Story*); Clarence E. Wunderlin (ed.), *The Papers of Robert A. Taft*, Kent State University Press, Ohio 1997 (hence: Wunderlin, *The Papers of Taft*).

29 וולטר קיים קשר הדוק ומתמשך עם טאפט ממסע הבחירות לסנט בשנת 1938, שבניהולו מילא תפקיד בכיר. ראו: Wunderlin, *The Papers of Taft*, pp. 599-600.

30 מכתב פול וולטר לדניאל, בנו של סילבר, 27.1.1989, ארכיון סילבר, 7/154. על תחילת קשר בין סילבר לטאפט ראו: נח אוריין, 'מנהיגותו של הרב אבא הלל סילבר בזירה האמריקנית, 1939–1949', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב 1982, עמ' 136.

31 מכתב וולטר, 27.1.1989, שם.

כך שהקציבו תקציב מצומצם ביותר למערכת הבחירות נגד טאפט באוהיו.[32] בשל המצב הקשה נפגשו וולטר וטאפט, והגיעו למסקנה שכדי להבטיח את בחירתו מחדש של טאפט מן ההכרח להעביר קבוצת בוחרים גדולה מהמחנה הדמוקרטי למחנהו שלו. ציבור הבוחרים היהודי, שהצביע באופן מסורתי עבור מועמדים דמוקרטים, התאים במיוחד למטרה זו. כדי להבטיח את ניצחונו של טאפט, נחוץ היה לשנות את דפוס ההצבעה של ציבור הבוחרים היהודי ולשכנעו לתמוך בטאפט למרות היותו רפובליקני. בהסכמתו של טאפט יצר וולטר קשר עם סילבר והציג בפניו את הבעיות שבפניהן ניצב מסע הבחירות של טאפט. בתגובה הציע סילבר שטאפט יופיע אתו בבית הכנסת שלו בקליבלנד עשרה ימים לפני מועד הבחירות לסנט.[33]

סילבר הבין שלא יהיה זה פשוט כלל לשכנע את הנוכחים להצביע בעד טאפט, בשל נאמנותם המסורתית של היהודים למפלגה הדמוקרטית בכלל ולנשיא רוזוולט בפרט, ולכן באמצע הדרשה, שעסקה במערכת הבחירות הקרובה, קטע סילבר את נאומו, הניף את ידיו בפתאומיות וצעק: 'הוא בגד בנו'. היה ברור למאזינים שכוונתו לנשיא רוזוולט ולפעולותיו בנוגע לשאלת ארץ ישראל. סילבר חזר על קריאתו פעמיים נוספות, ופנה להצגתו של טאפט, שישב לצדו על הבימה. הוא הגדיר את טאפט ידיד יקר, התייחס לפעולתו בנוגע להצעות ההחלטה הפרו־ציוניות בסנט, וקבע כי טאפט הציל את המצב עבור התנועה הציונית האמריקנית. טאפט הגיב בדברים קצרים, ובסיום הדרשה פנה סילבר לקהל מאזיניו וניהל אתם דו־שיח שנועד לעורר התלהבות ומחויבות. הוא שאל את הנוכחים בדרשה אם הוא פוליטיקאי. הקהל שאג לשלילה. סילבר המשיך ושאל אם הם רוצים ידיד בוושינגטון לאחר הבחירות בינואר. הקהל השיב בחיוב. לסיום שאל סילבר אם עליו להסביר לציבור היהודי כיצד עליו להצביע. גם הפעם השיב ציבור המאזינים בשלילה.[34] וולטר הגדיר את הרושם שהותירו דבריו של סילבר על ציבור המאזינים מחשמל. הוא ציין שתוצאות דרשתו של סילבר באו לידי ביטוי ברור בבחירות. טופסי ההצבעה שהגיעו מאזורים שהיתה בהם אכלוסייה יהודית רבה הצביעו על תמיכה ברורה בטאפט, והשינוי הברור בדפוסי ההצבעה היהודיים הוא שאפשר את בחירתו מחדש של טאפט לסנט.[35] הקשר הפוליטי בין טאפט לסילבר לא נסתר מעיני בני התקופה; אבל אפשר לשער שגילוי מלוא עצמתו היה פוגע במעמדו של טאפט ומציג בצורה בעייתית את תמיכתו בתנועה הציונית. גם סילבר ביקש למנוע את חשיפת תמיכתו בטאפט במערכת הבחירות לסנט בשנת 1944. סילבר היה עלול

32 מכתב וולטר, 27.1.1989, שם. במבוא לאוסף מסמכיו של טאפט הודגשו הקשיים יוצאי הדופן שטאפט התמודד אתם במערכת הבחירות של שנת 1944. ראו: Wunderlin, *The Papers of Taft*, pp. 10-11.

33 מכתב וולטר, 27.1.1989, שם.

34 שם.

35 שם. מכתבו של וולטר מאשר את דבריו של וייז בנוגע לקשר בין סילבר לטאפט. וייז סיפר שטאפט נאם בארוחת ערב לכבוד סילבר, וציין שברור שהיה צפוי שטאפט ינהג כך, שכן ללא עזרתו הרבה של סילבר הוא היה מובס באוהיו. ראו: מכתב וייז לשלמה גולדמן, 22.3.1945, אצ"מ, A-423/126.

להצטייר כאיש ציבור המנצל את מעמדו כמנהיג דתי של ציבור אתני להשגת יתרונות פוליטיים עבור שותף פוליטי. מסיבה זו הושמט מהפרוטוקול נאום התמיכה של סילבר בטאפט בדרשת יום ראשון שלו בקליבלנד, וסילבר הדגיש שטאפט תמך בתנועה הציונית לא לשם השגת רווח אלקטורלי, אלא לאחר שהסנטור קרא חומר רב, בחן את העניין לגופו, ובחר לתמוך בתנועה הציונית מסיבות ענייניות בלבד.[36] זיכרונותיו של וולטר אינם העדות היחידה על הקשר ההדוק בין סילבר לטאפט במערכת הבחירות של שנת 1944. במכתב תודה שכתב לסילבר ציין טאפט עצמו כי אינו יכול למצוא מילים כדי להביע את הערכתו להצהרת התמיכה של סילבר, והדגיש שיהיה תמיד אסיר תודה לו.[37]

במכתב לטאפט הצביע סילבר על חשיבותה של תמיכת היהודים בו, וציין כי דבריו של טאפט בפני הציבור היהודי בקליבלנד זכו לסיקור תקשורתי נרחב במיוחד של העיתונות היהודית וכי קהל השומעים התרשם מאוד מההרצאה ומטאפט עצמו.[38] סילבר פעל גם לגיוס כספים למען מסע הבחירות של טאפט; הוא הפעיל לשם כך את נאמניו, והם דיווחו לו על כמות הכסף שנאסף, העבירו לו את הכסף שגייסו והבטיחו להוסיף תרומות אישיות.[39] על התהדקות הקשר בין שני האישים מלמדת גם העובדה שסילבר ביקש מטאפט להסדיר לו קדימות בטיסות ללונדון ולארץ ישראל, בשל החשיבות הפוליטית שייחס לנוכחותו שם. סילבר הדגיש שלטאפט היה חלק מרכזי בהצלחתו ובהישגיו הפוליטיים בזירה הציונית ושחזרתו למעמד מוביל בהנהגה הציונית בארצות הברית היתה ניצחון הקו המשותף של שניהם.[40]

בין סילבר לטאפט התקיימה אפוא מעין ברית פוליטית, שהיתה אפשרית רק בשל נכונותו של סילבר לפעול כמנהיג של מיעוט אתני לשינוי דפוסי ההצבעה של חברי קהילתו. כך, בתמורה לתמיכה כספית ואלקטורלית של סילבר בטאפט, פעל טאפט כאחד מנאמניו של סילבר בוושינגטון.[41]

36 מכתב סילבר לטאפט, 27.10.1944, ארכיון סילבר, 1/150.

37 מכתב טאפט לסילבר, 23.9.1944, ארכיון סילבר, 1/150.

38 מכתב סילבר לטאפט, 26.3.1945, ארכיון סילבר, 1/150.

39 מכתב אברהם גודמן ממיאמי לסילבר, 3.8.1944, ארכיון סילבר, 3/253.

40 מכתב סילבר לטאפט, 1.7.1945, ארכיון סילבר, 3/244.

41 הרחבה על מהותם של הקשרים הפוליטיים בין סילבר לטאפט חורגת מגבולות הדיון כאן. מלבד ההיבט האלקטורלי אפשר לציין את מדיניותו האנטי־בריטית של טאפט בהקשר האמריקני כבסיס לשיתוף פעולה עם סילבר, שנודע גם הוא בפעילותו האנטי־בריטית במחצית השנייה של שנות הארבעים. ראו למשל שיחה שקיים סאמנר ולס עם ויצמן, המלמדת על משמעותו של הנזק שנגרם לאינטרסים הבריטיים בארצות הברית בשל פעילותם של טאפט וסילבר. מהשיחה אפשר להבין כי המסע הציבורי שניהלו טאפט וסילבר פגע ברקמת היחסים בין בריטניה לארצות הברית ועורר דאגה אצל הבריטים ותומכיהם עוד במחצית הראשונה של שנות הארבעים. ראו את פרוטוקול הפגישה בין ויצמן לוולס, 18.5.1943, אצ"מ, Z-5/1365. בכל מקרה, תמיכתו הכלכלית והאלקטורלית של סילבר בטאפט היתה משמעותית במיוחד. אחת הבעיות העיקריות שעמן התמודד טאפט בדרכו הפוליטית היתה היעדר תמיכה ארגונית וכלכלית מצד ממסד פוליטי כלשהו. הקשר עם סילבר היה יכול להיות פיצוי לחיסרון זה. ראו: Kirk, *Taft*, pp. 32-33.

הניגוד בין יחסו המוצהר של סילבר לסוגיית הקול היהודי ובין השימוש שהשתמש בו בפועל בא לידי ביטוי גם בלחץ שהפעיל על הציר הדמוקרטי סול בלום (Bloom), יושב ראש הוועדה לענייני חוץ של בית הנבחרים.[42] העברת הצעות החלטה פרו־ציוניות בבית הנבחרים ובסנט היתה אחת המטרות המרכזיות של פעולתו המדינית של סילבר באמצע שנות הארבעים, וחייבה את גיוס תמיכתו של בלום. לפיכך לא היסס סילבר להפעיל את הקול היהודי כדי ללחוץ על בלום ולהבטיח את תמיכתו הנמרצת בהעברת הצעת ההחלטה הפרו־ציונית בבית הנבחרים. במכתב למקורבו לואי סגל, איש מפלגת פועלי ציון בארצות הברית, ציין סילבר כי למד מעיתונות היידיש שבמסע הבחירות של בלום התקיימה סעודת הוקרה למען בלום, והשתתפו בה סגל עצמו, מנהיגי פועלי ציון וחלק גדול מן המנהיגות היהודית והציונית של ניו יורק. הוא ציין שחלק גדול מהמנהיגים שהשתתפו בארוחה היו פעילים בוועדות גיוס הכספים למען בחירתו המחודשת של בלום. סילבר הדגיש שאמנם אין לו כל התנגדות לבחירתו מחדש של בלום, אך המנהיגים הציונים שתמכו בו צריכים להיות מודעים לכך שהוא טרם נתן הבטחה ברורה לתמוך בהעברת הצעות ההחלטה הפרו־ציוניות ולסייע לכך במלוא כוחו ובאופן הנמרץ ביותר בתוקף תפקידו. סילבר האשים את בלום בהעמדת פנים, בחוסר יושר ובאי־עמידה בהבטחותיו למנהיגים הציונים. לטענתו, התנהגות זו גרמה נזק רב לעניין הציוני והיתה בין הגורמים שמנעו את אישור הצעות ההחלטה הפרו־ציוניות בבית הנבחרים. בלום העמיד פנים שהוא תומך בהצעות ההחלטה הפרו־ציוניות, אף שלאמתו של דבר היה מעוניין בכישלונן. סילבר טען שהדרך היחידה להביא את בלום לתמוך תמיכה מוחלטת בהצעות הפרו־ציוניות היא להכריח אותו לעשות כן על ידי הפעלת לחץ פוליטי לפני הבחירות. מסיבה זו, לפני שהמנהיגים הציונים ממשיכים להעניק לו את תמיכתם, הם צריכים לוודא שבלום יפעל אחרי הבחירות כדי לאשר את הצעת ההחלטה הפרו־ציונית בוועדה שבראשה עמד. סילבר לא הסתפק בהבטחה כללית של בלום, אלא תבע את העברת הצעת ההחלטה בוועדת החוץ של בית הנבחרים באוגוסט, או לכל המאוחר בתחילת ספטמבר. סילבר חזר והדגיש שהיתה זו טעות טקטית מצד המנהיגים הציונים של ניו יורק לתמוך בבלום לפני שהבטיחו את תמיכתו הפוליטית, ודרש שסגל ושאר תומכיו של בלום במחנה הציוני ישלחו אליו בהקדם מכתבים אישיים שיציגו את הדרישות שהעלה סילבר.[43]

42 מכתב סילבר לסגל, 12.6.1944, אצ"מ, Z-6/2306.

43 שם. בלום טען, בזיכרונותיו, שפעל למען העברת הצעת ההחלטה הפרו־ציונית בבית הנבחרים. ראו: Sol Bloom, *The Autobiography of Sol Bloom*, G.P. Putham, New York 1948, pp. 269-297. הדברים שכתב בלום שונים מרשמיו של ליאון פויאר, מנהל משרד מועצת החירום בוושינגטון. פויאר סיפר על פגישה במשרדו של בלום. בזמן הפגישה ניסו פויאר, סילבר ואנשיהם לשכנע את בלום לתמוך בהעברת הצעת ההחלטה הפרו־ציונית בוועדת החוץ של בית הנבחרים. אנשי ועד החירום הציגו לפני בלום נימוקים פוליטיים, בצד ניסיון להשפיע על בלום באופן רגשי בגלל יהדותו, ובעקבות מה שהתרחש בשואה. פויאר ציין שניסיונות השכנוע לא הועילו, ובלום אמר שהוא ימשיך לפעול על פי הוראות מחלקת המדינה שהתנגדה לאישור הצעת ההחלטה הפרו־ציונית. ראו: Feuer, *Jewish Lobby*, pp. 111-112.

הגם שבראשית המכתב טען סילבר שלא יתנגד לבחירתו של בלום לכהונה נוספת בבית הנבחרים, בהמשך המכתב הוא התנה את בחירתו בעמידה בדרישותיה של מועצת החירום, ובעיקר בתמיכה בהצעת ההחלטה הפרו־ציונית בקונגרס. מאחר שבחירתו המחודשת של בלום היתה תלויה במידה רבה בתמיכתם של המנהיגים הציונים בניו יורק, ביקש סילבר להבטיח שתלות זו תתורגם להישגים פוליטיים מעשיים למען התנועה הציונית. סילבר הנחה את המנהיגים הציונים כיצד לפעול להשגת מטרה זו. הוא חשף את מהלכיו הפוליטיים של בלום ודרש לאיים עליו ולהכריח אותו למלא את דרישותיו של סילבר כדי לא לסכן את בחירתו מחדש.

במקרה של בלום, חתרו גם וייז וגם סילבר להשתמש בקול היהודי, בנוגע לבחירתו לבית הנבחרים, אם כי בכיוונים הפוכים, ששיקפו את הנאמנויות הפוליטיות השונות שלהם. סילבר, שלא היה מקורב לבלום, סבר שאי־בחירתו של בלום לכהונה נוספת עשויה להועיל לקידום האינטרס הציוני בבית הנבחרים, ובו בזמן לסייע במאבק נגד בחירתו של רוזוולט לקדנציה רביעית, תהליך שסילבר התנגד לו. לעומת זאת, וייז היה חלק מן הממסד הדמוקרטי, בייחוד בניו יורק, ולכן, אף על פי שפעולתו של בלום בוועדת החוץ של בית הנבחרים פגעה באישור הצעות ההחלטה הפרו־ציוניות, תמך וייז בבחירתו המחודשת בעזרת הקול היהודי.[44]

הגם שסילבר גילה מעורבות פעילה במערכת הבחירות של שנת 1944, הוא התנגד למעורבותו של וייז באותה מערכת בחירות. וייז הואשם על ידי סילבר בשיתוף פעולה עם המפלגה הדמוקרטית. סילבר טען שכמה מראשי התנועה הציונית האמריקנית היו פעילים במפלגה הדמוקרטית וחשו מחויבות רבה כלפי המפלגה הדמוקרטית יותר מאשר כלפי האינטרסים הציוניים.[45] הוא סיפר על דיווחים שקיבל בנוגע לפעילותו של וייז למען רוזוולט, כמו נאומי תמיכה נלהבים והפעלת העיתונות האמריקנית למענו. סילבר טען שפעולותיו של וייז עומדות בניגוד להחלטת מועצת החירום לשמור על ניטרליות במסגרת המאבק על הנשיאות בארצות הברית. הוא אף ציין שהוא עצמו דחה הזמנה לנאום בכינוס רפובליקני מרכזי במדיסון סקוור גרדן בשל מעמדו כיושב ראש מועצת החירום.[46] כפי שיתברר להלן, דבריו של סילבר מלמדים על אודות דפוסי הפעולה הציוניים במסגרת מערכות הבחירות השונות. באופן רשמי בחר סילבר להפגין ניטרליות במערכת הבחירות בשנת 1944, אבל מאחורי הקלעים פעל נגד המועמדים הרפובליקנים. קשה להניח שסילבר לא היה מודע לדמיון בין דפוסי פעולתו לאלו של וייז באותן שנים. אפשר לשער שביקורתו

44 גם במערכת הבחירות לקונגרס בשנת 1940 הדגיש וייז בפני בלום את תמיכתו בו ואת שאיפתו שהוא ייבחר מחדש לבית הנבחרים ברוב גדול ככל האפשר. כדי לעזור לבלום, צירף וייז מכתב גלוי, שהיה אפשר לפרסם במסע הבחירות של בלום, ובו הביע את תמיכתו בבחירתו החוזרת. ראו: מכתב וייז לבלום, 30.8.1940, ארכיון החברה ההיסטורית היהודית האמריקנית, P-134/64.

45 מכתב סילבר לניומן, 17.6.1944, ארכיון סילבר, 2/165.

46 מכתב סילבר לניומן, 27.10.1944, ארכיון סילבר, 1/133.

כלפי וייז נבעה גם ממניעים פוליטיים תוך־ציוניים ואפשר להבינה כחלק מהמאבק בין שני המנהיגים הציונים.

המאבק על הקול היהודי בבחירות של שנת 1946

פטירתו של רוזוולט בשנת 1945 ועלייתו של טרומן לשלטון הביאו להחרפת הוויכוח התוך־ציוני בנוגע לקול היהודי. עצמתו הציבורית של טרומן היתה קטנה מזו של רוזוולט, ולכן גבר משקלו של הקול היהודי, וההערכות ניבאו שהוא יתפוס מקום חשוב במערכות הבחירות הצפויות לנשיאות ולקונגרס. כן נטען כי אמנם רוזוולט הבין טוב יותר מטרומן את בעיית ארץ ישראל, אך טרומן זקוק לקול היהודי. עובדה זו היתה עשויה לאפשר לתנועה הציונית האמריקנית להפעיל לחצים פוליטיים על טרומן כדי שיפעל למען מטרותיה.[47]

התעצמות חשיבותו של הקול היהודי קיבלה ביטוי מעשי בדברים שאמר פרקליט המדינה ג׳יימס מקגרת (McGrath) לבנימין אקצין בתפקידו כמנהל משרד מועצת החירום בוושינגטון. מקגרת סבר כי התנועה הציונית בארצות הברית טעתה בדרך ניהולה את המאבק הפוליטי בוושינגטון. לדבריו, מנהיגי התנועה היו צריכים לעשות להשתמש באמצעים פוליטיים ולא בנימוקים טכניים כדי להביא לתמיכה של טרומן וממשלו בתנועה הציונית, ובמונח ׳אמצעים פוליטיים׳ התכוון לניסיון להשפיע על מדיניותו של טרומן באמצעות הקול היהודי. תגובתו של אקצין לדברי מקגרת שיקפה את ניסיונה של ההנהגה הציונית לטשטש את קיומה של מדיניות רשמית התומכת בהפעלת הקול היהודי. הוא הקפיד לציין בפני מקגרת כי לא קיים קול יהודי אחיד ומגובש וכי אין בכוונת התנועה הציונית האמריקנית לפעול למען ארגונו של גוש מצביעים יהודי אחיד. אולם שלא כהצהרה רשמית זו, מהלך השיחה בין אקצין למקגרת מלמד ששניהם היו מודעים לעצמה הפוליטית שהיתה טמונה בקול היהודי, והיו מוכנים להשתמש בה כדי להשפיע על מדיניות הממשל. אקצין טען שרבים מתומכי הציונות בקרב יהודי ארצות הברית חשו שהולכו שולל על ידי הממשלים הדמוקרטיים, שלא מימשו מעולם את הבטחותיהם לפעול למען הציונות. אקצין צפה שהאכזבה והכעס על הממשלים הדמוקרטיים יביאו לתגובת נגד ולהצבעה בעד מועמדי המפלגה הרפובליקנית. הוא הדגיש שמורת הרוח בציבור היהודי כה גדולה עד שהדרך היחידה לבלום את נטיית הקול היהודי לכיוון הרפובליקני היא שינוי חד ומהיר במדיניות הממשל עוד לפני הבחירות. בהמשך השיחה ביקש אקצין ממקגרת עצה בנוגע לדרך שניתן להשתמש בה בקול היהודי כדי להפעיל לחץ על המועמדים בבחירות הבאות, אך תוך כדי טשטוש הדבר והימנעות מהפעלה גלויה של ציבור הבוחרים היהודי כגוש פוליטי אחיד ומאורגן. בתגובה הציע מקגרת להפעיל לחץ על המועמדים הדמוקרטים מאחורי הקלעים ובפגישות אישיות. הלחץ צריך היה להתרכז במועמדים לסנט ולמשרות

47 מכתב בנימין אקצין להרי שפירו, מצוות מועצת החירום 20.3.1946, אצ״מ, A-123/432.

מושל במדינות מפתח שהיה בהן ציבור בוחרים יהודי גדול, שהיה עלול לסכן את בחירתם על ידי תמיכה במועמד היריב. בשלב השני היו אמורים אותם מועמדים שהקול היהודי היה עלול לסכן את בחירתם לקיים פגישות עם הנשיא ועם אנשי ממשל בכירים אחרים, ולהדגיש בפניהם את הצורך בשינוי מדיניות הממשל כדי לא לסכן את בחירתם. לחץ זה על המועמדים היה עשוי להכריח את הממשל לשנות את מדיניותו בשאלת ארץ ישראל. מקגרת תרגם אפוא את האסטרטגיה של השימוש בקול היהודי שנקטו בה ציונים בארצות הברית, תוך כדי הכחשת קיומו, לפרקטיקה פוליטית. עיקרה של פרקטיקה זו היה האפשרות להימנע מן השימוש בקול היהודי על ידי האיום לעשות זאת, איום שהיה אמור להביא לתוצאות הרצויות, ללא צורך בחשיפת קיומו של דפוס הצבעה יהודי ייחודי ומאורגן המונע על ידי סדר יום פוליטי עצמאי, יהודי ונבדל.[48]

ימים אחדים לאחר הפגישה עם מקגרת קיים אקצין פגישה עם הסנטור הרפובליקני ממדינת מיין אואן ברוסטר (Brewster), וגם היא יוחדה לדרך השימוש בקול היהודי בשירות המדיניות הציונית.[49] לדברי ברוסטר, הדרך היחידה לשנות את מדיניות הממשל כך שתעלה בקנה אחד עם ציפיות הציונים היא להבהיר שמדיניותו של הממשל בנוגע לארץ ישראל תגרום לאבדן קולות למפלגה הדמוקרטית במערכות הבחירות הבאות: בחירות האמצע בשנת 1946 והבחירות לנשיאות בשנת 1948. הוא טען ששתי המפלגות הגדולות, ובייחוד הרפובליקנים הרוצים לחזור לשלטון, יבחנו היטב את ההשפעה שעשויה להיות לנושא הציוני בבחירות 1946; אם יתברר שהבוחרים היהודים יצביעו על פי יחס המועמדים ומדיניות הממשל לשאלת ארץ ישראל, יכריח הדבר את המפלגה הרפובליקנית לייחד מקום מרכזי לנושא הציוני בשנתיים שנותרו עד הבחירות לנשיאות. על ידי כך יכולה התנועה הציונית להבטיח ששאלת ארץ ישראל תעמוד במרכז סדר היום הפוליטי בארצות הברית, ולאלץ את הממשל הדמוקרטי לשנות את מדיניותו בעניין המזרח התיכון כדי לא להיפגע בבחירות הבאות. בתגובה התנגד אקצין לארגונה של הצבעה יהודית אחידה ושלל את האפשרות שהתנועה הציונית האמריקנית תשמש שימוש פוליטי בהצבעת הבוחרים היהודים, אולם כמו שיחתו עם מקגרת, הכחשה רשמית זו היתה למען הפרוטוקול

48 על אודות הפגישה ראו: מכתב אקצין לשפירו, 14.3.1946, אצ"מ, A-123/432. מקגרת ציין שפעילות דומה אפשר לקיים בקרב המועמדים הדמוקרטים לבית הנבחרים; במקרה זה על התנועה הציונית האמריקנית לפעול בקרב כמה מועמדים דמוקרטים, שצריכים לפנות לנשיא כקבוצה מאורגנת. לטענתו, השפעתה של פנייה כזו משמעותית במיוחד מכיוון שהמאבק על השליטה בבית הנבחרים עומד במרכזה של מערכת הבחירות של שנת 1946. אקצין הזכיר בשיחתו עם מקגרת את האפשרות שמקגרת יתמודד בבחירות הקרובות לסנט. מקגרת אכן נבחר כנציג הדמוקרטי של רוד איילנד. מאוחר יותר כיהן גם כיושב ראש הוועדה הארצית של המפלגה הדמוקרטית.

49 מכתב אקצין לשפירו, 20.3.1946, אצ"מ, A-123/432. סנטור ברוסטר היה מראשי הסיעה הרפובליקנית בסנט וידיד אישי של סילבר. אחד מאפיוניו הפוליטיים של ברוסטר היה מדיניותו האנטי־בריטית, שנבעה בחלקה ממסורת משפחתית ארוכה. בשנות הארבעים קיים סילבר קשרים מקיפים עם גורמים שהתנגדו לבריטניה במערכת הפוליטית האמריקנית.

בלבד. בהמשך השיחה בחנו אקצין וברוסטר דרכים ש התנועה הציונית תוכל להפיק בהן את מלוא התועלת הפוליטית מן השימוש בקול היהודי. אקצין הסביר שהעובדה שבחירות 1946 יהיו בחירות לקונגרס ולא לנשיאות עתידה להקטין את ממדיה של הצבעת המחאה היהודית נגד הממשל הדמוקרטי ויהודים רבים עלולים לתמוך במועמדים דמוקרטים פרו־ציונים למרות המדיניות הבלתי מספקת של הממשל. דפוס הצבעה כזה יפגע במשקלו של הקול היהודי, ועלול ליצור את הרושם המוטעה שלמרות מדיניותו של הממשל הדמוקרטי, יהודים רבים ממשיכים לתמוך בו. בתגובה ציין ברוסטר כי למרות חשיבות הצלחתו של מועמד אחד, מנהיגי הציונות האמריקנית חייבים להעמיד בראש דאגתם את התמונה הפוליטית הכוללת. הוא הדגיש שככל שהמפלגה הדמוקרטית ומועמדיה ייפגעו וייחלשו באזורים מרובי מצביעים יהודים, כן יחזק הדבר וימריץ את מנהיגי המפלגה וראשי הממשל לשנות את מדיניותם בשאלת ארץ ישראל כדי להחזיר לעצמם את תמיכת הבוחרים היהודים בבחירות לנשיאות בשנת 1948.

אקצין ניסה לנצל את פגישתו עם ברוסטר כדי להשיג הישגים פוליטיים מעשיים תוך כדי ניצול הקול היהודי. הוא הדגיש בפני בן שיחו שיהודי ארצות הברית עייפו מנאומים ומהצהרות פרו־ציוניים של מנהיגי שתי המפלגות הגדולות. הבוחרים היהודים פיתחו מידה של ציניות, ונאומים והצהרות שוב אינם יכולים לשנות את אופני הצבעתם. בתגובה שאל ברוסטר כיצד יכלה לפעול מפלגת אופוזיציה, דוגמת הרפובליקנים, כאשר השלטון לא היה בידה. אקצין השיב כי הרפובליקנים יכולים להשפיע על מדיניות החוץ של ארצות הברית באמצעות אנשיהם אשר מילאו תפקידי מפתח במוסדות האו״ם ואשר יכלו לנצל אפיק זה כדי להשפיע על המדיניות האמריקנית ועל החלטות האו״ם ומוסדותיו בנוגע לארץ ישראל.[50] דבריו של אקצין בנוגע לנציגים הרפובליקנים במוסדות האו״ם טמנו בחובם איום ברור. התנועה הציונית האמריקנית והבוחרים היהודים לא הסתפקו בהבטחות ריקות מתוכן מעשי. כדי לחולל שינוי בדפוסי ההצבעה היהודיים בשנת 1946, ולאחר מכן בבחירות לנשיאות, היו צריכים הרפובליקנים להביא לידי ביטוי הלכה למעשה את ההבדלים בינם ובין הממשל הדמוקרטי בנוגע לשאלת ארץ ישראל.

מתוך פגישותיו של אקצין מצטייר הקול היהודי כמכשיר פוליטי מרכזי במדיניות התנועה הציונית בארצות הברית, ואולם השימוש בקול היהודי נעשה תוך כדי הסוואתו ואף הכחשת דבר קיומו, כדי לנטרל ביקורת אפשרית נגד ניסיונותיהם של ציוני ארצות הברית להשפיע על מדיניות החוץ של הממשל מתוך אינטרסים ציוניים ולא אמריקניים.

הקשרים שיצר ליאו שק (Sack), שתפקידו הרשמי היה היועץ לענייני חקיקה של מועצת החירום, ולמעשה שימש לוביסט בוושינגטון, עם הסנטור ברוסטר ממדינת מיין, מאירים מזווית נוספת את סוגיית המגעים בין אקצין לסנטור ברוסטר ומאפשרים להעריך את חשיבותו של הקול היהודי בשנות הארבעים. במכתב לסילבר סיפר שק כי סיכם עם ברוסטר שיגיע למיין כדי לסייע במסע הבחירות של הסנטור. שק סיפר עוד על יחסיו

50 מכתב אקצין לשפירו, 20.3.1946, אצ״מ, A-123/432.

הקרובים עם סנטור ברוסטרטלפן אליו כדי לוודא שלא שכח את הסיכום המוקדם בין שניהם. שק היה אמור לשהות במיין שבועיים, ובהם תכנן ליצור מגע עם אנשי התנועה הציונית כדי להבטיח את תמיכת הבוחרים היהודים בברוסטר. מן המכתב אפשר להבין שדפוס זה של שיתוף פעולה לא היה יוצא דופן. שק התייחס לפעולותיו למען ברוסטר כמהלך פוליטי רגיל, שהיה משולב במערכת היחסים השוטפת עמו ועם סנטורים נוספים. מן הסיכום המוקדם בין שק לברוסטר מתברר עוד שברוסטר פעל למען התנועה הציונית בסנט בידיעה שאנשי מועצת החירום יעזרו לו לחזור ולהיבחר.[51]

האצת הדיונים לפתרון שאלת ארץ ישראל והחרפת המאבק התוך־ציוני בשנת 1946 התנהלו בד בבד עם התעצמות המאבק הבין־מפלגתי בארצות הברית. צמצום הפערים האלקטורליים בין הדמוקרטים לרפובליקנים בבחירות לקונגרס בשנת 1946 ולקראת הבחירות לנשיאות בשנת 1948 הגדיל את חשיבותו של הקול היהודי וחידד את הוויכוח בין המנהיגים הציונים בארצות הברית בנוגע לאופן השימוש בו. מנהיגים ציונים ופוליטיקאים אמריקנים כאחד סברו שיותר מתמיד הקול היהודי יכול להשפיע על תוצאות הבחירות בארצות הברית. בשל משקלו הגדל של הקול היהודי גברה בקרב מנהיגי ציוני ארצות הברית הנכונות להשתמש בו כמכשיר להפעלת לחץ על הממשל למען פתרון שאלת ארץ ישראל באופן שיהלום את האינטרסים של התנועה הציונית.

בבחירות 1946, לראשונה מאז 1928, זכו הרפובליקנים ברוב בשני בתי הקונגרס. משמעותי במיוחד היה כישלון הדמוקרטים בניו יורק, שהיה בה מספר רב במיוחד של מצביעים יהודים, שם נבחר מחדש המושל הרפובליקני דיואי ונוצח המועמד הדמוקרטי לסנט, מושל ניו יורק לשעבר הרברט להמן (Lehman).[52]

ההנחה שהקול היהודי יכול להשפיע באופן משמעותי על מערכת הבחירות בשנת 1946 גרמה מתח בין ההשתייכות המפלגתית, דמוקרטית או רפובליקנית, של מנהיגי התנועה הציונית ובין התפקידים שמילאו בתנועה הציונית. מתח זה בלט אצל וייז כאשר פעולתה של מועצת החירום נגד מועמדים דמוקרטים עמדה בניגוד לתמיכתו במפלגה זו ולמעמד הבכיר שלו בתוכה. היבטים שונים של השימוש בקול היהודי נדונו במכתב של סילבר לווייז בשנת 1946. מדברי סילבר עולה שמועצת החירום החליטה לפגוע במועמדים דמוקרטים באמצעות הקול היהודי כדי להפעיל לחץ על הממשל וכדי להפגין את עצמתו של הקול היהודי. סילבר התייחס להתנגדותו של וייז להחלטת מועצת החירום, שהתקבלה בהשראת סילבר, וביקש ממנו לקיימה. מאחר שווייז טרם נתן את הסכמתו להחלטה, דרש ממנו סילבר להבהיר אם התכוון לפעול בניגוד להחלטות המועצה בנוגע לפעילות הפוליטית בוושינגטון. סילבר דחה את דרכי הפעולה החלופיות שהציע וייז, והתנגד לניסיונות ליזום מפגשים בין מנהיגי הציונות האמריקנית לאנשי ממשל בכירים בוושינגטון. הוא

51 מכתב ליאו שיק לסילבר, 19.8.1946, ארכיון סילבר, 1/242.

52 ראו: Mary M. Stolberg, *Fighting Organized Crime: Politics, Justice and the Legacy of Thomas E. Dewey*, Northeastern University Press, Boston 1995, pp. 262-263.

טען שרק לאחר שתצבור התנועה הציונית האמריקנית כוח פוליטי משמעותי בעקבות השימוש בקול היהודי, יהיה אפשר לחזור ולקיים מגעים עם הממשל. יתר על כן, אם תוכח עצמתו הפוליטית של הקול היהודי, יחפשו ראשי הממשל את קרבתם של מנהיגי הציונות האמריקנית, כדי לגייס בעזרתם את תמיכת הבוחרים היהודים; מצב זה יאפשר לציונים לפעול מתוך עמדת כוח, שעשויה להביא להישגים פוליטיים משמעותיים. לעומת זאת הדגיש סילבר שפנייה לממשל בלי להסתמך על עצמתו המוכחת של הקול היהודי לא תביא לפעולה מצדו לטובת האינטרס הציוני.[53]

מסמכיו של וייז מלמדים שמכתבו של סילבר הביא דווקא להעצמת מאמציו למנוע את הפעלת הקול היהודי במערכת הבחירות בשנת 1946. בהכנות לבחירות לקונגרס בשנת 1946 טען וייז במכתב לפרנקפורטר כי בגלל מדיניותו של רוזוולט בעניין ארץ ישראל, ובפרט משום שלא הצליח להבטיח הגירה חופשית של יהודים לארץ ישראל, נעשה ניסיון מכוון למנוע הצבעה של יהודים בעד מועמדים דמוקרטים. וייז הוסיף שלמרות חוסר רצונו לעסוק בסוגיה זו בפומבי, הוא מתכוון לדון בנושא בדרשה שהוא עומד לשאת בבית הכנסת שלו בניו יורק משום שפעולותיהם של סילבר ושל עוזרו הפוליטי וידידו האישי עמנואל ניומן (Neumann) לא השאירו בידיו בררה אחרת. את הניסיון ליצור קול יהודי הוא הגדיר טרגי, והצביע על הסכנה הטמונה בכך שבחירת היהודים בכל תחום תתנהל אך ורק מתוך זווית הראייה היהודית.[54]

עדות נוספת לחשיבותו של הקול היהודי בשנת 1946 נמצאת במכתב של ברטלי קראם (Crum), עורך דין, ממקורביו של הנשיא טרומן, אחד החברים האמריקנים בוועדת החקירה האנגלו־אמריקנית ונאמנו של סילבר, לרוברט הניגאן (Hannegan), ממנהיגי המפלגה הדמוקרטית, יושב ראש הוועדה הארצית של המפלגה וידיד אישי של טרומן, שכיהן באותה תקופה כמנהל הכללי של שירות הדואר האמריקני. המכתב היה חלק מדיון מתמשך בין השניים, שעסק במדיניות הממשל בנוגע לשאלת ארץ ישראל והשפעותיה של מדיניות זו על הזירה האמריקנית.

קראם הציע להניגאן שתי דרכי פעולה עיקריות שהממשל הדמוקרטי צריך לנקוט כדי לטהר את האווירה ולזכות מחדש בתמיכת הציבור היהודי־אמריקני. לשיטתו, בטווח הקצר היה צריך הנשיא לדרוש בתקיפות מממשלת בריטניה לפעול למען פתרון מידי של בעיית העקורים באירופה על ידי פתיחת שערי ארץ ישראל. הפעילות האמריקנית בנושא זה היתה צריכה להתנהל על בסיס הומניטרי וללא קשר לפתרונות כוללים וארוכי טווח בשאלת ארץ ישראל. לטווח הארוך הציע קראם שהנשיא טרומן ופקידיו הבכירים יפעלו למען זירוז

53 מכתב סילבר לווייז, 18.9.1946, אצ"מ, A-123/207. מכתבו של סילבר לווייז נכתב בעקבות מברק של וייז לסילבר, שבו ביקש כינוס מיוחד של מועצת החירום כדי לדון במדיניות המועצה. סילבר לא התנגד לכינוס הישיבה, אך טען שאין סיבה לכינוס המיוחד. ראו: מברק וייז לסילבר, 18.9.1946, אצ"מ, A-123/207. ניומן, עוזרו של סילבר, כתב לווייז ימים מספר קודם לכן ברוח מכתבו המאוחר יותר של סילבר. ראו: מכתב ניומן לווייז, 14.9.1946, אצ"מ, A-123/207.

54 מכתב וייז לפרנקפורטר, 31.10.1946, אצ"מ, A-243/137.

המגעים בלונדון בשאלת ארץ ישראל ויבהירו לבריטים שהממשל מעוניין להביא לסיומם המוצלח במהירות האפשרית. קראם העלה את אפשרות חלוקתה של ארץ ישראל, וטען שעל הממשל לפעול במרץ כדי לקדם פתרון מסוג זה.

קראם היה מודע לכך שמטרת תמיכתו של הממשל בציונים היא גיוס הקול היהודי, ולפיכך דרוש היה להבטיח הסכמת מרבית חלקי הציונות האמריקנית לתכנית החלוקה, שאם לא כן יאבד הבסיס הפוליטי לתמיכה זו. לפיכך הדגיש קראם שעל פי המידע האמין שנמסר לו, גם סילבר, שתואר כמתנגד לחלוקה, יתמוך במהלכים פוליטיים שיבטיחו הקמת מדינה יהודית בחלק משטחה של ארץ ישראל. עוד הוא ציין שהסכמה ציונית לתכנית החלוקה תבטיח חזית יהודית־אמריקנית מאוחדת שתתמוך בממשלו של טרומן. קראם חזר והדגיש שאם יפעל טרומן על פי עצותיו הוא עתיד לשנות את דפוסי ההצבעה של הגוש היהודי שכרגע חש מאוכזב מאוד ממדיניות הממשל, ולזכות בתמיכתם של חמישה מיליון בוחרים יהודים־אמריקנים.[55]

מכתבו של קראם, שהוגדר סודי ביותר, מלמד בבירור על הדרך שבה רצו סילבר וצוותו להשתמש בקול היהודי. כזכור, קראם קיים מערכת קשרים הדוקה עם סילבר, וכפי שרמז במכתבו, פנייתו להניגאן נעשתה לאחר תיאום מוקדם עם ראשי מועצת החירום, כדי לעמעם כלפי חוץ את השימוש הפוליטי בקול היהודי. מסיבה זו בחר סילבר לפנות להניגאן ולראשי הממסד הדמוקרטי בעקיפין, בעזרתו של קראם. כך היה אפשר להציג את פנייתו של קראם כיזמה אישית ולא כפעולה רשמית של מוסדות הציונות האמריקנית, שעמדות דוגמת אלו שבאו לידי ביטוי במכתב היו עלולות להעמיד אותם במבוכה לו נחשפו בפומבי.

מכתב ששיגר ניומן לקראם ימים מספר לאחר פנייתו של קראם להניגאן מלמד על מערך הקשרים ההדוק ועל התיאום ביניהם בסוגיית הקול היהודי. ניומן הדגיש שהוא מתכוון להתבטא במכתב בכנות מוחלטת, ולהציג בפני קראם את מחשבותיו ותכניותיו הסודיות ביותר. הוא טען שהפעלת לחץ פוליטי על טרומן היתה, כפי שאמר קראם עצמו וכפי שהבהירו גורמים פוליטיים נוספים בארצות הברית, הדרך היחידה עבור התנועה הציונית האמריקנית להשיג הישגים פוליטיים בוושינגטון. מסיבה זו, לדבריו, חשוב היה שהמפלגה הדמוקרטית תרגיש עכשיו, ערב הבחירות, שמדיניותו של טרומן בנוגע לארץ ישראל פוגעת בה. לפיכך כל הבעת תמיכה ציונית בממשל הדמוקרטי לפני הבחירות תחליש את הלחץ הפוליטי שחתרו ניומן וסילבר להפעיל על הממשל. ניומן חשש שמא בוועידה הקרובה של ההסתדרות הציונית האמריקנית באטלנטיק סיטי יושמעו הצהרות תמיכה בממשל; אלה היו עלולות לפגוע בתכניותיהם של סילבר וניומן ולהציל את הממשל ברגע האחרון. קראם היה אמור לשאת הרצאת אורח בוועידה, וניומן ביקש להבטיח שדבריו בהרצאה ישולבו במאמץ הכללי להפעלת לחץ על טרומן. ניומן היה מודע לכך שבקשה זו בעייתית במיוחד בשל קשריו האישיים ההדוקים של קראם עם הנשיא טרומן. לכן הוא

55 מכתב קראם להאניגאן, 1.10.1946, אצ"מ, Z-5/1154.

הציע לקראם לא לתקוף את טרומן ישירות, אלא לשאת דברים נגד המדיניות של מחלקת המדינה בעניין המזרח התיכון; כך יתרום לקו הכללי של ביקורת על הממשל הדמוקרטי, אך יימנע מהתקפה אישית על טרומן.[56]

ניומן התעכב במיוחד על הקושי שבגיוס תומכי המפלגה הדמוקרטית שבקרב הציונים לפעולה נגד הממשל. מסירותם של כמה מהם למפלגה הדמוקרטית היתה כה גדולה, עד שלא זו בלבד שלא הסכימו לצאת נגדה, אלא שהם אף פעלו כדי להכשיל את היזמות הציוניות נגד הממשל הדמוקרטי, אף על פי שזו היתה הדרך היחידה לקידום האינטרס הציוני בוושינגטון.[57] ניומן הדגיש שמטרת פעולתם של הציונים נגד הממשל אינה להעביר את הקולות היהודיים למפלגה הרפובליקנית, אך באותה מידה הם אינם יכולים להרשות לעצמם להניח למפלגה הדמוקרטית להמשיך במדיניותה ללא הפרעה.

הצהרתו של הנשיא טרומן בעניין ארץ ישראל ובעיית העקורים פורסמה לבסוף ב־4 באוקטובר 1946. טרומן קבע בהצהרתו שהממשל תומך בתכנית החלוקה שהוצגה לפניו. הוא תבע העלאה מידית של מאה אלף עקורים לארץ ישראל, הקלת חוקי ההגירה לארצות השונות, לרבות ארצות הברית, והבטיח סיוע כלכלי נרחב כאשר יתברר שנמצא פתרון לבעיית ארץ ישראל. ניומן סבר שהצהרתו הפרו־ציונית של טרומן מלמדת על הצלחת מדיניותה של מועצת החירום, והדגיש שלא היתה ניתנת בלי האיום בשימוש בקול היהודי, מהלך שזכה לתמיכת דמויות מפתח במערכת הפוליטית האמריקנית כמו ברנרד ברוך, יועצו ומקורבו האישי של רוזוולט.[58]

ההתייצבות נגד הממשל, וכל שכן התמיכה ברפובליקנים, עוררו קשיים והתנגדות מצד תומכי הדמוקרטים בתנועה הציונית. הפעילות הציונית נגד המפלגה הדמוקרטית פגעה במיוחד במנהיגים ציונים תומכי הדמוקרטים, והיתה מנוגדת לקשריהם האישיים והפוליטיים עם הממסד הדמוקרטי, קשרים שהיו מרכיב מרכזי בכוחם הפוליטי ובעצמתם הציבורית, הן בציבור היהודי והן בזירה האמריקנית בכלל. יתר על כן, אישים אלו סברו שבראייה כוללת וארוכת טווח יצא האינטרס הציוני נשכר יותר מהמשך השלטון הדמוקרטי, שנאבק נגד הנאצים והשקפותיו החברתיות והפוליטיות קרובות לרוח התנועה הציונית יותר מאשר אלו של המפלגה הרפובליקנית.[59]

56 מכתב ניומן לקראם, 22.10.1946, אצ"מ, A-123/324.

57 משפט זה הודגש במקור על ידי ניומן.

58 מכתב ניומן לקראם, 22.10.1946, שם. הוועידה השנתית ה־49 של ההסתדרות הציונית האמריקנית התקיימה באטלנטיק סיטי בסוף חודש אוקטובר 1946, ימים אחדים לאחר ששלח ניומן את מכתבו לקראם. בוועידה השתתפו 500 צירים, והם בחרו פה אחד בסילבר לנשיא ההסתדרות הציונית בארצות הברית.

59 דוגמה מובהקת לביקורת על סילבר אפשר למצוא במכתב פומבי של מנהיגי פועלי ציון בארצות הברית לסילבר. במכתב הוצגה התנגדות למדיניותו של טרומן בשאלת ארץ ישראל, אך בו בזמן ביקורת נוקבת על פעילותו הפוליטית של סילבר, שהוגדרה פרו־רפובליקנית. במכתב מוצגת ההשקפה שלפיה התמיכה הציונית במפלגה הרפובליקנית פגעה באינטרסים הציוניים ובמרקם החברתי של העם האמריקני כולו. ראו דיווח על המכתב בעיתון *New York Post*, 15.10.1946.

וייז הסביר את התנגדותו לשימוש בקול היהודי ככלי נשק פוליטי בהרצאה שנשא בבית הכנסת שלו בניו יורק בשנם 1946. לדבריו, במציאות הפוליטית והחברתית של הציונות האמריקנית ויהדות ארצות הברית לא היה קיים בפועל קול יהודי. וייז הסביר שהציבור היהודי בארצות הברית לא ייתן לגוף כלשהו לקבוע את דפוסי הצבעתו, ושהבוחרים היהודים הם בוחרים חופשיים ולא עדר כבשים המובלות לקלפי.[60] וייז הדגיש שהחברה האמריקנית מורכבת מקבוצות אתניות ודתיות רבות, ולכן ישנה חשיבות עליונה להימנע מיצירת זהות בין קבוצה אתנית מסוימת לאחת המפלגות. לדבריו, למען אחדות החברה האמריקנית יש להקפיד ולהבטיח שהקבוצות האתניות והדתיות יהיו על־מפלגתיות או לכל הפחות לא יתמכו במפלגה אחת בלבד. וייז היה מודע לכך שזוהה עם הממסד הדמוקרטי, ולכן הצהיר כי התנגד לשימוש בקול היהודי בשנת 1946 מסיבות עקרוניות ולאו דווקא משום שהוא הופנה נגד הממשל הדמוקרטי וכי היה מתנגד להשתמש בקול היהודי גם אילו היה בידו לסייע למועמדים הדמוקרטים. הוא הדגיש שלכל אורך פעולתו הציבורית לא השתמש מעולם בקול היהודי כדי לקדם את מטרותיה של המפלגה הדמוקרטית. כאשר התגייס למען רוזוולט, הוא ביקש את תמיכתם של כל אזרחי ארצות הברית, ללא קשר להשתייכותם הדתית, מתוך אמונה שבחירתו של רוזוולט תשרת את האינטרסים של ארצות הברית. קתולים, יהודים או פרוטסטנטים אינם צריכים להצביע בבחירות על פי השתייכותם הדתית אלא כאמריקנים. וייז טען שהיה זה בגדר היתממות והעמדת פנים לטעון שהקול היהודי הופנה נגד הממשל ולא למען הרפובליקנים מכיוון שבמציאות הפוליטית הדו־מפלגתית בארצות הברית התנגדות למפלגה אחת כמוה כתמיכה בשנייה. לכן הפעילות הציונית נגד הממשל הדמוקרטי משמעותה היתה הצבעה לטובת המפלגה הרפובליקנית ומועמדיה בבחירות.[61]

למרות התנגדותו המוצהרת לגיבושו של הקול היהודי פנה וייז בהמשך הרצאתו לקהל הבוחרים היהודים, כיהודים, כדי לשכנע אותם להצביע בעד המועמדים הדמוקרטים מסיבות ציוניות ויהודיות ייחודיות. השימוש במערך נימוקים הפונה לבוחר היהודי בלבד מלמד שבניגוד להצהרותיו חתר וייז לגבש קול יהודי פרו־דמוקרטי. הוא הסכים עם הטענות שהועלו נגד הממשל הדמוקרטי על שלא פעל בנחישות מספקת בנוגע לשאלת ארץ ישראל, אך הדגיש שיהיה זה לא נכון ולא צודק לטעון שהממשל הדמוקרטי אחראי לכישלון המאמצים להעברת מאה אלף עקורים מאירופה לארץ ישראל. אין לתלות את האשם בבית הלבן או במחלקת המדינה, אלא בממשלה הבריטית, שבידיה, ולא בידי הנשיא או מחלקת המדינה, היו המפתחות לארץ ישראל. לטענתו של וייז, כישלונו של טרומן להעלות מאה אלף עקורים לארץ ישראל נבע מהיעדר מיומנות פוליטית ולא מהתעלמותו מגורלם של העקורים ומהתנגדותו לעלייתם. שוב, כדי לטשטש את ניסיונו לגייס את

60 ההדגשה במקור.

61 הרצאה של וייז בבית הכנסת החופשי בניו יורק, 1.11.1946, אצ"מ, A-243/42. תמליל ההרצאה הופץ לאמצעי התקשורת היהודיים והאמריקניים.

הקול היהודי לטובת הדמוקרטים, קבע וייז שארץ ישראל יקרה ללבם של ציוני ארצות הברית, אך למרות זאת הם לא יסכימו להפוך את הצבעתם בבחירות להצבעה אתנית ודתית בלבד. לדעתו, השימוש בנימוקים גזעיים ודתיים לא היה חכם והיה עלול לפגוע בסופו של דבר בתנועה הציונית. וייז הדגיש שתהיה זו טעות חמורה להפוך את התנועה הציונית האמריקנית לכלי משחק במגרש המפלגתי של הפוליטיקה האמריקנית.[62]

הרצאתו של וייז מלמדת על המתח שהיה קיים בין זיקתו למפלגה הדמוקרטית ובין אפשרות הפעלתו של הקול היהודי נגד הממסד הדמוקרטי ולמען השגת הישגים פוליטיים לטובת התנועה הציונית. הפעלתו המאורגנת של ציבור הבוחרים היהודי כדי להפעיל לחץ על הממשל היתה עשויה לעזור לתנועה הציונית, אך היתה עלולה לפגוע במפלגה הדמוקרטית. וייז הציג התנגדות עקרונית להפעלה מאורגנת של ציבור הבוחרים היהודי. לדבריו, מהלך כזה מסכן את שילובם של היהודים בחברה האמריקנית ותומך במגמות גזעניות ודתיות, שבמבט כולל ולטווח הרחוק עלולות לסכן את הציבור היהודי בארצות הברית.[63] התנגדותו הנחרצת של וייז לשימוש בקול היהודי בשנת 1946 היתה אפוא תולדה של העובדה שהקול היהודי היה עלול לפגוע במפלגה הדמוקרטית, ששימשה ביתו הפוליטי. וייז ניסה לפתור את הסתירה תוך כדי שימוש בטענה שעמדה בבסיס אמונתו הפוליטית, שניצחון דמוקרטי בבחירות ישרת טוב יותר את האינטרסים העתידיים של התנועה הציונית.

אם כן, יחסם של מנהיגי הציונות לסוגיית הקול היהודי שילב בין שתי מגמות. המגמה הראשונה היתה להשתמש בקול היהודי למען מטרותיה הפוליטיות של התנועה הציונית ולטובת הגורמים הפוליטיים שעמם היתה קשורה בחברה ובעולם הפוליטי האמריקני. המגמה השנייה היתה לטשטש ולהצניע את קיומם של דפוסי הצבעה יהודיים הניתנים להכוונה מאורגנת, כדי למנוע את ההשפעה המזיקה שעלולה היתה להיות לקול יהודי על שילובם של היהודים בחברה האמריקנית. השילוב בין שתי מגמות אלו יצר סתירה פנימית, שגרמה הבדלים בין ההצהרות הגלויות לפעילות המעשית. סתירה זו הכתיבה שימוש בלשון דו־משמעית וברמזים שנועדו להצניע את השימוש בקול היהודי גם בפגישות שסוגיה זו שימשה בהם נושא דיון מרכזי. מנהיגי הציונות האמריקנית היו במלכוד. למרות הנזק הפוליטי והחברתי שהיה עלול להיגרם לציבור היהודי ולתנועה הציונית בארצות הברית בשל השימוש בקול היהודי, לא היה אפשר לוותר עליו, שכן היה זה אמצעי פוליטי ראשון במעלה במערכת הפוליטית האמריקנית.

62 שם.

63 שם.

סיכום

באוטוביוגרפיה של סילבר, שלא פורסמה, הוא התייחס לפעולתם הפוליטית של יהודי ארצות הברית בהנהגתו. סילבר דחה את הדעה הרווחת שמעמדו של מנהיג יהודי־אמריקני בכלל וציוני בפרט נקבע בהתאם לקשריו הטובים בבית הלבן, משמע ככל שהוא אישיות רצויה יותר בבית הלבן, וכן מעמדו משתפר ולהפך. סילבר כתב שכאשר נבחר הנשיא טרומן לנשיאות בשנת 1948 נחלש מעמדו בתנועה הציונית העולמית מכיוון שהיה אישיות לא רצויה בבית הלבן. לעומת זאת, לאחר שדווייט אייזנהאור (Eisenhower) הרפובליקני נבחר לנשיא בשנת 1952, והתחיל לכהן בתחילת שנת 1953, הוא שוב נחשב בעל עצמה פוליטית. סילבר שלל תפיסה זו והסביר כי בימי נשיאותו של טרומן הישגיו הפוליטיים לטובת התנועה הציונית ומדינת ישראל לאחר 1948 היו משמעותיים הרבה יותר מהישגיו בתקופת ממשלו של הנשיא אייזנהאור, למרות קרבתו לדמויות מפתח בממשל הרפובליקני כמו ג׳ון פוסטר דאלס (Dulles), מזכיר המדינה בממשלו של אייזנהאור.[64]

דבריו של סילבר באוטוביוגרפיה שלו ומסמכיהם של וייז וסילבר שהוצגו לעיל מלמדים על אודות עירוב התחומים שאפיין את פעילותה של ההנהגה הציונית האמריקנית בשנות הארבעים. טשטוש הגבולות בין הזירה הציונית לזירה הכלל־אמריקנית בא לידי ביטוי ברור יותר בפעולתו של וייז, אבל ניכר גם בזו של סילבר ואנשיו. סילבר ידע בבירור שהישגיו הפוליטיים התאפשרו רק בגלל רצונם של ראשי המפלגה הרפובליקנית לשנות את דפוסי ההצבעה של הציבור היהודי בארצות הברית ולהרחיקו מן המפלגה הדמוקרטית. נראה כי אפשרות כזאת לא הפריעה לסילבר, שאף על פי שלא תמך בתומס דיואי, המועמד הרפובליקני לנשיאות בשנים 1944 ו־1948, ניהל קשר קרוב עם אישים אחרים בממסד הרפובליקני כמו טאפט וג׳ון פוסטר דאלס.[65] צמצום התמיכה היהודית ברוזוולט ובדמוקרטים התאים לאסטרטגיה הפוליטית של סילבר. התנגדותו לכהונה

64 טיוטה לאוטוביוגרפיה של סילבר, 1963, ארכיון סילבר, 7/3. על מדיניותו של רוזוולט בהקשר הציוני ראו: Selig Adler, 'Franklin D. Roosevelt and Zionism: The Wartime Record', *American Jewish History*, 8, pp. 209-220. הצלחתו של סילבר להשפיע על מדיניות הממשל האמריקני, למרות היותו אישיות לא רצויה בבית הלבן, באה לידי ביטוי בולט במסגרת המאמץ להשפיע על טרומן וממשלו לתמוך בתכנית החלוקה של האו״ם, ולאחר מכן להכיר במדינת ישראל. ראו: Ian J. Bickerton, 'President Truman's Recognition of Israel', *American Jewish Historical Quarterly* (1968), pp. 173-240.

65 נושא מערכת היחסים בין דיואי לסילבר חורג מגבולות מאמר זה. הגם שבמבט ראשון נראה כי סילבר תמך בדיואי במערכות הבחירות השונות, תזכירים תוך־ציוניים וחילופי מכתבים בין אנשיו של דיואי לסילבר מלמדים כי לא כך היה. דוגמה לכך היא מכתב של דן אלפנג, אחד מיועציו הבכירים של דיואי, לסילבר. אלפנג תקף את התנהגותו של סילבר לפני הבחירות של שנת 1948, וטען שתמיכתו של סילבר בדיואי היתה רק למראית עין. ראו: מכתב דן אלפנג לסילבר, 1947, אצ״מ, A-123/327.

שלישית ורביעית של רוזוולט, שבהן ראה סכנה לדמוקרטיה האמריקנית, ורצונו להביא להפסקת ההצבעה היהודית הכוללת עבור רוזוולט והמפלגה הדמוקרטית הביאו אותו לנצל את הקול היהודי ככלי נשק פוליטי בעל ערך ובעל עצמה.[66] קרבתו של סילבר לגורמים במפלגה הרפובליקנית ולא לדמוקרטים שהיו בשלטון הקלו את יכולתו להשיג הישגים פוליטיים למען התנועה הציונית.[67]

האמונה שרווחה בחוגים הפוליטיים בארצות הברית, כי בידיהם של המנהיגים הציוניים להשפיע על הבוחר היהודי, שימשה גורם מרכזי בביסוס מעמדם האישי במפלגותיהם ובפוליטיקה האמריקנית. עצמתם הפוליטית של סילבר ווייז בשנות הארבעים עיצבה דפוסי פעילות יהודיים בתוך המערכת הפוליטית האמריקנית המשלבת בין שתי מטרות, מאבק למען אינטרסים יהודיים וכלל־אמריקניים כאחד, כאשר כל מנהיג פועל על פי השקפת עולמו הפוליטית. המעמד הייחודי כמנהיג ציבור יהודי הפועל בתוך המערכת הפוליטית האמריקנית נוצל להשגת מטרות אתניות יהודיות וכלל־אמריקנית בו בזמן, תוך כדי נתינת קדימות למטרה מסוימת בהתאם לנסיבות הפוליטיות.

קשה לחזות כיצד היה נוהג סילבר לו היתה סתירה בין פעילותו הציונית ובין זו הכלל־אמריקנית. רמז לכך אפשר למצוא בהתנגדותו למדיניות האמריקנית באירופה עם סיום מלחמת העולם השנייה ובדבריו בעד מדיניות של פשרה ביחסי ארצות הברית וברית המועצות. דבריו עוררו תגובות נזעמות רבות בקרב הציבור היהודי, ופגעו במעמדו בזירה הציונית וביכולתו להפעיל את הקול היהודי לצרכיו, אך הוא לא נסוג מעמדותיו והיה מוכן לשלם את המחיר הפוליטי שהיה כרוך בהצגת עמדות לא פופולריות.[68] לעומת זאת, פעילותו של וייז בזירה הפוליטית האמריקנית התנהלה אגב קשריו עם הכוח הפוליטי ששלט בארצות הברית בשנות הארבעים — לכן הוא התקשה לפעול נגד הממשל. וייז סבר שמצב זה לא פגע בנאמנותו למטרות הציוניות — נהפוך הוא. לעומת סילבר הוא סבר שבעמדתו זו הוא משרת היטב את האינטרסים של התנועה הציונית, של המדינה היהודית העתידה לקום ושל יהודי ארצות הברית.

66 ראו דרשה של סילבר, 'מחשבות על מערכת הבחירות והבחירות של שנת 1944', 5.11.1944, ארכיון סילבר, 6/711, וכן דרשה של סילבר בנושא כהונה שלישית של רוזוולט, 31.3.1940, ארכיון סילבר, 6/608.

67 יכולתו של סילבר להעמיד במרכז פעילותו את האינטרסים הציוניים היתה קשורה ליחסי הגומלין בינו ובין המערכת הפוליטית הכלל־אמריקנית, שבמסגרתם היה קשור במיוחד לסנטור הרפובליקני רוברט טאפט. ההסבר לכך נעוץ בהיותו של טאפט איש המפלגה הרפובליקנית — מפלגת האופוזיציה. גם בתוך המפלגה הרפובליקנית היה טאפט גורם אופוזיציוני. העובדה שסילבר קיים יחסי גומלין פוליטיים הדוקים דווקא עם טאפט אפשרה לו לפעול נגד הממסד הדמוקרטי והרפובליקני כאחד, ללא חשש מפגיעה בגורם שהיה קשור אתו.

68 על אודות תמיכתו של סילבר בהפשרה והתקרבות בין ברית המועצות לארצות הברית ראו למשל: דרשה של סילבר בקליבלנד, 'רוסיה וארצות הברית — האין גשר ביניהן?', 19.10.1947, ארכיון סילבר 6/767.

הפעלת היהודים ככוח פוליטי בעל סדר יום אתני ייחודי בזירה האמריקנית היתה תהליך ייחודי וחדשני בזירה הפוליטית הציונית בפרט והיהודית בכלל, שאת מלוא משמעותו אפשר להבין לפי תגובתו של חיים ויצמן, נשיא התנועה הציונית עד שנת 1946, לעובדת קיומו והפעלתו של קול יהודי בארצות הברית. ויצמן הכיר בעובדה שתמיכת הממשל האמריקנית חיונית להקמת מדינה יהודית מכוח ההסדרים הפוליטיים שלאחר מלחמת העולם השנייה,[69] אך הוא התנגד נמרצות לדפוסי הפעולה הפוליטיים שעיצבו בן־גוריון וסילבר בארצות הברית. להערכתו, ההישגים הפוליטיים הציוניים היו מבוססים על שיתוף פעולה של התנועה הציונית עם מנהיגי המעצמות. לנגד עיניו של ויצמן עמדה הצלחתו בתהליך המורכב של הצהרת בלפור. יצירת דינמיקה פוליטית שמשמעותה הנעת ציבור יהודי גדול לטובת הפעלת לחץ פוליטי על הממשל האמריקני נראתה לו מהלך חסר סיכוי שאף עלול לגרום נזק פוליטי בלתי הפיך לתנועה הציונית.[70] לעומת זאת, מכל הנאמר לעיל אפשר ללמוד שהמציאות הייחודית בארצות הברית משנת 1944 עד סוף שנות הארבעים אפשרה לתנועה הציונית לראשונה בתולדותיה לשנות את דפוסי הפעולה הפוליטיים שהיו מקובלים עד שנת 1944. השילוב בין ההלם שהרגיש הציבור היהודי־אמריקני בעקבות השואה, נכונותה של החברה האמריקנית להכיל בתוכה ולקבל פעילות פוליטית אתנית והשיפור ההדרגתי במעמדם החברתי־כלכלי של יהודי ארצות הברית, עם הנהגתו הכריזמטית של סילבר, אפשרו את עיצובו של הקול היהודי ככלי פוליטי וציבורי אפקטיבי במחצית השנייה של שנות הארבעים.[71]

תפקודם של יהודי ארצות הברית כקבוצה אתנית הנכונה לפעול באמצעות הקול היהודי למען שינוי מדיניות הממשל האמריקני היה קצר מועד אבל רב־חשיבות. מההיבט הפוליטי, פעילותם הציבורית של יהודי ארצות הברית בזירה האמריקנית תרמה מאוד ליכולת להקים מדינה יהודית מכוח ההסדרים הפוליטיים שלאחר מלחמת העולם השנייה, אולם חשיבות הפעלתו של הקול היהודי חורגת מכך. הצלחתם של יהודי ארצות הברית

69 ויצמן הגדיר את ארצות הברית כזירה הפוליטית החשובה ביותר עבור התנועה הציונית. ראו: מכתב ויצמן לווייז, 6.7.1942, בתוך: Chaim Weizmann, *The Letters and Papers of Chaim Weizmann*, Israel University Press, 20, Jerusalem1975, p. 325 (hence: Weizmann, *Papers*).

70 ראו: מכתב ויצמן לסילבר, 7.11.1944, ארכיון ויצמן, 2530-3; מכתב ויצמן לווייז, 21.12.1944, Weizman, *Papers*, 21, pp. 258-259. בנוגע להערכתו של ויצמן שמדיניות התנועה הציונית בארצות הברית לאחר הקונגרס הכ״ב גורמת קרע בין התנועה הציונית לארצות הברית ראו: מכתב ויצמן למאיר ויסגאל (Weisgal), נציגו האישי בארצות הברית, 20.3.1947, שם, עמ׳ 283-286. הערכה דומה הציג ויצמן במכתב לאליעזר קפלן. ויצמן הדגיש שהערכתו מבוססת על מידע אמין שנמסר לו מארצות הברית. ראו: מכתב ויצמן לקפלן, 20.6.1947, שם, עמ׳ 353-354.

71 על דפוסי הנהגתו של סילבר ראו למשל: James G. Heller, ‘More on Abba Hillel Silver’, *American Jewish Archives*, 20, 2 (1968), p. 128. על קבוצות אתניות במערכת הפוליטית האמריקנית ראו: David Howard Goldberg, 1-13 Goldberg, *Ethnic Interest groups*.

והנהגתם במחצית השנייה של שנות הארבעים להפעיל פוליטיקה אתנית אפקטיבית הגבירה את לכידותה של יהדות ארצות הברית, העצימה את זהותה האתנית ותרמה למיצובם של יהודי ארצות הברית כקבוצה אתנית בעלת יכולת ארגון המוכנה להיאבק למען מטרותיה ולמען סוגיות לא יהודיות שהזדהתה עמן. כל זאת באופן שונה לחלוטין מהתפיסה המקובלת בנוגע לתפקודה של יהדות ארצות הברית והנהגתה בהקשר של שואת יהודי אירופה.[72] מאוחר יותר, להבדיל משנות הארבעים, המשיכו רובם של יהודי ארצות הברית לקיים דפוסי הצבעה אתניים, אך ייחודם של דפוסים אלה היה קשור לענייני פנים בארצות הברית ולתפיסות עולמם השונות של יהודי ארצות הברית כאמריקנים.[73]

להערכתי, את הצלחתם של יהודי ארצות הברית להפעיל את הקול היהודי במחצית השנייה של שנות הארבעים אפשר לתלות בעיסוק הבולט בסוגיה זו ביחסי הגומלין המורכבים בין מדינת ישראל, יהדות ארצות הברית והממשל האמריקני גם לאחר שנת 1948, אם כי למעשה אצל רובם המכריע של יהודי ארצות הברית לא היו סוגיות הקשורות

72 דוגמה מובהקת לפעילות פוליטית אתנית ללא שימוש בקול היהודי היתה פעילותם של יהודי ארצות הברית למען יהדות ברית המועצות. ראו: Henry L. Feingold, *'Silent No More': Saving the Jews of Russia, The American Jewish Effort, 1967-1989*,Syracuse University Press, Syracuse, New York 2007. פנחס מדינג כתב על אודות המודל החדש של פוליטיקה יהודית בארצות הברית, הפועלת מתוך עָצמה בתוך המערכת הפוליטית האמריקנית. ראו: Peter Y. Medding, 'Segmenttes Ethnicity and the New Jewish Politics', *Studies in Contemporary Jewry*, 3 (1987), pp. 26-48. על מעורבותם של יהודי ארצות הברית בתנועה לזכויות האזרח ראו: Hasia R. Diner, *The Jews of the United States*, University of California Press, California 2004, pp. 265-274.

73 קצרה היריעה מלתאר את הספרות הנרחבת על אודות הפעילות של קבוצות אתניות בכלל ושל יהודים בפרט בפוליטיקה האמריקנית. דיון כללי על דפוסי הצבעה בכלל ואתניים בפרט בארצות הברית ראו: Thomas Sowell, *The Economics and Politics of Race*, W. Morrow, New York 1973; Angus Campbell, The American Voter, New York 1960. ועוד ראו: Ira N. Forman, 'The Politics of Minority Consciousness: The Historical Voting Behavior of American Jews', in: Sandy L. Maisel (ed.), *Jews in American Politics*, Rowman and Littlefield Publishers, Oxford 2004, pp. 141-160.

חלק ניכר מהמחקרים על קבוצות אתניות בחברה האמריקנית עוסק בדפוסי ההתנהגות הפוליטית של השדרות הרחבות של קבוצות אלה. חקר פעילותה של העילית הפוליטית של הציונות האמריקנית משלים את המחקרים העוסקים בקהילה היהודית בארצות הברית בכלל ועשוי להציע כלים מחקריים לחקר קבוצות אתניות וקבוצות מיעוט נוספות בארצות הברית. לחקר דפוסי הצבעה בכלל ושל קבוצות אתניות בפרט בחברה האמריקנית ראו למשל: Angus Campbell, *The American Voter*, University of Chicago Press, New York 1960; John C. Pierce and John L. Sullivan (eds.), *The Electorate Reconsidered*, Sage Publications, London 1980. בנוגע לדפוסי ההצבעה של האפריקנים־אמריקנים ראו לדוגמה: Katherine Tate, 'From Protest to Politics', *The New Black Voters in American Elections*, Russell Sage Foundation, New York 1994.

במדינת ישראל מרכיב מרכזי שלאורו החליטו במי לתמוך במערכות הבחירות השונות. לכן מתעוררת השאלה, שהדיון בה חורג מגבולות מאמר זה, מדוע סוגיית הקול היהודי ממשיכה להיות עניין בעל נוכחות מרכזית בשיח הציבורי, אף על פי שרובם של יהודי ארצות הברית אינם מקיימים דפוסי הצבעה אתניים כמו בשנות הארבעים.

עיון

על המונח 'אחריות' ועל הצורך בקריאה מחודשת של תפיסת האנטישמיות של חנה ארנדט

שלום רצבי

א.

כפי שהיטיב להבהיר סטיב אשהיים, את מפעלה ההגותי של חנה ארנדט ואת אישיותה יש לראות ולהבין במסגרת 'ההיסטוריה יוצאת הדופן של אנשי הרוח היהודים־גרמנים בתקופה שלאחר האמנציפציה', שעמם אפשר למנות אישים כמו היינריך היינה, פרנץ קפקא, הרמן כהן וגרשום שלום.[1] אך העניין האינטנסיבי במחקריה הנוגעים להיסטוריה היהודית בכלל ולאנטישמיות בפרט והערכת ממצאיה ותובנותיה החלו רק לאחר פרסום ספרה **אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע** ב־1963.[2] המוטיבציה לעניין האינטנסיבי ביצירתה של ארנדט — כפי שמלמדים עיתויו, הנימה, הלהט וטענות אד־הומינם שאפיינו אותו — לא היתה בירור ענייני לשמו אלא חשיפת 'שורשי הרוע', כביכול, שנחשפו לעין כול עם פרסום ספרה על משפט אייכמן.[3] ברור על כן שגם היחס לתובנותיה של ארנדט בסוגיות הנוגעות להיסטוריה היהודית ולאנטישמיות וגם הערכתן נקבעו ועוצבו במידה לא מבוטלת על ידי מוטיבציה זו. על רקע זה מטרת הדברים שלהלן היא לבחון כמה קריאות, פרשנויות והערכות מסכמות של תפיסת האנטישמיות של ארנדט שמצאו את מקומן בספרות ההיסטוריוגרפית והמחקרית העניינית לכאורה או שנכתבו שנים אחרי ששכך להט הפולמוס סביב **אייכמן בירושלים** ולהצביע אגב בירור על המונח 'אחריות' במשנתה וחשיבותו להבנת תפיסתה את ההיסטוריה היהודית ועל הצורך גם בקריאה חדשה וגם בשחזורה של תפיסתה את האנטישמיות.

1. סטיבן אשהיים, 'מבוא', בתוך: הנ"ל (עורך), **חנה ארנדט בירושלים**, מאגנס, ירושלים 2007, עמ' 3.
2. דיון בהתפתחות זו ראו בתוך: דוד אנגל, **מול הר הגעש: חוקרי תולדות ישראל לנוכח השואה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2009, עמ' 192–205 (להלן: אנגל, **מול הר הגעש**). **אייכמן בירושלים** ראה אור בעברית רק בשנת 2000 (בתרגום של אריה אוריאל, בהוצאת בבל).
3. ראו לדוגמה: נתן עק, 'מחקר היסטורי או כתב שטנה?', **יד ושם — קובץ מחקרים**, ו (1967), עמ' 343–381.

ב.

אמנם לשמואל אטינגר, שנמנה עם חלוצי חוקרי האנטישמיות, היה חלק חשוב ביותר בפולמוס סביב ספרה של ארנדט **אייכמן בירושלים**, אך דומה שהוא לא הסתפק בכך, וגם את תפיסת האנטישמיות של ארנדט, ובעיקר את ביקורתו החריפה עליה, הוא שטח בספרו **האנטישמיות בעת החדשה**, שנועד לסכם שנים רבות של מחקר בסוגיית האנטישמיות ולהציג את המתודה הראויה למחקר זה.[4] אין ספק כי הדרך שבה הציג את תפיסת האנטישמיות של ארנדט, ובייחוד את חוות דעתו עליה בספר זה, השפיעה הן על תלמידיו והן על חוקרים רבים. אך טבעי אפוא שעל אף זיקתו של אטינגר לפולמוס סביב **אייכמן בירושלים**, מן הראוי לעמוד על כמה מרכיביה של הצגתו את גישתה של ארנדט.

אגב הצגת תפיסתה של ארנדט את האנטישמיות מטעים אטינגר בלשון של ודאי שהיא ׳זקפה חלק רב של פשע האנטישמיות ואפילו השמדת־יהודים לחובת היהודים עצמם, התנהגותם, מנהיגותם, דרכי פעולתם׳.[5] לאחר קביעה נחרצת זו, שאינה מותירה ספקות בנוגע לדעתו, הנשענת מן הסתם בעיקר על הרושם שעשה ספרה **אייכמן בירושלים**, אבל לא בלי התייחסות גם לספרה המפורסם **יסודות הטוטליטריות**, נדרש אטינגר לעיקרי משנתה בשאלת האנטישמיות ומקורותיה ומסכמם בלָקוניות:

> טפילות יהודית, הפקת טובת־הנאה בלא מילוי פונקציה חברתית משמעותית, עוררו ניגוד בין היהודים לבין כל מעמדות החברה, שזיהו את המדינה עם היהודים. בלעדי הפלוטוקרטיה היהודית ומקומה במדינת הלאומית, האנטישמיות לא היתה לובשת את הצורות שלבשה.[6]

אטינגר אינו מסתפק בהצגה תמציתית זו, והוא ניגש מיד להבהיר את המקורות לתפיסתה של ארנדט את האנטישמיות. ביסוד טיעוניה, הוא מבהיר, ׳מצויים המושגים הנפוצים בחברה הגרמנית׳, ואם לא די בכך, הרי הם מושפעים ב׳מידת מה׳ גם מהגישה ׳האנטישמית ואפילו הנאצית׳.[7] אך אף עתה לא נחה דעתו של אטינגר, והוא מוסיף, כמו ברוח סלחנית, שהשפעת התפיסות שרווחו בחברה הגרמנית ואף במחשבה האנטישמית היתה אופיינית לחוקרי האנטישמיות ב׳תקופות הקודמות׳, שנתפסו ׳לא אחת לדפוסי הגישה והמחשבה של הסביבה שבה גדלו, ממנה ינקו את השראתם המחקרית והרוחנית, וכמו טבעי הוא שהם ספגו את הדימוי כפי שנצטייר בעיני הסביבה׳.[8] ואולם, הוא מוסיף במעין תרעומת, סלידה ואכזבה, אם כך היה ב׳תקופות הקודמות׳, בעקבות השואה היה צפוי שיתחולל ׳שינוי

4. שמואל אטינגר, **האנטישמיות בעת החדשה**, מורשת, תל אביב 1979 (הדפסה שנייה), עמ׳ י־יא.
5. שם, עמ׳ י.
6. שם.
7. שם, עמ׳ י־יא.
8. שם, עמ׳ יא.

בגישה זו [...] אך דבר זה לא קרה לחנה ארנדט, ודבקותה בסטריאוטיפ היהודי־השלילי מייחדת אותה מן החוקרים האחרים'.[9]

כאמור לעיל, טענות ביקורתיות אלו של אטינגר הובאו בדיון שקול ומסכם שתכליתו הן הצגת פֵּרותיהן של עשרות שנות מחקר והן הצגת המתודה הראויה לחקר האנטישמיות. משום כך מן הראוי להבינן לא רק בהקשר של הפולמוס סביב ספרה של ארנדט על משפט אייכמן אלא גם לנוכח תפיסתו את שורשיה והתפתחותה של האנטישמיות מהעת העתיקה עד ימינו. הנחת היסוד של אטינגר בחקר האנטישמיות היא נצחיותה — אחת התֵּאוריות שביקורתה של ארנדט עליהן היתה חריפה במיוחד.[10] על פי תאוריה זו, האנטישמיות היא תופעה קבועה — קבועה מאז ניצחונה של הנצרות לפחות — המלווה את ההיסטוריה של עם ישראל בגלותו. במסגרת תפיסה זו ייחס אטינגר לנצרות תפקיד מכריע ובלעדי כמעט גם בעיצובם של האנטישמיות ושל הסטֵראוטיפים של היהודי והיהדות לפיה וגם, ואולי בעיקר, בהשרשתה בתרבות הנוצרית־אירופית.[11] הנצרות, גרס אטינגר, היא שיצרה את 'הסטראוטיפ היהודי' של רוצח האל, המקולל והנודד הנצחי. לגרסתו של אטינגר, דמות יצרית, מוחשית וטעונה זו היא שעוררה בכל זמן ובכל מקום 'אסוציאציות של מיאוס ואימה, של כישוף ופשע, של אהבת־הרע לשמו'.[12]

כך ראה את עיצובה, את כוחה המכשף והמדיח ואת שורשיה של האנטישמיות, ואילו את התמורות בביטוייה התרבותיים והאמנותיים לאורך הדורות, ובעיקר מאז תקופת ההשכלה ועד ימינו, ייחס אטינגר לתמורות ולהתגוונות של דרכי מחשבה ותפיסות העולם שמטבען הולכות ומשתנות.[13] הווה אומר, האנטישמיות היא אותה אנטישמיות, אם כי דימוייה התגוונו והשתנו ברוח התמורות התרבותיות, החברתיות והכלכליות. אך בכך לא די. מאחר שלגרסתו של אטינגר יסוד חשוב בהתפשטות האנטישמיות המודרנית הוא רציפות קיומה של 'תדמית היהודי הסטריאוטיפית השלילית בתודעתם של הבריות ובמורשתם הרוחנית',[14] פירוש הדבר הוא שאין לזקוף לחובת היהודים ולאורחות חייהם תפקיד בעל חשיבות כלשהי בעיצובה של האנטישמיות ובהשרשתה.[15]

ברור אפוא שתפיסת האנטישמיות של ארנדט וניתוח התפתחותה משלהי המאה ה־17 עד שלהי המאה ה־19 בספרה **יסודות הטוטליטריות** היו לצנינים בעיני אטינגר. ככלות

9. שם.
10. חנה ארנדט, **יסודות הטוטליטריות** (תרגמה עדית זרטל), הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2010, עמ' 56–58 (להלן: ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**).
11. ראו: אטינגר, **האנטישמיות בעת החדשה**, עמ' 3. ראו גם: שולמית וולקוב, **במעגל המכושף: יהודים, אנטישמים וגרמנים אחרים**, עם עובד, תל אביב 2002, עמ' 78 (להלן: אטינגר, **האנטישמיות בעת החדשה**).
12. אטינגר, **האנטישמיות בעת החדשה**, עמ' יג.
13. ראו לדוגמה: שמואל אטינגר, 'עוד על האנטישמיות בדורנו — ייחודה וצורותיה', שם, עמ' 223–240.
14. הנ"ל, 'ביקורת הדת היהודית של ההגליאנים הצעירים', **האנטישמיות בעת החדשה**, עמ' 97.
15. ראו גם: אנגל, **מול הר הגעש**, עמ' 227–229.

הכול, כדי לרדת לעומקה ולמשמעותה של האנטישמיות המודרנית, נדרשים אליבא דארנדט לא רק ניתוח האנטישמיות, על המוטיבים החדשים והישנים שלה, הבנת תכניה והכרת האנטישמים ועולמם החברתי, התרבותי והפוליטי, אלא גם — ואולי בעיקר — התבוננות בהתנהגותם של היהודים וניתוח היחסים ההדדיים ביניהם ובין חברת הרוב שבקרבה חיו. אך בכך לא די. האנטישמיות המודרנית, לגרסתה של ארנדט, איננה רק פרי היחסים החברתיים בין היהודים ובין הלא יהודים, אלא גם פרי היחס בין היהודים, ובעיקר האליטות היהודיות, ובין מדינת הלאום, שבהתערערותה זיהתה את הגורם המכריע בגורלם של היהודים. כך, כנגד הטענה שהאנטישמיות היא פרי התעצמותה של הלאומיות ושל שנאת הזרים המאפיינת אותה, ציינה ארנדט שהאנטישמיות המודרנית צמחה 'במקביל לשקיעתה של הלאומיות המסורתית, והגיעה לשיאה דווקא ברגע המסוים שבו קרסה המערכת של מדינות־האומה האירופיות והשתבש מאזן הכוח השביר שביניהן'.[16] ואכן, כדי להבין את האנטישמיות, נדרשה ארנדט בחלקו הראשון של ספרה **יסודות הטוטליטריות** לא רק לאנטישמיות ולאנטישמים, אלא גם להיסטוריה היהודית מאז שלהי המאה ה־17 — ואולי אפילו בעיקר לה.[17]

לפי קריאתו ופרשנותו זו של אטינגר הטילה ארנדט את האחריות לאנטישמיות ולתוצאותיה, ובכללן השואה, גם על היהודים. דעה זו לא היתה נחלתו הבלעדית של אטינגר. כך קרא את הדברים גם יצחק שורש, וכך כתב בהתייחסו לתיאור שתיארה ארנדט את התפתחות האנטישמיות ועיצובה משלהי המאה ה־17:

> בסיכומו של דבר, עשוי לפני הופעת ספרו של הילברג הציגה ארנדט במשתמע את הטענה, שקורבנות הפתרון הסופי היו אחראים באופן חלקי לגורלם; ההיסטוריה היהודית הפכה את צאצאי הנביאים למנודים משוללי חושים פוליטיים בריאים.[18]

תפיסה דומה, אם כי בנימה שונה לחלוטין ובהקשרים שונים, נמצא גם בספרו של דוד אנגל **מול הר הגעש**. בספר זה מוצגת תפיסת האנטישמיות של ארנדט בנימה אובייקטיבית ומתוך הידרשות לכתביה השונים. הצגה זו אינה בעיקרו של דבר ניסיון להתמודד עם תובנותיה והגותה, היא נועדה להסביר את ההתייחסות הביקורתית העוינת של רבים מ'חוקרי תולדות ישראל' להנחותיה ההיסטוריוגרפיות וההיסטוריוסופיות של ארנדט בעקבות ספרה **אייכמן בירושלים**.[19] גם ההסבר הזה לא לבירור תפיסותיה של ארנדט כשלעצמן נועד, אלא להבהיר ולאשש את אחת התזות המרכזיות של חיבורו של אנגל, שלפיה המגמה להפריד בין חקר השואה לחקר ההיסטוריה של עם ישראל הלכה והתגברה בקרב רבים מחוקרי

16. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 51.
17. שם, עמ' 49.
18. יצחק שורש, 'ההיסטוריה של שיקול הדעת הפוליטי של היהודי', **הפנייה לעבר ביהדות המודרנית** (תרגם להד לזר), מרכז זלמן שזר, ירושלים 2000, עמ' 151.
19. אנגל, **מול הר הגעש**.

תולדות ישראל לא מעט בשל התפיסות ההיסטוריוסופיות וההיסטוריוגרפיות של ארנדט ושל חוקרים אחרים ובשל המשתמע מהן. מכל מקום, לאחר סקירת תפיסת האנטישמיות של ארנדט, בעיקר כפי שהיא באה לידי ביטוי ב**יסודות הטוטליטריות**, נדרש אנגל למשתמע מתפיסה זו בנוגע לשאלת אחריותם של היהודים לגורלם וקובע שארנדט רמזה בדבריה כך:

> מעשיהם ומחדליהם של יהודי אירופה במאתיים וחמישים השנים שקדמו לעליית הנאצים והתבססותם בשלטון [ההדגשה במקור] ובייחוד של האליטה היהודית, תרמו במידת מה לקביעת אופיו של המפגש. על פי ארנדט, השואה לא הייתה בלתי נמנעת ולו רק משום שעד להתבססותו של המשטר הנאצי ניתן היה למנוע את היווצרותם של התנאים שאפשרו אותה. עד אז, טענה, יכלו היהודים, ובייחוד מנהיגיהם, להשפיע במידה ניכרת על יחס הסביבה אליהם; מן הבחינה הזאת הם נשאו חלק מן האחריות (להבדיל מאשמה) לגורלם בתקופה הנאצית.[20]

בדרך דומה מסכם אנגל את סקירתו את תפיסת האנטישמיות של ארנדט והשלכותיה ופוסק:

> קשה שלא לשמוע נימה ביקורתית בקביעות הפסקניות האלה; קשה להימנע מן הרושם שעל־פי ארנדט תרמו הנאיביות והצביעות שגילו האליטות הכלכליות והאינטלקטואליות היהודיות לדבריה לאורך כל העת החדשה במידה ניכרת לאסון שפקד את עם ישראל בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים.[21]

על בסיס הבנת האנטישמיות של ארנדט ברוח זו נדרש אנגל להסביר מדוע עד פרסום ספרה **אייכמן בירושלים** לא הפכו תפיסותיה ל'יעדים של ביקורת'. אמנם, הוא מבהיר, כמה 'מבקרים חדי עין' הבחינו בסתירות 'הפנימיות שבטיעוניה' ושמו לב ל'יסודות האמפיריים והמתודולוגיים החלשים' שעליהם בנתה ארנדט את תפיסת האנטישמיות שלה, אך בכתביה המוקדמים ואף בספרה **יסודות הטוטליטריות** היו הטלת האחריות לשואה על היהודים בגדר מסקנות והנחות שלא נאמרו בפירוש. לא כן בספרה על משפט אייכמן: בספר ניתן ביטוי מפורש ואגרסיבי לטענה שגם על היהודים מוטלת לכאורה אחריות — אם לא אשמה — לגורלם. בעקבות ניתוח זה אנגל מסיק, כאמור לעיל, שלא מעט בשל תפיסתה של ארנדט כי 'קשר סיבתי בין היבטים מסוימים של תולדות ישראל לשואה' התגבשה המגמה לנתק בין חקר ההיסטוריה היהודית לחקר השואה.[22]

בהקשר דברים זה מעניין לציין את תגובתו של יעקב כ"ץ, שכמו ארנדט סבר כי אין להבין את התמדתה של האנטישמיות והתפתחותה ללא בחינת ההיסטוריה של היהודים באירופה. בעקבות פרסום ספרה של ארנדט על משפט אייכמן והפולמוס שעורר, ביטל כ"ץ

20. שם, עמ' 189.
21. שם, עמ' 191.
22. שם, עמ' 192.

את תפיסת האנטישמיות ונתן דופי מתודי בהבנתה את האנטישמיות. כך לדוגמה בספר **עת לחקור ועת להתבונן** לא היסס כ״ץ לקבוע שאת צמיחת האנטישמיות המודרנית יש לזקוף במידה רבה להפרה שהפרו היהודים את אחד התנאים הבסיסיים של האמנציפציה — התבוללותם בעם המדינה וביטול ייחודם.[23] עם זאת, כפי שמאיר היטב אנגל,[24] בעקבות ספרה של ארנדט והפולמוס האידֵאולוגי הרגשי שהתעורר סביבו, קבע כ״ץ שאין שום אפשרות להסביר את השואה על בסיס אירועים היסטוריים קודמים, שכן אין הוא מאמין שזו נקבעה ׳מראש בידי הכוחות הלטנטיים׳ בהיסטוריה היהודית או הגרמנית.[25] כיוון שכך, עתה לא נרתע כ״ץ מביטול דבריה ביסודות הטוטליטריות ומהגדרתם ׳דברת יומרנית׳ (pretentious rambling).[26] רוח ביקורתית מבטלת זו התייחס יעקב כ״ץ אל ארנדט גם בספרו המסכם בחקר האנטישמיות **שנאת ישראל: משנאת הדת לשלילת הגזע** וגם במאמרו ׳השואה — האם ניתן היה לחזותה מראש?׳.[27]

אצל אטינגר — ובמידה לא מבוטלת אף אצל כ״ץ — ניכרים הרבדים האידאולוגיים והאמוציונליים בעיקר בשל הטענות אד־הומינם המובהקות בדבריהם על תפיסת האנטישמיות של ארנדט. אצל שולמית וולקוב לעומת זאת הדברים שונים לחלוטין: גם במאמרה החלוצי רב־ההשראה ׳המילה הכתובה והמילה המדוברת׳ וגם בספרה **במעגל המכושף: יהודים, אנטישמיים וגרמנים אחרים**,[28] וולקוב, כמו כ״ץ, מציגה את תפיסת האנטישמיות של ארנדט במשיכות מכחול מהירות, נמרצות ותמציתיות ביותר. שלא כמוהו, אין היא פוטרת את תפיסת האנטישמיות של ארנדט בטענות אד־הומינם, ממש כשם שאין היא יוצאת מתוך מחויבות אידאולוגית כלשהי — על כל פנים, לא ברובד הגלוי של הטקסט. תחת זאת היא פוטרת את תפיסת האנטישמיות של ארנדט בטענה הפשוטה הזאת: ׳למרות שהקפידה מאוד על ההבחנה בין אנטישמיות ״מסורתית״ ל״מודרנית״, [ארנדט] אינה מותחת קו ברור בין זו האחרונה לבין האנטישמיות של הנאציזם׳.[29] בכל אלה לא די. בבוא וולקוב להבהיר את הזיקה שבין האנטישמיות הנאצית למודרנית אליבא דארנדט, היא כתבה כך :

23. ראו: יעקב כ״ץ, **עת לחקור ועת להתבונן: מסה היסטורית על דרכו של בית ישראל מאז צאתו מארצו ועד שובו אליה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1999, עמ׳ 46.
24. אנגל, **מול הר הגעש**, עמ׳ 202–205.
25. Jacob Katz, *Emancipation and Assimilation: Studies in Modern Jewish History*, Gregg International, Westmead 1972, pp. 91-92
26. שם, עמ׳ 91.
27. יעקב כ״ץ, **שנאת ישראל: משלילת הדת לשלילת הגזע**, עם עובד, תל אביב 1979, עמ׳ 226; הנ״ל, ׳השואה — האם ניתן היה לחזותה מראש?׳, בתוך: **לאומיות יהודית: מסות ומחקרים**, הספרייה הציונות על יד ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים 1983, עמ׳ 161.
28. שולמית וולקוב, ׳המילה הכתובה והמילה המדוברת׳, בתוך: יעקב בורוט ועודד היילברונר (עורכים), **האנטישמיות הגרמנית: הערכה מחדש**, עם עובד, תל אביב 2000, עמ׳ 29–51 (להלן: וולקוב, ׳המילה הכתובה והמילה המדוברת׳); הנ״ל, **במעגל המכושף**, עמ׳ 79–80.
29. וולקוב, ׳המילה הכתובה והמילה המדוברת׳, עמ׳ 31.

> בספרה *The Origins of Totalitarianism* ('מקורות הטוטליטריות') ממקמת ארנדט את ראשית תולדות האנטישמיות האירופית בעידן החדש, בראשית תהליכי בניית המדינה המודרנית ובניסיונות הראשונים למימוש האמנציפציה שלהם. את התהליכים האלה קושרת [...] היא ישירות וכדבר המובן מאליו לאנטישמיות של הנאצים.[30]

גם במילים תמציתיות והחלטיות אלו, כמו בהצגת משנתה של ארנדט אצל אטינגר, הדברים נחרצים וברורים ביותר. עיקרם: ארנדט 'אינה מותחת קו ברור', כלומר אינה מבחינה בבירור בין האנטישמיות המודרנית לאנטישמיות הנאצית. אם לא די בכך, נראה שכמו אטינגר, כ"ץ, שורש ואנגל, גם לדעתה של וולקוב קושרת ארנדט 'כדבר המובן מאליו' את תולדות האנטישמיות המודרנית ואת התנהלותם של היהודים — דהיינו ניסיונותיהם לממש את האמנציפציה — לאנטישמיות של הטוטליטריזם הנאצי. אמנם לסוגיית אחריותם של היהודים לגורלם אין וולקוב מתייחסת מפורשות, אבל אין להימנע מהמסקנה שאם לגרסתה של ארנדט ברוח תיאורה של וולקוב יש קשר בין התנהלות היהודים ובין האנטישמיות של הנאצים, הרי גם היהודים נושאים במידה כלשהי של אחריות לה ומניה וביה אף לגורלם בעקבותיה.

דא עקא: ארנדט מותחת גם מותחת קו ברור ביותר בין האנטישמיות המודרנית לאנטישמיות הנאצית. ראשית צמיחתה של האנטישמיות המודרנית עם צמיחת המדינה המודרנית, המשכה עם האמנציפציה, וביטויה המובהק והבוטה בא לידי מבע ברור במשפט דרייפוס. את האנטישמיות הזאת מגדירה ארנדט 'אנטישמיות קדם־טוטליטרית' ומבחינה בינה ובין האנטישמיות של 'תנועות הפאן', שבה היא מזהה את ראשיתה של האנטישמיות שתייחד לימים את האידאולוגיה הנאצית ואותה היא מכנה 'אנטישמיות טוטליטרית'.[31] ארנדט ממחישה הבחנה זו בצורה ברורה ופרטנית ביותר באמצעות ניתוח השימוש של הנאצים בפרוטוקולים של זקני ציון'.[32] רק ההיסטוריה וההתנסות המשותפת של יהודים ולא יהודים, טענה ארנדט, יכולות להסביר מדוע אותה בדיה הזויה הכילה בתוכה די סבירות כדי להביא תועלת בתור תעמולה אנטי־יהודית. אך ברור, מוסיפה ארנדט, שאין בהיסטוריה זו כדי להסביר את 'השמוש הנאצי בזיוף' זה בתור מדריך לכיבוש העולם. 'הוא [ההסבר לעובדה זו] ודאי לא חלק מן ההיסטוריה של האנטישמיות'.[33]

על יסודה של ההבחנה בין האנטישמיות המודרנית של המאה ה־19 ה'קדם־טוטליטרית' ובין האנטישמיות ה'טוטליטרית' ארגנה ארנדט את ספרה **יסודות הטוטליטריות**. על בסיסה של הבחנה זו נקבעו תחומיו וגדריו של חלקו הראשון של הספר, שיוחד לאנטישמיות

30. שם.
31. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 49.
32. שם, עמ' 49–50. ראו גם: Hannah Arendt, 'The Seeds of a Fascist International', in: *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Harcourt Brace and Company, New York, San Diego, London 1994, pp. 140-144.
33. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 49.

ה׳קדם־טוטליטרית׳, דהיינו אותה אנטישמיות שהיא ׳רגש אנטי־יהודי׳ שניזון מהמציאות וממגע קונקרטי בין הלא יהודים ליהודים וקיבל משמעות פוליטית,[34] והוא מסתיים בפרשת דרייפוס, בהיותה ׳כעין אות מבשר של המאה העשרים׳ מבחינת השימוש הפוליטי שנעשה בה.[35] ב׳אנטישמיות הטוטליטרית׳ של הנאציזם, דהיינו אותה אנטישמיות שלגרסתה אינה כרוכה ביחסים קונקרטיים עם יהודים או במציאות קונקרטית אלא באידאולוגיה, עוסקת ארנדט רק בחלק השני והשלישי של ספרה, שעניינם האימפריאליזם והטוטליטריזם החורג מההיסטוריה היהודית. הווה אומר, כאשר אנו דנים ב׳אנטישמיות הטוטליטרית׳ נמצאים אנו מחוץ לגבולותיה של ההיסטוריה היהודית, ומניה וביה באותו מקום שבו העם היהודי אינו גורם היסטורי פעיל וממילא, כפי שאטען להלן, אינו יכול להיות ׳אחראי׳ ולשאת ולו גם בחלק מהאשמה לאיבה כלפיו.

ארנדט מתחה גם מתחה אפוא קו ברור ביותר בין האנטישמיות החברתית והפוליטית של המאה ה־19, שהיתה כרוכה במגע קונקרטי ו׳במציאויות עובדתיות שאפיינו את היחסים בין יהודים לגויים׳,[36] ובין ׳האנטישמיות האידאולוגית׳. ודוק, מדובר ב׳אידאולוגיה׳ במובן המיוחד שייחסה ארנדט למושג זה, דהיינו מפה להבנת ההיסטוריה, תחלואיה וגאולתה שאינה כפופה לחוויה אלא לתפיסה א־פריורית של מהלך ההיסטוריה או הטבע.[37] האנטישמיות האידאולוגית מאופיינת בחריגה ׳מן הבסיס המוגבל העובדתי של מאבק אינטרסים ושל התנסות שאפשר להוכיחה׳,[38] חריגה שנחשפה עם הופעתן של התנועות האנטישמיות הראשונות בשנות השבעים והשמונים של המאה ה־19. בעקבות העידן האימפריאליסטי ׳באה תקופה של תנועות וממשלות טוטליטריות׳, וממנה ואילך, מבהירה ארנדט בלשון ברורה וחדה, ׳אי־אפשר עוד לבודד את השאלה היהודית או את האידיאולוגיה האנטישמיות מנושאים המנותקים למעשה כמעט לגמרי מהמציאות של ההיסטוריה היהודית המודרנית׳ (ההדגשה שלי).[39]

מכל מקום, נחזור לענייננו. נהיר אפוא שאם אכן אין ארנדט מבחינה בין האנטישמיות החדשה, היא האנטישמיות החברתית והפוליטית של המאה ה־19, שבה היו היהודים צד פעיל במערכת היחסים שלהם עם החברה הלא יהודית שבקרבה חיו, ובין האנטישמיות הנאצית; ואם היא אף מותחת קו ישר בין צמיחת האנטישמיות המודרנית, התנהלות היהודים בניסיונותיהם לממש את האמנציפציה שלהם והאנטישמיות הנאצית — הרי אין

34. ראו לדוגמה: שם, עמ׳ 83–84.
35. שם, עמ׳ 168.
36. שם, עמ׳ 49.
37. ראו לדוגמה: Bernard Crick, 'On Rereading the Origins of Totalitarianism', in: Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin Press, New York 1979, pp. 34-37.
38. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ׳ 50.
39. שם.

מנוס מהמסקנה הנחרצת שארנדט, כטענת רבים ממבקריה, אכן מטילה גם על היהודים אחריות לגורלם הטרגי בשואה.

חוות דעת שלילית ומבטלת של תפיסת האנטישמיות של ארנדט נמצא גם בספרו של אלחנן יקירה **פוסט־ציונות, פוסט־שואה**.[40] בקשר לטענותיו של יקירה כנגד יחסה של ארנדט לציונות, הבנתה את האנטישמיות וכדומה, מן הראוי להקדים שתי הערות. ההערה האחת — שכאן עומדים אנו בפני ביקורת שאינה פרי עטו של היסטוריון אלא של מי שהכשרתו פילוסופית בעיקרה והתעניינותו בארנדט ובהגותה נובעת ממעורבות אישית, אינטלקטואלית ורגשית בסוגיה אקטואלית שעל סדר היום הציבורי ובמידת מה אף הפוליטי בישראל. על כן אך טבעי הוא שביקורתו תסכם את ההתייחסויות והפרשנויות הקודמות לתפיסותיה של ארנדט בנוגע לציונות, לאנטישמיות ולשואה, אך תתאפיין בהכללה ובהפשטה שאינן מצויות לרוב בקריאות ובפרשנויות של ההיסטוריונים שאליהן נדרשנו לעיל. משום כך לדעתי, אף שלפנינו קריאה של מי שאינו היסטוריון בהכשרתו ובמגמתו, טענותיו של יקירה ראויות לתשומת לב מיוחדת — ולא רק בשל הדומות לכאורה שבינו ובין ארנדט אלא גם משום ששניהם פילוסופים בהכשרתם שפנו לשדה החתחתים ההיסטורי, שלא בנקל ניתן להפשטה ולהכללה. ההערה האחרת נוגעת לדרכי הטיעון והפרשנות שנוקט יקירה. ביקורתו זו של יקירה מאופיינת בחלקה הגדול בטענות אד־הומינם ובמוטיבציה אידאולוגית גלויה ותקיפה ביותר. היא חורגת משאלת תפיסתה של ארנדט את האנטישמיות וגולשת אל מכלול הגותה ואל שאלת המקום הראוי לה במסורת ההגות של הפילוסופיה הפוליטית. אף על פי כן, בדברים שלהלן לא מצאתי טעם להתייחס לטענות האד־הומינם ולשאלת מעמדה וייחודה של ארנדט בתורת חוקרת בעלת השפעה וכדומה. כדי לענות על אלה די לעיין באלפי הפריטים הביבליוגרפיים — כינוסים מדעיים שיוחדו להגותה, ספרים, מאמרים, מסות עבודות דוקטור ומוסמך — שעסקו בפועלה המחקרי וההגותי מפרספקטיבות דיסציפלינריות ותחומי ידע שונים ומגוונים ביותר. באותה המידה, לאמתו של דבר, עיון ולו רופף בחיבוריה של ארנדט די בו להעמיד את הקורא החף מהתניות קודמות על כוחה האינטלקטואלי וכוח ההשאה של תובנותיה. משום כך אתמקד להלן רק בטענותיו של יקירה הנוגעות לתפיסת האנטישמיות של ארנדט.

יקירה משתית את יחסו לארנדט ולהבנתה את האנטישמיות על בסיס יחסה ליהדות ולעם היהודי כפי שהוא נראה בעיניו, ומזהה בו יחס של זרות וניכור. לגרסתו, אלה הפכו למוחלטים משלהי שנות הארבעים של המאה הקודמת, אחרי 'התנתקותה מן היהדות המאורגנת'. אך בכך לא די. שלא כמו גרשום שלום, קורט בלומנפלד, יהודה ליב מאגנס ואחרים שראו בה — זמן מה למצער — לא רק יהודייה גאה אלא אף ציונית מסורה, גורס יקירה שיחס זר ומתנכר, עוין אפילו, ליהדות ולעם היהודי אפיין את ארנדט אף לפני שניתקה את עצמה מהעולם היהודי בשלהי שנות הארבעים. בכתביה התאורטיים,

40. אלחנן יקירה, **פוסט־ציונות, פוסט־שואה: שלושה פרקים על הכחשה, השכחה ושלילת ישראל**, עם עובד, תל אביב 2006 (להלן: יקירה, **פוסט־שואה**).

מבהיר יקירה, 'העניינים היהודיים הופיעו תמיד כמה שיש לעסוק בו [...] מתוך ההיסטוריה ה"כללית" וכחלק ממנה'.[41] מכאן הוא מסיק מסקנה עקרונית מקיפה ביותר בנוגע להערכת חקר ההיסטוריה היהודית שלה: ארנדט 'חשבה שאין תוקף תיאורטי — וממילא גם לא הצדקה מוסרית ופוליטית־מוסרית — למושג של היסטוריה יהודית כמשהו בעל מעמד (sui generis)'. ויקירה אף מרחיק לכת עד הקביעה:

> היא חששה מפני 'עיצום' של ההיסטוריה היהודית או הפיכת היהדות ל'סובסטנציה', ומפני נטייתם של בעלי התפיסה, כלומר בראש וראשונה הציונים, לראות את עצמם כשייכים לישות על־היסטורית, פרימורדיאלית [...] ובעלת 'מהות' נצחית ובלתי־משתנה.[42]

כאילו כדי למנוע חלילה וחס טעות ולחשוב או לדמות שאפשר להצביע על נימה כלשהי של זיקה אינטימית של ארנדט לעם היהודי וליהדות, יקירה טורח להבהיר שאף אם נמצא שמפעם לפעם דיברה ארנדט על 'עם יהודי' ועל רציפות של קיום יהודי, אל לנו לטעות, שכן היא 'לא השכילה מעולם לתת ביטוי תיאורטי לדברים האלה. בסופו של דבר לא היו אלה הרבה יותר מתחושות ומאינסטינקטים, משפטים ספורים, כמה קלישאות פה ושם'.[43]

למעשה לפנינו שתי טענות שאל לנו לבלבל ביניהן. הראשונה נוגעת לעמדתה המוטה לכאורה של ארנדט ולאי־הכרתה במונח 'היסטוריה יהודית' בבחינת תחום אוטונומי או למצער בסירובה לראות בו 'משהו בעל מעמד' אוטונומי. לטענה זו אתייחס בהמשך הדברים. הטענה השנייה, הקשורה כמובן לראשונה, נוגעת לשאלת מהותם או מיהותם של ה'יהדות' והעם היהודי. עיקרה של טענה זו הוא חששה של ארנדט 'מפני "עיצום" של ההיסטוריה היהודית או הפיכת היהדות [ההדגשה שלי] ל"סובסטנציה"' או מפני נטייתם של הציונים 'לראות את עצמם כשייכים לישות על־היסטורית, פרימורדיאלית [...] ובעלת "מהות" נצחית ובלתי־משתנה'.[44] לגרסת יקירה, כאן מן הסתם יש גם לחפש את המקור לשלילת המונח 'היסטוריה יהודית' של ארנדט.

מן הראוי להעיר כבר בשלב זה שטענה שנייה זו תמוהה ביותר. אכן, ארנדט לא התייחסה מעולם ל'היסטוריה היהודית' או ליהדות — ואין זה משנה מה הגדרתה של זו — כגורמים המתנים או מגדירים את העם היהודי. ארנדט, כמו הרצל וכמו לזר, שממנו שאלה את תפיסת הפַּרְיָה ה'מנודה' המודעת, לא שבה מעולם אל היהדות כאל דת או מהות תרבותית או רוחנית כלשהי; וכשם שבעקבות משפט דרייפוס וגילוי ממדיה האימתניים של האנטישמיות המודרנית שבו הרצל ולזר והזדהו עם יהודיותם, כלומר עם העובדה הביולוגית של היותם בני העם היהודי, ובעקבותיה של שיבה זו וגורמיה הבינו ש'השאלה

41 שם, עמ' 231.
42 שם, עמ' 232.
43 שם.
44 שם.

היהודית' היא שאלה פוליטית, כלומר בעיה של מיעוט לאומי שבשום מדינה אינו רוב, כך גם ארנדט. מאז התוודעה ל'יהודיותה' בעקבות האנטישמיות היא לא התעניינה ביהדות כתרבות וכמובן לא כ'דת'. רלוונטית מבחינתה היתה העובדה הקיומית הבסיסית ביותר של השתייכותה לעם שהוא מיעוט שנוא ונרדף. משום כך בנאצים נאבקה ארנדט לא בהיותה גרמנייה ואף לא בהיותה בת אנוש, אלא בתורת יהודייה. 'כשאדם מותקף בשל היותו יהודי', הבהירה ארנדט, 'עליו להגן על עצמו כיהודי'.[45] העם היהודי וההשתייכות אליו הם אפוא בגדר עובדות אובייקטיביות, מולדות, שאין דרך להתחמק מהן או להכחישן. עליה, כמו על כל יהודי, לקבל את היהודיות, להבדיל מ'יהדות', כעובדה טבעית נתונה, כמו שעליה לקבל את היותה אישה.[46] הווה אומר, אכן, כדברי יקירה, ארנדט לא היתה מעוניינת בישות מטפיזית מופשטת כלשהי, תרבותית או רוחנית, המגדירה את העם היהודי. די היה לה בתרבותה הגרמנית והכללית כשם שדי היה בהן לציונים מובהקים כמו הרצל, נורדאו ולזר. העם היהודי אינו מוגדר על פי תכנים או essence כלשהי, אלא על ידי הקיום הביולוגי הקונקרטי גופו, ואין זה משנה כל וכלל מהי תרבותו או דתו. מן המותר לציין שעמדה זו רווחה לא מעט גם בקרב הוגי הציונות המדינית, אישים דוגמת פינסקר, הרצל ונורדאו, וגם בקרב הוגים לא מעטים של הציונות התרבותית, כמו ברנר וברדיצ'בסקי.

נחזור אפוא לטענתו של יקירה: הגיונה של השלילה המוחלטת שהוא שולל את תפיסת האנטישמיות של ארנדט פשוט: 'כדי לעמוד על משמעותה האמיתית של עמדתה של ארנדט יש לקחת בחשבון לא רק את המסקנות התיאורטיות שהציעה אלא גם את השאלה שביקשה לתת לה תשובה מלכתחילה'.[47] כבר למדנו שנקודת המבט של ארנדט, פוסק יקירה, 'היא נקודת המבט של ההיסטוריה הפוליטית של אירופה המודרנית'.[48] כיוון שכך, 'העניין התיאורטי בה [באנטישמיות] איננו אוטונומי, אלא כפוף לעניין התיאורטי במודרניות הפוליטית בכלל'. כך מסיק יקירה: מנקודת המבט הזאת, האנטישמיות איננה תופעה בפני עצמה, ומה שאינו תופעה — כלומר אין לו ישות — אין לו גם היסטוריה.[49]

45 על תחילת שיתוף הפעולה שלה עם הציונות בעקבות עליית הנאציזם לשלטון ראו: Hannah Arendt, 'What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus', in: *Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, New York 2005, pp. 4-6 (hence: Arendt, 'What Remains?'). כן ראו: **אליזבת יאנג־ברוהל, חנה ארנדט: בשל האהבה לעולם — ביוגרפיה** (תרגמה אילנה דגני בינג), **רסלינג, תל אביב 2010, עמ' 148–166** (להלן: יאנג־ברוהל, **בשל האהבה**).

46. ראו: Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1998, p. 208 (hence: Arendt, *The Human Condition*); Jerome Kohn, 'Preface: A Jewish Life: 1906-1975', in: Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York 2007, pp. x-xiv.

47. יקירה, **פוסט־שואה**, עמ' 234.

48. שם.

49. שם.

אם ננסח בהכללה את גרסתו של יקירה, נימצא למדים שארנדט אינה מציעה היסטוריה של האנטישמיות ככזו אלא כתופעה שמקומה בהיסטוריה ובפוליטיקה הכללית. אם אין די בכך, הרי מכאן לסברתו יש גם להבין את הד הדימויים האנטי־יהודיים ואפילו את ה'קרבה [ה]מסוכנת לטיעונים אנטישמיים' — מילים שמזכירות מאוד את הערכתו המצוטטת לעיל של אטינגר — הנשמעים ממחקרה של ארנדט.[50] יקירה אינו מסתפק בביקורת זו בלבד אלא מוסיף: 'גם ברור למדי שחנה ארנדט לא הייתה מומחית של ממש לנושא שהיא עסקה בו'.[51]

לפנינו אפוא שלוש טענות המשמשות בסיס להערכה השלילית שחוקרים רוחשים להבנתה של ארנדט את האנטישמיות:

א. טענה עקרונית שמעלה יקירה[52] — המשתמעת למעשה גם מהביטול שמבטלים כ"ץ ואטינגר את ערכה של תפיסת האנטישמיות של ארנדט — והיא שארנדט אינה כשירה לדון בסוגיות יהודיות דוגמת סוגיית האנטישמיות משום שלדעתו אינה בקיאה דיה בהיסטוריה היהודית.

ב. טענה ערכית ויהודית פנימית — תפיסת האנטישמיות של ארנדט אינה יוצאת מתוך העולם האינטימי של היהדות. חקר האנטישמיות אצל ארנדט והבנתה את האנטישמיות אינם אוטונומיים מכיוון שעניינה היה בהיסטוריה הפוליטית האירופית ובראש וראשונה כמובן בטוטליטריות הנאצית והסטליניסטית ובהצלחתה. לפיכך מן ההכרח הוא שתפיסת האנטישמיות שלה תהיה לקויה, מוטית, זרה, ואולי אפילו עוינת ומתנכרת.[53] על בסיס זה אך ברור הוא שאין חקר ההיסטוריה היהודית של ארנדט בכלל וחקר האנטישמיות בפרט בגדר מחקר אוטונומי, ואם יש מקום להידרש אליו, הרי זאת רק במסגרת התמודדותה עם ההיסטוריה הכללית.

ג. טענה היסטוריוסופית מתודית — טענה שברור מאליו כי היא קשורה בשאלת אחריות היהודים לגורלם בשואה — ועיקרה, כפי שניסח זאת כ"ץ, הוא האמונה או ההנחה שאין להסביר את השואה על בסיס אירועים קודמים. ארנדט חטאה אפוא לחקר האנטישמיות ומניה וביה לחקר השואה בשל ניסיונה להסביר את האנטישמיות בהיותה פרי של יחסים הדדיים בין היהודים ללא יהודים, ובשל תיאור השואה כתופעה שהיה אפשר לצפות אותה בהיותה פועל יוצא מ'כוחות לטנטיים' של האירועים שקדמו לה, במקרה דידן — האנטישמיות המודרנית של המאה ה־19.

50. שם.

51. שם.

52. לטענות דומות לאלה ראו גם: יעקב רבינסון, **העקוב למישור: יהודי אירופה בפני השואה לאור האמת ההיסטורית ומשפט אייכמן בירושלים לפי הנוהג הבינלאומי** (תרגמו צבי בר־מאיר ואריה מור), מוסד ביאליק, ירושלים 1966, עמ' 137–138; ישראל גוטמן, 'שנאה עצמית נוסח ארנדט', **ילקוט מורשת**, ו, 6 (1966), עמ' 111–134.

53. ראו לדוגמה גם: Sharon Muller, '*The Origin of Eichmann in Jerusalem*: Hannah Arendt's Interpretation of Jewish History', *Jewish Social Studies*, 43, 3/4 (1981), pp. 237-254. לגרסתה של מולר, מחקרה של ארנדט גם מוטה וגם ניזון מקטגוריות, מעמדות וממושגים קודמים למחקר העניני בסוגיית האנטישמיות.

ג.

אשר לטענות בדבר זרותה וניכורה מהעם היהודי ובדבר מיעוט ידיעותיה בהיסטוריה היהודית, טענות שבגללן הוטל ספק בעצם כשירותה של ארנדט לעסוק בהיסטוריה יהודית, קל וחומר לפסוק בסוגיות סבוכות ורגישות כמו האנטישמיות, מן הראוי לציין שלא נטענו אלא לאחר פרסום ספרה על משפט אייכמן, אף שמרבית עבודותיה ומחקריה על ההיסטוריה היהודית והאנטישמיות התפרסמו בשנות השלושים והארבעים בכתבי עת יהודיים מכובדים בגרמנית ואנגלית.[54] בעובדה זו לבדה יש כמובן כדי לעורר חשד בדבר הכנות והאותנטיות של טענות אלו ולהציגן כטענות שאת מקורן יש לחפש במוטיבציה להטיל ספק בלגיטימיות של עמדותיה של ארנדט בספר **אייכמן בירושלים**. ואולם אף בלי להידרש לאופיין זה, כדי להזימן אין אלא להתבונן בחייה וביצירתה של חנה ארנדט. כך אשר לטענה כי ארנדט לא הכירה את ההיסטוריה היהודית וממילא לא היתה כשירה לחקור אותה. הדברים תמוהים ביותר, ודוד אנגל כבר עמד במידה רבה על היותם חסרי שחר.[55] משום כך בדברים שלהלן אגביל את עצמי לכמה נקודות שיש בהן כדי להאיר גם סוגיות קרובות לאלה שאנו עוסקים בהן.

עד אמצע שנות העשרים אכן לא היה לארנדט עניין במה שכינתה 'השאלה היהודית'.[56] שאלה זו, העידה ארנדט על עצמה, נראתה לה משעממת. אמנם בבית לא דיברו על היהדות ועל עניינים יהודיים כנושאים העומדים במרכז ההוויה, אך דרך סבה היא התוודעה לחיי הדת של היהדות הרפורמית ונראה שהוריה לא מיחו בידו. למרות הבית המתבולל והנטיות הסוציאל־דמוקרטיות החזקות (אמה אף תמכה בניסיון המהפכה הקומוניסטי בראשית ימיה של רפובליקת ויימר והעריצה את רוזה לוקסמבורג — וכך גם ארנדט עצמה) התוודעה ארנדט ליהודיותה עד מהרה, בזכותם של אנטישמים שפגשה עוד בבית הספר, אם מורים ואם חברים ללימודים, וההערות האנטישמיות שהעירו לה. יתר על כן, אמה הבהירה לה היטב שאם מורה הוא שמשמיע את ההערות האנטישמיות, עליה לספר לה על כך והיא תטפל בעניין, אך על הערות אנטישמיות פוגעות מפיהם של בני גילה אסרה עליה אמה להתלונן ואפילו לספר עליהן בבית: עם האנטישמיות של בני גילה היה על ארנדט להתמודד בכוחות עצמה. החוויה היהודית־גרמנית לא היתה אפוא זרה לה כלל וכלל. היא היתה מודעת ליהודיותה לא יותר ולא פחות משהיו מודעים לה חבריה וחברותיה היהודים. יהודיותיה היתה פועל יוצא מהתנסות והיתה חלק אינטגרלי מזהותה וממודעותה העצמית. וכך, אף אם 'השאלה היהודית' שעממה אותה, היא לא היתה שונה מבני חוגה והיתה ערה לה; ואכן, יהודי גרמניה — והדברים אמורים ברוב בניין ורוב מניין של יהדות גרמניה,

54. ראו גם: אנגל, **מול הר הגעש**, עמ' 184–186.
55. שם.
56. הפרטים על ילדותה, התבגרותה והתוודעותה של ארנדט ל'שאלה היהודית' ולפוליטיקה לקוחים בעיקר מתוך: Arendt, 'What Remains?', וכן מתוך: יאנג־ברוהל, **בשל האהבה**, עמ' 55–166.

כלומר ביהדות הליברלית — שכבר יותר ממאה שנה נהנו מאמנציפציה ומהישגים בתחומי החיים השונים, יכלו בנקל להאמין שאין שום סיבה לראות בזהותם היהודית־גרמנית תופעה חריגה. מבחינה זו חנה ארנדט היא בת אופיינית לדור האחרון של יהודים־גרמנים שחוו את 'הסימביוזה הגרמנית־יהודית', כפי שכונה הדבר בפולמוס היהודי הפנימי לאחר השואה.[57]

כאלה אפוא היו פני הדברים עד אמצע שנות העשרים של המאה הקודמת, אבל עם האנטישמיות ששטפה את ערי גרמניה ואת האוניברסיטאות שלה, ולאחר פגישתה עם קורט בלומנפלד במחצית השנייה של שנות העשרים של המאה הקודמת, הם השתנו מן הקצה אל הקצה. מאז ואילך נדרשה ארנדט כמעט באובססיביות ל'שאלה יהודית'.[58] העניין האובססיבי שהתעניינה מאז ב'שאלה היהודית' גלוי לכל מי שעוקב אחרי יצירתה, החל בפנייתה לכתיבת הביוגרפיה של רחל ורנהאגן, עבור במאמריה הרבים בשנות השלושים והארבעים וספרה **יסודות הטוטליטריות** וכלה בספרה על משפט אייכמן. על עניין זה עשויה ללמד בנקל אף חליפת המכתבים בינה ובין הפילוסוף האקזיסטנציאליסט קרל יאספרס,[59] שהיה גם מדריכהּ בעבודת הדוקטור. חלק לא מבוטל בחליפת מכתבים זו, שראשיתה במחצית השנייה של שנות העשרים של המאה ה־20 ואחריתה עם פטירתו של יאספרס ב־1969, נסב על בעיות הקשורות בהיסטוריה של העם היהודי ובחוויה היהודית, באנטישמיות, במשפט אייכמן וכדומה. ברור שלא מעט, ובעיקר על ההיסטוריה היהודית המודרנית והציונית, למדה מידידיה הציונים, בעיקר מקורט בלומנפלד, כבר מהמחצית השנייה של שנות העשרים.

יתרה מזו, הביוגרפיה של ארנדט ויצירתה עשויות ללמד שהיא נדרשה לשאלת האמנציפציה והאנטישמיות גם מתוך רצון להבין את חווייתה האישית, גם בתורת הוגה, וגם בהיותה מי שמנוי וגמור עמה, ולו רק בשל צו השעה, לפעול בזירה הפוליטית שנחרץ בה גורלו הטרגי של העם היהודי. הווה אומר: ארנדט הכירה את ההיסטוריה היהודית המודרנית, ובכלל זה בעיקר את מה שמכונה 'השאלה היהודית', ולא זו בלבד אלא שהיא אף חייתה אותן, ניסתה להבין אותן ואף להשתתף בתהליך פוליטי שיחולל בהן תמורה. כך נמצא אותה כבר מהמחצית השנייה של שנות העשרים של המאה ה־20 מתמסרת לכתיבת ביוגרפיה של רחל ורנהאגן, אשר היא ראתה בה יהודייה גרמנייה שחיה בנסיבות חברתיות דומות לשלה מכאן ושונות תרבותית ופוליטית משלה מכאן. כבר בחיבור זה שהשלימה ארנדט בימי גלותה בפריז ופרסמה בארצות הברית רק בשנות החמישים היא עמדה על

57. ראו למשל: מרדכי מרטין בובר, 'לקיצה של הסימביוזה הגרמנית־יהודית' (1939), בתוך: **תעודה ויעוד: מאמרים על ענייני השעה**, הספרייה הציונית, ירושלים 1984, עמ' 293–295.

58. על היכרותם של בלומנפלד וארנדט ועל התקרבותה לציונות ראו: יאנג־ברוהל, **בשל האהבה**, עמ' 125–128.

59. ראו: Lotte Kohler and Hans Saner (eds.), *Hannah Arendt, Karl Jaspers: Correspondence, 1926-1969*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1992.

משמעותה האנושית המחרידה של ההתבוללות במאה ה־19, דהיינו התבוללות בתוך חברה שנטשה זה מכבר את הערכים האוניברסליים וההומניים שהיו מאפייניה המובהקים של תנועת ותקופת ההשכלה — ערכים שרק על בסיסם התאפשרו הן האמנציפציה והן ההתבוללות — ואימצה תחתיהם את האידֵאות של הרומנטיקה המדגישה את העם, את ההיסטוריה, את השפה, את האדמה ואת הדם. ברור שבמציאות כזאת מובנית הסתגרות סביב הייחודי וההיסטורי, וזו מקשה — ואולי אף אינה מאפשרת כלל — את התקבלותם של היהודים. ואכן, תרבות וחברה שאלה הם ערכיה, גרסה ארנדט, אנסה את היהודי לוותר על קשריו וזיקותיו, גם האינטימיים ביותר, לעברו ואף למחוק אותם, ולא זו בלבד, אלא שהיא גם כפתה עליו לאמץ את האנטישמיות הרווחת בחברת הרוב.[60] ברוח זו, במאמר שכתבה ארנדט על ההשכלה והאמנציפציה, היא עמדה על ההבדל המהותי בין לסינג ומנדלסון, שעל מצעה של אידאולוגיית ההשכלה יכלו לסבור כי אפשר לפתור את 'שאלת היהודים' על ידי התבוללותם של היהודים כיחידים, ובין הרדר, שראה ב'שאלת היהודים' שאלה הכרוכה בישותו של העם ובהיסטוריה הייחודית שלו, והביעה בבירור את העדפתה את תפיסתו של הרדר, בשל התובנה שאמנציפציה אמִתית פירושה מתן שוויון זכויות לעם היהודי כעם.[61]

בכך לא די. מבחינה חווייתית אישית התוודעה ארנדט לאנטישמיות עוד מילדותה בקניגסברג, ובשנת 1933, עם עליית היטלר לשלטון, נוסף לעניינה באנטישמיות ממד חדש. היא החלה להילחם בה. היא החלה בכך כשנענתה לבקשת בלומנפלד לאסוף חומר אנטישמי של השלטונות, ואף נעצרה לזמן קצר בשל פעילות זו. כך היה עד בריחתה לפריז, ובגלותה בפריז — שם היתה מעורבת הן בפעילות ציונית במסגרת עבודתה בעליית הנוער והן בעולמם של יהודי פריז — גיבשה גם את עמדתה העוינת ביחס להתבוללות של מי שכינתה ה'מצליחנים' (parvenu). הוסף על כך; בפריז, במסגרת עבודתה בעליית הנוער, היתה אחת המטרות ששמה לה ולחבריה למפעל לגונן על הילדים גם מפני האנטישמיות וגם מפני הייאוש של הוריהם.[62] באותם ימים גם השתתפה ארנדט השתתפות פעילה במאבק נגד האנטישמיות. היא הצטרפה לליגה הבין־לאומית למלחמה באנטישמיות (Ligue internationale contre l'antisémitisme), ונרתמה למאמץ לספק הגנה משפטית לדוד פרנקפורט במשפטו על רצח מנהיג המפלגה הנאצי בדבוס שבשווייץ ולהרמן גרינשפן במשפטו על רצח אחד ממזכירי שגרירות גרמניה בפריז.[63]

60. ראו לדוגמה: Hannah Arendt, 'Original Assimilation: An Epilogue to the One Hundredth Anniversary of Rachel Varhnhagen's Death', in: *The Jewish Writings*, pp. 22-28 (hence: Arendt, 'Original Assimilation').

61. Hannah Arendt, 'The Enlightenment and the Jewish Question', in: *The Jewish Writings*, pp. 3-18

62. ראו: Hannah Arendt, 'Some Young People Are Going Home', in: *The Jewish Writings*, pp. 34-37. ראו גם: יאנג־ברוהל, **בשל האהבה**, עמ' 199–200.

63. על שתי פרשות אלו ראו: יאנג־ברוהל, **בשל האהבה**, עמ' 200–203.

תמוהה ביותר גם הטענה שארנדט נדרשה לשאלת האנטישמיות רק מכיוון שנדרשה לסוגיות בהיסטוריה הכללית. להפרכתה של טענה זו די לציין את מחקריה הרבים בסוגיית האנטישמיות משנות השלושים של המאה ה־20. די לציין בהקשר זה את המאמר 'אנטישמיות', מאמר שלא פורסם בחייה, או את מאמרה 'השאלה היהודית',[64] אף בלא להתייחס לכתיבת הביוגרפיה על רחל ורנהאגן שתחילתה בשנות העשרים. ואכן, אף דמות ה'מצליחן' (parvenu) ודמות ה'מנודה' עוצבו במסגרת זו וראשיתן בחיבורה הביוגרפי על רחל ורנהאגן, שעניינו המרכזי הוא היהודי והתקבלותו בחברה הגרמנית בעשורים הראשונים של המאה ה־19.[65]

הדברים שונים לכאורה כשהם אמורים בטענה שארנדט שללה את המושג 'היסטוריה של העם היהודי' בחינת מושג נושא משמעות והתכחשה לישותו של עם יהודי בחינת ישות הקיימת לעצמה ובטענה בדבר דעותיה המוטות. אכן, ארנדט נדרשה תמיד להיסטוריה היהודית מתוך זיקה להיסטוריה הכללית, והדברים אמורים לא רק בחלק הראשון של ספרה **יסודות הטוטליטריות** אלא גם במאמריה בעניינים יהודיים מובהקים, שאף פורסמו בכתבי עת יהודיים[66] ונועדו לקהל יהודי. ואולם האם עשתה זאת משום שלא האמינה בַּמושג 'היסטוריה של העם היהודי'? או משום שחשה זרה והיתה מנוכרת ממנו? התשובה לשאלות אלו חד־משמעית: לא וָלא. לאישוש קביעה זו די לציין כמה עובדות. כאשר ארנדט מבהירה את שיטתה וגישתה לחקר האנטישמיות — וראה זה פלא! דווקא בספרה **יסודות הטוטליטריות**, העוסק במובהק בהיסטוריה פוליטית כללית, היא מדגישה חזור והדגש שאת האנטישמיות לאורך כל המאה ה־19 יש לבחון ולהעריך לפי ההיסטוריה הכללית, אך לא פחות ממנה לפי ההיסטוריה היהודית.[67] ואכן, רק על יסוד בחינה זו של ההיסטוריה היהודית לצד ההיסטוריה הכללית אפשר להבין את תפיסת האנטישמיות שלה.

הוסף על כך, אל לנו לשכוח שהן במאמריה של ארנדט לפני התנתקותה מפעילות ציונית ויהודית והן בספרה על משפט אייכמן, וגם בספרה **'יסודות הטוטליטריות'**, אין היא נדרשת להיסטוריה הפנימית של העם היהודי, דהיינו להתפתחותו התרבותית, האינטלקטואלית והדתית, להתגוונות של תחומים אלו ולתמורות שחלו בהם. עניינה הוא פוליטי חברתי, ובמרכזו מעמדו המדיני של העם היהודי בחינת עם, משמע: מעמדם של היהודים והיחסים בינם ובין החברה והמדינה שהם חיים בתוכן. עניינה הוא אפוא ההיסטוריה ה'מדינית' של היהודים בעת החדשה, שבמרכזה האמנציפציה ולידתה של האנטישמיות המודרנית, היסטוריה שהיא לגרסתה פרי האינטראקציה בין היהודים ובין הלא יהודים על בסיס

64. Hannah Arendt, 'Antisemitism', in: *The Jewish Writings*, pp. 46-120 (hence: Arendt, 'Antisemitism'); idem, 'The Jewish Question', ibid., pp. 42-45

65. ראו גם: Arendt, 'Original Assimilation'.

66. ראו לדוגמה: Hannah Arendt, 'We Refugees', in: *The Jewish Writings*, pp. 264-274.

67. ראו לדוגמה: ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 50–69, בייחוד בדיונה בתֵאוריית הקרבן או השנאה הנצחית, שם, עמ' 51–60.

שוויון פוליטי מזה והפליה לרעה ואף דחייה וסלידה חברתית מזה. על כן נהיר שאין היא יכולה לנתק את עיונה מהמסגרת הכללית של מדינת הלאום וחברת הרוב, שהיה להן חלק דומיננטי באינטראקציה זו. ככלות הכול, אי אפשר להבין את מעמדם של היהודים, לא הפוליטי ולא החברתי, בלי לראותו כגורל וכהיסטוריה של מיעוט לאומי החי בתוך מסגרת קובעת ודומיננטית של רוב לאומי־אתני ודתי. ברור שמכאן ועד הקביעה הגורפת והחד־משמעית שארנדט אינה מכירה בַּמושג 'היסטוריה של העם היהודי' המרחק רב ביותר.

אל לנו לשכוח בהקשרים אלו שאחת התפיסות שרווחו בציונות גם היא טוענת שבשל חייו של העם היהודי כעם גולה ספק אם אפשר לדבר על היסטוריה יהודית במובן השגור, בלי שנלווית לה שלילה או הכחשה של מציאותו של עם יהודי (ביטוי מרשים לתפיסה זו נתן חיים הזז בסיפורו המפורסם 'הדרשה'). ואכן, ארנדט הכירה במציאות העובדתית של עם יהודי בעל גורל והיסטוריה משלו. עמדתה לא היתה רחוקה אפוא מהעמדה שהיטיב לנסח נתן רוטנשטרייך.[68] אמנם במשך דורות של גלות היה לעם היהודי קיום היסטורי, קיום זה היה מושתת על המסורת, 'אך חסר היה בקיום היסוד של השתתפות במהלך ההיסטוריה שמעבר לד' האמות של הקיום היהודי'.[69] ואכן, כל המתבונן בפועלה וביצירתה של ארנדט, החל בחיבורה על רחל ורנהאגן בשלהי שנות העשרים של המאה הקודמת, עבור בפעילותה ויצירתה ההגותית והפובליציסטית בשנות מלחמת העולם השנייה וכלה בחיבורה **אייכמן בירושלים**, אינו יכול להתעלם מהעובדה הפשוטה שארנדט ראתה בעם היהודי לא רק עם בעל היסטוריה, אלא אף ובעיקר עם פעיל בהיסטוריה, אם כי לאחר כישלונה של התנועה השבתאית ניתק את עצמו מאחריות להיסטוריה, ולכן גם יש לו חלק באחריות — ולו גם נגד רצונו — הן להיסטוריה שלו והן ליחסים בינו ובין החברה שחי בקרבה.[70] עם זאת, אם בשל היעדר טריטוריה שיוכל לממש בה את לאומיותו, אם בשל ההתבוללות בדורות האחרונים, אם בשל ההנהגה הציונית הפלשתינו־צנטרית שעצרה את התגבשותו באירופה כמיעוט לאומי בעל זהות פוליטית שיפעל כאוונגרד של כל הקיבוצים המדוכאים ונואשים — לא חי העם היהודי חיים פוליטיים.[71] על רקע תפיסה זו יש להבין את התגייסותה הנחרצת של ארנדט ב־1941–1942 להקמת צבא יהודי עצמאי שיפעל במסגרת צבאותיהן של בעלות הברית במלחמת העולם השנייה. ארנדט סברה כי רק על ידי השתתפות פעילה ואחראית בהיסטוריה יתאפשר לדבר על פוליטיקה יהודית,[72] ורק אז יהיה אפשר לדבר על עם יהודי במובן של ישות פוליטית בעלת היסטוריה פוליטית.

68. נתן רוטנשטרייך, 'בתוך ההיסטוריה וסיבוכיה — הרהורי סיכום', בתוך: **עיונים במחשבה היהודית בזמן הזה**, עם עובד, תל אביב 1978, עמ' 185.
69. שם.
70. ראו: Hannah Arendt, 'Jewish History, Revised', in: *The Jewish Writings*, pp. 303-311. עוד ראו: Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, The MIT Press, Cambridge, MA 1996, pp. 57-61. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 57.
71. ראו: Hannah Arendt, 'Herzl and Lazare', in: *The Jewish Writings*, pp. 338-340.
72. ראו לדוגמה: Hannah Arendt, 'Jewish Politics', ibid., pp. 241-243.

תפיסה זו מובנת מאליה כשזוכרים שעניינה של ארנדט התמקד כאמור בבעייתו המרכזית של העם היהודי באירופה בעת החדשה, דהיינו התחמקותה של העילית החברתית והכלכלית שלו מקבלת אחריות היסטורית ופוליטית לגורלו של העם היהודי כעם במובן הלאומי. בזיקה לתפיסה זו של ארנדט בדבר התחמקות העילית היהודית מקבלת אחריות פוליטית ומניה וביה מהשתתפות במרחב הפוליטי האירופי יש גם כדי להסביר את העובדה המוזרה לכאורה שארנדט העדיפה את הציונות מן ההתבוללות, אף על פי שלמעשה התנגדה בחריפות למרבית מגמותיה המדיניות של הציונות, ובעיקר למטרתה הבסיסית ביותר — הקמת מדינה יהודית לאומית בארץ ישראל. טעמו של דבר פשוט: כמו הציונים המדיניים — ובעיקר הרצל ולזר שהיו תמיד לנגד עיניה — היא גרסה שתכליתה של הציונות בתורת תנועה לאומית של העם היהודי היא להבטיח את הישרדותו של העם היהודי כעם. ברוח זו את נקודת הכובד המשמעותית ביותר של המהפכה שחוללה הציונות בעולם היהודי ראתה ארנדט בעיקרו של דבר במושג המפתח שלה, דהיינו בקריאתה ל'נורמליזציה' של העם היהודי, בשאיפה להפוך את העם היהודי לעם ככל העמים. בהתבוללות, לעומת זאת, לא ראתה ארנדט אלא את התהליך שבהתכחשותו לאופיו הלאומי־אתני של הקיבוץ היהודי הביא לחוסר האונים של העם היהודי.[73] ואכן, אין ספק שבשלילה נחרצת זו של ההתבוללות יש לאתר את מקורה ואת שורשה של ההערכה שרחשה ארנדט לפועלו החינוכי־רוחני של מרטין בובר בין 1933 ל־1938.[74] הלאומיות הציונית ההרצליאנית פירושה מבחינות רבות התבוללות קולקטיבית, ומתוך כך אין היא מוצאת ביהדות בחינת דת ותרבות מעניקת משמעות עניין ראוי כשלעצמו; בובר לעומת זאת שאף למצוא את תכניה של התרבות היהודית ואת משמעותה הרוחנית כדי לחזק את עמידתו הנפשית של הצעיר היהודי־גרמני שנודה במפתיע מהחברה ומהתרבות הגרמניות ופעמים רבות הושלך אל עולם יהודי שהיה עד עתה זר לו לחלוטין. בכך ראתה ארנדט את גדולתו ואת חשיבותו של בובר.

על רקע זה של שלילת ההתבוללות ותביעה לשמירת הזהות הלאומית יש להבין גם את הביוגרפיה שכתבה ארנדט על רחל ורנהאגן.[75] כפי שהעידה בעצמה, היא כתבה אותה מנקודת ראות ציונית, דהיינו מתוך שלילה נחרצת של ההתבוללות מזה ותפיסת העם היהודי כאומה במובן המודרני של המושג מזה. ואמנם הסתייגותו של יאספרס מביוגרפיה זו מקורה דווקא בנקודת ראות ציונית ביקורתית זו. לגרסתו, ארנדט כפתה על רחל ורנהאגן תפיסת עולם פוליטית ושאלות של זהות קולקטיבית שרידדו את עולמה האינטימי והתעלמו מעולמה האנושי־אינטימי ומתוך כך אוניברסלי מטבעו. אין אלה דברים של מה בכך, שכן בביוגרפיה זו נתנה ארנדט מבע מתוך הזדהות עם רחל ורנהאגן אף לעולמה

73. ראו גם: משה צימרמן, 'חנה ארנדט, ה"פוסט ציונית" המוקדמת', בתוך: אשהיים (עורך), **חנה ארנדט בירושלים**, עמ' 213–214 (להלן: אשהיים, **חנה ארנדט בירושלים**).

74. ראו: Hannah Arendt, 'A Guide for Youth: Martin Buber', in: The Jewish Writings, pp. 31-33.

75. ראו גם: אשהיים, 'מבוא', בתוך: **חנה ארנדט בירושלים**, עמ' 7.

האינטימי. כעבור שנים רבות, כשעברה ארנדט על דפי הביוגרפיה, היא הבהירה שראתה בוורנהאגן את חברתה הטובה ביותר, אף על פי 'שהיא מתה לפני כמאה שנה'.[76]

כשם שהפרכנו את הטענות בדבר כשירותה של ארנדט לעסוק בחקר ההיסטוריה היהודית, בעיקר בסוגיות רגישות וטעונות כמו אנטישמיות, ובדבר התכחשותה לקיומו של עם היהודי כנושא היסטורי ולקיומו כיש, כדבריו של יקירה, נפריך בנקל גם את הטענה בדבר זרותה וניכורה מהעם היהודי. קל ביותר להוכיח שארנדט לא היתה מעולם זרה לעם היהודי או מנותקת ממנו ושלא היתה מעולם אדישה לגורלו.[77] אין הדברים אמורים רק בתקופה שקדמה להקמת מדינת ישראל אלא גם בשנים שמהקמת המדינה עד מותה של ארנדט, כלומר גם אחרי שנכזבו תקוותיה שתקום בארץ ישראל מדינה דו־לאומית שתהיה מופת להשתחררות ממדינת הלאום שכישלונה התגלה במאה ה־20.[78] בהקשר זה די להצביע על כמה התבטאויות של ארנדט: הן משנות השלושים והארבעים, כלומר בשנות המלחמה, כשהיתה שרויה בעיצומו של מאבק להקמת צבא יהודי עצמאי שיילחם בנאצים לצדן של בעלות הברית; הן בשנים שפעלה מתוך זיקה ל'איחוד' ולצדו של מאגנס נגד הקמת מדינה יהודית לאומית בארץ ישראל; והן משנות השישים של המאה ה־20, כאשר כבר היתה מושמצת ומוחרמת בעולם היהודי בכלל ובעולם הציוני ובישראל בפרט.

כבר בפתיחת דיון זה בשאלת ההזדהות וההשתייכות של ארנדט לעם היהודי מן הראוי לזכור דברים שאמרה בריאיון לטלוויזיה בשנת 1964. במילים ברורות ביותר הבהירה ארנדט כי מילדותה היתה מודעת ליהודיותה ומימיה לא התכחשה לה. כך, כדי ללמד על שורשיה של תחושת הזדהות ושייכות זו, סיפרה בריאיון:

> [אמי] לא הייתה מאוד תיאורטית [...] ל'שאלה היהודית' לא הייתה כל משמעות בעיניה. מובן שהיא הייתה יהודייה! היא לעולם לא הייתה מטבילה אותי לנצרות. והיא הייתה מזכה אותי במכות נאמנות אילו הייתה לה אי־פעם סיבה להאמין שהתכחשתי לדבר היותי יהודייה. העניין מעולם לא היה נושא לדיון [...][79]

דברים באותה הרוח כתבה ארנדט בתשובה למכתב הביקורת והתוכחה החריף שכתב לה גרשום שלום בעקבות ספרה על משפט אייכמן.[80] בתשובתה לשלום הבהירה ארנדט בלשון החלטית, סרקסטית ופסקנית ביותר שלא התכחשה מעולם ליהודיותה; היא רואה בה נתון

76. יאנג־ברוהל, **בשל האהבה**, עמ' 110.
77. דיון מרתק בשאלה הזדהותה היהודית של ארנדט ראו גם: אשהיים, 'מבוא', בתוך: **חנה ארנדט בירושלים**, עמ' 6–9.
78. ראו בהקשר זה: יוסף גורני, **בין אושוויץ לירושלים**, עם עובד, תל אביב 1998, עמ' 53–66.
79. מצוטט מתוך: יאנג־ברוהל, **בשל האהבה**, עמ' 63.
80. ראו: Hannah Arendt, 'A Letter to Gerschom Scholem', in: *The Jewish Writings*, pp. 465-471. על האופי האמביוולנטי של הזדהותה עם העם היהודי כפי שבא לידי ביטוי בתשובתה למכתבו של שלום ראו: אשהיים, 'מבוא', בתוך: **חנה ארנדט בירושלים**, עמ' 7.

טבעי, וכמו שאר הנתונים הטבעיים אין לכפור בה. נהפוך הוא, נתונים טבעיים לדעתה הם הנתונים החשובים והיקרים ביותר, ואין לו לאדם אלא להפוך אותם מגורל לייעוד.[81]

בהקשר זה ראוי לציין שלפעילות במסגרת העולם היהודי הפנימי ולחקר ההיסטוריה היהודית והאנטישמיות — שכאמור היתה נושא משעמם בעיניה — אמנם הגיעה ארנדט רק בשל האנטישמיות הפוליטית השיטתית של הנאציזם, ואילו תודעת יהודיותה כמו נכפתה עליה על ידי האנטישמיות של חבריה ללימודים בילדותה. ואולם אל לנו לשכוח שפעמים רבות טענה כי מציאותו של העם היהודי ותודעתו העצמית אינן מותנות באנטישמיות ולא היו מותנות בה.[82] נהפוך הוא, לגרסתה של ארנדט, העם היהודי ותודעתו הלאומית הם מציאות הקיימת לעצמה ובשל עצמה. כך לדוגמה הבהירה תפיסה זו **ביסודות הטוטליטריות** בדברים חותכים ביותר:

> אין [...] לומר שהתודעה העצמית היהודית הייתה אי־פעם יצירה בלבדית של האנטישמיות. גם ידיעה שטחית של ההיסטוריה היהודית, שעניינה המרכזי מאז גלות בבל היה הישרדותו של העם כנגד הסכנות המאיימות של הגלות, די בה כדי לפרק את המיתוס העדכני בנושאים אלה, מיתוס שנעשה אופנתי למדי בחוגים אינטלקטואלים עם פרשנותו ה׳אקזיסטנציאליסטית׳ של ז׳אן פול סארטר ל׳יהודי׳, כמי שאחרים רואים ומגדירים אותו בתור יהודי.[83]

עם זאת, היא עמדה על נטייתו של העם היהודי, בהיותו עם לא פוליטי — או ליתר דיוק עם שהחליט לפרוש מההיסטוריה בעיקר בעקבות משבר השבתאות — לזכור ולשמר כאירועים חיים את ההיסטוריה הרחוקה דווקא, ולא את ההיסטוריה הקרובה. ככלות הכול, לו נדרש לאירועים הקרובים בזמן, היה שב להשתתף בהיסטוריה במידה כלשהי.[84] החשוב ביותר לענייננו הוא שדברים אלו כתבה ארנדט בשנת 1946, ובכל פעם שהתייחסה במסגרתם לעם היהודי היא עשתה זאת בלשון של הזדהות מוחלטת, כפי שמעידה העובדה הפשוטה שנהגה לדבר עליו בגוף ראשון רבים: ׳אנחנו׳.

על רקע הדברים האלה אך טבעי הוא שבשנים שסמוך לפני הקמתה של מדינת ישראל השתתפה ארנדט בפעילות הציונית. שלילת מטרותיה של הציונות המדינית והביקורת החריפה שמתחה עליה היו במסגרת הוויכוח הפנים־ציוני,[85] ובשום אופן לא היו ביקורת

81. Arendt, *The Human Condition*, p. 208
82. על תפיסתה את העם היהודי על סִפּן של שנות הארבעים, שנים לפני כתיבת יסודות הטוטליטריות, ראו לדוגמה: Arendt, 'Antisemitism', ובעיקר הצגתה את ההיסטוריוגרפיה הלאומית מזה ותפיסתה את האסימילציה מזה.
83. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ׳ 49.
84. Hannah Arendt, 'Zionism Reconsidered', in: *The Jewish Writings*, pp. 343-375, on p. 343
85. ראו גם: אמנון רז־קרקוצקין, ׳דו־לאומיות וזהות יהודית: חנה ארנדט ושאלת ארץ־ישראל׳, בתוך: אשהיים (עורך), **חנה ארנדט בירושלים**, עמ׳ 187.

עוינת מבחוץ. ארנדט חשה שייכת למחנה הציוני, ובמסגרת ציונית מקיפה זו היתה שותפה נאמנה לעמדותיו של ה'איחוד' ופעלה שכם אחד עם י"ל מאגנס. כך כתבה במכתב למאגנס ב־17 בספטמבר 1948: 'המשימה הדחופה ביותר המוטלת כיום על קבוצת "איחוד" בארץ־ישראל אינה לתמוך בבן־גוריון כמין רעה פחותה בחומרתה, אלא לשמש כאופוזיציה עקבית, אם כי בגבולות של אופוזיציה לויאלית', ואף הוסיפה: 'כל המאמין בממשל דמוקרטי יודע את חשיבותה של אופוזיציה לויאלית'.[86]

תחושה זו של שייכות ואכפתיות לא חלפה גם לאחר קום המדינה וגם לא לאחר משפט אייכמן, כשיהודים וציונים רבים ראו בארנדט מעין סמל לשנאה העצמית היהודית והחרימו אותה. כדי לעמוד על עומק הזדהותה עִם העם היהודי ובראש ובראשונה עם התנועה הלאומית שלו, שעל מטרותיה ודרכי ההגשמה שנקטה חלקה כאמור בחריפות רבה ביותר, די להביא את תשובתה ל'מועצה האמריקנית ליהדות' שהציעה לספק לה הגנה ובימה להשמיע מעליה את טענותיה נגד הביקורת שהוטחה בה על ספרה אייכמן בירושלים. ארנדט הבהירה למועצה שאמנם ניתקה את קשריה עם הציונות, אך הוסיפה שהעמדות הפוליטיות והמניעים שבגינם ניתקה את עצמה מהציונות שונים מאלה של המועצה ופעמים אף מנוגדים להם. ברוח זו לא היססה להצהיר במילים נחרצות ביותר שאין היא מתנגדת התנגדות עקרונית לישראל כשלעצמה, אלא לנקודות מסוימות של מדיניותה. אם לא די בכל זה, היא אף הוסיפה: 'אני יודעת, או מאמינה שאני יודעת, שאם תכה קטסטרופה במדינה היהודית הזאת, מסיבה כלשהי (ואפילו מסיבות של טיפשות שלהם), זו תהיה אולי הקטסטרופה הסופית לכל העם היהודי, יהיו אשר יהיו הדעות שבהן אנו אוחזים כרגע'.[87]

בהתבטאויות אלו, שקצתן נשמעו כאמור לפני הקמת המדינה וקצתן לאחר הקמתה ואף אחרי משפט אייכמן, יש בלא ספק כדי להזים את הטענות בדבר ניכורה מהעם היהודי או למצער בדבר אדישותה כלפיו.

ד.

אין אפוא לפקפק בזיקתה של ארנדט ליהדות ולעם היהודי ולהטיל ספק בכשירותה לעסוק בהיסטוריה של העם היהודי ובאנטישמיות ולהידרש לנושאים אלו בלא הטיה, ואולם בשאלת המתודה הדברים מורכבים יותר. לאמִתו של דבר, שאלת המתודה והתפיסות ההיסטוריוסופיות וההיסטוריוגרפיות שהנחו את ארנדט אינן נוגעות רק לגישתה

86. מצוטט מתוך: ריצ'רד ג' ברנשטיין, 'הציונות של חנה ארנדט?', בתוך: אשהיים (עורך), **חנה ארנדט בירושלים**, עמ' 224.

87. מצוטט מתוך: יאנג־ברוהל, **בשל האהבה**, עמ' 423. ראו גם: אשהיים, 'מבוא', בתוך: **חנה ארנדט בירושלים**, עמ' 5–6; וכן: גורני, **בין אושוויץ לירושלים**, עמ' 61–62.

לאנטישמיות אלא למפעלה ההגותי בפרט והמחקרי בכלל, אך מפאת קוצר היריעה אתייחס להלן לשאלת המתודה של ארנדט רק ככל שהיא קשורה לענייננו, דהיינו האנטישמיות של המאה ה־19 והשואה והזיקה ביניהן ובין ההיסטוריה היהודית באירופה במאות האחרונות. בהקשר זה ההאשמה העיקרית נגד ארנדט היא שטענה — או שלמצער אפשר להסיק מדבריה — שיש 'קשר סיבתי' (בניסוחו של אנגל) או 'קשר מובן מאליו' (אליבא דוולקוב) בין השואה ובין ההיסטוריה היהודית, דהיינו בין השואה ובין יחסיהם של היהודים עם סביבתם והתנהלותם במאה ה־19. בתפיסה זו, לגרסת מבקריה, יש משום הטלת אחריות (אם גם לא האשמה — כפי שמדגיש אנגל) לגורל היהודים ובכלל זה לשואה על העם היהודי עצמו, ולא רק על רוצחיו. אין ספק שהדרך להתמודד עם תקפותה של טענה זו היא לעמוד על המתודה ועל הנחות היסוד של ארנדט כפי שבאו לידי ביטוי ביומניה, במכתביה ובתשובותיה למבקרים וכפי שהן משתקפות מעיונה בסוגיית האנטישמיות ב**יסודות הטוטליטריות**, ספר שעל היותו יצירת מפתח בהגותה עמדה בהרחבה מרגרט קאנובן.[88] על בסיס בחינה זו מטרתי בדברים שלהלן אינה אלא להראות שאף בעניין זה עיון חף ממגמה ומנקיטת עמדה מראש בדבריה יש בו כדי להזים את הטענה שארנדט הטילה על היהודים אחריות או אשמה, ככותרת אחד המאמרים החריפים נגד ספרה על משפט אייכמן: 'העם היהודי רצח את עצמו'.[89]

כדי להתמודד עם סוגיה זו מן הראוי להציג תחילה את המסגרת המחשבתית של התאוריות החברתיות־ביקורתיות שנראה כי ארנדט היתה שותפה לכמה מהנחותיהן. ראשיתן של אלה ביחס לחקר והבנת האנטישמיות במאמרו המפורסם לגנאי של מארקס על השאלה היהודית והמשכן באסכולת פרנקפורט — בעיקר בחיבורם של אדורנו והורקהיימר.[90] לפי גישות אלו, כפי שהכריזה ארנדט בשורות הראשונות של המבוא ל**יסודות טוטליטריות**, אין כלל זהות בין האנטישמיות בחינת אידאולוגיה חילונית 'בת המאה התשע־עשרה — שבשמה, אם לא בטיעוניה, לא הייתה ידועה לפני שנות ה־70 של אותה מאה — לבין שנאת יהודים דתית, ששאבה את השראתה מאיבה דו־סיטרית בין שתי אמונות מנוגדות' ושאפיינה את ההיסטוריה עד העת החדשה.[91] משום כך, לפי גישות אלו, כדי להבין את משמעותה, את מקורותיה ואת התפתחותה של האנטישמיות, אין להתייחס לאנטישמיות כאל שנאה ארוכת שנים. נהפוך הוא. יש לנתחה בהקשר המודרני שבו הופיעה, כלומר בהקשר של ההשכלה, של פרויקט הנאורות ושל האמנציפציה. בשל התמקדותן של גישות

88. Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 12-13

89. ראו: ישראל גוטמן, 'העם היהודי רצח את עצמו: גרסת חנה ארנדט לשואה', **הארץ** (15.9.2000).

90. ראו: ת"ו אדורנו ומ' הורקהיימר, 'יסודות האנטישמיות וגבולות הנאורות' (1944), בתוך: **אסכולת פרנקפורט: מבחר** (ערכו מיכאל מי־דן ואברהם יסעור, תרגם דוד ארן), ספרית פועלים, תל אביב 1993, עמ' 279–312.

91. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 43.

אלו בתנאים החברתיים, הכלכליים, הפוליטיים והתרבותיים של צמיחתה והתפתחותה של האנטישמיות המודרנית, הן דוחות אפוא גם את התפיסה המסבירה את ה'אנטישמיות' כתופעה נצחית וגם את התפיסה המסבירה אותה על ידי 'תאוריית השעיר לעזאזל'. באותה המידה הן אינן מקבלות את הגישות המושפעות מאמונת הפרוגרס הבלתי נמנע של אידאולוגיות ליברליות, שלפיהן האנטישמיות איננה תופעה בעלת משמעות וחשיבות היסטורית משום שאין היא אלא שריד של הדעות הקדומות הדתיות, ולפיכך יש לראות בה סטייה זמנית בלבד מתהליך הפרוגרס ההיסטורי — הא ותו לא. כנגד תפיסות אלו מניחים התאורטיקנים הביקורתיים שהעת החדשה בכלל והאמנציפציה בפרט יצרו ממד חדש של היהדות ושל היהודים ובהתאם לכך גם ממד חדש בַּיחס אליהם. ברור אפוא שלגרסתם של התאורטיקנים הביקורתיים, את האנטישמיות המודרנית — כלומר העוינות ליהודים בעת החדשה שהתבטאה בפתרונות ל'שאלה היהודית', כפי שהוגדרה בפי בני התקופה — אין להבין ללא הבנת משמעותן של ההשכלה ושל המודרניות והשלכותיהן על החברה והתרבות מכאן ועל היהדות והיהודים מכאן.

על זיקתה של ארנדט לתאוריות הביקורתיות בחקר האנטישמיות תעיד גם העובדה שכמו מארקס, כפי שמלמד ניתוחה את הופעת האנטישמיות באירופה, סברה ארנדט שהאנטישמיות מעידה על אופייה של החברה האירופית ותרבותה יותר משהיא מעידה על היהודים. אם לא די בכך, כמו התאורטיקנים הביקורתיים, היא שללה נחרצות הן את 'תאוריית השנאה הנצחית' והן את 'תאוריית השעיר לעזאזל' ולא ראתה בהן הסבר לאנטישמיות.[92] למרות מסגרת מחשבתית זו, השאלה המרכזית של ארנדט **ביסודות הטוטליטריות** שונה לחלוטין משאלתם של מארקס ושל התאורטיקנים הביקורתיים. היא לא נדרשה לתכניה של האנטישמיות ולמקורותיה ההיסטוריים. היות שארנדט חוותה על בשרה את הטוטליטריזם הנאצי והיתה ערה גם לטוטליטריזם הסטליניסטי, היא שאלה שאלה קיומית ומטרידה ביותר: כיצד קרה שהאנטישמיות הפכה לאבן השתייה של האידאולוגיה הנאצית? ובכלל, מדוע רווחה בחברה האירופית בעצמה רבה כל כך עד שיכלה לשמש מכשיר תעמולה כה סוחף? ככלות הכול, אמנם האנטישמיות אינה מובילה בהכרח לייסודם של מחנות ריכוז ומוות, אך ספק אם אלה היו מוקמים באירופה אילולא היתה האנטישמיות דרך שגורה במידה כלשהי לקריאת המציאות והבנתה.[93]

אך הגיוני הוא שכדי לענות על שאלה זו היה על ארנדט לחשוב כמו בני אירופה במאה ה־19, דהיינו היה עליה להבין מה היתה האנטישמיות בשביל בני אותה המאה — קרבנותיה ונושאיה גם יחד — כיצד התבטאה בחווייתם החברתית, הפוליטית והתרבותית. משום כך חתרה במחקריה על האנטישמיות לעשותה לנטייה פוליטית וחברתית מוחשית ביותר. הדרך להשיג זאת היתה לנסות לחשוב כדרך האנטישמים ולדמיין איך הם רואים את

92. שם, עמ' 51–58.

93. George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Martin Robertson, Oxford 1984, p. 58

העולם.[94] משמעם של דברים אינו אלא שביסודות הטוטליטריות — וגם בחלקו הראשון המיוחד לאנטישמיות — לא חתרה ארנדט להתעמק רק בתכניה וקוויה האידאולוגיים של האנטישמיות או בעיקר בהם. כשם שמאמציה בספר זה נועדו בעיקר להבהיר כיצד דווקא באירופה, ערש זכויות האדם, היה יכול לקום שלטון טוטליטרי שביקש להרוס לא רק את המונח 'זכויות האדם' אלא אף את ייחודו של האדם ולהפוך אותו למין של בעל חיים במובן השגור,[95] כך ביקשה להשיג בהירות דומה גם ביחס לאנטישמיות. היא שאפה לצייר את הדרך שעשתה האנטישמיות המודרנית, הפוליטית, מצעדיה הראשונים בראשית המאה ה־19, עם ההתארגנות האנטישמית הפוליטית הראשונה של האריסטוקרטיה דווקא,[96] עד הפיכתה לרכיב דומיננטי בטוטליטריזם הנאצי, הן מבחינה אידאולוגית כשלעצמה והן מבחינה תעמולתית בשל כוחה סוחף ההמונים. ניסיון זה להבין הן את דרכי השתרשותה ואחיזתה של האנטישמיות בחוויה הקונקרטית של האנטישמים והן את השפעתה והשלכותיה של חוויה זו והאנטישמיות שבעקבותיה על התודעה העצמית של היהודים, מושאיה של האנטישמיות, שחיו בתוך חברה זרה שבדרך פרדוקסית כללה אותם בתוכה ובה בעת דחתה אותם מתוכה, חייבה את ארנדט לבקש את דפוס החקירה הפנומנולוגית, השונה מהדפוס המקובל בהיסטוריה חברתית.[97] דפוס חקירה זה שהיתה אמונה עליו עוד בימי לימודיה אצל היידגר והוסרל ותרגומו לשדה ההיסטורי, כפי שניכר בצורה ברורה ביותר בפרק שעניינו משפט דרייפוס או תיאור הגזענות באפריקה על בסיס מקורות ספרותיים בעיקר,[98] שימש אותה בשִחזור המחשבות והרגשות של האירופים בני המאה ה־19, יהודים ואנטישמים כאחד, מתוך מגמה להבין, או נכון יותר לתפוס כמעט בדרך חושית, כיצד ראו את העולם וכיצד חוו את קיומם. בדפוס חקירה פנומנולוגי זה יש מן הסתם להסביר את הנימות הנשמעות לעתים כאהדה לטנטית כביכול לאנטישמיות. ככלות הכול, הניסיון לשחזר את החוויה של האנטישמים ושל היהודים כרוך מטבע הדברים באימוץ נקודות המבט שלהם. כך, כשם שהיו שהצביעו על נימות גזעניות או למצער על הבנה לגזענות בספרה **יסודות הטוטליטריות**, שעיקרו שחזור עולמם הפנימי של האנטישמים, גם בדבריה על האנטישמים נשמעות מן הסתם נימות שיש בהן כדי ללמד כביכול על הבנה למניעיהם של האנטישמים.[99]

94. שם, עמ' 61.
95. Dana R. Villa, 'Introduction: The Development of Arendt's Political Thought', in: idem (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 3
96. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 83–92.
97. על ארנדט כפנומנולוגית ראו: Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London and New York 2002, pp. 287-319.
98. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 162–208; 297–345.
99. ראו לדוגמה את הדיון המרתק על ניתוח הגזענות של ארנדט והתגובות עליה בתוך ספרו של סיימון סוויפט: Simon Swift, *Hannah Arendt*, Routledge, London and New York 2009, pp. 77-79.

דרכה של ארנדט איננה אפוא דרך המחקר ההיסטורי־חברתי השגור. הסיבה לכך, כפי שהוטעם לעיל, היא שמטרתה היתה בראש ובראשונה לחשוף במסגרת העבר את הנסיבות שהיו התנאי לאפשרות הופעתה של 'האנטישמיות הטוטליטרית'. ודוק, רק תנאי לאפשרות הופעתה, ובשום אופן לא סיבתה במובן השגור של המונח 'סיבתיות'. ככלות הכול, ברוח האקזיסטנציאליזם שמיסודם של היידגר ויאספרס, את ייחודו של האדם יש לאתר בהיותו 'קיום' ולא essence; לפיכך אֵפיונו של האנושי, ומניה וביה של המעשה ושל ההתרחשות ההיסטורית, הוא יכולתו לחרוג משרשרת המעשים והסיבתיות הנגזרת מהם ולהתחיל התחלה חדשה בדרך של בחירה. הווה אומר, ייחודו של האדם הוא היכולת שלו ללידה חדשה. אך בכך לא די. כל אדם חדש שנולד הוא פתח להתחלה חדשה. אין ספק שכאן יש לחפש את אחד משורשי תפיסתה את ההיסטוריה כמציאות פתוחה בכוח ליצירת מרחב ציבורי שבתשתיתו חירות. לכן ברור הוא שאינך יכול לעמוד על הנסיבות והסיבות ההיסטוריות לכאורה אלא בדיעבד, וגם אז לא בדרכי המחקר המקובלות על ההיסטוריון החברתי, אלא על ידי זיהוים של אותם זרמים שבזמנם היו תת־קרקעיים (ודווקא משום כך יכלו להתפתח באין מפריע לכדי תופעה חדשה) ורק ניתוח פנומנולוגי משוחרר ממסגרות מעוצבות וממושגים קודמים כלשהם עשוי לחשוף אותם.[100] ברור אפוא שאף אם לפנינו דרך מחקר המאמצת את שיטת הניתוח הפנומנולוגי, הרי מטרתה היא בירור, בחינה וקַטלוג של העובדות ההיסטוריות הרלוונטיות, ולכן אך טבעי שיש לעמוד על חשיבותם של מחקריה על האנטישמיות ועל היחסים בין יהודים ללא יהודים במאה ה־19 להבנת ההיסטוריה היהודית של העת החדשה.

עד כאן אשר למסגרת המחשבתית שבה פעלה. אפנה עכשיו למתודה, דהיינו לסיבתיות. כאמור, הטענה העיקרית כנגד ארנדט היא שלגרסתה היה אפשר לצפות את השואה ולפיכך היהודים, משום שפעלו בלא מודעות פוליטית ובלי לקבל עליהם אחריות להיסטוריה הקונקרטית חטאו בהתנהגותם, וגם עליהם רובצת אחריות. טענה זו אף היא תמוהה מאוד. ככלות הכול, אחת מהנחות היסוד ההיסטוריוסופיות של ארנדט היא שבהיסטוריה אין לדבר על סיבתיות במובן השגור.[101] לגרסתה, המונח 'סיבתיות' במובן השגור זר למדע ההיסטוריה ולמדעי החברה.[102] משום כך את המונח 'יסודות' בספרה **יסודות הטוטליטריות** יש להבין כהתנסויות וכזרמים, לרוב תת־קרקעיים, שפעמים רק 'מבטם הנוקב והלהוט

100. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' **160**. ראו גם: Mary G. Dietz, 'Arendt and the Holocaust', in: Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, pp. 87-89.

101. דיון נרחב בסוגיית ה'יסודות' בהגותה מצוי בספרות הרחבה על ארנדט, ובעיקר על ספרה **יסודות הטוטליטריות**. ראו לדוגמה: Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation*; Crick, 'On Rereading the Origins of Totalitarianism'. ראו גם את מאמרו של ברנרד קריק בעברית (המיוסד על מאמרו באנגלית) 'ארנדט ו"מקורות הטוטליטריות": עמדה אנגלו־צנטרית', בתוך: אשהיים (עורך), **חנה ארנדט בירושלים**, עמ' **106–107**; עוד ראו: עדית זרטל, 'פתח דבר', בתוך: ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' **19–21** (להלן: זרטל: 'פתח דבר').

102. ראו: Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation*, pp. 2-8; זרטל, 'פתח דבר', עמ' **20**.

של משוררים וסופרים (אנשים שהחברה דחקה אותם אל ההתבודדות והבדידות הנואשת)׳ היה עשוי להבחין בהם,[103] ורק בשל סיבות ונסיבות שונות ומיוחדות כמו מלחמת העולם הראשונה, המוני בני האדם שהוגדרו מבחינה משפטית חסרי נתינות (stateless) וכדומה התגבשו בדרך מסוימת. ואולם בשום אופן אין להבין את ה׳יסודות׳ כסיבות במובן השגור שאירוע א גורר אחריו מן ההכרח את אירוע ב מכוחה של חוקיות מחויבת. לכן, לגרסתה, על יסודות אלו אפשר ללמוד רק בדיעבד. טעמו של דבר, כפי שמיטיבה לנסח עדית זרטל, הוא ש׳רק אז אנו יכולים לעקוב אחר ההיסטוריה שלו. המאורע מאיר את עברו שלו, אך לעולם אי אפשר להסיקו מתוך עבר זה׳.[104]

על מצע מחשבתי שאלה עיקריו אך נהיר הוא שאין לחפש אף בספרה ההיסטורי ביותר של ארנדט יסודות הטוטליטריות קשר סיבתי הכרחי וצפוי מראש בין האנטישמיות של המאה ה־19 ובין האנטישמיות הרצחנית של הנאציזם, ממש כשם שאין להורות על קשר כזה בין האימפריאליזם ובין הטוטליטריזם. ככלות הכול, ארנדט לא ביקשה הסבר היסטורי סיבתי, אלא חתרה להבנה: כיצד התאפשרה התופעה המזוויעה של האנטישמיות הרצחנית של הנאציזם, או ליתר דיוק — מה היו התנאים שעל מצעם התאפשרה. אם כאלה הם פני הדברים, אך נהיר הוא שאין לייחס לארנדט יצירת קשר מובן מאליו (כפי מייחסת לה וולקוב) בין האנטישמיות של המאה ה־19 ובין האנטישמיות של הטוטליטריזם הנאצי. בה במידה אין לגזור על סמך תיאור פנומנולוגי שמאחר שהיהודים היו צד פעיל בהיסטוריה היה בידם לצפות את תוצאותיה של האנטישמיות ושל השואה, וכיוון שלא עשו כן ולא הקדימו תרופה למכה מוטלת גם עליהם אחריות כלשהי.

אין ספק אפוא שלגרסתה של ארנדט היהודים לא היו בחינת צל, אלא שחקנים — אולי חלשים, אבל פעילים — בהיסטוריה ולכן שותפים ואחראים לה. לפיכך האנטישמיות של המאה ה־19 היא חלק מהסיפור ׳הממושך והמפותל של יחסי יהודים-גויים בנסיבות של הפזורה היהודית׳.[105] אך הדברים מורכבים ואין להבינם ללא המורכבות המיוחדת מאפיינת אותם. לדעתי האחריות והשותפות שארנדט אינה פוטרת מהן את היהודים מתייחסת לצמיחת האנטישמיות המודרנית בפרט ולאנטישמיות בכלל, ואולם אנטישמיות זו, שהיהודים היו צד בהתהוותה ולכן שחקנים פעילים בעיצובה, אינה האנטישמיות הטוטליטרית של הנאציזם. כך היא מבהירה במילים מפורשות, שמתולדות האנטישמיות של המאה ה־19 היה אפשר ללמוד שמי שלא היו מוכנים לקבל עליהם אחריות לענייניים שבמרחב הציבורי היו עשויים למצוא את עצמם נדחפים למעמד של בהמות לפני שמוליכים אותן לבית המטבחיים.[106] ודוק. הדברים מתייחסים למאה ה־19. כמו הציונים האשימה ארנדט את

103. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ׳ 160.

104. זרטל, ׳פתח דבר׳, עמ׳ 20.

105. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ׳ 44.

106. ראו: Hannah Arendt, 'The Moral of History', in: *The Jewish Writings*, pp. 312-316, on, p. 315.

העילית החברתית והפלוטוקרטית של היהדות המתבוללת שלא נתנה את דעתה לתוצאות של חוסר נכונותה לעמוד על זכותו של העם היהודי כעם ולהשלכות של הסתפקותה בהבטחות האמנציפציה, שאותה הבינה עילית זו כהתבוללות. לגרסת ארנדט, היה על עילית יהודית זו להבין שמכיוון שהעם היהודי, מרצונו או שלא מרצונו, חי בהיסטוריה, חובה עליה, מתוקף מעמדה, לקבל עליה אחריות ולפעול מתוך אחריות להתרחשויות ההיסטוריות, כלומר לפעול בדרך פוליטית ולא להתנזר מההיסטוריה ולהסתפק בביטחון שהמדינה מבטיחה מעצם מהותה כמדינת חוק.[107] עם זאת, אל לנו לשכוח שאת מהלכה של ההיסטוריה לא יכלו היהודים לצפות אליבא דארנדט. ככלות הכול, הנחת היסוד ההיסטוריוסופית שלה היא שאין לדעת מראש את התוצאות של ההתנהלות האנושית בעת התרחשותה. אין אנו יכולים לדעת אלא ידיעה שבדיעבד, כלומר של התנאים שאפשרו את מה שהיה עתיד להתרחש. לא בהטלת אשמה מדובר אפוא, אלא בהסקת מסקנה לאחור. האירוע שאירע מצביע על עברו, אך כאמור, לעולם אין לדעת מה יֵלד יום מתוך התבוננות בהווה, שהרי אופייה המיוחד של העשייה האנושית הוא יכולתה ליצור מצבים חדשים — שמקורותיהם, לא סיבותיהם, הם פעמים רבים זרמים בלתי מורגשים, בטלים לכאורה, 'תת־קרקעיים' — שאינם פרי מעשים קודמים או מציאות מוגדרת, אלא בחינת לידה חדשה שתוצאותיה אינן צפויות.

אישוש לדברים אלו נמצא כבר בהקדמה לספרה של ארנדט **יסודות הטוטליטריות**, שהיא סייגה וקבעה בה כי חלקו הראשון של הספר העוסק באנטישמיות מוגדר 'בפרק הזמן ובמקום שהוא דן בהם, וכן בנושאו. ניתוחיו מתייחסים להיסטוריה היהודית במרכז אירופה ובמערבה מאז תקופת יהודי החצר ועד פרשת דרייפוס, כל עוד זו הייתה רלוונטית להולדת האנטישמיות או הושפעה ממנה'.[108] טעמו של דבר פשוט: האנטישמיות הנאצית כפי שהיא הבינה אותה היתה רכיב במסגרת אידאולוגית, דהיינו היא לא היתה כרוכה בכל מגע קונקרטי עם היהודים. תחילתה של אנטישמיות אידאולוגית זו, הבהירה ארנדט, היא 'הופעתן של המפלגות האנטישמיות הראשונות בשנות השבעים והשמונים של המאה ה־19', שכן הופעתן מסמנת את הרגע 'שבו התבצעה החריגה מן הבסיס המוגבל העובדתי של מאבק אינטרסים ושל התנסות שאפשר להוכיחה, ונפתחה הדרך שהובילה בסיומה אל "הפתרון הסופי"'.[109] דברים ברוח זו כתבה ארנדט עוד באמצע שנות הארבעים, כשהבהירה כי את שהתרחש במחנות אין להסביר בהסברים השגורים להסבר זוועות בהיסטוריה. הסברים אלו, גרסה, אין בהם די, משום שהנאציזם היה לא רק תנועה חדשה שהופיעה, אלא הוא היה הביטוי המובהק להתערערותה של מדינת הלאום, להתמוטטותן של כל

107. טענות מעין אלה נשמעות כמעט בבירור במאמר שפרסמה ב־1946; ראו: Arendt, 'The Moral of History'.

108. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 49–50.

109. שם, עמ' 50.

המסורות הגרמניות והאירופיות כאחד.[110] סמי מכאן צפיית העתיד והטלת אשמה כלשהי. הדגש הוא אפוא על ערעור מדינת הלאום בשל הופעתם של מבנים פוליטיים וחברתיים חדשים והתעצמותו והשתרשותו של אימפריאליזם חסר תקדים שאינו יודע שׂבעה. משמע, אף אם אין הדברים אמורים מפורשות, ההיגיון הפנימי של תפיסת האנטישמיות של ארנדט פוטר את היהודים מאחריות היסטורית כלשהי ככל שהדברים אמורים בטוטליטריזם הנאצי, שחרג מגדרה של התנסות 'שאפשר להוכיחה'. ואכן, ארנדט גרסה שככל שהדברים אמורים בהיסטוריה שבעקבות העידן האימפריאליסטי והעידן הטוטליטרי שבא בעקבותיו אין לבודד את 'השאלה היהודית או את האידיאולוגיה האנטישמית מנושאים המנותקים למעשה כמעט לגמרי מהמציאות של ההיסטוריה היהודית המודרנית'.[111] אם אכן כאלה הם פני הדברים, הרי מעשיהם ומחדליהם של היהודים אינם רלוונטיים, וודאי שאין לייחס ליהודים אחריות כלשהי לאנטישמיות הטוטליטרית של הנאצים או לפשעי הטוטליטריזם הנאצי או הסטליניסטי. לא ייפלא אפוא שכאשר נמצא אותה מייחסת ליהודים אחריות כלשהי, הדברים מכוונים אל העילית הפוליטית והפלוטוקרטית של היהודים או אל בודדים בעילית הזאת (דוגמת ד'יזראלי).[112]

רמז על המונח 'אחריות' של ארנדט בקשר ליהודים ועל משמעות קביעתה שהיהודים היו שותפים פעילים בזירת ההיסטוריה נוכל למצוא מתוך עיון בתיאור שהיא מתארת את עליית בית רוטשילד בראשית המאה ה־19.[113] ארנדט דנה בפעילותה הכלכלית והבין־לאומית של משפחת רוטשילד, בתפקידה בשימורו של העם היהודי ובהשלכות של פעילותה על דמותם של היהודים בחינת גוף בין־לאומי המצוי בכל מקום והוא בעל כוח סמוי 'המשפיל את הממשלות הגלויות כולן והופך אותן לחזית שאין מאחוריה מאומה'.[114] אגב הדיון הזה ארנדט מדגישה שאמנם דמותם זו של היהודים היתה תוצר של התנסות קונקרטית משותפת של לא יהודים ושל היהודים, אך באותה מידה היא גם מדגישה שהדברים אמורים לא באמת גופה, אלא ב'אמת שהם מעוותים'. חשוב לציין: הדברים אמורים, כפי שארנדט כותבת ללא כחל וסרק, לא באמת, אלא ב'אמת' שעוותה. טעמו של דבר ברור ביותר: היהודים, אף שהם אחראים להתנהלותם (והכוונה לתקופה הקדם־טוטליטרית), אינם אחראים לדרך שבה אחרים מפרשים אותה, קל וחומר שאינם אחראים לתגובתם של אלה, 'האחרים', להתנסות זו, ואינם אשמים בה.[115]

110. ראו: Hannah Arendt, 'Approaches to the German Problem', in: *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Harcourt Brace and Company, New York, San Diego, London 1994, P. 108.

111. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 50.

112. ראו גם: גורני, **בין אושוויץ לירושלים**, עמ' 59.

113. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 80–83.

114. שם, עמ' 83.

115. ראו גם את דיונו של אנגל בסוגיה זו: אנגל, **מול הר הגעש**, עמ' 189–192. אנגל פוסק שם כי בתיאור שארנדט מתארת את התנהלות היהודים במאה ה־19 יש יותר משמץ של ביקורת, אך לא במידה כזו שתהפוך את תפיסתה ההיסטורית והמתודולוגית ל'יעדים לביקורת רחבה בעולם היהודי' (שם, עמ' 192).

הנחתה של ארנדט שיש 'לראות את האנטישמיות המודרנית במסגרת כללית יותר של התפתחות מדינת־האומה, ובה בשעה לחפש את שורשיה בהיבטים מסוימים של ההיסטוריה היהודית, ובמיוחד בתפקידים שמילאו היהודים במהלך המאות האחרונות'[116] מוגבלת אפוא לתקופה שמשלהי המאה ה־17, עם הופעת יהודי החצר, עד שלהי המאה ה־19. אך כאשר מדובר על אחריות, ועל אחת כמה וכמה על אשמה, בנוגע לשואה ולאפשרות למנוע אותה, הדברים שונים לחלוטין. אמנם היהודים, לגרסת ארנדט, לא הבינו ולא צפו את תוצאות היחסים בינם ובין סביבתם הלא יהודית, ולפיכך לא פעלו לשיפורם, אך אם נזכור שמדובר בעליית הנאציזם לשלטון ובאנטישמיות של הטוטליטריזם הנאצי — שהיתה 'אידאולוגית' ולא ינקה ממגע כלשהו עם היהודים וכמובן לא הושפעה ממנו — ברור שלא היתה ליהודים כל אפשרות לצפות את ההתפתחויות, וממילא אין להאשימם שלא פעלו בדרך שהיתה יכולה למנוע אותן, שהרי אי אפשר להאשים מאן דהוא או לטעון שהוא אחראי למעשה כלשהו או להתנהגות כלשהי על סמך תוצאה בלתי צפויה. אם דברים אלו נכונים ככלל, קל וחומר שהם נכונים כשהם אמורים במעשי הטוטליטריזם הנאצי, פוסקת ארנדט בלשון חד־משמעית:

> הטרור כפי שאנו מכירים בימינו מכה ללא כל התגרות מקדימה, וקורבנותיו חפים מפשע אפילו מנקודת מבטו של מפעיל הטרור. זה היה המקרה בגרמניה הנאצית שאסרה מלחמת טרור מקיפה כנגד היהודים, כלומר, נגד בני אדם בעל כמה מכנים משותפים אופייניים שלא להם כל קשר עם התנהלותם הספציפית של אותם בני אדם.[117]

דווקא בהיבט זה של חפותו המוחלטת של קרבן הטרור הטוטליטרי הנאצי מבקשת ארנדט הסבר לכוח השכנוע של 'תאוריית השעיר לעזאזל', השגויה לגרסתה, בהסברת האנטישמיות.[118] דברים אלו עשויים לקבל משנה תוקף אם נזכור שאחת מהנחות הבסיס של ארנדט בהבנת אופיו והתפתחותו של הטוטליטריזם החותר להרס הייחוד האנושי — כלומר היכולת לחולל את הבלתי צפוי בחינת 'לידה חדשה' — היא שלמרבה הפרדוקס, הטוטליטריזם עצמו הרי הוא פרי הייחוד הזה. אך טבעי הוא על כן שלגרסתה הטוטליטריזם ומעלליו במאה ה־20 הם 'הבלתי־צפוי המוחלט'.[119] על כן נראה, כפי שהיטיב להבהיר יעקב טלמון,[120] שכמו בכל מערכת יחסים, אף שנאת היהודים הושתתה על תגובה ועל גירוי

116. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 60.
117. שם, עמ' 55.
118. שם.
119. למעשה זו הנחת היסוד של **יסודות הטוטליטריות** של ארנדט: שהופעת הטוטליטריות היא הופעת הבלתי צפוי ואל לנו להפוך אותה בכוח לצפוי. ראו לדוגמה: שם, עמ' 47–48.
120. ראו: יעקב טלמון, 'משמעותה האוניברסלית של האנטישמיות החדשה', בתוך: **אחדות וייחוד: מסות בהגות היסטורית**, שוקן, ירושלים ותל אביב תשכ"ה, עמ' 279.

משני הצדדים, היהודי והלא יהודי. ואולם פעמים תגובת הצד המגורה היתה פתולוגית או קשורה בעיצומו של דבר גם להשפעותיו של גירוי אחר. במקרים מעין אלה אין להטיל את האשמה להתנהגותו של המגורה על הצד המגרה ואף לא לזקוף אותה לחובתו של הגירוי הרֵאלי. משמעם של דברים, אף אם בתיאורה את התנהלותם של היהודים ובעיקר של העילית הכלכלית והחברתית, המצומצמת מטבעה, יש יותר מנימה ביקורתית, הרי עדיין אין ביקורת בחינת הטלת אשמה. ככלות הכול, ייחודה של התגובה הפתולוגית, במקרה דידן עליית הטוטליטריזם הנאצי והשואה, הוא היעדר האפשרות לצפות אותה, ואל לנו לשכוח שהבעיה שמציבה לפנינו הופעת הטוטליטריזם, לגרסת ארנדט, היא שהופעתם של הנאצים והצלחתם היו למעשה התממשותו של ה׳בלתי צפוי׳ המוחלט.[121]

ה.

כללם של דברים: הצגת תפיסת האנטישמיות של ארנדט בהיסטוריוגרפיה היהודית והציונית, הערכתה והטענות נגדה, בין שהן משתמעות מתיאור תפיסתה בלבד ובין שהן מוטחות בפירוש, תמוהות ביותר. אין כוונתי רק לניתוחו הפסיכולוגי של אטינגר בדבר המוטיבציה ומבנה העומק של טענותיה של ארנדט או לטענותיו המכלילות ביותר של יקירה, אלא בעיקר לדרך שבה הוצגה תפיסת האנטישמיות שלה. התפתחות האנטישמיות המודרנית כפי שארנדט מתארת ומנתחת — החל במאמריה הראשונים בשנות השלושים; עבור במאמריה בשנות הארבעים (ובעיקר כאמור ׳אנטישמיות׳) שפורסמו בעיקר בעיתונות היהודית בארצות הברית ובספרה **יסודות הטוטליטריות** שחלקו הראשון הושתת במידה רבה על מאמרה ׳האנטישמיות׳;[122] וכלה בספרה על משפט אייכמן — ככלות הכול הרי ברור מעל לכל ספק שהיא מורכבת לאין ערוך מההתפתחות המשורטטת בהיסטוריוגרפיה הציונית או היהודית של האנטישמיות. די לציין שצמיחת האנטישמיות המודרנית לגרסתה של ארנדט היא תופעה שאינה קשורה רק בפלוטוקרטיה היהודית או ב׳מצליחנים׳ היהודים (parvenu, כדבריה), או רק ביחסים שבין היהודים ובין המדינה. היא קשורה בעיצומו של דבר גם להיסטוריה האירופית שליהודים — מרצונם או שלא מרצונם, ביודעים או שלא ביודעים — היה חלק בה, גם לתפקיד הכלל־אירופי שמילאו דווקא בשל היותם נעדרי לאומיות מסוימת, גם לזיקתם למדינה בעת החדשה וגם לפרויקט המודרניות שמקורו בתנועת ההשכלה ולאמנציפציה שהיתה חלק אינטגרלי ממנו.[123] באותה מידה היא קשורה לאי־מודעותם של היהודים לתהום ולמתח שבין החברה למדינה;[124] לצמיחתן

121. ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ׳ 39, 47 ועוד מקומות.

122. ראו: Arendt ‘Antisemitism’. כן ראו: Jerome Kohn, ‘Introduction’, in: *The Jewish Writings*, p. xix.

123. ראו לדוגמה: ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ׳ 59–60.

124. ראו: שם, עמ׳ 79.

של הרומנטיקה, של הלאומיות האינטגרלית ושל 'תנועות הפאן' למיניהן;[125] לתהליכי המודרניזציה — כדוגמת התיעוש, צמיחת הקפיטליזם ובעקבותיו האימפריאליזם — והשלכותיהם (הופעת מפלגות ההמון[126] לדוגמה); וגם, ואולי בעיקר, היא קשורה להופעתו של היהודי החדש, היהודי המתבולל, הופעה שכמובן מאליו גררה אחריה עיצוב זהות יהודית מודרנית־מתבוללת שהלא יהודי לא יכול היה להבינה אלא אגב הידרשות לקטגוריות פסיכולוגיות או ביולוגיות.[127]

ברור מעל לכל ספק שאין לייחס לארנדט ראייה סטראוטיפית או לומר שהיא מושפעת מהלכי רוח, אמונות ודעות שמקורם בסביבה שבה עוצב עולמה (אם כי אין ספק שכמו בכל הגות, בין של ההיסטוריון ובין של הפילוסוף, מן ההכרח הוא שגם אלה קיבלו כלשהו בהגותה). נהפוך הוא, כל המעיין ולו ברפרוף בכתביה בעניינים יהודיים מהמחצית השנייה של שנות העשרים עד יומה האחרון אינו יכול להתעלם מהמאמץ חסר הפשרות שלה להבין את האנטישמיות כתופעה שזירתה ההיסטוריה, ולפיכך יש לבחון אותה, כמו כל תופעה היסטורית אחרת, במסגרת המציאות ההיסטורית האירופית והיהודית כאחת ובזיקה לפרויקט המודרניות בכלל.

אילולא דמסתפינא, הייתי אף מוסיף ואומר שמוטיב האחריות וקביעתה של ארנדט שאף היהודים נושאים באחריות לאנטישמיות המודרנית — אך כאמור לא לאנטישמיות הטוטליטרית הנאצית! — קשורים לא מעט דווקא במוטיבציה היהודית־לאומית שלה. כזכור, עוד בשלהי שנות העשרים, בעת עבודתה על הביוגרפיה של רחל ורנהאגן, פיתחה ארנדט עמדה ביקורתית בנוגע להתבוללות. היא שאפה לראות את היהודים נלחמים לשוויון זכויות לא של יחידים, אלא של בני קיבוץ אתני־לאומי בעל אופי של ישות פוליטית. תנאי לזה הוא מודעות וקבלת אחריות פוליטית, דהיינו התנסות בחיים במרחב ציבורי שיש בו קבוצות שונות, לא פעם של בעלי אינטרסים עוינים אלה לאלה, פועלות מתוך חופש ונותנות ביטוי לייחודן, השתתפות במרחב הזה ונשיאה באחריות לקיומו. ברור הוא שתנאי לקיומו של מרחב 'פוליטי' זה הוא קיום ופעילות שאינם מוכתמים בתחושת סכנה וחרדה לחיים עצמם. כפי שהבהירה ארנדט עצמה במאמר 'מהי פוליטיקה': פוליטיקה, ומובן מאליו שאתה גם התנסות ואחריות משותפת של בני אדם כיחידים וכקבוצות, יכולה להיות רק במקום שבני האדם משוחררים בו מהדאגה לחיים גופם.[128]

125. ראו לדוגמה: שם, עמ' 354–355, 371–372.

126. ראו את הפרק 'שקיעתה של מדינת־האומה וקץ זכויות האדם', בתוך: ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 404–449.

127. לאמתו של דבר, על בסיס זה ארנדט מנתחת את הרקע למשפט דרייפוס, לאיבה החברתית כלפי היהודי המתבולל, ולאי־יכולתו של האירופאי להבינו בלי להזדקק להגדרות פסיכולוגיות או ביולוגיות. ראו: ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, עמ' 162–206.

128. Hannah Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, Piper, Muenchen 2003, p. 194

האנטישמיות החדשה

אילן גור־זאב

תחיית ישראל היתה הצלחה מודרניסטית אדירת ממדים של תהליך החילון של העם היהודי. בריחה חילונית־הומניסטית זו מייעודו של עם ישראל הצליחה, לגודל האירוניה, דווקא על סף הכניסה לעידן הפוסט־חילוני, שבמהותו הוא אנטי־הומניסטי ופוסט־מודרניסטי. בריחה זו מסכנת את מימוש הייעוד היהודי הייחודי[1] ובה בעת מאיימת על האפשרויות להתמדת קיומה של המדינה היהודית. דווקא אם נותנים את הדעת למסורת הציונות הרוחנית ולמסר החינוכי שלה מאחד העם עד מרטין בובר, אפשר לסכם את הצלחת 'השיבה הביתה' שהובילה הציונות כוויתור על האחריות כלפי הנבחרוּת, שכחת הייעוד הייחודי של עם ישראל ופרדה מהיהדות כגלותיות־עד שוחרת התגברות על החיים גרדא כמטרת החיים. דווקא כסטייה מהייעוד היהודי או כאתגר ליהדות, הציונות מבטאת ממשות הכרחית, ששורשיה ביסודות הקיום היהודי ובייעודו, תנופה הכרחית למהלך הגדול של היון היהדות, המציבה לפני העם תפקיד שאותו רק הוא יכול למלא לנוכח הייעוד המשיחי הייחודי של ישראל, תנאי להתגברות קו־פואטית מאלתרת תמיד,[2] ביטוי טרגי לאחריות מוחלטת כלפי אמת הרגע הזה. כאן אנו נזכרים בדבריו של בובר:

> היותו של היהודי את עצמו יש בו מן הטראגיות ומן הגדולה. שהרי בשעה שאנו מקיימים את עצמנו באמירת הן, מתלווית לנו, כאמור, גם הרגשת כל אותה התנוונות,

1 Ilan Gur-Ze'ev, *Deasporic Philosophy and Counter Education*, Sense Publishers, Rotterdam 2010 (Hence: Gur-Ze'ev, *Deasporic Philosophy*)

2 Ilan Gur-Ze'ev, *Beyond the Modern/Postmodern Struggle in Education: Toward Counter-Education and Enduring Improvisation*, Sense Publishers, Rotterdam 2007. See also: Idem, *Critical Theory and Critical Pedagogy Today*, Faculty of Education, University of Haifa, Haifa 2005, pp. 7-34

על השימוש שלי במונח 'קו־פואסיס' ראו: Ilan Gur-Ze'ev, *The Possibility/Impossibility of a New Critical Language in Education*, Sense Publishers, Rotterdam 2010 (hence: Gur-Ze'ev, *The Possibility/Impossibility*), pp. 77-83; Gur-Ze'ev, *Deasporic Philosophy*, pp. 123-125.

> שחובה עלינו לגאול ממנה את דורות עמנו העתידים לבוא. אבל אותה שעה אנו מרגישים גם זאת, שעוד כמוסים בנו דברים שעדיין לא יצאו לאור העולם, שעדיין כוחות תוססים בתוכנו, המצפים לשעתם. מי שקולט בתוך חייו את כל אותה הטראגיות וכל אותה הגדולה של היהודי המהיין את עצמו, הוא הוא שחי חיי יהודי.[3]

בובר טעה: התחייה בישראל המודרנית ותקומתה של מדינת ישראל מבטאות שכחה עצמית של היהודי, סירוב לערך היהודי של גלותיות כייעוד המתגבר על הזימון של התשוקה לשלטון ולהצלחה במסגרתה של ההיסטוריה של הכוח. במרחבי האנטישמיות החדשה המשגשגת ברגע ההיסטורי הנוכחי, הן ההצלחה הציונית במסגרת השיבה להיסטוריה החילונית והקמתה של מדינה ריבונית כאילו נורמלית בתנאים בלתי רגילים בהחלט והן שכחת הייחודיות היהודית והאוניברסליות של הגלותיות כייעוד הופכות לאיום כלל־עולמי. במנסרה הציונית אין השכחה העצמית של העם היהודי עומדת לבדה, ותהיה זו טעות לאתר בשורשיה שלה בלבד את מקור הולדתה ושגשוגה, ברם בין כך ובין כך שכחה עצמית זו של היהודי אינה יכולה לשגשג בלא מחיר, שכן החיים אינם יכולים להסכים לפיוס, להתרת הניגודים, לקץ החידתיות או להיעלמות האלימות, כמו שאף את הזימון לאהבה גלותית אינם מסוגלים לשכוח; ועם ישראל אכן בא על עונשו. על חטא שכחת ייעודו הוא נענש שלוש פעמים: פעם אחת בעצם עצמת כזב הקסם שבשכחה עצמית יהודית ובהדהרתו 'הביתה' אל הניהיליזם בבחינת חזון הנורמליות המפייסת, המכלכלת ביטחון, קץ לפורענויות או ביטויים אחרים של שינה עמוקה כתחליף לאחריות גלותית כלפי אהבת החיים. פעם שנייה בהתנוונות היהודית ובהתבהמות הישראלית, הכוללת בהכרח אף את הולדת קרבנותיה 'הפנימיים' ו'החיצוניים' ואת קנאותם להרס ישראל במנעד עשיר הכולל מופעים אקסטטיים במנעד שבין ניהיליזם לנרקיסיזם פוסט־מודרני. פעם שלישית הוא בא על עונשו באנטי־יהודיות ובאנטישמיות החדשה, הן כתגובת נגד ליהדות הנענית באומץ לייעודה, הן כתגובת נגד לפֵּרות השכחה העצמית היהודית. הסופה הנערכת בעת הזאת נגד העם היהודי מכוונת את עצמה הן כנגד הנאמנות לרוח היהדות בלא התחדשות, הן כנגד הבגידה בייעוד היהודי; סופה זו אפשר להבין כעונש גם אם אין לו ריבון או ערכאה עליונה; עונש זה מוליד את האנטי־יהודיות כמטה־נרטיב של המחשבה הפרוגרסיבית החדשה, את התפנית הרוחנית האוניברסלית המאיימת על עתיד האנושות כולה ולא על עם ישראל בלבד.

איזה לקח עלינו ללמוד כאן בהיעדר ערכאה עליונה? מה נוכל ללמוד מהאירוניה של ההיסטוריה שהן בגרסתו הציונית הן בגרסתו הגלותית 'היהודי' שב ונהפך ל'נבחר' שאחרותו חייבת להיהרס כתנאי להצלת האנושות מפני רוח היהדות? התשובה לשאלה זו אינה יכולה להיות תלושה וחלקית. עליה להיות איבר מאיבריו של המכלול הדינמי של הקיום היהודי והקיום האנושי בכללותו, שהאירוניה ההיסטורית שלפנינו אינה אלא סימן

3 מרטין בובר, **תעודה ויעוד**, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 28.

אונטולוגי לייעודו. עלינו מוטלת החובה לא לפענחה בלבד, אלא להיענות מתוך רטט מכבד היענות ראויה, דיאספורית, דווקא משום שהתקומה המודרנית של היהודי נהפכה לחרב פיפיות בדמותה של שאלה שאין אנו יודעים להשיב עליה ואפילו לא לפענח את יסודותיה ולהבין את תכליתה. במרחביה של שאלה דוהרת שכזאת מקבלים את משמעותם התחייה היהודית, התנוונותה וגם הרוע המתגייס לחיסולה במסגרתו של פרוגרס אנושי שאיבד את הארוס שלו ולא את הבנת תכליתו בלבד.

האתגר הגדול שלפניו העם היהודי עומד כיום הוא נבחרותו בידי הכוחות הפרוגרסיביים החדשים,[4] נבחרות שאפשר לתאר כאנטישמיות חדשה, השונה במהותה מהאנטישמיות הישנה והנערכת לצלוב מחדש את היהודי לקראת האקסטזה כישועה האפשרית מתחת לשמים הפוסט־מטפיזיים, אלי האדם החדש, הפאוליני, שבעולמו 'אין עוד פה לא יהודי ולא יווני לא עבד ולא בן חורין לא זכר ולא נקבה'.[5] רוח היהדות תוהה: האם ייעודה עדיין בחזקת אפשרות פתוחה לנוכח קיומה של מדינת ישראל המתנוולת לקראת הבאת קץ על עצמה? כיצד עלינו לחנך את ילדינו לנוכח שגשוגן של האנטישמיות החדשה והאנטי־יהודיות, שנהפכו למטה־נרטיב של המחשבה הפרוגרסיבית החדשה, הצייטגייסט של עידן גלות הרוח, המחויב להרוס את רוח היהדות ולא את מדינת ישראל בלבד?[6] הִיהֶיָה לאל ידה של רוח היהדות להיצמד לנאמנותה לעצמותה הדיאספורית ברגע היסטורי דל,[7] לנוכח כניסתה הבלתי נמנעת לזירות מהירויות־העל, כנגד התפרקות תנאי האפשרות לטרנסצנדנציה וגלות ההומניסט הורג־האלוהים[8] שחיוניותו הקדושה נספגה באימננציה של מכונת העונג הפוסט־מודרניסטית? האם תתעלה היהדות הנאמנה על עצמה לכדי יותר מגחמה ניו־אייג'ית או שבריר פרה־מודרני השורד בסגירותו במציאות הרב־תרבותית שהגלובליזציה הקפיטליסטית מפרנסת באמצעות הברית שכרתה עם הגיון התרבות הפוסט־מודרניסטית? ובתנאים אנטי־גלותיים שכאלה, לנוכח החינגה האנטי־יהודית החוגגת את ניצחונה בבחינת מטה־נרטיב של הפרוגרסיביות החדשה, המבטיחה לחסל את הגלותיות באמצעות 'אתיקה של אמת' בבחינת 'שבר אימננטי',[9] סטיות והשהיות

4 Ilan Gur-Ze'ev, 'The New Anti-Semitism: Toward Educational Challenges', in: Idem, *The Possibility/Impossibility*, pp. 85-106. See also: idem, 'New anti-Semitism as the Meta-narrative of the New Progressive Thinking and Critical Pedagogy Today', ibid., pp. 107-164 (hence: Gur-Ze'ev, 'New anti-Semitism as the Meta-narrative')

5 פאולוס, איגרת אל הגלטיים, ג 28.

6 אילן גור־זאב, 'צליבתו־מחדש של היהודי כישועה אקסטטית', **ארץ אחרת**, 55 (2010), עמ' 25–30 (להלן: גור־זאב, 'צליבתו־מחדש של היהודי').

7 אילן גור־זאב, **לקראת חינוך לגלותיות**, רסלינג, תל אביב 2004.

8 אילן גור־זאב, 'חינוך הומניסטי בעידן פוסט־הומניסטי', **עיונים בחינוך** (בדפוס). ראו גם: הנ"ל, 'הפילוסופיה של החינוך לנוכח גלות הורג האלוהים', **עיונים בחינוך** (בדפוס).

9 אלן באדיו, **אתיקה: מסה על תודעת הרוע** (תרגם עדי אפעל), רסלינג, תל אביב 2005 (להלן: באדיו, **אתיקה**), עמ' 56.

בתוככי הזרימות שבאימננציה — מהיכן יימצאו מקורות וחיוניות ראויה לתחייה היהודית? היכן יאותרו שורשי התחדשותה האפשרית של התשוקה לתחייה כשהיא לעצמה, בעידן כעידננו שבו, מה נורא, התמלאה כביכול נבואתו של יואכים מפיורי בן המאה השתים עשרה והגיע הזמן השלישי, שלאחר עידן האב ועידן הבן, הזמן של התממשות החסד שאותו מבשרות בימינו הגלובליזציה הקפיטליסטית, החירות נוסח גוגל והטהרנות הפרוגרסיבית החדשה באמצעות הכידון הקדוש שלה, האנטישמיות החדשה?

כבר לאנטישמיות הישנה, כמו לאנטישמיות החדשה בימינו, היתה היהדות סכנה נוראה: תביעה בלתי מתפשרת ל*חריגה* עזה מהדבריות, מהקונטינואום, מהעונג שבשכחה העצמית ובהיספגות בסתמיות ה'כל הזמן אותו הדבר'. היהדות עמדה בעיקשותה. סירבה 'להצטרף לחגיגה'. בכל הנסיבות התמידה באי־השלמתה העקיבה עם העולם הבלתי נגאל ותססה כניגוד גמור לפגניות בעודה מפתחת לאחר חורבן הבית את צו החיים על פי ההלכה כפרשנות גלותית מתמדת.

לצד תפיסות זמן קוויות כמו שאפשר לראות אצל הסיודוס, הציבה הפגניות תפיסת היסטוריה שונה, שביסודה מעגליות אנטי־היסטורית שבאין־סופיותה בתורת 'בית' קרא הומרוס לבני האדם להיספג, גם אם כבעלי מעללים גדולים ושם עולם, או למצוא את מקומם הסטואי, גם כשאצל וירגיליוס ואחרים הובטחה להם שיבתו של 'תור הזהב'.[10] אמנם היוונים הכירו את המושג 'ארטה'[11] כזימון למימוש מידת הגבר על פי המופת שבמנעד המכיל את הגיוון שבין הקטור לסוקרטס, אולם לא הכירו טלוס היסטורי וייעוד עליון לאנושות ויותרו על פוטנציאל החריגה המשיחית מתנאי החיים הקיימים לשגב המזומן לאנושות כולה או לנבחרים בלבד לטובת שם עולם בזמן מעגלי, שהיה עשוי לקנות לעצמו כל המחולל מעשה־רב. המושג 'אפיירון' של אנכסימנדר, הבלתי מוגבל שהוא בה בעת אין־סופי וקדמון (לא נברא), שיקף את המעגליות שבתפיסה היוונית, שחוללה לאדם היווני את העולם כ'בית', ולא אפשרה מקום אונטולוגי לערגה לקדמה היסטורית, קל וחומר לפרויקט הגאולה שלאחר 'היום השביעי' או 'מלחמת גוג ומגוג'. שלא כתפיסה אנטי־גלותית זו, 'האדם ביהדות לעולם באופן מן האופנים בגדר שארית הוא, לעולם איכשהו הוא אחד נותר לפליטה, פעמים הוא אשר חוץ־שלו נתפס לנחשולי העולם ונסחף עם הזרם, בעוד שהוא־עצמו, הנותר שבו, נשאר על החוף. משהו בו מחכה'.[12]

את החיים גרדא כמטרת החיים חשפה היהדות כנמיכות רוחנית, כשכחת צו ה*התעלות* האנושית על החיים גרדא כמטרה לקראת ה*גאולה*, גם כאשר שטחיות זו מפוארת, פורייה ואף בלתי נמנעת בנוגע ללא יהודים. גויי הארץ הסתברו במיטבם כתועי דרך ההולכים

10 Virgil, *Virgil's Works, The Aeneid, Ecloyues* (translated by J. Mackail), Random House, New York 1934, p. 274

11 Jaeger Werner Wilhelm, *Paideia: The Ideals of Greek Culture* (translated by Gilbert Highet), Oxford University Press, New York 1945, p. 67

12 פראנץ רוזנצווייג, **כוכב הגאולה**, מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, ירושלים 1970, עמ' 419.

בחושך, אנושיות שטרם נתגלה לה ייעודה להתעלות בכור המצרף של הגאולה המזומנת ביום מן הימים לכול ושלפי שעה העם היהודי לבדו, ודווקא בעוניו, נושא בעול האחריות להוציאה מן הכוח אל הפועל. להבדיל מהתשוקה להצלחה בעלמא הדין בהדרכה של היצרים, האידאלים ואמות המידה השוררים, הציבה היהדות מצפן, פלס, ייעוד ורוח משגיבים לעם הנבחר, בעל השליחות האוניברסלית. האוניברסליות של השליחות היהודית אינה מתאפשרת אלא במופת שבייחודיותו מצד אחד, וביקיצה מהשכחה העצמית הכללית שהוא מבשרה בבחינת גאולה אוניברסלית מהצד האחר; ואין הגאולה האוניברסלית אפשרית אפילו כרִגשה משיחית בבחינת משיחיות בלא משיח, אלא עד כמה שהיא מתבטאת במהלכו המופתי של עם ישראל בבחינת 'האחר' המבשר את 'האחר לחלוטין' מתוך התאמצות להתגבר על הפיתוי להיבלע על ידי הנורמליות מזה ועל ידי הזימון לשיבה 'הביתה' אל האין מזה.

תודעה זו של משיחיות ללא משיח, של פרטיקולריזם כתנאי לאוניברסליות, הנאמנה לייעודה של ייחודיות המחויבת לגאולה הכללית, הדריכה כל יהודי במשך הדורות, אפילו בחיי היום־יום, ואף אם לא כיוון את התנהלותו על פי שעון הגאולה בדינים ובהלכות שהתפרשו על פני כל ממד ורובד של הקיום היהודי. ייחודיות זו באה לידי ביטוי לאור הקוטב האוטופי שאליו מכוון אורח החיים היהודי על כל היבטיו — מדינֵי נידה עד תפילה במניין ושבת קודש כממד גאולתי בעולם שטרם נגאל. כיוון שכך היתה היהדות לדת בלתי נסבלת כבר בעולם העתיק, הן למצרים והלניסטים כמו מנתון[13] ואפיון האלכסנדרוני, הן לרומים כמו ההיסטוריון טקיטוס. התרסתו של אפיון מהדהדת מדורו עד קץ הימים: 'אם באמת הם [היהודים] אזרחי העיר — מדוע אינם עובדים את האלהים אשר לבני אלכסנדריה?' כלומר כמו האנטישמים החדשים, כגון ז'יז'ק, המלמד אותנו שהממשי אינו 'המציאות האמתית' אלא הריק,[14] היהודים עומדים במרָם ומסרבים להשתלב במציאות, להיות חלק מההוויה, אלא תובעים את זכותם למשיחיות ללא משיח, כלומר לאוטופיה שלילית כאורח חיים קונקרטי בבחינת הקרנה המעטירה עליהם מעמד מיוחס ובהכרח משיתה על כל האחרים פגימות; אי־שלמות שלעולם איננה ניתנת להתרה, שלא ניתן להימלט מפניה או להשכיחה בכל מגע יום־יומי עם היהודי, ויהיה השולי, החלקי או הקצר ביותר. על כך משיב בעל **נגד אפיון** את תשובתה הדיאספורית של היהדות:

> הן כל בני האדם שונים אלה מאלה מאוד במנהגיהם ובחוקיהם לכל פרטיהם. בעצם הדבר יש לאמר: אלה נתנו את ממשל מדינתם בידי שליט יחיד (מונרכיה), ואלה בידי שליטים מתי מספר (אוליגרכיה), ואלה בידי המון העם, אולם מחוקקנו לא שם את לבו

13 אריה כשר, 'עקבותיה של "היסטוריה נגדית" בגרסת מאנתון על יציאת ישראל ממצרים, יהודים ונכרים בארץ ישראל', בתוך: אהרון אופנהיימר ואחרים (עורכים), **יהודים ונוצרים ארץ ישראל**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2003, עמ' 52–81.

14 סלבוי ז'יז'ק, **מטריקס: האחר הגדול והמציאות הוירטואלית** (תרגם יאיר אור), רסלינג, תל אביב 2003 (להלן: ז'יז'ק, **מטריקס**), עמ' 19.

אף לאחד מדרכי הממשל האלה, רק צוה לנו 'ממשלת כהנים' (תאוקרטיה) — כאשר יאמר האומר בעשקו את משפט הלשון כי לאלהים לבדו הקדיש את המלוכה והשלטון. הוא צוה על העם לשאת את עיניו תמיד אל אלהים כי הוא מקור כל הטובות המוצאות את בני האדם כלם (ואת כל איש בפני עצמו) [...] על האלהים הזה אמר, כי הוא אחד (יחיד) ולא נברא (קדמון) ולא ישתנה עד סוף כל דורות עולם והוא נעלה ביפיו על כל דמות בת חלוף, ורק בכחו (במפעליו) הוא נכר לנו, אף כי לא נודע לנו עצם היותו.[15]

תפיסה דיאספורית זו שביסוד היהדות בלתי נסבלת היא הן מנקודת המבט האלילית, הן בעיני הזרם המרכזי בנצרות, ועל כן אין כל תמה שבבשורה על פי יוחנן מתוארים היהודים ככבני שטן המסרבים לקבל את בשורת ישו (ח 44). הנצרות הפאולינית שוללת את היהדות הן בהיותה ביטוי של אהבת החיים והאחריות כלפי החוק, הן בהיותה דבקות חטאה בפרטיקולריזם. היהודי איים על פרויקט יצירת האנושות החדשה, הנוצרית, בעצם התעקשותו להיות, בהתאמצותו להתמיד באהבת החיים לאור הצו המשיחי במסגרתו של ייעוד יהודי ייחודי ובסירוב להכיר בייעוד האוניברסלי של הנצרות, הנובע מעובדת היסוד של כריסטוס על הצלב. העֲצמה התנטית המכוננת את התשוקה ל'שיבה הביתה' מנוגדת לחיוניות הארוטית האומרת הן לחיים כהתגברות על החיים גרדא כמטרת החיים. העֲצמה התנטית מתבטאת במכלול החיים ויודעת להתבטא גם 'על פני השטח' בתשוקה לעונג או לניצחון בולע־כול, שלעתים מתקרא 'קונסנזוס'. עֲצמה תנטית זו לא יכלה אלא לפרנס אימה וקנאות. במשך ההיסטוריה אין התשוקה ל'שיבה הביתה' יכולה להשלים עם נוכחותה של אחרוּת המסרבת להיספג במציאות; מאז הגירוש מגן עדן ובמשנה תוקף בעידן הפוסט־מטפיזי עצמה זו וסוכניה אינם מסוגלים להכיר בזכות קיומה של קדושה, המחויבת לגאולה מהגיון 'פני השטח', הדוגמה השלטת או התשוקה לניצחון ולהומוגניות, ומכאן מתחוללות האימה, הקנאות והאלימות הכובשנית. בה בעת, כביטוי ארוטי של מחויבות לחריגה אל עבר מושא אהבת 'האחר לחלוטין', אימה זו חוללה מחויבות קנאית. זו היתה התמסרות לחיסול רוח היהדות, ומדי פעם בפעם גם לחיסולם של היהודים ממש, לנוכח אהבת החיים שביטאה היהדות ולנוכח תפיסתה הגלותית במסגרת המארג שבין ההלכה ולמשיחיות, ששכלולה מוטל על שארית הפלֵטה, בדרך לגאולה האוניברסלית האמתית שבכל הנסיבות ובכל הזמנים עד כמה שהיא נאמנה לעצמה היא תמיד לעתיד לבוא, ובשום אופן אין לזהותה עם הנתון. המשיח שהגיע לא יכול להיות אלא משיח שקר. אין הגאולה מתממשת אלא בהתהפכות לניגודה.

האנטישמיות המודרנית המשיכה את המחויבות המוחלטת לחסל לא את היהודי בלבד אלא את רוח היהדות בבחינת האיום הנורא מכול על ההתקדמות הממשית לקראת התגשמות האוטופיה החילונית. כפי שהראה מרקס באופן כה מבריק, המשיחיות היהודית ואפילו עצם הקיום היהודי הייחודי מאיימים על הקִדמה האנושית הכללית לקראת השחרור

15 יוסף בן מתתיהו, **קדמות היהודים נגד אפיון** (תרגם י"נ שמחוני), הוצאת שטיבל, ברלין תרפ"ח, עמ' ער.

מהגיון השליטה, שהוא אוניברסליזציה של מהותה הפרטיקולרית של היהדות. כפי שאראה בהמשך הדברים, האנטישמיות החדשה של אלן באדיו ורבים מהפרוגרסיבים החדשים ממשיכה בימינו את המסורת הזאת. מתנגשות כאן עצמות חיים מנוגדות, שאין לפשר ביניהן כלל.[16] במפעלו של מרקס אפשר לראות את השלב הראשון בהתגבשותה של האנטישמיות החדשה,[17] המעמידה במרכז לא את ההיבט הדתי, אלא את המטפיזיקה של הראליה המודרנית, שרוח היהדות היא המכשול העיקרי בה בדרך למימוש חזון הפרוגרס החילוני שעניינו האלהת האנושות ומימוש אין־סופי של הפוטנציאל שלה בבחינת הריגת האלוהים רגע רגע מחדש.[18] הן בפרה־מודרנה הן במודרנה, הן מנקודת המבט האלילית הן מנקודת המבט הנוצרית, היהדות היא ה׳אחר׳ האולטימטיבי של תרבות המערב. במודרנה לא היה אפשר לעכל את בשורתה עם כינונם של מדינת הלאום, הסדר הדמוקרטי והרציונליזציה של התפקוד במרחב הציבורי. היהודים היו ׳האחר׳ האולטימטיבי לצד גורם אחר שהמודרנה לא השכילה לעכל — הצוענים, שביטאו בדרכם הם את האלטרנטיבה הטוטלית לאוטופיזם החילוני של הריגת האלוהים בדמות הקריאה לשיבה אל הקיום הגולמי־האינטימי עם הטבע שלפני התגבשות התודעה העצמית, החוק והתרבות בכללותה.

> כושרם של היהודים בני דורנו לאמנציפציה הוא יחסה של היהדות לאמנציפציה של העולם בן דורנו. יחס זה נובע בהכרח מתוך מעמדה של היהדות בעולם המשועבד של ימינו [...] מהו הבסיס החילוני של היהדות? הצורך המעשי, התועלת העצמית. מהו פולחנו החילוני של היהודי? הסחר־מכר. מהו אלוהיו החילוני? הממון. ובכן! האמנציפציה מן הסחר־מכר ומן הממון, דהיינו האמנציפציה מן היהדות המעשית, הממשית, היא תהא האוטואמנציפציה של דורנו. ארגונה של חברה שתבטל את הנחת־היסוד של הסחר־מכר ויחד עם זאת את אפשרות קיומו של הסחר־מכר, יהפוך את קיומו של היהודי לבלתי אפשרי.[19]

ניטשה מציג גרסה שונה מאוד של האנטישמיות החדשה: הוא מזהה בין מהות היהדות ובין שגשוג הנאורות, כמו האנטי־יהודיות שאנו מוצאים אצל יורשיו הפרוגרסיבים החדשים בימינו: ההתבוללות היהודית במודרנה אינה בחזקת קץ היהדות, אלא דווקא אוניברסליזציה נאורה של המהות היהודית, ניצחון היהדות על משנאיה. את התפיסה הזאת של מהות הרוח היהודית כמתממשת בקדמת הנאורות באירופה באמצעות

16 אילן גור־זאב, ׳מושג האוטופיה והזהות האירופית בעידן פוסט־מטאפיזי׳, **טבור**, 5 (2011), עמ׳ 113–140 (להלן: גור־זאב, ׳מושג האוטופיה׳).

17 הנ״ל, ׳האנטישמיות החדשה: מטא־נרטיב של הכוחות הפרוגרסיביים במאה ה־21׳, **אקדמיה**, 21 (חורף תש״ע), עמ׳ 8–11.

18 הנ״ל, ׳חינוך הומניסטי בעידן פוסט־הומניסטי׳, **עיונים בחינוך** (בדפוס).

19 קארל מרקס, **כתבי שחרות** (תרגם שלמה אבינרי), ספרית פועלים, תל אביב 1977, עמ׳ 58–59.

התגייסותם המוצלחת של יהודים יחידים להיות לנושאי לפיד הנאורות יש להבין לנוכח תשוקתו של ניטשה להתגבר על שגשוג ההומניזם, תשוקה המשחרת לעל־אדם וללוחות הברית החדשים, ובשום אופן לא לקדמת הנאורות, לא באלף רבתי הוא אומר לחגיגת הניצחון של רוח היהדות:

> עתה נותרה להם רק הברירה: או שיעשו אדונים לאירופה או שיאבדוה, כפי שלפני ימים רבים איבדו את מצרים, כאשר הועמדו בפני ברירה דומה [...] עתה, כשללא מעצור הם נכנסים מדי שנה יותר ויותר בקשרי נישואים עם מיטב האצולה האירופית, הם יעמידו עד מהרה מורשת נאה של גינוני רוח וגוף: כך, שבעוד מאה שנים יאצילו מבט נעלה למדי מבלי לעורר עוד בבחינת אדונים בושה בלבות משועבדיהם. והרי זה המכוון! משום כך מוקדם מדי לפתור בעייתם! הם עצמם מיטיבים לדעת, שאין להעלות על הדעת את כיבושה של אירופה ורודנות כלשהי מצדם: אולם ברור עם זאת, שבאחד הימים אירופה זו תיפול ותשור קלות כפרי בשל לכף ידם השלוחה לקראתה. אך לשם כך מן הנחוץ הוא להם להצטיין בכל תחומי ההצטיינות האירופית ולהיות עם בחיריה: עד הגיעם לכך, שהם עצמם יהיו הקובעים מה הדבר הראוי לציון. או אז ייחשבו כממציאים וכמורי־הדרך לבני אירופה, מבלי היות הדבר עוד בגדר פגיעה בכבודם של הללו [...] או אז יעלה ויבוא שוב זה היום השביעי, בו ישוב וישמח אלהי היהודים הקדום, יוכל להתענג על עצמו, על בריאותו ועל עמו הנבחר — ואף אנו, כולנו, הלא נגל ונשמח עמו![20]

רוח היהדות מוצגת אצל ניטשה, כמו אצל תלמידיו הפוסט־סטרוקטורליסטים בימינו, כאיום נורא, שכן טבעו של הפרטיקולריזם שלה להיהפך לאוניברסליות כוזבת במסגרת פרויקט הנאורות והחינוך ההומניסטי. אין לראות בה את הקץ לפרטיקולריזם היהודי ולייעוד האוונגרדיסטי שהוא טומן בחובו, אלא, כמו אצל מרקס ואצל היטלר, איום לייהוד ממשי של המערב ואל נכון של האנושות כולה. היהדות מופיעה ככוח שטני בשלושה הקשרים: (א) במסורת המציגה אותה ככוח שעניינו האוניברסליזציה של הייעוד הפרטיקולריסטי היהודי; (ב) במסורת המציגה אותה כאיום פרטיקולריסטי על המחויבות האוניברסליסטית הנוצרית לגאולה כללית על דרך האהבה כחלופה לחוק, שעליה מבשר פאולוס; (ג) בתפיסות היסוד של הפרוגרסיבים החדשים בימינו, וכאן היא מוצגת (לעתים במובלע, לעתים ישירות) כשטן העומד למכשול כמעט בלתי עביר בפני אפשרויות השחרור האוניברסלי, בקרב הפוסט־סטרוקטורליסטים מסוגם של פוקו, ליוטר, בודריאר ודלז, הן בקרב המתנגדים מסוגם של ז׳יז׳ק ובאדיו. בקרב אלה ואלה (ובייחוד בקרב רבים מתלמידיהם) חוברים זה לזה בצהלה הגיון הקפיטליזם הנאו־ליברלי והגיון התרבות הפוסט־מודרניסטית שלביקורתם הם מסורים עד כלות.

20 פרידריך ניטשה, **דמדומי שחר** (תרגם ישראל אלדד), שוקן תל אביב 1978, עמ׳ 256.

בימינו מוצאים אלן באדיו ורבים מהפרוגרסיבים החדשים האחרים חשיבות רבה ביותר בפאולוס, בבחינת דמות מייסדת של אוניברסליות רדיקלית חדשה, העומדת כניגוד לכל אמירה קהילתנית או פרטיקולריסטית.[21] ז׳יז׳ק, באדיו ותלמידיהם הרבים עם הגיבורים הפוסט־סטרוקטורליסטים המגוונים של התרבות הפרוגרסיבית החדשה משחרים לנוכח תורתם של לנין, פול פוט, צ׳ה גווארה ומאו טצה טונג למימוש דברי פאולוס ׳כי גם אנחנו נטבלנו כולנו ברוח אחד לגוף אחד אם יהודים אם יוונים אם עבדים או בני חורים ורוח אחד השקה אותנו כולנו׳ (איגרת ראשונה אל הקורינתיים יב 13).

אחדים מכחישים לחלוטין את האנטישמיות החדשה, ואילו אחרים מצמצמים את היקפה ואת משמעותה. המכירים בחשיבותה מצמצמים אותה בדרך כלל לדיון בהסתעורות הבלתי הוגנת על ישראל ובדה־לגיטימציה העכשווית של המדינה היהודית בידי חוגי שמאל רדיקלי מזה והאסלאם המיליטנטי מזה. יחידים הם הניסיונות להבין את האנטישמיות החדשה באופן רחב ומאתגר.[22] בתופעת האנטישמיות החדשה אני מבחין באלמנטים האלה:

א. תפוצתה של האנטישמיות הישנה בזירות חדשות במסגרתן של דינמיקות ורטוריקות שמחוללים הגלובליזציה הקפיטליסטית והפוסט־קולוניאליזם.

ב. מקומו של היהודי בתאולוגיה הפוליטית האסלאמיסטית העכשווית, שבמסגרתה אין להפריד בין הישראלי ליהודי, בין שליחותו המסורתית של העם היהודי ובין המהות, הפרקטיקות והייעוד של הציונות ומדינת ישראל. התאולוגיה הפוליטית של ׳האחים המוסלמים׳ ו׳אמנת חמאס׳ מנכיחות מגמה זאת באופן מובהק.

ג. עמדות פוליטיות של הפרוגרסיביות החדשה המתנסחת במערב במנסרות, כגון הפמיניזם הפוסט־סטרוקטורליסטי, הפוסט־קולוניאליזם והרב־תרבותיות הרדיקלית המנפיקות עמדות אנטישמיות מתוך הפרוגרסיביות החדשה בסיוע רטוריקה של ׳ביקורת׳ ו׳התנגדות׳, הממשיכה את האנטי־יהודיות לכדי אנטישמיות חדשה במובנים אלו:

- שלילת זכותו של העם היהודי להגדרה לאומית ייחודית.
- הפיכת ההתנגדות לציונות למזבח שעליו מועלה לעולה מהות הרוע המיוחס לציביליזציה המערבית כדי להבטיח מעין היטהרות (דה־קולוניזציה עצמית). במסגרת זו ההתייחסות למדינת ישראל היא כאל הביטוי המזוקק והקיצוני ביותר של האלימות והדכאנות האופייניות לציביליזציה המערבית כולה.

21 Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford 2003

22 פייר־אנדרה טאגייף, **היודופוביה החדשה** (תרגמו עמית עסיס ולוראן כהן), ראובן מס, ירושלים 2010 (להלן: טאגייף, **היודופוביה החדשה**); Bernard-Henry Levy, *Left in Dark Times* (translated by Benjamin Moser), Random House, New York 2008 (hence: Levy, *Left in Dark Times*), pp. 147-166; Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton University Press, Princeton 2004; Bernard Harrison, *The Re-Surgence of Anti-Semitism: Jews, Israel and Liberal Opinion*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006.

- הפיכת מדינת ישראל לביטוי העילאי של הרוע עלי אדמות. לתפיסת מדינת ישראל כביטוי המזוקק והקיצוני ביותר של האלימות והדכאנות האופייניות לציביליזציה המערבית כולה יש יסודות פילוסופיים ותאולוגיים המתבהרים בספרות הפרוגרסיבית החדשה.
- 'הביקורת' ו'ההתנגדות' של המנסרות הפרוגרסיביות החדשות נפגשות על אף שונותן בצומת אחד ויחיד: העלאתה לעולה של הציונות וצליבתו מחדש של היהודי הקולקטיבי: מדינת ישראל הופכת ל'ישראל' דמונית וליהודי שבין אומות העולם.
- יחס מיוחד במינו למדינת ישראל ולציונות מתוך שימוש באלמנטים אנטישמיים מסורתיים במסגרת ניסוח ה'ביקורת' וה'התנגדות' הפרוגרסיבית החדשה.

ד. עמדות פרוגרסיביות חדשות המתנסחות בעולם השלישי ובקרב אינטלקטואלים של קבוצות שוליות במערב וממקמות את ייחודיותו של 'היהודי' או את ייחודיותה של מדינת היהודים כייצוג של הרוע האולטימטיבי שנגדו חייב להיות מכוון כל 'רזיסטנס' לגזענות, לקולוניאליזם ולשאר ביטויי היהירות האלימה־החולנית של המערב. מקום מרכזי שמור כאן למעבר מהאנטי־יהודיות שבפרוגרסיביות החדשה לכדי אנטישמיות (חדשה) הממקמת את המדינה היהודית במקום מיוחס בדיון המוסרי והפוליטי, שער לפעולה אקסטטית־דתית־גואלת במסגרת הפרוגרסיבית החדשה.

רבים וטובים טוענים כי במציאות אין תופעה שכזאת וכי אין זה נכון לדבר על 'אנטישמיות חדשה'. אין בנמצא אלא אנטישמיות, המתפתחת ומשנה גוונים, אפיונים ומופעים בהקשרים היסטוריים משתנים. במחנה הזה מוצאים את מקומם אישים שונים — מחוקרי שואה לאומיים ומודרניסטים כמו יהודה באואר ועד רדיקלים שמאליים, מרקסיסטים אורתודוקסים, פוסט־סטרוקטורליסטים ופמיניסטיות רדיקליות כמו ג'ודית באטלר. כאחד האנטישמים החדשים היותר פעילים תרמתי גם אני בהתמסרות גדולה את תרומתי למגמה רבת־השפעה זאת.[23] מחוגים מגוונים ובדרגות הטעמה שונות שבה ומופיעה הטענה כי בעיקרו של דבר הדיון באנטישמיות החדשה אינו אלא אמצעי לחסום את הכניסה לדיון המוסרי, להעניק לחברה הישראלית פטור מאחריותה לחרושת הרוע הציונית. סלבוי ז'יז'ק, הפילוסוף הנערץ ביותר מבין הפרוגרסיבים החדשים, אף מגדיל לעשות בביקורתו את האנטי־אנטישמיות החדשה, ולצד הטענה בדבר הרווח הישראלי מהדיון באנטישמיות החדשה, מציג דווקא את הציונות כביטוי שיא של אנטישמיות ושל ברית עם הנאציזם.[24]

23 אילן גור־זאב, 'האמנם נוצח היטלר?', **פילוסופיה, פוליטיקה וחינוך בישראל**, אוניברסיטת חיפה, חיפה 1999, עמ' 57–98. ראו גם: Idem, 'Holocaust/Nakbah as the Israeli/Palestinian Homeland', in: Gur-Ze'ev (author/editor), *Destroying the Other's Collective Memory*, Peter Lang, New York 2003, pp. 25-50; Idem, 'Beyond the Destruction of the Other's Collective Memory', ibid., pp. 51-67.

24 Slavoj Zizek, *The Parallax View*, The MIT Press, Cambridge 2006

בשנים האחרונות אפשר למצוא התייחסות שונה ביותר לאנטישמיות החדשה במסגרתה של ספרות מתרחבת שעניינה העיקרי הצגת כתב סנגוריה על ישראל מול ההתקפות הקיצוניות והבלתי הוגנות על תקומתה. הנחת המוצא היא שתופעה ממשית שמוצדק לכנותה 'אנטישמיות חדשה' אכן קיימת. מדובר בדיונים באמצעי התקשורת, במאמרי דעה בעיתונות הכתובה, ביומני רשת (בלוגים), בכתבי עת אידאולוגיים ואף במחקרים אקדמיים של ממש.[25] משקלם של המחקרים האקדמיים קטן ביחס: רוב הדיון מתנהל בזירות לא אקדמיות. מחקר אקדמי סטנדרטי (עבודות דוקטור ועבודות מוסמך) בסוגיית האנטישמיות החדשה כסוגיה העיקרית העומדת לעצמה עדיין נעדר כמעט לחלוטין.

אף שהדיון בסוגיית האנטישמיות החדשה רחוק מלהיות מונוליטי, ומתבטאות במסגרתו אוריינטציות שונות וטקסונומיות מגוונות, מתבקש ואף מתאפשר לחלץ מאפיינים משותפים. בדיונים אלו כרגיל תשומת הלב העיקרית מוקדשת למדינת ישראל, ובאופן ספציפי יותר: המחברים עוסקים במרץ מיוחד בשאלת הדה־לגיטימציה של ישראל וביחס הלא הוגן למגרעותיה, למעידותיה ולטעויותיה, ומגששים אחר טעם אחד, מוגדר וכולל, המסביר את 'נבחרותה'. כמו כן בדיונים אלו זוכה לתשומת לב הקשר שבין ה'יחס המיוחד' למדינת ישראל ובין האנטישמיות, לעתים קרובות מתוך התרכזות ביחסו של השמאל הרדיקלי למדינת ישראל.[26] מקרב הכותבים הרהוטים ביותר יוזכרו בהקשר זה אלן פינקלקראוט, ברנרד הריסון וברנר־אנרי לוי. הטענה המרכזית כאן היא הטענה החשובה שאין להפריד בין סוג מסוים של אנטי־ישראליות (ואנטי־ציונות) קיצונית ובין אנטישמיות. יש אפילו מי שטורחים, כמו צ'רלס סמול, לנסח משוואות ולחלץ את אחוזי ההסתברות שהמבקרים החריפים של ישראל ייחשפו כאנטישמים אם רק ימלאו את השאלונים המתאימים כיאות.[27] לעתים זוכה לתשומת לב מיוחדת התאולוגיה הפוליטית האסלאמית בימינו, ונידונים גם הביטויים המתרבים של האנטישמיות האסלאמיסטית. כיום אי אפשר להפריד בינה ובין הפוליטיקה הרדיקלית של האסלאם וסירובו להבחין בין היהדות ובין הציונות, בין הישראלים ובין היהודים, לצד שלל הביטויים הגואים של אלימות קדושה מצדו של עולם הג'האד. בכל אלה לא אעסוק אלא חלקית או בעקיפין בדיון שאני מציע כאן, אף שלדעתי סוגיות אלה חשובות עד מאוד. כאן אני מבקש להצטמצם ולהפנות את תשומת הלב אך ורק לזיקה ייחודית המתקיימת בין שלוש סוגיות: (א) אנטי־יהודיות חדשה במערב; (ב) אנטי־שמיות חדשה במערב; (ג) אנטי־ישראליות במערב. הדגש יהיה על המערב מתוך ההכרעה להשאיר להזדמנות אחרת את הדיון

25 אפיון המחקר והדיון האקדמי וביסוס התבחנותם ממחקרים ודיונים שאינם 'אקדמיים' או שאינם אקדמיים דיים אינם עניין קל כלל וכלל. למרות זאת, בשלב זה אשאיר את התיחום לא מבוסס ולא מוגדר, על אף המחיר שיש לשלם על כך, ובעיקר באי־מתן מענה לצורך בהצגת אמות מידה וגבולות שיבססו את ההתבחנות.

26 טאגייף, **היודופוביה החדשה**, עמ' 12. ראו גם: Levy, *Left in Dark Times*, p. 155.

27 Edward H. Kaplan & Charles A. Small, 'Anti-Israel Sentiment Predicts Anti-Semitism in Europe', *Journal of Conflict Resolution*, 50, 4 (August 2006), pp. 548-561

בסוגיות כגון השימוש של אינטלקטואלים של העולם השלישי בדיונים אלה במסגרת השיח, החינוך והפוליטיקה הפוסט־קולוניאליסטיים. לעניין זה חשיבות מיוחדת לנוכח שגשוגו של הפוסט־קולוניאליזם בארצות כמו ונצואלה שבשליטת הוגו צ׳אווס, ההפנמה שמפנימים את הדיון הזה פוסט־קולוניאליסטים מהעולם השלישי הפועלים במערב כמו טארק רמדאן, ולנוכח הקליטה שקלטו אותו בזירה הישראלית הוגים ופעילים פוליטיים כמו אילן פפה, יהודה שנהב, אודי אלוני, אריאלה אזולאי, אורן יפתחאל, ענת מטר, יצחק לאור, הנרייט דהאן־כלב ועדי אופיר.

טענתי: מתחת לשמים הפוסט־מטפיזיים נהפכה האנטי־יהודיות החדשה למטה־נרטיב של הפרוגרסיביות בת ימינו. מעתה סלולה הדרך בין אנטי־יהודיות פרוגרסיבית חדשה ובין אנטישמיות מזן שלא ידענו כמותו, השונה מהותית מהאנטישמיות הישנה.[28] בצדק מזהיר פייר־אנדרה טאגייף שחשובה כאן ההפרדה, שכן

> אף שאנו מבחינים בזרימה משותפת ובהצטלבויות רבות בין הנושאים האנטי־אמריקניים, אנטי־ישראליים ואנטי־יהודים, תהיה זו הדרדרות להפרזה פמפלטית אם נצמצם את שלושת סוגי השיח האלה לכדי עמדות זהות. ליתר בהירות: לא כל האנטי־אמריקנים הם אנטי־יהודים ולא כל האנטי־יהודים הם אנטי־אמריקנים.[29]

האנטישמיות הישנה, הן בגרסתה הדתית הן בגרסתה הגזעית, ראתה ביהודי את ה׳אחר׳ של תרבות המערב, ואילו האנטישמיות החדשה מציגה את היהדות ככוח המניע את הדכאנות המהותית של הציביליזציה המערבית, ובמדינת ישראל היא רואה את הנציגה המובהקת, הקיצונית והאלימה ביותר של הרוע האימננטי למערב.[30]

לפרוגרסיביות החדשה — בריצתה אלי ׳ביקורת׳ ו׳התנגדות׳ לגזענות ולקולוניאליזם המערביים וכנגד חזון הנאורות בדבר הדמוקרטיה וקדמת התבונה[31] — אין מטרה דחופה יותר מאִתגור רוחו הרעה של המונותאיזם היהודי. אין לה ייעוד פוליטי נעלה יותר מחיסולה של המדינה היהודית, בה בעת שהיא מחויבת ללא שיור לאנטי־גזענות ורואה באנטישמיות ביטוי פרטי של גזענות, שיש לשלול מכול וכול בבחינת אחד הגילויים המובהקים והנוראים ביותר של המהות המערבית. כבר כאן מציצה בתום לא קדוש הסתירה המפלחת את טהרנותה של אנטי־גזענות גזענית זו, שבשם ׳האחר׳[32] מתמסרת עד כלות

28 גור־זאב, ׳צליבתו־מחדש של היהודי׳, עמ׳ 26.

29 טאגייף, **היודופוביה החדשה**, עמ׳ 12.

30 Ilan Gur-Ze'ev, *The First Conference on The New Anti-Semitism: Educational Challenges*; ראו גם: http://www.edu.haifa.ac.il/~ilangz/antisemitism_conference/.

31 Chantal Mouffe, 'Radical Democracy', in: A. Ross (ed.), *Universal Abandon: The Politics of Postmodernism*, University of Minesota Press, Minneapolis 1988, pp. 38-39; Idem, *The Democratic Paradox*, Verso, London 2000 (hece: Mouffe, *The Democratic Paradox*)

32 אלן פינקלקראוט, **בשם האחר: הרהורים על האנטישמיות שבפתח** (תרגמה שולמית הרן), מרכז שלם, ירושלים 2004.

לאנטי־יהודיות קנאית, ככוח המניע את ריצתה בזרועות פתוחות לקראת בשורתה הגואלת של האנטישמיות החדשה בבחינת שלהבת רוחנית אנטי־גזענית בעידן גלות הקדושה.

במאמר 'על השימוש במילה "יהודי"' מנכיח אלן באדיו את המעבר מאנטי־יהודיות לאנטישמיות חדשה ולמחויבותם של הפרוגרסיבים החדשים לחסל את המדינה היהודית כביטוי עילאי של רוחניות בעידננו הדל, העידן הפוסט־מטפיזי, שמהירויות־העל חוגגות בו את גלות הקדושה:

> מהשליח פאולוס לטרוצקי, ובכלל זה שפינוזה, מרקס ופרויד, היתה זו הקהילתנות היהודית שאיימה תמיד על התחוללותו של אוניברסליזם יצירתי [...] ברור שהמקבילה הנוכחית לפִרְדה הדתית הפאולינית מהיהדות הממוסדת, לזו של שפינוזה מבית הכנסת או להתנגשות הפוליטית של מרקס עם ההתמזגות הבורגנית של חלק מקהילת המקור שלו, היא התנגשות עם מדינת ישראל, לא עם קיומה האמפירי, באשר זה איננו טהור יותר או פחות מקיומן של מדינות אחרות, אלא עם ההזדהות האקסקלוסיבית שבטענתה להיות למדינה יהודית, כנגד הדרך שבה היא גוזרת מטענה זו זכויות־יתר, ובייחוד כאשר היא דורסת ברגל גסה את מה שמשמש אותנו בבחינת החוק הבין־לאומי.[33]

הפילוסוף הפרוגרסיבי המוערך מלמד אותנו שהיהדות היא הסכנה לאוניברסליזם הפרוגרסיבי העכשווי. 'בעצם ההגנה על המונופול על המילה "יהודי" נעקרת לעולם ועד האפשרות לאוניברסליזם פוליטי, נשללת האפשרות לשוויון [...]'[34] באדיו מלמדנו את הדרך לכינונה של תחייה כלל־אנושית בהשראת רוחם הגדולה של פול פוט בקמבודיה, מאו בסין ולנין ברוסיה, באשר לשיטתו הם מייצגים 'אתיקה של אמת', את יכולת החריגה בתוככי האימננציה שבמרחביה נטוע ה'מקום' הדינמי למעללי גדולה פאולינית עכשווית. זהו גם 'המקום' לחגיגות שהפרוגרסיבים החדשים, האמורים להיות שמאל עדכני, עורכים סביב ההוגה הנאצי קרל שמידט. חשוב להצביע על ההקבלה שבין ההוגה הקתולי השמרן שהתמסר לנאציזם ותרם להצדקת חוקי נירנברג, ובכלל זה 'הפירר כמגן החוק' (1936), ובין האלטרנטיבה הפרוגרסיבית החדשה שחוגגים אגאמבן, בודרייה, באליבר ושאר החברים שבשמאל הרדיקלי הנערץ כיום. השמאל הרדיקלי כיום, הן על הענף הפוסט־מודרניסטי שבו הן על הענף האנטי־פוסט־מודרניסטי שבו, שב בתשוקה עצומה לרעיונות היסוד של שמידט ולביקורתו על הדמוקרטיה הליברלית. עצמתה של תשוקה זו וטבעה הייחודי תובעים פיענוח. הפיענוח כאן חשוב במיוחד אם יש בדעתנו לנסות להבין את טבעה של האנטי־יהודיות העכשווית, שנעשתה מטה־נרטיב של המחשבה הפרוגרסיבית החדשה. קל וחומר שיש בפיענוח

33 Alain Badiou, *The Uses of the Word 'Jew'*, Reitrived on 19.1.2010 from http://www.lacan.com/badword.htm (hence: Badiou, *The Uses of the Word 'Jew'*)

34 Ibid.

שכזה משום תנאי לחילוצה של תגובה ראויה לאתגר החדש. לתשומת לב מיוחדת ראויה החינגה שהם ותלמידיהם עורכים סביב 'ההתנגדות' לרוח היהדות, להיגיון הפנימי של המערב ולעצם הרעיון של 'החוק' בבחינת 'הטרור האמתי' בדרך להצגתה של אלימות חדשה, חודרת־כול, כביטויה העדכני של האהבה הפאולינית בעידן גלות הקדושה. מקום מיוחד יש כאן לזיהוי של ז'יז'ק, באדיו וחבריהם את מוצאו של 'החוק' הליברלי המאוס ב'הלכה' היהודית, שתחתיה הם מציגים את ההיבט האוניברסלי של תפיסת האהבה של פאולוס בהקשר פוסט־סטרוקטורליסטי או אנרכיסטי עדכני. בהגותם, האוניברסליות 'האמתית' שבתפיסת האהבה של פאולוס, המכוונת נגד ההלכה היהודית והפרטיקולריזם של עם ישראל, נעשית רחם לתפיסת האלימות חסרת הרסן שאינה חייבת דין וחשבון לפני ערכאה כלשהי, באשר כל ערכאה מסתברת כביטוי של אלימות־שיא שצלחה. לנוכח זה אף האתיקה והאידאלים של 'זכויות האדם' ו'החירות' משמשים להסוואת אי־החופש.[35] חשוב להצביע על הזיקה שבין תפיסה זו של אוניברסליזם ובין הגלובליזציה הקפיטליסטית והתרבות הפוסט־מודרניסטית שכביכול נגדן היא יוצאת תחת הדגל של אנטי־יהודיות עקבית.

במציאות תפיסה אנרכיסטית זאת מכוונת נגד ערכאה כלשהי באשר היא ערכאה ונגד החוק בציביליזציה המערבית (וכן נגד הדמוקרטיה 'הפורמלית', הליברלית, ונגד מדינת הלאום, וכן נגד מדיניות הרווחה והחינוך ההומניסטי), בעודה נמנעת מלהציג 'התנגדות' לביטויי הפרטיקולריזם של 'הקרבנות' או לבקר אותם. האמת היא שז'יז'ק, באדיו ותלמידיהם דווקא כן משלימים עם החוק ועם המובן מאליו ובלבד שיופיעו בגרסותיהם הטוטליטריות והדכאניות ביותר (עד כמה שהם משגשגים בנחלותיהם של לנין, פול פוט, אחמדינג'אד, צ'אווס, נסראללה או דיקטטור מרושע אחר המכוון את עצמותיו כנגד המערב). אל נכון הם אף מגדילים לעשות ומציתים את חגיגתם הנלהבת של הקונסנזוס הכפוי עד כמה שהוא ביטוי של מעשה־רב של אוונגרד נחוש וחסר עכבות, סיכום מופע האמת כספקטקל הרואי המזנק בטרגיות בלתי נמנעת אל הרגע הנדיר המחלץ להרף גואל את הנבחרים מלפיתת גבולותיו של הקונטינואום ההיסטורי רק כדי להשיבם לחוסר התוחלת שבשגרה האלטרנטיבית וחוקיה, שישגשגו עד הופעתה של ההזדמנות המהפכנית הבאה, שמן הסתם תשחזר את סתמיותה של הישועה ואת המשך שלטונו של חוק־העל, חוק סתמיותה של החריגה משלטונם של החוק הפוזיטיבי ומבן פמלייתו הנאמן — המובן מאליו. מכאן החשיבות שהם מוצאים ברעיון של 'מצב החירום' כאידאל ולא כמצב קיצוני ונדיר בלבד, אידאל המוצג אל נכון כביטויו של הקונטינואום, הנשלט על ידי רוח היהדות (כלומר הקולוניאליזם המערבי) ולא של רגע ייחודי ונדיר בלבד, כמבוא לאלימות שיא פאולינית הפטורה מלגיטימציה רציונלית־הומניסטית ומהסכמה דמוקרטית, בדרך לדיקטטורה הבולשוויקית העדכנית, בסיוען של אלימויות הנגד של קרבנות הציביליזציה

35 סלבוי ז'יז'ק, **ברוכים הבאים למדבר של הממשי** (תרגמה רינה מרקס), רסלינג תל אביב 2002 (להלן: ז'יז'ק, **ברוכים הבאים**), עמ' 10.

היהודית־נוצרית. 'ישנם זמנים שכאלה', אומר לנו ז'יז'ק, וכאן הוא מגלה טפח מסודה הכמוס של האנטי־יהודיות הפרוגרסיבית הדוהרת אלי האנטישמיות החדשה,

> שבהם השנאה היא ההוכחה היחידה שאני אוהב אותך אהבת אמת. חשוב ביותר שמושג האהבה יקבל כאן את מלוא משקלו הפאוליני: המרחב של האלימות הטהורה, המקום שמחוץ לחוק (הכוח הלגלי), הזירה שבה האלימות (שכבר אינה מכוננת־חוק ואף טעונת חוק כבר איננה) הופכת למקום התממשותה של האהבה.[36]

הזיהוי של היהדות כאויב מצעד הניצחון של הפוסט־קולוניאליזם האוניברסליסטי מן הדגם הלינייסטי והאיתור של היהדות כאויבת הדמוקרטיה הרדיקלית והרב־תרבותיות הפוסט־קולוניאליסטית בידי שני הזרמים המרכיבים את הפרוגרסיביות החדשה מדריכים אותנו לנסות לברר מה הם תנאי אפשריותה של האנטי־יהודיות החדשה ומאילו רכיבים בנוי הגשר שבין האנטי־יהודיות החדשה לאנטישמיות החדשה, המציגה את רוח היהדות כרחם של הקולוניאליזם, הגזענות והמחשבה הדכאנית של המערב וקוראת בגלוי או במובלע לחסל את המדינה היהודית. במילים אחרות, משימתנו היא לברר מה הם התנאים לשגשוגן של האנטי־יהודיות והאנטישמיות של הפרוגרסיביות החדשה לעומת עמדתה של הפרוגרסיביות הישנה כלפי היהדות, היהודים והתקומה. להלן ננסה להשיב על שאלה זו.

במסגרתה של הפרוגרסיביות החדשה מככבים הוגים שונים מאוד כמו ז'אן בודריאר, ז'ק דרידה, סלבוי ז'יז'ק, אלן באדיו, ז'אן ליוטאר, מישל פוקו וז'יל דלז, המתאחדים סביב המחויבות להבקיע את פרויקט הנאורות. חשוב להטעים: הנאורות והמסורת ההומניסטית כללו מניה וביה ביקורת עצמית ולעתים קרובות אף ביקורת קיצונית על מסורת זו עצמה. חידושם של הפרוגרסיבים החדשים אינו בעצם הביקורת על פרויקט הנאורות, אלא בכך ש'הביקורת' וה'התנגדות' (בייחוד במנסרות כגון הפוסט־קולוניאליזם) מתנהלות לנוכח גלות הקדושה מתוך מודעות לגלות הורג־האלוהים בעידן הגלובליזציה הקפיטליסטית. לפיכך 'הביקורת' וה'התנגדות' של הפרוגרסיבים החדשים מחוללות התמסרות לאובססיה אקסטטית לחסל את הציביליזציה היהודית־נוצרית ואת יסודותיה הרוחניים.

הפרוגרסיביות החדשה מאמצת לחיקה הוגים אנטי־נאורים שבשנות השלושים של המאה הקודמת שיתפו פעולה עם התנופה הנאצית, מקצתם באופן פעיל ונלהב, ומתמסרת להוגים אנטי־נאורים כמו ניטשה, שהנאצים ראו בו מורה דרך, מתוך התלהבות שעלינו לפענח את יסודותיה הנפשיים, הרוחניים והפוליטיים.[37] במסגרת הפרוגרסיביות החדשה הופכים ניטשה, היידגר, ז'ורז' בטאיי, קרל שמידט ושאר אויבי הפרוגרסיביות הישנה

36 Slavoj Zizek, *Violence: Six Sidewalks Reflections*, Picador, New York 2008 (hence: Zizek, *Violence*), p. 205

37 Richard Wolin, *The Seduction of Reason*, Princeton University Press, Princeton 2004, p. 19

לגיבוריהם של השמאלנים האנטי־נאורים, הממשיכים בימינו את מסורת הראקציה האנטי־נאורה של המאות האחרונות, ראקציה שהולידה את הפשיזם ואת אושוויץ. ההגות הזאת מגויסת להריסת פרויקט הפרוגרסיביות 'הישנה', שהמסגרת התרבותית־פילוסופית שלה מזוהה כ'מערבית', 'יהודית־נוצרית', ולעתים אף מכונה 'אמריקה'.[38]

מקום מיוחס שמור כאן להפרדה בין הביקורת הכללית על 'המערב' ובין הביקורת על 'אמריקה'. בביקורת זו יש לאחרונה הרבה מן המשותף עם ישראל הן כהוויה פוליטית קולוניאליסטית, הן כהוויה רוחנית יהירה וחסרת שורשים המחויבת לרכוש כל מה שטרם נכנע כליל לרצונה, להשתלט עליו ולשעבד אותו. זהו ההיגיון העומד ביסוד האנטישמיות החדשה החוגגת בכינוסים האנטי־גזעניים שהאו"ם מארגן (דרבן 1, דרבן 2 ודרבן 3) וזהו גם צומת המפגש של טקסטים כגון **הפרוטוקולים של זקני ציון** בהפקת המשטרה החשאית של הצאר **ואימפריה** של אנטוניו נגרי,[39] שלפני שנהפך לגיבור הפרוגרסיביות החדשה באקדמיה היה שקוע רובו ככולו באקטיביזם טרוריסטי שמאלי באירופה של שנות השישים. כחלק מתנופה זו הפרוגרסיביות החדשה מחויבת לפרק את הפרוגרסיביות הישנה, ההומניסטית — לפרק את ההומניזם, את רעיון הקדמה של הנאורות ואת הלגיטימציה של הלאומיות המודרנית שבמסגרתה עוררה הציונות התפעלות, סולידריות ותמיכה בפריָה העיקרי — מדינת ישראל. השגשוג העכשווי של הדה־לגיטימציה של ישראל כמדינה יהודית אינו אלא שיקוף שגשוגה של הפרוגרסיביות החדשה על חורבות הפרוגרסיביות הישנה בה בעת שהוא משקף את פריחת המיזוג שבין התרבות הפוסט־מודרניסטית ובין הגיון השוק הנאו־ליברלי מתחת לשמים הפוסט־מטפיזיים. המטה־נרטיב של הפרויקט הפרוגרסיבי הכללי הוא אנטי־יהודיות המחוללת את האנטישמיות החדשה.

התחייה היהודית ובניין האומה שהציונות לקחה עליה במסגרת שלילת הגלותיות לא היתה חסרת בעיות כבר מנקודת המבט של הפרוגרסיביות הישנה על גרסותיה הליברלית, הסוציאליסטית והאנרכיסטית. הן ההתבצרות באקסקלוסיביות היהודית והאתוס המשיחי האוניברסלי שלה כאתגר לליברליזם, הן העיקשות שבהתמסרות לשלילתה בדמות הפרויקט הציוני היו אתגר לא פשוט למסורת הסוציאליסטית, גם אם שמים בסוגריים את יחסו של מרקס הצעיר ליהדות ואת ההיסטוריה של שגשוג האנטישמיות בחלקים נרחבים מאוד של הסוציאליזם הלא דמוקרטי מסטלין עד גומולקה, ממיקיס תאודורקיס עד הוגו צ'אווס. אף על פי כן אפשר לומר שבחוגים רבים של הגרסאות השמאליות של הפרוגרסיביות הישנה היתה האנטישמיות ביטוי לנוכחות אתוס הראקציה, ולעתים אפשר לדבר כאן אף על טאבו לסוציאליזם, קל וחומר שבאופן מהותי לא היתה האנטישמיות נקודת מוצא לפרויקט השחרור ההומניסטי על שלל גווניו, בניגוד דיאמטרי לנקודת מוצאה של הפרוגרסיביות החדשה.

38 Levy, *Left in Dark Times*, p. 116

39 Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000

כיצד התחולל היפוך שכזה במהותה ובייעודה של הפרוגרסיביות? מדוע הפכו מדינת ישראל מזה ורוח היהדות מזה לאובססיה אקסטטית, שאין בה מקום למבט מאוזן, לרפלקסיה או להוגנות? מדוע הפכה מדינת ישראל למסמן־על, לארכי־אויב ואף לנוכחותו הממשית של השטן בעידן הפוסט־מודרני? מדוע הפכו (אמנם בדרכים מנוגדות) המדינה היהודית מזה ורוח היהדות מזה למכשול העיקרי בדרך לאמנציפציה כלל־אנושית, וקודם כול לאויבות 'האחר' ו'הקרבנות'?[40] כדי להשיב על שאלות אלו עלינו להקדים כמה מילים על תנאי האפשרות להתחוללותה של הפרוגרסיביות החדשה ולקריסתה של הפרוגרסיביות הישנה במערב.

הפרוגרסיביות הישנה התחוללה מתוך הֶדֶף התפרצותה של המודרנה. גם אם המודרנה היא פרי הבשלתם של תהליכים עמוקים ומתמשכים בסוף ימי הביניים וברנסנס המאוחר, בכל זאת בהופעה על בימת ההיסטוריה של ההתמודדות עם הזימון ל'שיבה הביתה' אל האין היה חידוש של ממש. החידוש שבמודרנה והתחוללותה של הפרוגרסיביות ההומניסטית מתאפשרים מתוך עצמות תקומת הקדושה, חידוש הקדושה על דרך הפרוגרס האנושי כמעללה של האנושות ולא כביטוי של רצון האל. במרחבי הקדושה המונותאיסטית הפרוגרסיביות הישנה משתנה מחרדת קודש שעניינה אהבת האלוהים, ציות לאמתות ולצווים המוסריים שדת האמת משגרת באמצעות הסוכנים הלגיטימיים של פרשנות כתבי הקודש לכדי חרדת קודש מודרנית, שעניינה הגדול הריגת האלוהים רגע רגע מחדש באמצעות הקדמה של החירות והידע, המכלכלים את החיים הראויים.[41] זהו צור מחצבתם של מדינת הלאום, החינוך ההומניסטי והדמוקרטיה הליברלית, שהתרבות הפוסט־מודרניסטית, הקפיטליזם הנאו־ליברלי והפוסט־קולוניאליזם מתגייסים להחריב עד היסוד במסגרת המטה־נרטיב של האנטי־יהודיות. אנטי־יהודיות כמטה־נרטיב של עידן גלות הקדושה מאפשרת לזהות בין רוח המונותאיזם היהודי, מהות התרבות המערבית וטבעה של האלימות החודרת־כול של המודרנה בציביליזציה היהודית־נוצרית. האנטי־יהודיות היא מטה־נרטיב של הפרוגרסיביות החדשה מתחת לשמים הפוסט־מטפיזיים. מטה־נרטיב זה מכונן את תנאי האפשרות של האנטישמיות החדשה, המטעימה את הזהות שבין רוח היהדות ומדינת ישראל ובין האלימות האימננטית של המערב, שנגדה יש לצאת בכל רובד ובכל ממד של התממשותה וקודם לכול על ידי צליבתו מחדש של היהודי מזה והרס מדינת ישראל מזה. הרי משמעות הם המעמד של האלימות ואפשרויות 'ההתנגדות' במעבר בין עידן הקדושה ההומניסטית לגלות הקדושה בעידן הפוסט־הומניסטי.

נחזור צעד אחורנית לאלימות וליצירתיות הגואלת בעידן המודרני.

נשאל: מהו האימפטוס של ההומניזם המודרני? הריגת האלוהים כפן אחד של של מימוש החירות, שהפן האחר שלו הוא האלהת האנושות; ויגיד זרתוסטרא של ניטשה

40 Peter McLaren in conversation with Ilan Gur-Ze'ev, 'New Anti-Semitism as the Meta-Narrative'

41 ישעיהו ברלין, **נגד הזרם** (תרגם אהרון אמיר), עם עובד, תל אביב 1986, עמ' 213.

מה שיגיד. לסינג אומר באחרית חיבורו **חינוך המין האנושי** לכל בני האדם המודרניים כולם:

> בוא תבוא לבטח, שעת השלמות, בה האדם, ככל ששכלו ירגיש עצמו משוכנע יותר לגבי עתיד המשתפר בהתמדה, שוב לא יצטרך לשאול מאותו עתיד מניעים להתנהגותו [...] לבטח תבוא אותה שעה, שעתו של אוונגליון חדש ונצחי שאפילו ספרי הלימוד של הברית החדשה מבטיחים אותה.[42]

כפי שאפשר לראות אצל קונדורסה, הלווציוס, לסינג, ובאופן מסויג יותר אצל ג׳ון סטיוארט מיל, דידרו, טירגו, וולטר וד׳אלאמבר, ובוודאי אצל רובספייר, סן ז׳וסט, בבף ובאונרוטי, האלהת האנושות נתפסת כפרויקט פרוגרסיבי נאור: הזמן הקווי והקִדמה כקטגוריה פילוסופית, כממשות חברתית וחינוכית, כאפשרות מדעית, כצו מוסרי וכאפשרות תרבותית ממשית משחרים למימוש הטלוס האנושי, להתגשמות הייעוד הנשגב של ׳השיבה הביתה׳ בדרך החילונית. זמן קצר לפני שהוצא להורג המרקיז דה קונדורסה בידי הכוחות המהפכניים, הוא כתב את ה׳תכנית לציור היסטורי של קדמת הרוח האנושי׳. החיבור ראה אור ב־1795, ובו קונדורסה מציג את הטלוס המוסרי של קדמת התבונה בדרך להאלהת האנושות:

> המין האנושי, במסגרת השינויים שעבר מתוך חידוש עצמי תמידי במהלך המאות, סלל לעצמו דרך לקראת האמת והאושר. הבחנות שכאלה בנוגע למה שהאדם היה ומה שהנו כיום מורות לנו את האמצעים שעלינו לנקוט כדי להבטיח קדמה נוספת במהירות ובוודאות, קדמה שאפשר לקוות לה בהסתמך על טבע האדם. כזו גם מטרתה של עבודה זו שלקחתי על עצמי. במיצויה היא תאפשר להראות, בעזרת התבונה והעובדות, שהטבע לא שם כל גבולות לשכלול האפשרויות האנושיות; באמת, ההשתלמות האנושית חסרת גבולות היא, ומעתה ואילך תהיה קדמת השכלול העצמי האנושי בלתי תלויה בשום כוח שיבקש לעצור בעדה. שכן אין לקדמת האדם שום גבול אלא משך קיומו של כדור הארץ, שעליו מיקם אותנו הטבע.[43]

לא עוד ׳שיבה הביתה׳ בדמות ישועה אישית של המאמין בעולם שהמשיח כבר הגיע אליו, לא עוד גאולה אוניברסלית בשיא מצעדה של האנושות אלי מלחמת גוג ומגוג, יום הדין ומלכות שמים, שבה יתרחש ׳התיקון הגדול׳ למעשה הגירוש מגן העדן בדמות הכניסה למלכות שדי. החלופה החילונית מתיימרת להציג את ׳התיקון הגדול׳ האמתי, והוא אמור להתחולל לא בידי האלוהים, אלא בידי האדם; לא בשמים, אלא על פני האדמה; לא בזכות

42 גוטהולד אפרים לסינג, **חינוך המין האנושי** (תרגם יצחק קליין), מוסד ביאליק, ירושלים 1967, עמ׳ 5.

43 Antoine-Nicolas de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (translated by June Barrachough), Weidenfeld and Nicolson, London 1955, p. 4

מעשי נסים והתמסרות לחסד האלוהי, אלא בזכות המעללים האנושיים הגדולים, קדמת האנושות אלי ייעודה במסלול מדעי, במסלול חינוכי, במסלול טכנולוגי, ואפילו במסלול רוחי כמימוש אנושי שאינו אלא כינונו של גן עדן עלי אדמות. המבצע ההומניסטי הגדול אינו עניין פדגוגי או פוליטי גרדא, אלא מעלל קדוש.

החינוך ההומניסטי והיציאה למימוש הייעוד האנושי בחרב שלופה, עם מיקרוסקופ, הדחף לפיענוח, לשליטה ולמחויבות לדיאלוג אינם אלא עבודת הקודש של 'השיבה הביתה' שהתבגרה וכביכול התגברה על הפרוורסיה הדתית שלה. חזון זה כולל דמוקרטיה פרלמנטרית, מדינת לאום וחינוך פרוגרסיבי, והציונות החילונית היתה איבר מאיבריו בבחינת הריגתו הקדושה של האלוהים על דרך הקדמה המודרנית במערב. בחלוף מאה שנים, בעקבות המעתק מתהליך החילון למציאות הבתר־חילונית, יתמוססו תנאי האפשרות ללגיטימציה של הציונות ויתפורר המארג הרוחני הפרוגרסיבי של המערב, והוא יהפוך 'ישן' המפנה את מקומו לפרוגרסיביות 'חדשה', שאין בה מקום למדינת לאום, למדיניות רווחה, לחינוך הומניסטי, וקל וחומר למדינה יהודית.

החזון הפרוגרסיבי 'הישן' התמוטט במחצית השנייה של המאה העשרים עם גלותו של הורג האלוהים־רגע־רגע מחדש.[44] התפוגגות התנאים לאפשרותה של מדיניות הרווחה, מדינת הלאום וההומניזם חושפת את הסתירה הפנימית שבחזון הקדמה ההומניסטית כחלופה לאמתה של רוח היהדות. מתגלה שוב הניגוד התהומי שבין הפרויקט ההומניסטי של המערב ובין רוח היהדות, שאל נכון אינה יכולה להיות בת בית במערב ואינה מסוגלת להיות חלק מ'הציביליזציה היהודית־נוצרית': הפרויקט ההומניסטי של הרג האלוהים אינו אלא גרסה מודרניסטית חילונית של 'השיבה הביתה' אל האין, שהבטיחה הנצרות בזמן שרוח היהדות עמדה בנאמנותה לחיים, כלומר לגלותיות, לניגודה של התשוקה 'לשיבה הביתה' אל האין. היהדות נאמנה לאהבת החיים ולא לבריחה מתהומותיהם, מסכנותיהם ומנפלאותיהם, וכמעשה אהבה היא בבחינת אמירת 'הן' רבתי לגלותיות מאלתרת התמיד כקיום קו פואזי, חיי אורחא[45] שאינם בחזקת עונש, אלא ייעוד נשגב.

התקומה היהודית, כמו 'מצב החירום' לפרוגרסיבים החדשים, אינה מתארעת באקט מסוים. אין להבינה כאירוע חד־פעמי ברגע נדיר או בטריטוריה מוגדרת. היא מתממשת בחזקת אוטופיה נגטיבית באין־סופיותו של כל רגע, בכל 'מקום' ובאמצעות כל טרנסגרסיה וביטוי של קדושת החריגה מ'התנאים', מ'הבית', מהמובן מאליו או מ'הנורמליות'. על כן תחייה שכזאת מאלתרת את עצמה לדעת בקו־פואזיס אוהב חיים בכל רגע ורגע מחדש, בין הזירות, העידנים והמהירויות, ולא רק בתוככי כל מצב נתון ומובן מאליו. על כן אין היא יכולה למצוא זחיחות דעת, מנוח או שכחה עצמית סוגסטיבית בשום נווה מדבר היסטורי או ביוגרפי, אף לא בפואזיס של הקדמה הנאורה, באין־ספור זירותיה של הנאורות ובפרוגרסיביות 'הישנה' בכללותה. כמו שאפשר לראות מהשרשרת העתיקה, המתחילה

44 אילן גור־זאב, 'עידן המהירויות הגבוהות וההיסטוריה של החינוך ההומניסטי: בדרך להשמדתה העצמית של האנושות או לנומדיות המאושרת של מאלתר־התמיד?', **טבור**, 3 (2010), עמ' 157–187.

45 Gur-Ze'ev, *Diasporic Philosophy*, pp. 29-43

באברהם אבינו ונמשכת בנביאי ישראל, ואחריהם יוספוס פלביוס, יהודה הלוי, יהודה אברבנאל, הבעל שם טוב, אהרן דוד גורדון, פרנץ רוזנצווייג, תאודור אדורנו ועמנואל לוינס, היהדות היא אהבה קדושה לחיים. היהדות הנאמנה לייעודה מסרבת להירדם, ואפילו יותר מזה: בכל תנאי היא מסרבת לקבל שוחד או סמי שינה מכל סוג שהוא. וזה הטעם העמוק לכך שכמו למנתון ולאנטישמים האחרים של העולם הקדום, כך גם מבחינתם של באדיו והמוני האנטישמים החדשים הנחגגים כיום בזירות הפרוגרסיביות העדכניות, בשום אופן לא ניתן להשלים עם קיומה של היהדות, קל וחומר עם ניגודה — מדינה יהודית.

הפרוגרסיביות החדשה נרתמת נואשות למשימתה: מנוס מחופש. במנוסתה מהחירות המוגבלת היא מציגה הן מחויבות לשחרור מאשליות דכאניות שפיזר ההומניזם באמצעות אידאת השחרור במודרנה, הן מחויבות לשחרור מהמגבלות, מהריסון, מהגבולות ומהערכאות שהשית המימוש המוגבל של ההומניזם על המכלול המערבי. בשום אופן אין לראות בפרוגרסיביות החדשה ביטוי נוסף של תהליך החילון; היא איננה תנופה נוספת של פרוגרס חילוני אוניברסלי קדוש בדרך למימוש האוטופיה, שאותה הבטיחו פרויקט הנאורות והחינוך ההומניסטי.[46] השינוי הגדול הוא שבמרכזי השפע הקפיטליסטי־הטכנולוגי וההשראה הפוסט־מודרניסטית אין עוד מקום לקדושה כלל. המערב חווה כעת עידן פוסט־מטפיזי, רגע דל, שנתמוססו בו תנאי האפשרות של הקדושה 'הנטורלית', הקדושה המונותאיסטית ויורשתה ההומניסטית, שבמודרנה כוון הארוס שלה להאלהת האנושות ולהשגבתה. התפרקות הקדושה האלוהית מזה והתפרקות הקדושה הכרוכה בהרג האלוהים מזה נספגות במציאות אימננטית, שאין בה מקום לתהליך החילון כביטוי של טרנסצנדנציה, קל וחומר לחריגה כקדמה אנושית אוניברסלית אלי הייעוד החילוני הקדוש, האוטופיה. על כך אומר לנו בודריאר:

> הניהיליזם כבר אינו צבוע בצבעים הקודרים, הוואגנריאניים, השפנגלריאניים, המפויחים של סוף המאה. הוא כבר אינו נובע מהשקפת עולם של הדקדנס או של רדיקליות מטפיזית שנולדה ממות האלוהים ומכל ההשלכות המשתמעות מכך. הניהיליזם כיום הוא של השקיפות, ובמובן מסוים הוא יותר רדיקלי, יותר מכריע מן הצורות הקודמות וההיסטוריות, כיוון ששקיפות זו, ציפה זו, אינה ניתנת להפרדה מזו של השיטה עצמה ושל כל תיאוריה המתיימרת להתכתה. כשהאלוהים מת, ניטשה עוד היה כדי לומר זאת — ניהיליסט גדול מכוח הנצחי וגווייתו של הנצחי. אבל נוכח השקיפות הסימולטיבית של כל הדברים, נוכח הסימולקרה של הגשמה מטריאליסטית או אידיאליסטית של העולם בהיפר־ממשות (אלוהים לא מת, הוא נעשה היפר־ממשי), שוב אין אלוהים תיאורטי וביקורתי שיכיר את ילדיו.[47]

46 פול ויריליו, **המרחב הביקורתי** (תרגמה אורית רוזן), רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 37.

47 ז'אן בודריאר, **סימולקרות וסימולציה** (תרגמה אריאלה אזולי), רסלינג תל אביב 2007 (להלן: בודריאר, **סימולקרות וסימולציה**), עמ' 148.

התפרקות הקדושה והיספגותה במכלול האימננטי רווי מהירויות־העל החובק כול, שאין בו ׳גבוה׳ ו׳נמוך׳, ׳אמתי׳ ו׳שקרי׳, ׳ראוי׳ ו׳בלתי ראוי׳, משנה את תנאי האקזיסטנציה האנושית במערב. התשוקה ל׳שיבה הביתה׳ אל האימננציה — להתגברות על כל ביטוי של ניכור, על כל מעלל של ערכאה או גבול, על כל מופע של אי־הידיעה ועל הסבל שאיבד את פשרו — גברה. על מה גברה? היא גברה על עצמת התשוקה הארוטית להולדה, לבריאתו של החידוש הראוי, לחריגה אלי גאולה, לסבל ראוי, לסולידריות אנושית השולטת בתבונה ובשיווי משקל נכון בקיום האנושי הדיאלוגי, תשוקה שמרקס ראה בה קץ הפרה־היסטוריה ושבהתממשותה ראה את ראשיתה של ההיסטוריה האנושית. התשוקה להיספגות באימננציה גברה על התשוקה המשיחית להולדה עצמית מתמדת.

בעידן הפוסט־מטפיזי האדם המערבי כביכול שב ׳הביתה׳, אל האימננציה ואל עולמו של התום. הוא הצליח ליצור תחליף מושלם לאינטימיות עם הקוסמוס[48] שהתקיימה בעידן שלטון המיתוס טרם המצאת הדתות וראשית ההתיישבות החקלאית. האקסטזיס שהגלובליזציה הקפיטליסטית ומכונת העונג הפוסט־מודרניסטית מייצרות אדיש לאתגרי האמת, לאמות המידה של התביעה לצדק ולאחריות כלפי היפה. האדם הפוסט־מודרני הנכנס בשערי הפרוגרסיביות החדשה כביכול מסוגל להבטיח את הממשי מפני בליעתו על ידי ההיפר־ממשי,[49] את ההתקרבות לאמתי, לראוי או ליפה, ואין בו מקום לקִדמה או לחריגה. קל וחומר שאין לו נקיפות מצפון או חרטה: כדי להציל את השכחה העצמית כתחליף ל׳שיבה הביתה׳ שהציעה הציביליזציה המערבית, הוא מציע בזירות שונות, כגון זירת הקפיטליזם הנאו־ליברלי, אינטנסיפיקציה, האצת המהירויות, הגברת הריגוש, ספקטקל מלהיב יותר ויותר, המפרנס שכחה עצמית מתעצמת עד כדי כך שבכניסה לצנטריפוגליות של מהירויות־העל מיטשטשים הגבולות, והזהות מתפרקת ומתפזרת, מתפוררים הגבולות שבינה ובין הכינון העצמי, ההתגלות או השגב הקדוש.[50]

השתמעויות פוליטיות מרחיקות לכת יש לעצמתה החודרת־כול של מראית העין הסוגסטיבית של שיבתה של האינטימיות נוסח פייסבוק והחירות נוסח גוגל. השתמעויות פוליטיות מרחיקות לכת יש גם לשאר אפשרויות ההיבלעות באימננציה של מכונת העונג הפוסט־מודרניסטית ובפרקטיקות שהנאו־ליברליזם מציע. זהו ניצחון לכל יכולתו החודרת־כול של התחליף האקסטטי לתשוקה העורגת לטרנסצנדנציה — אקסטזיס המבטיח ׳שיבה הביתה׳ והיבלעות בתר־הרואית בסתמיות. ברגע היסטורי דל איזו לגיטימציה עדיין אפשרית ליהדות, שכל כולה מחויבות לטרנסצנדנציה? איזו לגיטימציה עדיין אפשרית ליהדות לנוכח גלות הקדושה וניצחון האקסטזיס של ההשתקעות בדבריות, בסתמיות, ב׳פני השטח׳ או בהתאפנתות המתמדת כזינוק הנמר בחזרה אל האין שביסוד האינטימיות שאבדה עוד בשחר הציביליזציה? המעבר מהגמוניה דתית

48 ז׳ורז׳ בטאיי, **תיאוריה של הדת** (תרגם עידו בסוק), רסלינג, תל אביב 2003, עמ׳ 28.

49 בודריאר, **סימולקרות וסימולציה**, עמ׳ 12.

50 גור־זאב, ׳מושג האוטופיה׳.

בתפיסת הקִדמה אל תפיסה חילונית של קִדמה בדרך למימוש האוטופיה של גמר מוצלח להאלהתה של האנושות לווה במעתק ביחסי חלל־זמן. המעבר מתנופת האלהתה של האנושות תוך כדי האצת המהירויות ושינוי יחסי הזמן והחלל לתנופת גלות הקדושה והיעלמות הורג־האלוהים מלווה במעתק שלדרמטיות שלו אין כל ביטוי ופֵרות בחברה ׳שקופה׳ כמו זאת המיוצרת במכונת העונג הפוסט־מודרניסטית: זהו מעתק מקיום פרוגרסיבי במהירויות מואצות (ויחסי זמן־חלל המתלווים אליהן) לכניסה לקיום בזירות של מהירויות־על; מעתק שניתן לציירו כמעבר מהעברת ההון ההרואית והרומנטית בימיו של בילי הנער בעזרת רכבות קיטור לעצמתה המופשטת והכול־יכולה של הזרימה האלקטרונית של ההון באופן דיגיטלי בפוסט־מודרנה, שינוי שאינו מתמצה במהירות גבוהה יותר. השינוי מבטא כאן אל נכון טרנספורמציה של כלל היבטיה ויסודותיה של המציאות במסגרת יחסי זמן־חלל, שכבר אינם לינאריים ואינם מאפשרים טרנסצנדנציה או אפילו שוד מזוין רומנטי המעורר את הנפש כמו בימי בילי הנער והברונים השודדים שעשו את ׳אמריקה׳: כיום הם פונקציונליים גרדא, שקופים, מבטאים היבלעות יעילה באימננציה שעד להתגבשותן של הגלובליזציה הקפיטליסטית והתרבות הפוסט־מודרניסטית דומה היה שלנצח נצחים אבדה לאנושות עם הפרֵדה מהאינטימיות עם הקוסמוס שהבטיח הקיום הפרה־דתי, שנשען על אכילת בשר נא, חלוקת עבודה מינימלית ונוכחות ממשית, ישירה, חודרת כול של הקדושה שטרם זכתה לשם ולנוכחות. הפרוגרסיביות החדשה, בעידן הדל שהפוסט־מודרניזם מפרסם אותו בצהלות אקסטטיות, מאפשרת את אשליית התממשותה של השיבה הביתה; שיבה הביתה סוגסטיבית בבחינת מקבילתה המשוכללת של מציאות אכילת בשר נא בעולם של נוכחות חודרת־כול של הקדושה שטרם קיבלה שם; עולם פוסט־מטפיזי, שאין מתקיימים בו עוד תנאי האפשרות לקיומה של היהדות ולתחייה שהיא מבשרת, בבחינת אוטופיה נגטיבית שאיננה גאולה שלמה ובלתי מתכלה לאחר יום הדין האחרון. לגודל האירוניה, לנוכח שליטת המטה־נרטיב של הפרוגרסיביות החדשה, התמוססות תנאי האפשרות של היהדות כגלותיות־עד המאפשרת תחייה רגע־רגע מחדש מקבילה להתמוססות תנאי האפשרות לקיומה של מדינת ישראל, בבחינת תחייה יהודית השוללת את הגלותיות היהודית כייעוד ומבטיחה ליהודים שיבה ׳הביתה׳ להיסטוריה החילונית, לנורמליות ולממלכת הכוח שנכונו בה לציונות גדולות ונצורות. המחויבות האקסטטית לחיסול רוח היהדות והאובססיביות של עבודת הקודש של חיסול מדינת היהודים נפגשות בטוטליות של הסירוב לקבל את הבשורה של עם ישראל על פניה המנוגדים: מדינת ישראל נשללת כביטוי של פרטיקולריזם לאומני וגס שאינו אלא קולוניאליזם אלים שהצליח, ורוח היהדות נשללת כביטוי של אוניברסליזם כוזב. הפרטיקולריזם של מדינת ישראל אינו מתקבל כביטוי נוסף לעשרות המופעים האחרים של מדינות לאום לגיטימיות, כגון בוסניה, יוון או פלסטין מכיוון שהוא מתנגש בפרטיקולריזם ובאתנוצנטריזם שהאידאולוגיה הרב־תרבותית משלימה אִתם באי־נחת כשמדובר בארצות המערב, ועמם היא מזדהה בהתלהבות גם לנוכח הביטויים האנטי־הומניסטיים והאנטי־

דמוקרטיים ביותר כשמדובר בארצות העולם השלישי, קרבנות התרבות היהודית־נוצרית. היהדות נתפסת הן כביטוי לפרטיקולריות 'רעה' המחוללת את מדינת היהודים, הן כמעיין לאוניברסליזם נורא, המתנגש בתפיסת האוניברסליזם שהפרוגרסיביות החדשה משתבחת בו. תפיסת היהדות את גלותיות־העד כייעוד, 'היהודי הנצחי' כאידאל, מתנגשת עם התפיסות הפוסט־מודרניסטיות של פגניות חדשה ונומדיות חסרת גבולות וייעוד בבחינת 'האוטופיה הפוסט־מודרניסטית' שהיא האלטרנטיבה להיספגות במכונת העונג הפוסט־מודרניסטית וגם כביטוי מובהק שלה. הפגניות החדשה מזה והנומדיות הפוסט־מודרניסטית מזה מבטאות את קץ אידאל הנבחרות, תבוסת האליטיזם ההיירכי־כובשני, את ההשלמה עם ניצחון האימננציה, את הוויתור המוחלט על החריגה, על השגב ועל הייעוד העליון. הגלותיות היהודית, לעומת זה, כל כולה ביטוי של אחריות כלפי החריגה המתמדת מהאימננציה כביטוי של קדושה, מופת לטרנסצנדנציה ולהתמסרות להתעלות על העולם הזה, גבולותיו, שִגרותיו ופיתויו. הגלותיות היהודית מבטאת את המשיחיות ללא משיח של עם ישראל כשער לנבחרותו. מנקודת המבט הפרוגרסיבית החדשה אין מקום לפשרה בין שני ביטויים סותרים אלה של אוניברסליזם מזה ובין שני ביטויים סותרים אלה של פרטיקולריזם מזה. הציונות מצאה דרכים לקבל חלקים חשובים מתפיסת הייעוד היהודי של 'אור לגויים', וכמו שאפשר לראות אצל ביאליק — אפילו לביית את אידאל 'היהודי הנצחי',[51] אבל לא הצליחה לכבות את השנאה הבוערת של הפרוגרסיביות החדשה. היא לא הצליחה לתעתע בשנאה העצמית של המערב, שאינה יכולה להתפשר על פחות מחיסול מוחלט של המדינה היהודית מצד אחד, ועל פחות מחיסול מוחלט של רוח היהדות המונותאיסטית מן הצד האחר. המונותאיזם היהודי התגבש במציאות של מהירויות נמוכות ונוכחות אינטימית של הקדושה. האינטימיות היתה קדושה וכמעט מושגת, אם כי שונה מזו שבשחר הציביליזציה. הטרנספורמציה המודרנית של הקדושה מנוכחות אלוהית לנוכחות מימוש הייעוד של האלהת האנושות והשגבתה לוותה במציאות של שינוי יחסי החלל והזמן והאצת המהירויות; האצת מהירויות במובן התחבורתי, במובן של שינויים חברתיים וטכנולוגיים ובזירות כלכליות, תרבותיות ורוחניות.

המופעים המגוונים של פרויקט האלהת האנושות שאפיינו את המודרנה משתנים כליל בעידן הבתר־חילוני פוסט־מודרני לנוכח הכניסה לזירות מהירויות־העל, שהיא גם הזירה של הייצור, הייצוג והצריכה הפוסט־פורדיסטים, עידן הניצחון המוחץ של הנאו־ליברליזם, הפוסט־קולוניאליזם והגזענות האנטי־גזענית. אם קיימת הצדקה לביטוי 'שינוי' לציון התמורה שחלה בקדושה במעבר מהפרה־מודרנה למודרנה, ייתכן שיש להשתמש במונח 'מטמורפוזה' כדי לראות את ההתגבשות החדשה לנוכח הכניסה לזירות הנוכחות של מהירויות־העל. מהירויות־העל בזירות כגון הסייברספייס מחוללות מטמורפוזה של הקיום האנושי. המעבר מזירות פרה־מודרניות ששררו בהן מהירויות נמוכות למרחבים מודרניסטיים שהואצו בהם המהירויות והשתנו יחסי

51 יעקב דוד אברמסקי, **בדרכי היהודי הנצחי**, ספרית פועלים, תל אביב 1985, עמ' 114.

החלל והזמן חולל שינוי חשוב במופעי נוכחותה של הקדושה. מהקרנת נגוהות האלוהות נהפכה הקדושה לביטוי השגב האנושי. בזירות הפוסט־מודרניסטיות של מהירויות־העל חלה עוד טרנספורמציה ביחסי הזמן והחלל, ולקדושה לא נותר מקום כלל. 'פני השטח', כפי שמכנה זאת דלז,[52] הם עולם החיים של 'המכונות שכבר אינן מדיום לשימוש האדם'.[53] כאן המכונה אינה 'האחר' של האנושי או של השיגעון. עולם 'המכונות' מבטא כאן תשוקה להתמוססותה המוחלטת של כל 'אחרות' מהותית או טרנסצנדנטית, כדי להבטיח את כל היכולות של אין־ספור ההבדלים וההיבחנויות שאין בהן מקום להבדל שעושה הבדל. השוק הנאו־ליברלי משקף זאת בהכריזו על ערך הייצוג כמומנט העיקרי של הסחורה ועל תהליך ההתאפנתות המתמדת כמקבילה לניצחון הרטוריקה על הפילוסופיה, להבסתה הסופית של הטרנסצנדנציה בידי האימננציה. כפי שמסתבר מהחשיפה שמציעים לנו בודריאר, פוקו ודלז, בעידן הפוסט־מטפיזי האנושות עומדת במצב חדש, שאינו נותן מקום לאנושיותה, או למצער אינו נותן מקום להמשגתה בדקדוק הפילוסופי הכולל מושגים, כגון 'חירות' ו'אוטונומיה', קל וחומר שאין בו מקום להפחת הרוח בתפיסתה העצמית של האנושות ובייעודה ההומניסטי.

> לבסוף הגיע הרגע המביש ביותר, שבו מדעי המחשב, השיווק, העיצוב והפרסום, בכל הדיסציפלינות של הקומוניקציה, ניכסו אפילו את המילה קונצפט ואמרו: 'זהו עניינו שלנו, אנו היצירתיים, אנו אנשי האידאות; אנו החברים של הקונצפט, שהרי אנו משלבים זאת במחשבים שלנו'.[54]

בזירות מהירויות־העל ברגע היסטורי דל אין מקום לרוח, קל וחומר לרוח היהדות ולקדושת דבקותה בחריגה מן הדבריות, מן הקונטינואום, מן הסתמיות, מן החול אל הקודש. התמוססו תנאי האפשרות לתביעה לייעוד אקסקלוסיבי, לאוונגרד מוסרי, במעלה הדרך לגאולה הדתית או להגשמת האוטופיה החילונית. קל וחומר כשמדובר בקהילה אקסקלוסיבית, שמטילה על עצמה או שתופסת את עצמה כמי שהוטלה עליה השליחות האוניברסלית הייחודית של הבאת האור להולכים בחושך. התמוססו תנאי האפשרות לקיומה של קבוצה המזוהה כמערבית ויוצרת היירכייה מוסרית, אפיסטמולוגית ופוליטית בינה ובין 'הגויים' ומתיימרת למעמד יחיד ומיוחד, קדוש. לאקסקלוסיביות אין מקום לגיטימי בשוק הנאו־ליברלי, בחרושת התרבות הפוסט־מודרניסטית ובאידאולוגיה הפרוגרסיבית החדשה. מנקודת המבט היהודית, במודע או שלא במודע, עם ישראל יכול להיות עם קדוש – או שלא להתקיים כלל. כפי שאפשר לראות מהתוצאות של ניסיון התחייה הציונית בישראל, הנורמליות החילונית אינה יכולה להיעשות בית ליהודי, והוא בא על עונשו באבדו הן את הנשמה היהודית הן את הבית החילוני שספסר תמורתה.

52 Gilles Deleuze & Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (translated by Brian Massumi), The Athlone Press, London 1988

53 Ibid., p. 458

54 Gilles Deleuze & Felix Guattari, *What Is Philosophy?* (translated by Hugh Tomlinson), Columbia University Press, New York 1994, p. 10

במרחבי הפרוגרסיבית החדשה, האנטי־נאורה והאנטי־דמוקרטית,[55] השוק הנאו־ליברלי והתרבות הפוסט־מודרניסטית, כמו האג׳נדה הפוסט־קולוניאליסטית, מטעימים כולם את החלקיות, את היחסיות, את התפרקות הייעוד העליון, את היעדר השגב, את התמוססות הערכאה המיוחסת ואת היעדר המעמד הטרנסצנדנטי והמבט או הייעוד ׳החיצוני׳; עד כמה שהיא נאמנה לטוטליות של אי־נאמנותה הפרוגרסיביות החדשה אינה יכולה לאפשר מקום לגיטימי לתביעה לאקסקלוסיביות, הרואה בעצמה קדושה ובאחרים הולכים בחושך, פתאים וטמאים. כל זאת, לכאורה לפחות, בהצגה הפוליטית הרגילה, המפיקה את התקינות הפוליטית הפוסט־מודרניסטית. כפי שמסתבר לעתים קרובות כל כך, גם מתוך התפיסה הנרטיביסטית וכחלק מן המחויבות ל׳שונויות׳ — המאפשרת את הייחודיות שבשונות הקולוניאליסטית של השיעה החומיניסטית או הפוסט־קולוניאליזם של צ׳אווס — רק ליהדות (ולעתים קרובות גם לנצרות) אין מקום לגיטימי לתביעה ׳המקומית׳ או לאמירה אקסקלוסיבית בעלת השתמעות אוניברסלית.[56] ההיתר שניתן כאן לאסלאם או לקבוצות גרילה סוציאליסטיות אינו ניתן לנצרות, קל וחומר לא ליהדות, שכן לנרטיבים אלו, כך מתברר, מעמד מיוחס, אף שאינם אלא נרטיבים ולא יותר מזה. בעידן אחר כונה מעמד מיוחס זה בשם ׳נוכחות השטן׳.

הפרוגרסיביות החדשה מתמודדת עם הריק שחולל המעתק מתהליך החילון למציאות הבתר־חילונית שמקביל לו תהליך המעבר ממדינת הלאום ומדיניות הרווחה לפוסט־קולוניאליזם, לתרבות הפוסט־מודרניסטית ולשגשוג הכלכלה הנאו־ליברלית. בשל נוכחות גלות הקדושה מוטל על הפרוגרסיביות החדשה לנתק את הזיקה בין הביקורת והאלימות המשחררת ובין מסורת הקדושה ההומניסטית שבקדמה האנושית האוניברסלית; בייחוד חשובה התפוררות הזיקה המודרניסטית שבין האינדיבידואליות למדינת הלאום ולאוניברסליזם. מתחת לשמים הפוסט־מטפיזיים ׳נגזר׳ על הפרוגרסיביות החדשה לייצר אקסטזיס ׳ביקורתי׳ בלא עוגן טרנסצנדנטי. היא אינה מסוגלת להשלים עם אמת מידה אובייקטיבית ומוסכמת או עם קיומה של ערכאה עליונה כלשהי. במובן זה היא אינה יכולה להשלים עם רוח היהדות מזה ועם קיומה של מדינת ישראל כמדינת לאום מזה.

הפרוגרסיביות החדשה חייבת תשובה לשאלה אם ראוי לחיות חיים אנושיים בעידן ריק מערכאה עליונה, מהסכמה כללית או מתום, בדרך המובילה לנטיעת טעם בסבל, במאמץ או אפילו בשוויון הנפש או בהשתקעות המודעת בסתמיות המענגת, ואם כן, כיצד אפשרי הדבר? כדי לאפשר אוויר לנשימתה באמצעים כגון דה־קונסטרוקציה, אירוניה או התאפנתות, אך בעיקר בסיוען של אלימויות חדשות, הפרוגרסיביות החדשה חייבת לפעול למען הריסתו של עולם הקדושה. היא חייבת לקעקע את האקסקלוסיביות, את ההיירכייה, את התשוקה להומוגניות ואת שאר ההבטחות שפרנסה רוחה המאיימת של היהדות בעולם הפרה־מודרני של המהירויות הנמוכות ובעולם המודרני של המהירויות

55 ז׳יז׳ק, **ברוכים הבאים**, עמ׳ 11.

56 Gur-Ze'ev, *The Possibility/Impossibility*, p. 126

המואצות. היהדות מוצגת כשריד מעידן אחר, כסוכנת של הארוס והתביעה לחריגה, להתבדלות ולהתבחנות, ליצירת היירכיות, לגזענות ולדיכוי 'האחרות' של האחר בעולם של אין־ספור שונויות וכניסה לזירות מהירויות־העל, לעולם ההתאפנתות האקסטטית השקופה, ליחסי חלל־זמן שאין בהם מרכז, אין חריגה ואין פסגה היירכית מסוג כלשהו, ואפילו לא מקום לתשוקה להיות למישהו ולא למשהו. תנאי האפשרות האקזיסטנציאליים, הפילוסופיים, הכלכליים והפוליטיים הללו הופכים במערב בעידן הכלכלה הפוסט־פורדיסטית להתניה בלתי מתפשרת: או התממשות של עולם האמת של רוח היהדות או האקסטזה הפרוגרסיבית החדשה. לשום פשרה אין כאן מקום.

התנאים החדשים אינם מאפשרים לגיטימיות לעצם קיומה של היהדות, כפי שאפשר לראות במפורש אצל סלבוי ז'יז'ק ואלן באדיו, ובאופן דרמטי פחות אצל בודריאר, גואטרי ודלז. אין הם מאפשרים הצדקה בלתי בעייתית של התשוקה לאקסקלוסיביות גאולתית. רוח היהדות בהכרח מתנגשת בהגיון השוק כעיקרון הקונסטיטוטיבי וכאידאל רגולטיבי, ויגיד מרקס מה שיגיד. היא 'האחר לחלוטין', לעומת השתלהבות התוצרים הרוחניים של הכניסה לזירות מהירויות־העל והשכחה העצמית המתחוללת בהן, בבחינת מטמורפוזה המתקנת את הצורך ואת תנאי האפשרות ל'תיקון' כפי שהוצגו בפני המערב מאז פריחת המיתוס של הגירוש מגן העדן והחרבת מגדל בבל. הברית שבין הגיון השוק וההתאפנתות ובין תרבות ה'שונויות', הפוליטיקה של הזהויות וחינגת האקראיות והאקסטזה הפאולינית שוחרת האלימות ראויה לדיון מסודר ומעמיק, שלא נוכל לפתח כאן אלא צד אחד מצדדיו: היחס המיוחד של הקואליציה הזאת לבשורת היהדות הן על הצד הפרטיקולריסטי שלה הן על הצד האוניברסליסטי שלה. בין כך ובין כך היהדות מעוטרת במעמד שונה, ייחודי, לעומת שונויות אחרות. והרי לכאורה הפרוגרסיביות החדשה נעדרת אמת מידה או בסיס תאולוגי, פילוסופי או מדעי להפלות בין המופעים השונים של שִפעת השונויות.

הפרוגרסיביות הישנה היתה הומניסטית במהותה. היא היתה שכלול חילוני של התאולוגיה הפוליטית, והשתמשה בתובנות היסוד ובארוס שפרנס את התקווה לגאולה ואת החינוך לחיים הראויים לאור תשוקות יסוד, מושגים וערכים שיסודם במטפיזיקה שהמונותאיזם היהודי הביא לעולם. מהו החוט שחיבר בין הפרוגרסיביות הישנה ובין רוח היהדות על אף השוני המהותי בין שתי תנופות רוחניות אלו? הפרוגרסיביות הישנה המשיכה לשכלל את התשוקה לחריגה ואת המחויבות לטרנסצנדנציה מהדבריות, מהיות דבר בין הדברים לקראת כינון עצמי ושגשוג כסובייקט אוטונומי, בן חורין; היא חינכה להתגייסות למימוש אחריותו של הסובייקט לכינון העצמי כחלק מהאחריות להשבחתה של המציאות הכללית לקראת חיים ראויים בדרך אל עיצוב התודעה 'הנכונה' והמימוש המהפכני של האוטופיה ההומניסטית. עד התבססותה של הפרוגרסיביות החדשה התנהל החינוך הפרוגרסיבי לאורה של היסטוריה אלוהית קווית ואחר כך לאורה של היסטוריה אנושית אוניברסלית קווית, שבמסגרתה היחיד והקהילה נתפסים כמושאיה של התקדמות קדושה לקראת ההבקעה הגדולה; יחסי הזמן והחלל מחוללים זירות מציאות מגוונות תחילה במהירויות נמוכות (בפרה־מודרנה) ואחר כך מואצות (במודרנה) לקראת

תפיסה של חריגה ׳ורטיקלית׳, פאלוצנטריסטית בלשון הפרוגרסיבים החדשים, המביאה קץ למסורת הגאולה כטרנסצנדנציה במסגרתו של זמן קווי המשחר למשמעות עליונה.

הן תפיסת הגאולה בעידן של המהירויות הנמוכות והקדושה האלוהית הן תפיסת השחרור והקִדמה החילונית בעידן המהירויות המואצות הותנו בתפיסה של חריגה קדושה. מסורת זו הניחה אמת אובייקטיבית כללית, ערכים בעלי חלות אוניברסלית, תאוריה כוללת הממצה את הריבוי שבמציאות, ייעוד מגייס ואפשרות חריגה מן החושך אל האור, מן הדבריות והסתמיות אל הנאורות והחיים הראויים. הן בפרה־מודרנה הן במודרנה שרוי האדם במרחב של קדושה, המתחוללת מתוך ההשראה הנולדת מהמפגש הארוטי שבין חירות האדם ובין איבוד האינטימיות עם הקיום בקוסמוס. לאור זאת הפרויקט החינוכי עניינו ׳תיקון׳ אישי וכללי בהיסטוריה קווית. בשני עידני הקדושה דוּבַּר אל האדם החופשי הזמן בבחינת היסטוריה, ודברו מחולל משמעות טמירה. האוטופיה והגאולה גדושות שפע המתפקע להתפרץ, ושפיעה זו נפגשת עם הקרינה שהחירות והייעוד האנושי מקרינים בעידן של קדושה. בהשראתה מתאפשר קיומו של האדם כבן חורין במרחב פדגוגי המכשירו לקראת נוראות יום הדין והגאולה.

בעידן גלות הקדושה, לעומת זאת, ברגע הפוסט־מטפיזי העכשווי, כבר לא ניתן למצוא במערב מקום לכל אלה. הדלות חוגגת והאלטרנטיבה המתנסחת בידי הפרוגרסיביות החדשה מתאפשרת לא עוד מתוך ׳האור׳ הקדוש, נושאי כליו ובני פמלייתו. כאן מתבטאות שתי מגמות היסוד בפרוגרסיביות החדשה: הפוסט־מודרניסטית מזה והאנטי־פוסט־מודרניסטית (המושפעת מאוד מההגות הפוסט־סטרוקטורליסטית) מזה. שתי המגמות נפגשות במחויבות הפוסט־קולוניאליסטית לצלוב מחדש את היהדות כמוצא הגזענות והקולוניאליזם ולהעלות לעולה את המדינה היהודית. האנטי־יהודיות הפרוגרסיבית הפוסט־מודרניסטית נולדת מתוך השחרור מהתשוקה לשחרור אוניברסלי תבוני, מהאימה שמעוררת בה הכמיהה לשגב, לגאולה או לטיהור אחרון, מעין אלה שהבטיחה רוח היהדות שטמנה את הזרע הזה בציביליזציה המערבית. מכאן ההתמקדות המחודשת במעמד המיוחס של היהדות בעידן מהירויות־העל, ומכאן גם המחויבות הבלתי מתפשרת לחסל את היהדות ולהרוס את מדינת ישראל.

כאן עלינו להרחיב מעט מתוך תשומת לב להבחנה שבין אנטי־יהדות ובין אנטישמיות בת ימינו בשני ענפיה של הפרוגרסיביות החדשה. הבחנה זו הרת השלכות בנוגע לאי־הלגיטימיות של תקומת ישראל לנוכח הציווים של הרב־תרבותיות ועקרון השונויות בעיני נציגי הענף הפוסט־מודרניסטי, כגון מוף, לקלאו, ז׳יל דלז, סוזי ברייאדוטי, אילן פפה וג׳ודית באטלר, ותפיסתה כאיום נורא העומד להכשיל את פרויקט בריאתו של האדם הפאוליני־לניניסטי החדש והשחרור האפשרי באימננציה, מנקודת מבטם של באדיו, ז׳יז׳ק ושאר הנציגים האנטי־פוסט־מודרניסטים במחנה הפרוגרסיביות החדשה.

את הפרוגרסיביות החדשה אפשר לדמות לפירמידה שאתאר בחמש ההערות האלה:

1. הבסיס של הפירמידה הפרוגרסיבית החדשה, השכבה המאתגרת ביותר, הוא הרגישות החדשה והדקדוק הנפשי של עידן הפתיחות, הקליידוסקופיות, השונויות והרב־תרבותיות. הבסיס הרגשי של הפירמידה הפרוגרסיבית החדשה הוא הצייטגייסט של עידן

גלות הרוח. הן באופנים שליליים הן באופנים חיוביים מתבטאים באינטנסיביות עצומה הגיון השוק הנאו־ליברלי והמעין־רוחניות הפוסט־מודרניסטית, המבטאים אנטי־יהודיות חסרת פשרות ברגע הפוסט־מטפיזי. הן בהנכחותיה היצירתיות הן במופעיה השליליים של הנפש הפוסט־מודרנית אין עוד מקום לתיחומים גבוה-נמוך, אמתי-שקרי או ראוי-בלתי ראוי, למשמעות ולייעוד. נותר להם מקום רק בבחינת אֶפנות או תוצרים אלימים של מנגנוני ייצוג המתגוששים ביניהם באובססיביות, נתונים במאבק לחיים ולמוות שבמסגרתו אין עוד משמעות לתיחום שבין חיים למוות, שבין משמעות להיעדר משמעות, אלא לדרגת האקסטזיס בלבד.

גלות הורג־האלוהים והתפרקות תנאי האפשרות של הקדושה שבקַדמה ההומניסטית חוללו בעידן הפוסט־מטפיזי תשוקה לריק אקסטטי כתחליף לנוכחות עושר מלאותו של הארוס. התשוקה לאין מתממשת בדמותה של אקסטזה המתעצמת תדיר ומחוללת תשוקה לספקטקל, לייצוגי־על סוגסטיביים באימננציה של ההיפר־ראליה. את אפשרויות החריגה ה׳אנכית׳ (שהיתה אפשרית בפרה־מודרנה ובאופנים שונים במודרנה) שהתפרקה ירשו כיום במערב עצמות הזימון להישאבות אקסטטית בכוליות בבחינת אין־נגיש־בולע־כול. הכוליות הפוסט־מודרנית שנולדה ברגע ההיסטורי הדל אינה ׳אנכית׳ ואף אינה ׳אופקית׳, שכן שמעיקרה היא אינה קווית כלל, אף לא ׳מעגלית׳, אלא נקודתית: ההיפר־ראליה האקסטטית במציאות הפוסט־מודרנית היא אוסף של אין־ספור נקודות תזזיתיות ששום זיקה, התמדה, היגיון רציף, מסגרת או ערכאה ש׳מחוץ למסגרת׳ אינה מעצבת או אחראית למשמעות קיומה, אף לא לעצם התאפשרותה. היא אינה פונה לחריגה טרנסצנדנטית ואף לא לפני השטח בלבד, אלא להישאבות באימננציה הבולעת־כול, שבה מוצאים את מקומם ׳הקוויות׳, ׳המעגליות׳, ׳הספירליות׳ ובני לווייתן. אולי מתאימה כאן המטפורה של קרינתה של שמש נקודתית, ש׳נקודותיה׳ הן אין־ספור מערות אפלטוניות שהרגישות החדשה צוהלת בהן.

במערב, הן בהקשרים השליליים הן בהקשרים החיוביים, הרגישות החדשה מתבטאת בכל מופע ממופעי היום־יומיות העכשווית. היא מתבטאת במנעד עשיר שנמתח מן הדאגה לגורלם של כלבי הים בקוטב ועד למחיר שחייבים לשלם יערות הגשם, מחוסרי הבית ושאר קרבנות שגשוגו של הסדר הקיים. הרגישות החדשה — בהיבטיה החיוביים — מתפרנסת מתוך הרלטיביזם החודר־כול, המאפשר אמפתיה חדשה, נטולת קדושה, העוינת כל יומרה לגדולה ומתקוממת לנוכח כל פדגוגיה של שגב נורא הוד. הרגישות החדשה מאפשרת אמפתיה שעד כה היתה בלתי מוכרת למונותאיזם היהודי ולתרבות המערב: חלקית, שבריריות, זמנית, שאינה נולדת מתוך מטפיזיקה חובקת־כול, חוקי היסטוריה המוליכים מן הבריאה ועד לגאולה בהכרחיות נואשת, אף לא מתוך כתבי קודש אוצרי אמת מוחלטת, אלא כביכול מן האפיירון, מן ׳הבלתי מוגבל׳ של אנכסימנדר,[57] כמושאה של כל נפש פרטית ושל כל רגע העומד לעצמו, עד ההשתברות וההתארגנות המחודשת

57 Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Rouledge London 1982, pp. 28-37

של התהליכים, הדברים, הייצוגים והיצרים נעדרי המטפיזיקה והאמת המוחלטת נוראת ההוד. סודה הכמוס של הרגישות החדשה הוא היעדר הנפש, היעדרות השועטת 'הביתה' אל האין, שבנוגע אליה, כמו בנוגע לפילוסוף הפרה־סוקרטי אנכסימנדר (610–546 לפנה"ס) 'כל הדברים הקיימים חייבים להיהרס, בהכרח ועל פי הצדק (dike) בשל שערוריית (adikia) עצם קיומם'.[58]

במבט עיני ילדינו, ברטוריקה של אמצעי התקשורת, באתיקה החדשה שבשדרות רוטשילד בתל אביב ובסמאות המפגינים נגד הגלובליזציה הקפיטליסטית באתונה, במדריד ובמנהטן ובשאר המופעים החיוביים של חיי הנפש הפרוגרסיבית החדשה באה לידי ביטוי עשיר ההתפרקות הפורייה של הארגון המודרניסטי של הנפש המערבית. כפי שלימדנו מישל פוקו, לצד הדיבורים הרמים על הומניזציה מודרניסטית של הנפש, אל נכון במערב היא מושטרה ביעילות, נורמלה וגויסה לכלכלת הפרודוקטיביות והסדר המודרניסטי, לשם הבטחת התרמית של מצעד ההישגים האישיים והכלל־אנושיים ברובד 'קווי' פאלוצנטריסטי. בעידן הפוסט־מטפיזי המצב הפוסט־מודרני מאפשר שגשוג של חיוניות עודפת, 'חיובית', לנוכח גלותו של הורג האלוהים רגע רגע מחדש: כמו שאפשר לראות בדינמיקה הכלכלית הפוסט־פורדיסטית ובאין־ספור מופעי הספקטקל במכונת העונג הפוסט־מודרניסטית, היא ממוססת כל יומרה לגדלות מוסרית; היא מפרקת כל תשוקה להירתמות למצעד הניצחון בדרך מימושו של ייעוד נשגב. בה בעת 'הרוחניות' הפוסט־מודרניסטית מלעיגה על הבסיס הנפשי של רוח המערב, שבמשך ההיסטוריה כלכל קנאות ויומרות בומבסטיות המחוללות היירדכיות נוקשות־דכאניות לצד השעיית החמלה או ניכוסה לטובת הדיכוי העצמי הנדרש בדרך למימוש הבטחת הגאולה או המהפכה האחרונה, ממוססת ומפרקת אותו. על פי הבשורה הפוסט־קולוניאליסטית, מתחת לשמים הפוסט־מטפיזיים נחשף אופייה 'האמתי' של הציביליזציה היהודית־נוצרית, וקרבנות באשר הם קרבנות (גם כמופעים הכרחיים של מלחמות צודקות או מעללים הכרחיים נוראי הוד) זוכים סוף־סוף לנראוּת, לאמפתיה ולקול, ועצם הצורך ותנאי הבסיס להתהוות מעמדם זה נמוגים. הבסיס הנפשי להתחוללותם מתפרק לא במלחמת עולם נוספת או בטיעונים מושחזים, אלא במפגש שבין רעננות העידן הפוסט־מטפיזי להתפרקות הקדושה, מפגש הכולל גם את התמוססות תנאי האפשרות לטרנסצנדנציה ולקִדמה אוניברסלית או כל ביטוי אחר למוחלט. ברם בכך אין די. למעמד שכזה היו יכולים להגיע אפילו במודרנה, שהרי האמנות, השירה, הספרות, המוסר והחינוך ההומניסטי מצאו גם הם דרכים מגוונות לתת לכל אלה מקום, תשומת לב ויד מושטת. השינוי הגדול הוא שהאמפתיה כלפי 'השוליים' והקרבנות אינה מופיעה עוד בשוליים בלבד, לצד המעללים הגרנדיוזיים, היומרה לאמת המוחלטת, לאוטופיה, ואינה מופיעה במסגרת ההתגייסות הרגשית והרוחנית למלחמות הגדולות־הצודקות ולכינונו של הסדר האוניברסלי הצודק או המופת שאין בלתו, אלא להפך — האמפתיה לקרבנות מופיעה כתחליף האקסטטי לכל אלה.

58 Ibid., p. 29

הממד החיובי ברגע הפוסט־מטפיזי יוצר בתרבות הפוסט־מודרניסטית רגישות חדשה ופתיחות שלא נודעו כמותן בהיסטוריה המונותאיסטית, אלא לעתים נדירות ובתנאים מיוחדים ביותר. גורלם של נכים שהטיפול בהם מוזנח, נשים מוכות או דובי הקוטב נחשב ביותר, לא עוד לצד ההתגייסות הנפשית למעללים האוניברסליים הספקטקולריים, כגון המהפכה הפרולטרית האחרונה, אלא כחלופה מוחלטת וכוללת לכל התעלות אוניברסלית ולכל תנופה היסטורית גדולה. אין מדובר במחיקת הנפש הפרוגרסיבית הישנה, אלא בהפיכת מופעיה לעמדות יחסיות, לעוד רטוריקה בשדה מורכב ודינמי של אין־ספור שונויות מתחרות שאין בהן הבדל שעושה הבדל, אך יש בהן מקום לאמפתיה, לרגישות ולפתיחות פוסט־מטפיזית שמרקס, לנין ודה גול לא הכירו כלל. כאן הרתיחה הרגשית מקרינה זהירות, רתיעה ואף שנאה כלפי כל ביטוי מביטויי היומרה היהודית־נוצרית לגדלות, למוחלטות, להיירכייה ולהומוגניות בולעת־כול אף כאשר המילה 'יהודי' אינה מושמעת כלל. הגזענות, המרקסיזם, אמתות הפסיכואנליזה, התרבות הבורגנית הגבוהה ובאופן עמוק יותר האימפרטיבים של רוח המערב שמפרנסת את האליטיזם ואת ההיירכייה המוסרית והאפיסטמולוגית, לצד תודעת 'אתה בחרתנו' של עם קדוש ולצד הגזענות והדכאנות — אימפרטיבים אלו נהפכים לעוד אפנה או לכל היותר לעמדה אפשרית גרדא. בכך הם מעוקרים ממהותם. בתרבות הפוסט־מודרניסטית היחסיות, השקיפות, הריבוי האין־סופי וההשטחה של הכול עושים בהם שמות, כמו שעולה ממצב הכנסיות במערב אירופה, שהרלוונטיות שלהן משתמרת בעיקר כזירות למופעי רוק וכאטרקציות מחופצנות בלתי נחשבות במיוחד של תעשיית התיירות. הפתיחות החדשה והארגון הפוסט־מטפיזי של הנפש נפגשים במציאות, ובה הם פוגשים את הפסיכה הקולקטיבי המערבי.

מביטה הנפש הפרוגרסיבית החדשה במערב הפוסט־מטפיזי סביבה, שלא במעלות הקדושה ובלא תשוקה לטרנסצנדנציה, לשגב או לגאולה — ומה היא פוגשת במראה? היא פוגשת את עצמה כביטוי מושלם של רוע. היא פוגשת את רוח 'המערב' ואת שורשי המונותאיזם היהודי בה עצמה, ואז היא נתקפת בעזות השנאה. פרנסואה דוס כתב ספר מרתק על מקומה של השנאה העצמית בקרב ההוגים הפוסט־סטרוקטורליסטים.[59] זוהי שנאה עצמית חודרת־כול, שאינה מותירה מקום, חיוניות או פוטנציאל לחלופה כלשהי.

הרגישות הפרוגרסיבית החדשה מתחוללת מתוך השנאה העצמית של המערב כפן משלים לפן הניהיליסטי, המפרק, המחולל את האמפתיה נעדרת הרוח, את הפתיחות הפוסט־מודרניסטית שאין בה מקום לתקווה, אך יש בה מקום לחמלה דווקא לנוכח התמוססותם של עקרונות־על ושל כל ערכאה עליונה. שנאה עצמית רבת־עצמה זו אינה מסוגלת להכיל את עצמה. השתלהבותה מחייבת הח צ נ ה של היסוד המהותי בה ואת הצגתו כלא־אני, ה ש ל כ ה מטהרת, המחייבת הקרבה של מהות הלא אני שבאני בדרך להיטהרות

59 François Dosse, *History of Structuralism* (translated by Deborah Glassman), University of Minnesota Press, Minneapolis 1998

האפשרית, להקרבה העצמית בדרך להולדה עצמית מחודשת. חוויה זו פולטת את יסוד הרוע בלהט האקסטזה הדומה כמעט בכול לדבקות האנושית באלוהים שהתאפשרה אי־אז בעידנים של נוכחות הקדושה. בהיעדר הקדושה ולנוכח גלות הארוס, האקסטזה המשלהבת תופסת את מקומם של היסודות הממרקים שאפשרו את טיהורה של הנפש ופתחו את השער לקראת הישועה קודם להופעת התנאים הפוסט־מודרניים. כיצד תתאפשר הישועה באמצעות הקרבת הקרבן על המזבח בעידן שאין בו ערכאה עליונה ואין בו מקום למחילה או אמת מידה להיטהרות אמת כמובחנת מאשליה המתחרה במראית עין יריבה? מה תעשה הנפש המערבית עם תודעת עוונה המוחלט, התופסת את עצמה כנתונה בזירה שאין בה מקום, אינסטנציה או אופק שיחולל הבדל שעושה הבדל לנוכח אין־סוף השונויות שבקליידוסקופיות האימננטית שמתחת לשמים הפוסט־מטפיזיים? השנאה העצמית של הנפש המערבית יוקדת, וליקידתה חיוניות שאינה יכולה אלא לכַלות את דחף החיים, את נוכחות הארוס היוצר, ואין בה עוד מקום לא להולדת ילדים ולא לייעוד גדול; קל וחומר שאין בה מקום ליהדות.

הרוחניות והקדושה גלו, ואף להורג האלוהים לא נותר בה אוויר לנשימתו. אין לה אלא להתמסר לדחף השיבה הביתה על דרך השנאה העצמית, ולצלוב מחדש את 'היהודי' שבה, את יצר ההיבחרות, את דחף ההתעלות, את הקשב לזימון להולדה, לאלתור בוגר ולחיים ארוטיים. צליבתו מחדש של היהודי היא התחליף רב־העצמה האחרון לקדושה ולארוס, ומשימתה לחולל מראית עין סוגסטיבית של אחריות מוסרית.[60] סוד תעודתה אינו אלא שכחה עצמית פרוגרסיבית פעלתנית טהרנית חסודה וזחוחת דעת בעידן גלות התקווה לידיעה, למשמעות, לחיים ראויים ואפילו לאהבה.[61]

בתנאים החדשים שבמערב בן ימינו נפתחות אפשרויות חדשות לפני הפסיכה המערבית הפועלת בתנועת מלקחיים. מצד אחד היא ממשת את חזון האוניברסליזציה של רוח היהדות תוך כדי שלילת הלגיטימיות של היהדות כממשות פרטיקולרית. כל האנושות הפוסט־קולוניאליסטית אינה אלא מימוש 'היהודי' באופן שאינו מעוות, כלומר אינו פרטיקולרי. יותר מכול יהודים הם 'הקרבנות' של הציביליזציה היהודית־נוצרית, ומקרב 'הקרבנות' יהודים מכול הם הפלסטינים. על כן חשוב כל כך לז'יז'ק להציג את התנועה הציונית כביטוי שיא של האנטישמיות, ואת רצועת עזה הוא משווה למחנות הריכוז וההשמדה שהקימו הנאצים ליהודים. מקום מיוחס שמור כאן למאבק על התואר 'הקרבן האולטימטיבי של ההיסטוריה'. אין גאולה למערב הפרוגרסיבי החדש ולאנושות כולה עד שלא 'יוכח' כי היהודי אינו הקרבן האולטימטיבי של ההיסטוריה, אלא מקרבן־על, רחם האלימות המערבית, הגזענות והקולוניאליזם, שביטויי השיא שלה כיום מתגלמים בלא אחרת מאשר מדינת ישראל.

60 ראו: גור־זאב, 'צליבתו־מחדש של היהודי', עמ' 26.

61 Zygmunt Bauman, *Living on Border Time*, Polity Press, Cambridge 2010, p. 167

מן הצד האחר הפרוגרסיביות החדשה ממרקת את עוון המערב על ידי הזרה של 'היהודי' כ'אחר' של 'האחרות' הפרוגרסיבית. העלאתו לקרבן עולה משמשת מעשה של היטהרות. מעשה ההיטהרות מבטא ערגה מערבית להיעלם, תשוקה ל'שיבה הביתה'. ה'שיבה הביתה' אינה מירוק מוסרי כהתעלות החיים, אלא להפך, חיסולם; רוח המערב הפרוגרסיבי החדש מפלסת דרכה 'הביתה' אל האין כשהיא מושיטה ידה בהתמכרות אין קץ לפיתויי האקסטזה, שהיא תחליף לארוס ולקתרזיס הממרק בדרך לישועה המזומנת לשקיעה הטוטלית באין־סופיות השכחה העצמית, באין. בכך נפתחות אפשרויות חדשות לפני הפסיכה המערבית המשחרת ל'שיבה הביתה' על דרך האקסטזה, והיא שבה ופוגשת את עצמה כביכול מטוהרת. היא רוכשת מחדש את עצמה במסגרת אימננציה שאין בה גבוה ונמוך, חול וקודש, סתמיות וייעוד בורא משמעות נשגבת. הארגון של הנפש הפרוגרסיבית החדשה מפיק מנעד שבין שאט נפש לשנאה כלפי כל ההיירכיות, כנגד כל יומרה לאקסקלוסיביות, לנשגבות או לנבחרות ושאר ביטויי הקדושה המזמנת את הנפש להתקשר לרוח. כמו לשאר ביטויי הגזענות הנולדת מתוך תודעת עליונות, גם לאנטישמיות אין כאן אוויר לנשימתה; ואף על פי כן מקום חשוב תופסת כאן אנטי־יהודיות פונדמנטלית, שהיא המצע לאנטישמיות עשירה. הצד החיובי של המבנה הרגשי שמחולל את הפרוגרסיביות החדשה מחויב לשלול בשאט נפש את הזימון להתעלות, ה'יהודי' במקורו, גם אם הוא יוצא לדרכו ללא דגל שכזה. המפגש שבין רוח היהדות ובין הנפש הפרוגרסיבית החדשה הוא כמו המפגש שבין אש למים. הפרוגרסיביות החדשה, בניגוד לפרוגרסיביות הישנה, חייבת חובה מעין דתית לכבות את הארוס. היא חייבת להרוס את האהבה כביטוי ההתגייסות לחריגה יצירתית־מאלתרת־תמיד, לטרנסצנדנציה מן הדבריות לקראת ייעוד נשגב המפגיש את הגוף, הרגש והרוח, את האדם, העולם והאלוהים, את הרגעי והנצחי, המקבל את מובנו רק מנקודת המבט של הגאולה.

הנפש שהפרוגרסיביות החדשה מטפחת יראה מהגדולה, בורחת מן הנבחרות, מהמסע אלי הייעוד העליון. רוח היהדות המונותאיסטית היא בשבילה אם כל רע: מקור הולדת היצרים, הרגישויות, המושגים והערכים שכוננו עולם 'ורטיקלי'־פאלוצנטריסטי־פטריארכלי, עולמו של 'האב', עולם נורא של קולוניאליזם, קפיטליזם וגזענות, אף שבמציאות הפרוגרסיביות החדשה כרתה ברית עם התרבות הפוסט־מודרניסטית וכן עם הגיון הקפיטליזם הנאו־ליברלי מזה ועם גזענות חדשה מזה. בשביל הפרוגרסיביות החדשה התיקון במונחים של יכולת לנשום אוויר צח, נקי מקדושה צדקנית־קנאית־דכאנית, מותנה בהריסת תנאי האפשרות לקיומה של היהדות. הריסת היהדות היא לדורנו הכרח, שהרי לא ניתן להסתפק בגירושה של רוח היהדות מן הארץ, שמא תשוב בטרנספורמציה כזו או אחרת, כדרכן של רוחות רעות. האנטי־יהודיות של הנפש הפרוגרסיבית החדשה היא מהותית. היא אינה הבניה מקרית, זמנית או סוטה. זהו ביטוי לתגובת אמת של הנפש הפרוגרסיבית החדשה לנוכח האמת של רוח העידן הפוסט־מטפיזי — מוחלטות התשוקה לשוב באקסטטיות ולהיבלע כליל בדבריות, להיספג בלי שארית בכל הזמן אותו הדבר, לשוב אל הפיוס הגדול, האין. אין פשרה בין שני הזימונים

יריבים הללו, של היהדות מזה ושל הפרוגרסיביות החדשה מזה, הקוראים לנפש, כל אחד בדרכו הייחודית: 'הביתה'; הפרוגרסיביות החדשה אל האין, היהדות אל גלותיות מאלתרת־עד ושוחרת חיים.

2. השכבה השנייה של הפירמידה הפרוגרסיבית החדשה מכילה את המנסרות האידאולוגיות שבמסגרתן מתגבשות הרגישות והפתיחות של עידן ההתאפנתות והשונויות שאין בהן הבדל שעושה הבדל. מקום מיוחס תופסות כאן מנסרות החינוך הרוחני הניו־אייג'י, הקווירי, הפמיניזם הפוסט־סטרוקטורליסטי, החינוך הסביבתי הביקורתי והפוסט־קולוניאליזם. כמו בשכבה הראשונה של הפירמידה הפרוגרסיבית החדשה, גם כאן אין מקום לאנטישמיות מוצהרת וגלויה. להפך, האנטישמיות נתפשת כאיבר מאיבריו של עולם התשוקה להומוגניות, להיירכייה, לסדר מהותני אוניברסלי ולאמת וצדק אבסולוטיים שהמנסרות הללו מתאמצות לפרק. הוגה פרוגרסיבי כז'יז'ק יוצא חוצץ בכל הזדמנות נגד האנטישמיות. עם זאת, לעומת שכבת היסוד של הפירמידה, כאן, בשכבה השנייה, שהמנסרות האידאולוגיות משגשגות בה, בשלה יותר התסיסה הפרוגרסיבית החדשה להצהרות ישירות המבטאות אנטי־מערביות לוהטת, התעמתות גלויה עם המורשת היהודית־נוצרית ומאבק לחיים ולמוות עם רוח המונותיאיזם היהודי. זהו מרחב שנפתח בו מקום לאנטי־ישראליות מהזן שיש להבין כאנטישמיות חדשה. כוחו של כלל זה יפה גם לז'יז'ק, ובייחוד בהרצאותיו על האנטישמיות החדשה.[62] האמת הבלתי מוצהרת של נקודת המוצא של פעולת המנסרות (הפמיניסטית הרדיקלית, הקווירית, הפוסט־קולוניאליסטית), השונות זו מזו עד מאוד, היא אחת: הצגת חלופה לרוח היהדות ולהתגבשותה בציביליזציה המערבית. מבנה הנפש, עיצוב הרגש וההבניה האינטלקטואלית שמטופחים בשכבה הראשונה של הפירמידה צומחים בשכבה השנייה למעין רוחניות פמיניסטית, קווירית או פוסט־קולוניאליסטית בעידן גלות הרוח. המרוצה אל האין מתווכת בהיספגות באקסטזה טהרנית המחליפה את האתיקה ההומניסטית המוכרזת כקולוניאליזם מערבי. הנפש הפרוגרסיבית החדשה חותרת נואשות אל האין, אובססיה השועטת אלי אקסטטיות אנטי־ארוטית, שתאפשר מירוק העוון ושכחה עצמית בהיעדר טרנסצנדנציה וערכאה מכפרת. הריצה הנואשת הזאת מתארעת בדמות ה'ביקורת' ו'ההתנגדות'. נקודת המפגש הגלויה של המנסרות השונות הללו היא העלאתה לעולה של מדינת ישראל, וצומת המפגש הסמוי שלהן יהיה צליבתו והקרבתו של היהודי כקרבן עולה. להלן אנסה להראות כי בשכבה השלישית של הפירמידה מתאפשר המעבר מאנטי־יהודיות (ואנטי־מערביות) לאנטישמיות חדשה.

3. השכבה השלישית של הפירמידה הפרוגרסיבית החדשה מתנוססת מעל שכבת המנסרות האידאולוגיות. כאן רוחשות ביצירתיות רבה הקואליציות הפוליטיות של

62 Slavoj Zizek, 'Anti-Semitism, Anti-Semite and Jew', 20.3.2011, Reitrived on May 2011 from http://www.stormfront.org/forum/t663413

התרבות הפוסט־מודרנית, של הרוחניות הניו־אייג׳ית, של הנאו־מרקסיזם העכשווי ושל הפילוסופיות הפוסט־סטרוקטורליסטיות. ברובד הפילוסופי מרותק כאן הדיון למושגי היסוד, לערכים העליונים ולתשוקות היצירתיות ביותר בתרבות המערב ובחלופה הפוסט־מטפיזית למורשת היהודית־נוצרית. אנטי־יהודיות לוהטת היא נקודת המוצא של הפרויקט הפרוגרסיבי החדש, אם במישרין ואם בעקיפין. השלמה עם הבשורה של היהדות או התמסרות לייעוד שהיא מציעה פירושן הרס מוחלט של השכבה השלישית, ואל נכון החרבה מוחלטת של כל הפירמידה הפרוגרסיבית החדשה. כאן מופיעה בתחפושות שונות ולעתים אף באופן גאה וגלוי האנטישמיות החדשה כביטוי לאלטרנטיבה האפשרית בעולם שאין בו הבדל־שעושה־הבדל מתחת לשמים הפוסט־מטפיזיים ולנוכח גלות הקדושה.

לחלק זה של הפרוגרסיביות החדשה שתי מגמות שונות, המחלצות אנטי־יהודיות וגשרים נפרדים לאנטישמיות החדשה מתוך עושר הפילוסופיות הפוסט־סטרוקטורליסטיות והתרבות הפוסט־מודרניסטית. המגמה האחת מייצגת מה שאני מכנה פוסט־מודרניזם רך, והיא מטעימה את חשיבות זכויות האדם לצד רב־תרבותיות — אתיקה שאינה אתנוצנטריסטית, המשחרת לדיאלוג ולקונסנזוס בין שונויות ומחויבות לקשב ולאחריות מיוחדת כלפי כל ׳אחר׳. למגמה זו של הפרוגרסיביות החדשה, היהדות בקוטב האחד והמדינה היהודית בקוטב האחר הן אויב אקזיסטנציאלי, פילוסופי ופוליטי שלא ניתן להתפשר אתו גם אם לכאורה תפיסת השונויות מחייבת את הפרוגרסיבים החדשים הללו לאפשר לגיטימציה ומקום גם ליהדות.

בקוטב הנגדי של מחנה הפרוגרסיבים החדשים אפשר למצוא מגמה שגיבוריה הם ז׳יז׳ק ובאדיו, והם יוצאים בשצף קצף נגד האתיקה המערבית,[63] נגד זכויות האדם ונגד האידאולוגיה הרב־תרבותית והפוליטיקה של הזהויות. הם תוקפים את הפוסט־מודרניסטים בזעם הנופל בעצמתו רק מהתגייסותם המוחלטת נגד רוח היהדות. גם דלז ותלמידיו הרבים שותפים לביקורת על ההתגייסות להצלת האדם, להצלת האוטונומיה שלו או להצלת הפֶּרות הדיאלוגיים של שיח מפויס במציאות רב־תרבותית או פוליפונית. גם מכיוון פוסט־סטרוקטורליסטי זה שופעת אנטי־יהודיות שיש לה גשרים חשובים לאנטישמיות החדשה. שני הקטבים הללו של הפרוגרסיביות החדשה מתאחדים, והם מתאחדים במקום אחד: באנטי־יהודיות כמטה־נרטיב מאחד, המאפשר את האוויר לנשימתם ואת העוז למלחמתם. מיהו האויב הגדול שנגדו מתנהלת המלחמה הזאת? כלל הביטויים של התרבות המערבית; אך באופן ספציפי, ממוקד, המחולל פעילות פוליטית מאחדת ושלהבת רגשות המעירה אותם כל בוקר מחדש? זאת תגדיר בשבילם בפירוט רב האנטישמיות החדשה.

63 ׳האתיקה היא ניהיליסטית מכיוון שאמונתה היסודית היא שהדבר היחידי שיכול באמת לקרות לאדם הוא המוות [...] יש לבחור בין האדם כמצע אפשרי להתרחשותן המקרית של האמיתות, לבין האדם כהוויה־לקראת־המוות [...] בחירה זו מבחינה בין פילוסופיה ל״אתיקה״ והן בין האומץ של האמיתות לרגש הניהיליסטי׳ (באדיו, **אתיקה**, עמ׳ 49).

אם נתיר לעצמנו להציג מאפיינים יסודיים של היהדות, ניווכח בחזיתות הרבות שבהן הפרוגרסיביות החדשה מחויבת להתנגש ברוח היהדות: (א) הפרוגרסיביות החדשה מחויבת להטרוגניות נגד המשיכה היהודית (המדומיינת או הממשית) להומוגניות; (ב) היהדות כולה עומדת על האחריות המוחלטת לטרנסצנדנציה, הן בעלמא הדין הן כחריגה מהמציאות אלי 'האחר לחלוטין'. הפרוגרסיביות החדשה מחויבת לצאת חוצץ נגד כל יומרה לטרנסצנדנציה ובכל הרבדים — אפיסטמולוגי, תאולוגי או פוליטי. הפרוגרסיביות החדשה מבטאת את קבלת הכול־יכולות של האימננציה ואת הצורך להיספג במציאות ולפעול אך ורק במרחביה, ללא יומרה, תשוקה או כוח שעניינם חריגה מהמציאות בשם ערכאה עליונה, ידע ייחודי או ייעוד אקסקלוסיבי; (ג) היהדות היא מהותנית. הפרוגרסיביות החדשה מתנגשת עם רוח היהדות באשר היא תופסת את עצמה כאנטי־מהותנית וככזאת כשער לדמוקרטיה רדיקלית, שאינה חותרת להומוגניות על דרך היהירות המטעימה אקסקלוסיביות והיירכייה בשם הייעוד של הקהילה הנבחרת או בשם 'טבע האדם',[64] על דרך הגזענות והאלימות המופנית בהכרח נגד 'האחר'. האקסקלוסיביות האתנוצנטריסטית, ובייחוד כשהיא בעלת יומרות אוניברסליסטיות, נתפסת כדכאנית, כאנטי־דמוקרטית וכגזענית הן במהותה הן במופעיה הקונקרטיים; (ד) היהדות חושפת את הגבוה והנמוך, הראוי והלא ראוי, האמתי והשקרי, הטוב והרע. אי אפשר לבלבל בינם גם אם היהדות חושפת בהם סתירות, השפעות והתחפשויות. כיוון שכך היהדות מציעה היירכייה, משמעות וייעוד. הרוח הדמוקרטית הרדיקלית של הפרוגרסיביות החדשה היא אנטי־היירכית, ועל כן גם אנטי־גזענית ואנטי־קולוניאליסטית במובהק. היא מחויבת להתנגשות עם כל ההיירכייה המתחוללת מתוך מימוש רוח היהדות בתרבות המערבית, ומוסרת את נפשה לחיסולה. אין היא יכולה להסתפק בפחות מזה. אין כל פשרה בין הפרוגרסיביות החדשה ובין היירכייה כלשהי. ובייחוד היא מחויבת לצאת נגד כל היירכייה המתיימרת להיות מקודשת ומסורה בידי קהילה 'נבחרת'. עניין זה מתחוור אפילו בביקורתו של דרידה על קאנט.[65] מתנהלת כאן מלחמה חסרת פשרות לכאורה בין שני הכוחות הרוחניים היריבים; אך למעשה צד אחד, הפרוגרסיבי החדש, מסור למלחמה נגד 'האחר', והצד 'האחר', היהודי, אוסר מלחמה בעצם דבקותו בייעודו ובסירובו להיכנס להיסטוריה החילונית ולהתאמצות שעניינה 'ניצחון'.

בהיעדר תקומה יהודית גלותית בימינו ולנוכח התנוולותה והתבהמותה של ישראל, יהודים רבים אצים רצים להצטרף למחנה הפרוגרסיביות החדשה. מקום מיוחס שמור כאן לישראלים במעבר מהאנטי־יהודיות של הפרוגרסיביות החדשה לאנטישמיות החדשה בגרסותיה השונות. רבים מהיהודים רואים בפרוגרסיביות החדשה, כמו שרבים מהם ראו לפנים בפרוגרסיביות הישנה, מימוש המיטב שביהדות בדמותה של תחייה אוניברסלית

64 MoUffe, *The Democratic Paradox*, p. 17

65 Jacques Derrida, 'Of the Humanities and the Philosophical Discipline', http://www.pum.umontreal.ca/reveues/surfaces/vil14/derrida.html (retrieved on 14.3.2011)

אמתית, תקומה היורשת את הפרטיקולריזם היהודי מזה ואת האוניברסליות הכוזבת של קאנט והמסורת ההומניסטית מזה. בייחוד חשובה התקפתם של יהודים אלה במסגרת הפרוגרסיביות החדשה על זכותו של העם היהודי להגדרה לאומית עצמית, והם מכוונים בלהט את התנגדותם לזכותו ל'שיבה הביתה' ולתקומה בישראל, שלדעתם איננה אלא מעלל קולוניאליסטי גזעני על חשבון הילידים.

ההתקפה האנטישמית החדשה של יהודים אלה מתרכזת כאן בשלושה הקשרים שאין להפריד ביניהם הפרדה חדה מדי: (א) שלילת זכות ההגדרה העצמית של היהודים;[66] (ב) שלילת זכותם של היהודים לתקומה על דרך 'השיבה הביתה' של העם היהודי לפלסטין; (ג) התנגדות להקמתה של מדינת ישראל ולעצם קיומה כמדינה יהודית לנוכח תפיסתה כסוכנת הקולוניאליזם המערבי שיסודה בחטא ומופעיה אינם יכולים לבטא אלא דיכוי, נישול והשפלה המכוונים נגד העם הפלסטיני, שהפך ליהודי האמתי. זה יסוד התכוונותם הפרוגרסיבית החדשה של יהודים כמו אילן פפה בשעה שהם מתמסרים עד כלות לא לביקורת היהדות בלבד, אלא לדה־לגיטימציה של המדינה היהודית (מתוך קבלה זחוחה של מדינות לאום אחרות כמו פקיסטן, יוון או פינלנד), לתמיכה במבקשי נפשה ובהגנה על פעילותם החשובה של 'ביקורתיים' ו'פעילי שלום' כמו טדי כץ, מוחמד בכרי ולוחמי המרמרה, שבתשובה להוראות של חיל הים הישראלי לעצור את האנייה שעשתה את דרכה לעזה, השיב הרדיו שלה 'סתמו את הפה וחזרו לאושוויץ!'[67]

היהודי הגלותי הנאמן לתעודתו אינו צריך לה למלחמה זו מכיוון שה'מלחמה' שלו מתנהלת רגע־רגע על אפשרויות התחייה, החריגה ואהבת החיים מנקודת מבט גלותית, ואל נכון אין הוא יכול לצאת למלחמה אלא כאשר הוא אינו נאמן לעצמו בבחינת ציוני השולל את הגלותיות מכול וכול. היהודי הציוני הנאמן לתעודתו גם הוא אינו צריך לה למלחמה זו מכיוון שבהיותו נאמן לערכי מגילת העצמאות הוא מחויב לדמוקרטיה במדינת ישראל, כבכל מדינות הלאום הדמוקרטיות האחרות, עם התוספות הייחודיות שניסחו ראשי הציונות מז'בוטינסקי עד בן־גוריון בנוסח 'שם ירווה לו משפע ואושר בן ערב, בן נצרת ובני'. בין כך ובין כך כדי להיות בלתי נסבל בהחלט, כל מה שעל היהודי הנאמן לרוח היהדות לעשות הוא להתקיים: להמשיך להיות נאמן לעצמו מתוך מחויבותו האוניברסלית, מתוך התמסרותו לייחודיותו הכוללת מחויבות להתעלות אוניברסלית לקראת מה שמעבר להיסטוריה של הכוח וההתנצחויות 'שעל פני השטח'. הפרוגרסיביות החדשה מסוגלת לשגשג רק על מעל גלי הריסות ההתגלמות האוניברסלית של רוח היהדות בדמותה של תרבות המערב המאבדת את עצמה לדעת לנגד עינינו ממש. במדינת ישראל רואה הפרוגרסיביות החדשה ביטוי של הפרטיקולריזם היהודי, וכאן נבנה הגשר שבין הקוטב האנטי־יהודי לקוטב המחויבות להרס מדינת ישראל כמדינה יהודית או למצער לדה־לגיטימציה של עצם קיומה.

66 שלמה זנד, **מתי ואיך הומצא העם היהודי**, רסלינג, תל אביב 2008.

67 שירות הארץ, 'נוסעי מרמרה בתגובה לקריאת חיל הים: שתקו, חזרו לאושוויץ', **אתר הארץ**, **4.6.2010**. נדלה ביוני 2011 מתוך: http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/1172392.html.

4. המיזוג היהודי המיוחד במינו בין רוחניות לחיים על פי ההלכה בלתי נסבל לחלוטין מבחינתה של הפרוגרסיביות החדשה, דווקא בשל מחויבותה המוחלטת לפתיחות. 'החטא המכונן את שלטון החוק עצמו, המחווה האלימה המביאה לידי שלטון', אומר לנו ז'יז'ק.[68] אין היא יכולה להשלים לא עם ההתעלות המיסטית שביהדות ולא עם המשיחיות היהודית בבחינת אפשרות רוחנית ראויה. בייחוד נשללת כאן היומרה היהודית שמדינת ישראל שואבת ממנה את זכות קיומה למעמד אקסקלוסיבי. בעיני ציונים רבים, מבן־גוריון מצד אחד עד מרטין בובר מן הצד האחר, מדינת ישראל לגיטימית לא רק במובן זה שלעם היהודי זכות לבית משלו ככל העמים, אלא גם במובן זה שעליה מוטלת המשימה להיות לחברת מופת, 'אור לגויים'. האנטישמיות החדשה שוללת את שני ההיבטים הללו של הלגיטימציה של קיום המדינה היהודית.

הפרוגרסיביות החדשה מפרנסת את האנטישמיות גם בשלילתה העקרונית את ייעודה של היהדות ואל נכון את הלגיטימציה שלה להתקיים, ולא רק את מדינת ישראל כצאצא תפלצתי של היהירות האקסקלוסיביסטית של היהדות. היא שוללת מכול וכול את יומרתה של היהדות לדרך ייחודית להתעלות, לאיחוד עם הקדושה או למצער לחיים של קדושה אמתית. האנטישמיות החדשה בגרסתה הפוסט־מודרניסטית מטעימה כנגד היהדות את חשיבות הרב־תרבותיות בעולם של אין־ספור שונויות רוחניות ניו־אייג'יות או סחורות בשוק הקפיטליסטי הגלובלי. היא מטעימה שאין הבדל־שעושה־הבדל, קל וחומר שאי אפשר לבסס את היומרה היהודית לחיים ראויים יותר, להתעלות או למשמעות עליונה, אלא כביטוי של גזענות ויהירות שהפרוגרסיביות בימינו חייבת לצאת נגדה בכל האמצעים.

שני הענפים של הפרוגרסיביות החדשה מתנגשים חזיתית עם ההתמסרות היהודית להלכה, שגם אם קיים מתח בינה ובין היסודות המיסטיים שביהדות, היהודי חייב לה נאמנות ממין זה שהוא לפרוגרסיביות החדשה בבחינת סדין אדום מבחינה מוסרית. ההלכה ועצם רעיון החוק מאותגרים באובססיביות במרחבי הפרוגרסיביות החדשה, בין שמדובר ב'חוק האב' הפאלוצנטריסטי וזיקתו לקולוניאליזם המערבי ובין שמדובר באפיסטמולוגיה המערבית,[69] בכובשנות הגזענית של הדמוקרטיה הליברלית המערבית[70] או במרחבים המגוונים האחרים של האלימות שמפיקה בהכרח הציביליזציה היהודית־נוצרית. אפשר לטעון להמשכיות בהתמסרות המיוחדת של האנטישמים החדשים לחשיפת התלמוד כאויב מסוכן של הציביליזציה; ואפשר לטעון שיש להפריד בינה ובין האובססיביות המיוחדת שבדיונים הפוסט־מודרניסטיים נגד 'החוק'

68 סלבוי ז'יז'ק, **על הסופר־אגו ורוחות־רפאים אחרות** (תרגמה דרעה קסובסקי), רסלינג, תל אביב **2000, עמ' 25.**

69 Joe L. Kincheloe, *Knowledge and Critical Pedagogy*, Springer, New York 2008, pp. 20-21

70 Susan Searls Giroux, *Between Race and Reason*, Stanford University Press, Stanford 2010, p. 170

וההסתייעות בהוגים כגון ניטשה, היידגר וקרל שמידט להרס מעמדם של ההלכה והכבוד לחוק בתרבות המערבית וקודם כול ביהדות. בין כך ובין כך, עד כמה שהמיזוג בין ההלכה, הפרשנות המתמדת ואהבת החיים הדיאספורית הוא נשמת אפה של היהדות, אין כל מקום לחיים משותפים בין היהדות ובין הפרוגרסיביות החדשה. אלן באדיו, נציג מובהק של הפרוגרסיביות החדשה, מפרנס את האנטישמיות החדשה באימפרטיב מוסרי חשוב ביותר בקבעו כי אסור ליהודים להשתמש ב'יהודי' כשם, כלומר כביטוי לפרטיקולריות מסוימת, וכי חובה להנחיל לאנושות כולה את ה'יהודי' כמילה, כקטגוריה כללית. מהו המרחק שבין אחריות מוסרית לחסל את ה'יהודי' בבחינת 'שם' ובין השמדת העם היהודי בבחינת קהילה מובחנת ומשגשגת או למצער הרס המדינה היהודית? הפרוגרסיביות של באדיו נותנת לנו תשובה ברורה: הרס המדינה היהודית מסתבר כחובה מוסרית לפרוגרסיבי החדש.[71]

המשיחיות היהודית היא אפשרות טרנסצנדנטית חיה, הכרה במה שלמעלה מחוקי המשחק, חריגה מהאופקים הקיימים במציאות הנתונה. היא מבטאת התמסרות למה שלמעלה מנתוני החושים, ממושאי התשוקות, מצווי האפנה ואפילו מחוקי ההיסטוריה החילונית, גם אם מתוך שיור לגיטימיות למציאות, לגוף, לעולם החומר, ליופי ולשמחה בחיים על פני האדמה. הפרוגרסיביות החדשה כל קיומה ותכליתה מותנים בהרס העצמה המשיחית שהיהדות מבטאת, והיא מחויבת להתנגשות מחץ בהתמסרות היהודית לחיים שעניינם מיזוג שלעולם אינו גמור בין האחריות להלכה ובין אחריות כלפי הזימון המשיחי וההתעלות. השלילה כאן איננה עניין למחלוקת אינטלקטואלית ואפילו לא להתנגשות פוליטית, אלא ביטוי של יצר עז, של נוכחות כוחו של תנטוס והזימון ל'שיבה הביתה', המקבלים ברגע ההיסטורי הנוכחי את קולם ממקורות הפילוסופיה הפוסט־סטרוקטורליסטית תוך כדי הסתייעות בברית שכרתה עם הגיון השוק בעידן הגלובליזציה הקפיטליסטית.

5. הפרוגרסיביות החדשה מתנגשת עם המחויבות המוחלטת של היהדות לגלותיות כייעוד. בה בעת היא מתנגשת עם תפיסת התקומה האנטי־גלותית, כלומר עם הציונות ומדינת ישראל כביטוי של תקומת ישראל בבחינת תנופה של שיבה יהודית להיסטוריה החילונית, לנורמליות ולריבונות הלאומית. כפי שאפשר לראות באופן ברור ביותר במאמרו של אלן באדיו 'על השימוש במילה "יהודי"', בימינו הביטוי הקונקרטי של התנגדות למהות האנטי־אוניברסליסטית והאנטי־פרוגרסיבית של היהדות אינו אלא התנגשות בלתי מתפשרת עם עצם הרעיון של מדינה יהודית.[72]

האנטישמיות החדשה בונה את הגשר שבין רוח היהדות ובין מדינת ישראל באמצעות שתי טענות עיקריות: (א) מדינת ישראל היא הביטוי הקונקרטי של הפרטיקולריזם היהודי,

71 Alan Badiou, 'On Israel, Zionism, the Memory of the Shoah, and the Use of the Word "Jew"', *Interview in Le Monde*, 19.7.2007

72 Badiou, *The uses of the word 'Jew'*

והיא מבטאת את האקסקלוסיביות, את הגזענות ואת היהירות הכובשנית שביסוד ה׳אתה בחרתנו׳ היהודי, ועל כן היא גם כביכול משוחררת מהחובות כלפי המוסר האוניברסלי והחוק הבין־לאומי. (ב) הציונות ופרֵיהָ, מדינת ישראל, אינם אלא תנופה קולוניאליסטית מערבית שאינה יכולה להיות אלא גזענית, אנטי־דמוקרטית וכובשנית, וגם בכך היא אוצרת את רוח המונותאיזם היהודי שביסוד דחף השליטה והדיכוי של הציביליזציה המערבית.

בפרוגרסיביות החדשה שלושה ענפים עיקריים: (א) ענף המשחר להתעצמות המציאות הרב־תרבותית ולמימוש אוניברסלי של זכויות האדם במסגרתה של דמוקרטיה רדיקלית, שבה הקולות המושתקים והקבוצות המדוכאות ימצאו את מקומם הראוי בעולם שישגשג לאחר הניצחון על ההגמוניה המערבית ומשרתיה. את המגמה הזאת מייצגים הוגים כמו ארנסטו לקלאו, שנטל מוף, ג׳ודית באטלר, הנרי ג׳ירו, גיאטרי צ׳קרוורטי ספיבק וטארק רמדאן. אפשר לציין כאן הוגים ופעילים פוליטיים, כגון אודי אלוני, אילן פפה, עדי אופיר, אריאלה אזולי, הנרייט דהאן־כלב, ענת מטר ויהודה שנהב; (ב) הענף הפרוגרסיבי ששחר חדש מושך אותו אל מעבר לאתיקה ההומניסטית, לזכויות האדם ולדמוקרטיה־אלי גאולה טוטלית בהשראת לנין והפוליטיקה הבולשוויקית. כאן מזכירים לנו שהיטלר בעצם לא היה מספיק ׳עם ביצים׳ כמו שמציגים אותו בטעות,[73] והאלימות הפאולינית המובטחת לנו לא תהיה צמחונית כלל וכלל. בהקשר זה שמור מקום מיוחד להתגברות על ההיגיון המשותף לנאציזם וליהדות, כלומר על ההכרזה ׳על ה״קהילה״ ההיסטורית, אשר עליה הם דברו ככזו הטעונה בסובייקטיביות כובשת׳.[74] בכלל הנציגים המובהקים של ענף זה אפשר לציין את באדיו וז׳יז׳ק; (ג) בענף השלישי פרוגרסיבים ׳ישנים׳ מהבחינה של זהותם בשכבה השלישית של הפירמידה, אבל הם מושפעים ביותר משני הרבדים הבסיסיים שלה. כיוון שכך חוברים בהם רדיקליזם שמאלי מסורתי עם השפעות חזקות של היבטים אידאולוגיים אפנתיים, רגישויות פוסט־מודרניסטיות חדשות ופתיחות פוסט־מטפיזית המתאפשרת מעבר לטוב ולרוע. הפתיחות החדשה תורמת לכינון תנאי האפשרות לשגשוגה של אנטישמיות חדשה, שניזונה הן מהגיון השוק הנאו־ליברלי, הן מהאמת של התרבות הפוסט־מודרניסטית לנוכח היעדר ערכאה עליונה כלשהי, אל מול התמוססות היסודות המאפשרים לגיטימציה לכל ההיירכיות, האפליות לרעה והפגיעה בכבודו ובזכויותיו של השונה והאחר. זו פתיחות הממוססת את המסורת ואת תנאי האפשרות לנפש שאפשרה ואף נתנה לגיטימציה לגזענות, לקולוניאליזם וליהירות האופייניים לתרבות היהודית־נוצרית. ביטוי מובהק למגמה זו אפשר לראות בפוליטיקה שהדגל שלה הוא אדום־ירוק. במקומותינו נוכל לציין כחברים במחנה זה את דב חנין, שלמה זנד, לב גרינברג וגדי אלגזי.

שלושת הענפים הללו של הפרוגרסיביות החדשה מגשרים מבחינה אקזיסטנציאלית, תאורטית ופוליטית בין אנטי־יהודיות ובין אנטישמיות חדשה המשגשגת מתחת לשמים

73 Zizek, *Violence*, p. 209

74 באדיו, **אתיקה**, עמ׳ 74.

הפוסט־מטפיזיים בימינו. כאן עליי לשאול שוב את השאלה: האם לא קיימת זיקה יסודית בין הערצת בודריאר, ליוטר, פוקו, דלז, ג׳ודית באטלר וסלבוי ז׳יז׳ק, ובין התמלאות הכרס בכתבי אילן פפה וההתגייסות להגנה על ׳פעילי השלום׳ שעל המרמרה או על זכותו של מוחמד בכרי להציג במודע מיצג כוזב של רצח עם בסרט ׳ג׳נין ג׳נין׳ מתוך התעלמות מהדיכוי הרצחני של הפעילים למען הדמוקרטיה בטהראן, בקרקס ובדמשק? האם לא קיים חוט בלתי נראה המחבר בין הרלטיביזם ההיסטורי של היידן וייט והאפיסטמולוגיה הרלטיביסטית של מחנכים פוסט־קולוניאליסטיים ומיליטנטיים כגון פיטר מק׳לרן ואילן פפה ובין הקריאה ל׳אלימות שכנגד׳ של קרבנות הציביליזציה היהודית־נוצרית? האין לראות באנטישמיות החדשה ניסיון אדיר למלא בתשוקה מעין־גאולתית או בנוכחות (אנטי־) אלוהית את הריק שנוצר במערב עם הגלייתו של ההורג ההומניסטי של האלוהים?

עליי לדעת להשיב על השאלה הזאת לא רק כדי להבין את התלהבותם של חבריי הפרוגרסיבים בפקולטה לחינוך מעבודת המחקר של אחת התלמידות הפרוגרסיביות יותר, המכריזה במבוא לעבודת המוסמך שהגישה (בעקבות קריאתה את ספיבק, פפה וגור־זאב) שבמחקר זה אין לה כלל עניין באמת, אלא בהעצמת הנשים הפלסטיניות שאת גבורתן המושכחת בנכבה היא קיבלה עליה לשחזר בדרך לשחרור פלסטין. עליי להתבונן באופן חדש בעבודתי שלי, כדי שאוכל לתת לעצמי דין וחשבון על דרכי ועל פרותיה. כן, אני מבקש להבין מה באמת אומרת התלמידה שמצהירה כי הסיקה מספריי ומקריאת ׳הביקורתיים׳ האחרים כי אם בנה החוגג שמונה עשר אביבים יתגייס לאחת מקבוצות הטרור ויתחיל להרוג כאן את היהודים, היא לא תנסה לעצור בעדו. תחת זאת היא תצדיע לו.[75]

האנטישמיות החדשה מתנגשת עם חידושה הגדול של היהדות: הזיקה שבין גלותיות כייעוד ובין אהבת החיים. בגרסות שונות ובניסוחים מגוונים, הנומדיות[76] וזיקתה לאהבה מרכזית ביותר גם לאנטישמיות החדשה. חשוב לזכור כאן כי הנומדיות המהוללת בידי הגרסה הפוסט־מודרניסטית של הפרוגרסיביות החדשה ניזונה מהפילוסופיה הפוסט־סטרוקטורליסטית[77] והיא יוצאת חוצץ נגד כל ביטוי של מהותניות, אקסקלוסיביות וטרנסצנדנציה. נפשה יוצאת לא אל ההומוגניות הגאולתית שהאנטישמיות החדשה בגרסתה האנטי־פוסט־מודרניסטית (באדיו, ז׳יז׳ק) מבטיחה, אלא לגלותיות־עד ולהטרוגניות לא מפויסת המתנגשת עם הדיאספוריות היהודית, כמו שאפשר למצוא אצל ג׳ודית באטלר, סוזי ברייאדוטי ואילן פפה.

האנטישמיות החדשה יוצאת נגד הציביליזציה היהודית־נוצרית, אולם מבנה העומק הפרוגרסיבי שלה מפריד הפרדה חדה בין היהדות ובין הנצרות. האנטישמיות החדשה

75 גור־זאב, ׳צליבתו־מחדש של היהודי׳, עמ׳ 27.

76 Rosi Braiadotti, 'Nomadism: Against Methodological Nationalism', in: Ilan Gur-Ze'ev, *Diasporic Philosophy*, pp. 207-222

77 Ibid.

בביטויה הפאוליני יוצאת לצלוב, שוב, את היהודי הן כביטוי של פרטיקולריות בלתי נסלחת הן כנושא הארוס הגלותי האוניברסלי המסוכן, המתעתע, שכן כנגד הפוסט־מטפיזיקה הוא מציג את פיתויי הזימון המשיחי גם אם בדמותה של משיחיות ללא משיח. כמו הפרוגרסיבים החדשים הפוסט־מודרניסטים, גם הפרוגרסיבים בדמותם של אנטי־פוסט־מודרניסטים כמו ז׳יז׳ק ובאדיו מציגים אימננציה שבה כל בני האדם, קל וחומר בעלי תודעה עצמית מפותחת, הם ביסודו של דבר גולי־עד בקונטינואום שאין לו ייעוד עליון, משמעות או אחרית. החריגה, באמצעות ׳האתיקה של אמת׳ אפשרית, להרף עין היסטורי, בדמותו של מעשה רב מעין זה שהנכיח הבולשביזם חסר המעצורים של לנין. הן במסגרתה של הפרוגרסיביות החדשה הן הנומדיות הפוסט־מודרניסטית הן הנומדיות האנטי־פוסט־מודרניסטית יוצאות חוצץ נגד היהדות כביטוי של מחויבות לטרנסצנדנציה; הן יוצאות למלחמת חֶרמה הן נגד היהדות כביטוי של משיחיות הן נגד היהדות כביטוי של אלימות ׳ההלכה׳ ואל נכון נגד הדכאנות האימננטית לכל הקיום המערבי. הפרוגרסיביות החדשה, בייחוד במסגרת המנסרות האידאולוגיות שלה וקודם כול בפוסט־קולוניאליזם, מחויבת לאלימות־שיא ׳אמתית׳. היא מחויבת לאלימות־שיא בשתי גרסותיה, הפוסט־מודרניסטית והאנטי־פוסט־מודרניסטית. אצל ז׳יזק ובאדיו מחויבות זו מתבטאת בגלוי מתוך תפיסתם הפאולינית את האהבה כזינוק אלי קידוש האלימות כמטרת האלימות. המטרה הפוליטית ה׳לניניסטית׳ אינה מוליכה לאוטופיה חילונית כלשהי, אלא לרגע אקסטטי של ׳אמת׳ שלאחריו העולם חוזר לנוולותו עד הופעתו של פול פוט, נסראללה או טרוצקי חדש. לנוכח היצרנות הריקה של המשך, של הכל הזמן אותו הדבר, מדגיש ז׳יז׳ק את חשיבות החריגה מהמשך הקולוניאליסטי ומהמשך בכלל, אבל כל זאת מתוך קבלת הבכורה של האימננציה והכול־יכולות של האין. מסקנתו היא ׳[ש]הבעיה עם אותן המפלצות ההיסטוריות שרצחו מיליונים היתה, למעשה, שהן לא היו אלימות דיין׳.[78]

אהבת החיים, שהיא כה מהותית לגלותיות היהודית, מהלכת אימים על ריצתה של הפרוגרסיביות החדשה אל האין. והיא מגיבה. את תגובתה חייבים אנו לאתר כאנטישמית חדשה. במסגרת האנטישמיות החדשה היא מחויבת למלחמה טוטלית נגד רוח היהדות, וקודם כול נגד מה שהיא מציגה כמופעיה הספציפיים: הציונות ומדינת היהודים. לזיקה שבין שנאה עצמית ובין תפיסת האהבה הפאולינית שמור מקום מיוחס בהיווצרותה של האתיקה של האלימות הפרוגרסיבית החדשה, שאויבתה הגדולה היא היהדות. אין היא יכולה להשלים בשום אופן עם היהדות, שהניגוד הדיאספורי הפרוגרסיבי שלה הוא ההתגייסות לאלימות שיא שכבר איננה בבחינת אלימות שיש לה נראות ושם. ביטויים דרמטיים במיוחד למגמה זו אפשר למצוא בספרו של אלן באדיו **אתיקה**[79] ובספרו של סלבוי ז׳יז׳ק **האלימות**.[80]

78 Zizek, *Violence*, p. 217

79 באדיו, אתיקה.

80 Zizek, *Violence*

העידן הפוסט־מטפיזי במערב, עידן גלות הקדושה, מבטא רגע דל. זהו זמנה של מכונת העונג הפוסט־מודרניסטית (הכוללת הן את הבשורה של תהליכי הגלובליזציה והיסודות הנפשיים והרוחניים שלה, הן את המחאה הפרוגרסיבית החדשה נגדה). אין זה יומן של הגדולה ושל ההתעלות, אלא של ההיספגות באימננציה, בסתמיות האקסטטית, באין. האנטישמיות החדשה מציעה שער לאלטרנטיבה שונה מזו שמציעים עולם הג׳האד מזה ומכונת העונג הפוסט־מודרניסטית מזה. היא מגישה לנו מעין גאולה שאינה אלא ביטוי לדחף שכחה עצמית סוגסטיבית במיוחד בעולם של גלות הורג האלוהים, בלב לבו של הרגע ההיסטורי הדל. מעין גאולה לא עוד באמצעות צרכנות ויצרנות אקסטטית או בהתמסרות מוחלטת לאידאלים נשגבים, אלא באמצעות אקסטזה מעין מוסרית, המאפשרת מראית עין של מירוק עוון הקולוניאליזם המהותי לציביליזציה המערבית, פעולה משמעותית המודעת להיעדר המשמעות בעידן גלות הקדושה, המצליחה להשכיח מעצמה את טיפוח 'ההתנגדות' כביטוי של היענות לזימון ל'שיבה הביתה' אל האין.

ה'ביקורת' ו'ההתנגדות' הופכות במסגרת האנטישמיות החדשה לעניין רוחני אוניברסלי, עבודת קודש בעידן פוסט־קולוניאליסטי, ואין לראות בהן עניין פוליטי או רציונלי גרדא; זו מעין דתיות הרת משמעויות אקזיסטנציאליות, פילוסופיות, פוליטיות וחינוכיות, תגובת נגד הכרחית לתפיסה העצמית של המערב את עצמו כקולוניאליסט, הממרק את סיגי עוונו ונרתם לאג׳נדה חינוכית דה־קולוניאליסטית בדרך לישועת נפשו. על ישועת הנפש הפוסט־מודרניסטית כביטוי לאימה מזה ולשנאה עצמית מזה כדאי לומר עוד מילה או שתיים.

המערב נמצא בימים אלו במלחמה. ואולם מה טרגי הוא המניע ומה נורא עלול להיות ניצחונו; הוא נלחם כעת על ישועת נפשו במסגרת התמסרותו הגדולה לחיסולו העצמי. יש מחיר לנואשות החתירה הזאת לישועת הנפש המערבית כדרך לחיסולו העצמי של המערב בתנאים של אימה, הכרוכה גם בהכרה שאין בנמצא רשות עליונה ואין לקוות כלל שתימצא למערב ערכאה שתמחל לו על חטא הקולוניאליזם, הגזענות והיהירות. המחיר הוא שנאה. שנאה עצמית בוערת, שהשתלהבותה מופנית דווקא כלפי הממד המהותי ביותר של נשמת אפה של המערביות: המהות ה'יהודית'.

היסוד להתהוותה של האנטישמיות החדשה מחולל תמורות כלליות במרחב המערבי, תמורות שיש להן היבטים נפשיים, אינטלקטואליים ופוליטיים יצירתיים, ביקורתיים ושוחרי טוב. תמורות אלו חשובות גם לתחייה שהיהדות מבשרת, ומקצתן מאפשרות התמודדות נאורה עם היבטים בתרבות המערב שאכן נוטים לטוטליטריות, לכובשנות, להשתקה ולזחיחות דעת בשם הגאולה, השחרור או האמת. ברם הכאילו־רוחניות הנושאת את הביקורות ואת הרגישויות החדשות הללו נישאת אלי אלטרנטיבה המסוכנת פי כמה וכמה מההיבטים האלימים של תרבות המערב שנגדם היא יוצאת. בעולם המושתת על תפיסות רלטיביסטיות וניהיליזם נעשו רוח היהדות, הציונות ומדינת ישראל להוויה דמונית נוראה, שנוכחותה מאפשרת את המפגש המחודש עם הממשות שאבדה, ולא עם הבריאות והוויטליות בלבד. המפגש עם הממשות מתאפשר באמצעות

התחוללותה של תשוקה ממשית למראית עין אקסטטית־מטהרת. תשוקה ממשית ליצירתה של מראה חדשה, שכאשר איש המערב יתבונן בה, הוא לא ימצא בה את השתקפות הרוע האולטימטיבי, אלא אני מטוהר, שסמויה ממנו התובנה שמדובר בפאנטום בלבד. רוח היהדות חשובה כאן מאוד ביכולתה לכלכל דמות דמונית ממשית, הנתפסת כאן כאיום האולטימטיבי על אפשרות ההתגברות על מוראות 'האב הגדול', המונותאיזם והאקסקלוסיביות האפיסטמולוגית והמוסרית המשמשת שער לגזענות, לקולוניאליזם ולסבל המיותר שהם מולידים. על כן אי אפשר ואף אסור — מבחינה מוסרית ואקזיסטנציאלית, ולא פוליטית גרדא — להתפשר עם היהדות או לקבל את שערוריית הקיום של מדינת ישראל.[81] כדי לאפשר את התעצמות אשליית הגאולה למי שמסרבים להישאב למכונת העונג, חייבת המדינה היהודית להיות לסוכנת ממשית של השטן, לנציגת המהות המחוללת את כוחות האופל הקולוניאליסטיים של המערב. ההתגייסות להריסת רוח היהדות ולדמוניזציה של מדינת ישראל נהפכה למלאכת הקודש האחרונה שעוד נותרה לו לפרוגרסיבי המערבי במאבקו הנואש להיטהר ממהות מערביותו, שאין הוא יכול להיפטר ממנה בכל האמצעים האחרים; מהות הנתפסת כאובססיה אלימה, שאינה יכולה אלא להיות לאין־ספור פרקטיקות של תאוות כיבוש־כול, שאינה ניתנת לריסון, להמסה או לחינוך מחדש. היהדות חייבת להיהרס כדי להבטיח את ההיטהרות מהעוון של הקולוניאליזם, הגזענות ואין־ספור פרקטיקות הניצול, ההשפלה והדיכוי המאפיינים את שגשוגו בחטא של המערב. היהודי חייב, גם אם על כורחו, להיבחר מחדש, לשוב ולהיצלב כדי להופיע מחדש והפעם כהוויה אוניברסלית שהמייצג שלה כבר אינו עם נבחר או המעמד המהפכני הייחודי, אלא 'הקרבן' האולטימטיבי שהביטוי הסינגולרי שלו הוא הפלסטיני. השוק הנאו־ליברלי מזה והתרבות הפוסט־מודרניסטית מזה אינם זוכים להתגלות שכזאת של הממשי בעידן פוסט־מטפיזי. רק האנטישמיות החדשה מסוגלת להציע אקסטזה מלהיבה שכזאת.

המירוק המוסרי של המערב, בהיעדר שיבתו של המשיח ולנוכח אי־הניתנות להחזיק באידאה של קִדמה רציונלית, מדעית, חברתית ותרבותית, אפשרי מתוך יצירת תחליף למפגש עם 'האחר לחלוטין' בבחינת התנגדות אקסטטית. 'האחר לחלוטין' כבר אינו טרנסצנדנטי ואינו אלוהי ברגע היסטורי דל, אבל הוא בעל איכויות של אנטיכריסט, וזה לא מעט מבחינת כלכלת האנרגיות בעידן פוסט־מטפיזי. זהו התפקיד המיוחס של מדינת ישראל בבחינת 'היהודי' שבין האומות. חובה דתית לשוב ולצלוב את 'היהודי', או למצער את המדינה היהודית, בדרך לישועה אקסטטית. זהו תחליף מירוק העוון שכבר אינו נחשב אבדן אלא לסחורה רוחנית נחשקת בשוק הסחורות הפוסט־פורדיסטי, עד כמה שהוא תחליף מעצם אפשריותו בעולם שאין בו 'טוב' ו'רע' אובייקטיביים ואף לא ערכאה מכפרת או שער לטרנסצנדנציה.[82] מבחינתה של

81 גור־זאב, 'צליבתו־מחדש של היהודי', עמ' 26.

82 Jean-François Lyotard, *The Inhuman* (translated by Geoffrey Bennington), Polity Press, Cambridge 1991, p. 10

האנטישמיות החדשה אין תחליף ל'יהודי' בבחינת מסמן בעל מעמד מיוחס, קדוש,[83] אף לא למדינה היהודית, שכן מדובר באפשרות היחידה למירוק מוסרי ספקטקולרי, תחליף למשמעות או לייעוד ולהתקדשות בעולם של סתמיות חודרת־כול. העָצמה חשובה כאן מאוד: האקסטזה העצמתית מחליפה את שגב האמת שבחרדת הקודש, שאפשרה בעידן המהירויות הנמוכות את ההתעלות שלפני ניצחונו של הרגע ההיסטורי הדל, כמו אין־ספור חוויות הספקטקל בתרבות הרייטינג עד כדי דמיון לחוויה דתית של ממש.[84] דפוס זה מתקיים גם באין־ספור הזירות של הייצור והצריכה של הקפיטליזם הנאו־ליברלי בימינו.

האנטישמיות החדשה מזמנת לאדם המערבי סוגסטיה פרוגרסיבית דווקא לנוכח האימפוטנציה של אידאל הפרוגרס ברגע ההיסטורי הדל.[85] זו סוגסטיה עזה. היא המבטיחה את יציבותה של השכחה העצמית בעולם, שלא זו בלבד שאין בו מעצור במסגרת 'הביקורת' וה'התנגדות' ל'ישראל' אלא שאף אין בו בנמצא מעצורים של ממש במאבק נגד 'היהודי' (לעתים, מטעמי חמיקה מגזענות בוטה מדי, הוא מתנהל כיום נגד 'הציונים'). השוק הפוסט־פורדיסטי וגם הזירה התרבותית הפוסט־מודרניסטית המקבילה לו משוחררים מעכבות, מגבולות, משגב ומאמות מידה אובייקטיביות: הסחרור האקסטטי של צריכה וייצור נעשה מטרה לעצמה בשעה שהאפנה ו'צורכי השוק' הופכים למניע לא מונע. חגיגת השונויות והתובנה שאין הבדל שעושה הבדל מצד אחד, והמודעות שאין מטרה ראויה באמת, ערכאה עליונה או גדולה שמעל להתנצחויות הסימבוליות וליצרנות הריקה מצד אחר, מחוללות אפנות צריכה, דרכי 'מימוש עצמי' ופוליטיקה פרוגרסיבית חדשה. לצורך האובססיבי בספקטקל אקסטטי, שחייב להתעצם בכל רגע ורגע, מקביל הצורך הגובר בתחליף ל'אחר לחלוטין', באלטרנטיבה לקדושה שגלתה — ולאפשריותו של מעשה מטהר ואפילו להולדה מחדש. משער זה יוצאות לדרכן ה'הבנה' ותרועות השמחה המקבלות את פניהן של פעולות הטרור של 'קרבנות המערב',[86] ובייחוד הפלסטינים, שנהפכו ל'יהודים' האמתיים או ל'סיבה האוניברסלית' על פי אטיין באליבר.[87] רוח היהדות לעומת זה נתפסת כאיום שיש להתגבר עליו, ומדינת ישראל נתפסת כהוויה פוליטית לא לגיטימית שעלילות הדם הנרקמות נגדה — דוגמת ההאשמה בסחר באבריהם של ההרוגים הפלסטינים או באלה של קרבנות האסון בהאיטי, והסרט 'ג'נין ג'נין', שבימים אלה הוקרן שוב באוניברסיטת חיפה למצהלות הפרוגרסיבים 'הישנים', 'החדשים' והג'האדיסטים המקומיים, שהתאחדו כאן במסגרת אג'נדה אנטישמית חדשה אפנתית — עלילות דם אלה מוצדקות.

83 Badiou, *The uses of the word 'Jew'*

84 גור־זאב, 'צליבתו־מחדש של היהודי', עמ' 26.

85 ז'יז'ק, **מטריקס**, עמ' 23.

86 Jean Boudrillard, *The Spirit of Terrorism and Requiem for the Twin Towers* (translated by C. Turner), Verso, London 2002

87 Etienne Balibar, 'Palestine: a Universal Cause', *Le Monde Diplomatique* (May 2004), Retrieved on May 2011 from http://mondediplo.com/2004/05/12palestine

שבוע הסבל הפלסטיני הפך גם באוניברסיטת חיפה, במקביל ל׳שבוע האפרטהייד הישראלי׳ הנחגג בארצות הברית, לסימן אונטולוגי, לביטוי המובהק של ה׳התנגדות׳ לדיכוי ׳האחר׳. דה־לגיטימציה ודמוניזציה של המדינה היהודית כמו חבישת הכפייה הפלסטינית, היא סמל מובהק לאחריות אוניברסלית כנגד הרוע ברגע ההיסטורי הדל. הכפייה הפלסטינית מאפשרת לאדם המערבי, וקודם לכול ליהודים הפרוגרסיבים החדשים, להיכנס בשער ההיטהרות גם אם אין ערכאה עליונה ואמת מידה בלתי פרובלמטית להכרעות מוסריות מכיוון שזוהי הכפייה של הקרבן האולטימטיבי של ההיסטוריה. בכך מתאפשרת העמידה מול ׳האחר לחלוטין׳ בן העולם הזה, מול הרוע האולטימטיבי, עמידה המייתרת את הצורך באמת מידה, בערכאה עליונה או בידיעת העובדות כתנאי להכרעה ראויה. כביכול ׳הקרבן׳ עומד מולנו באופן בלתי מתווך, מחוץ לעולם של מניפולציות, אידאולוגיות ותנאים בעייתיים, ובאופק תמיד נרמזת, ולעתים אף מוצגת ישירות ובמפורש, ההשוואה עם היהודי כקרבן השואה שחוללו הנאצים, שגם בה אין מקום לשקלא וטריא מיהו הקרבן, מיהו המעולל ומהו החטא. הנה כי כן ניצלה האפשרות לחיים מוסריים בעידן הגלובליזציה הקפיטליסטית וגלות הקדושה.

התחייה היהודית עומדת מול איקונים כמו הכפייה הפלסטינית או הזיכרון המצולם של הילד מוחמד דורא, ואין היא יודעת מה לומר לילדיה. יש שהיא משותקת, יש שהיא שופעת תגובות זעם לוחמני ולאומנות גסה ומרושעת, ויש שהיא מבקשת מילוט בהיבלעות אקסטטית במכונת העונג הפוסט־מודרניסטית מזה או בגרסה מגרסותיה האין־סופיות של הרוחניות הניו־אייג׳ית מזה, ברם הבריחה אינה אלא היבט של הקריאה לתקומה, של הטרגיות של התחייה היהודית, שבמסגרת הציונות מתממשת מתוך טרנספורמציה לניגודה. ניגוד זה של רוח היהדות, שביקשה פתח לתקומה, מוליד טרגדיה שאינה מתמצה באנטישמיות חדשה ובאות קין מוסרי שמטביעים בימינו בישראל הן הפרוגרסיבים ׳החדשים׳ הן הפרוגרסיבים ׳הישנים׳ — הוא מתממש בה בעת בהפיכתה הלא מדומיינת של ישראל לחברה מנוולת ומתבהמת, גם אם אינה קרובה כלל לתפלצת הנוראה שהמרושעים שבאויביה מציירים.

אף על פי כן, חלק חשוב מהדמוניזציה של ישראל נשען על הצגה מניכאית, מיצָגים שקריים ופרשנויות לא הוגנות. בעידן גלות הורג האלוהים ולנוכח גלות הקדושה במסגרת הפרוגרסיביות החדשה והטהרנות המוסרנית, הרמייה השיטתית נעשית אקט רטורי ופוליטי לגיטימי. כמה אופיינית התגובה הפרוגרסיבית החדשה לעובדות שנתגלו בדבר מעשי הרמייה השיטתיים של הסוציולוג הפוסט־קולוניאליסטי וורד צ׳רצ׳יל בארצות הברית והתגובות בישראל להתגלות התעלולים הסינמסקופיים המרושעים של מוחמד בכרי ב׳ג׳נין ג׳נין׳ ואפילו ההודאה של טדי כץ בדבר האופי השקרי של מחקרו על הטבח שכביכול ביצעו במלחמת השחרור לוחמי חטיבת אלכסנדרוני בתושבי הכפר טנטורה לאחר שנכנעו. הרומן של הפרוגרסיבים החדשים עם חוסר הוגנות ואף עם שקריות שיטתית אינו אקראי ואף אינו בחזקת תאונה מצערת, אלא הוא מהותי לרוחניות החדשה. הרוחניות החדשה מבטאת ניסיון לנסח אתיקה פוסט־מודרניסטית ופוליטיקה פרוגרסיבית לנוכח

תובנת הניצחון של הרטוריקה על הפילוסופיה, ניצחון האימננציה במאבק ההיסטורי נגד הטרנסצנדנציה והבסתו של ארוס בידי תנטוס.

האנטישמיות החדשה מממשת את האנטי־יהודיות המתחייבת מהפרוגרסיביות החדשה בכוונה את חציה נגד מדינת ישראל בפעם הראשונה כנציגת הפרטיקולריזם היהודי; בפעם השנייה כהתממשות רוחה הקוסמופוליטית של היהדות, הכוללת גלותיות שגויה ואוניברסליזם כוזב; ובפעם השלישית כנציגה המובהקת של הקולוניאליזם המערבי והשפחה המסורה של 'אמריקה'.

האנטישמיות החדשה מתבטאת לעתים קרובות בסוג ייחודי של ביקורת על מדינת ישראל, שאינה הוגנת, אינה מאוזנת ואינה קשובה לנסיבות הממשיות ולעובדות. זהו ביטוי חלקי, מתון ו'חיצוני' של מלאותו היוקדת של המטה־נרטיב האנטי־יהודי המפרנס את הפרוגרסיביות החדשה. אף שביטויים אלה ישירים ואינטנסיביים מביטויי האנטי־יהודיות של המטה־נרטיב החדש (ודי בהם כדי לפרנס את האנטישמיות החדשה), עיקרו של האתגר הרגשי, הנפשי והרוחני נובט משורשים עשירים, יוקדי תשוקה, המבקשים להוליד ישועה, שכחה עצמית עזה וצליבה בכחנלית של היהודי, המתנגשת בהכרח בתקומה היהודית ובאפשרויות התמדת קיומה של מדינת ישראל. בו בזמן מעצבים ביטויי הרגע ההיסטורי הדל אף את המציאות הרוחנית והפוליטית במדינת ישראל.

הציבור החילוני הציוני מאבד את זיקתו לאדמת ארץ ישראל, ומתמוסס התום שבשיבה 'הביתה'. יורשות אותו שלוש אלטרנטיבות: (א) מיאוס עצמי, נקיפות מצפון ואיבוד האוריינטציה מבית היוצר של הפרוגרסיביות החדשה; (ב) כוחנות לאומנית גסה; (ג) אינסטרומנטליות חסרת רסן מבית היוצר של הגיון הגלובליזציה הקפיטליסטית. קשה שלא להתרשם שרוח היהדות הגלותית מאבדת את חיוניותה, את תמימותה ואת מופעיה הקונקרטיים אפילו בין הקהילות החרדיות בישראל.

בישראל, שהרגע ההיסטורי הדל חוגג בה על חורבות האמת שבחיוניות הגלותיות היהודית, מתקיים מפגש חינוכי רב־זימונים בין העצמה האובססיבית של הניהיליזם שביסוד האנטישמיות החדשה ובין דחף ה'שיבה הביתה' אל האין. היהודים בישראל מוצאים באנטישמיות החדשה משמעות מיוחדת. במפגש עם האנטישמיות החדשה בישראל משתלהב חיפוש אובססיבי אחר מפלט מהאימה שבמאמץ להתעלות ארוטית מזה, ומתאפשר מילוט מההתנוונות ומההתבהמות של החברה הישראלית מזה. ליהודים בישראל האנטישמיות החדשה היא בגדר זימון לחינוך שכנגד דווקא מכיוון שהיא מציעה תפקיד מיוחס ליהודי כנושא שלהבת המרד בבשורתה של היהדות. האנטישמיות החדשה פותחת אפשרויות רעננות ושערים חדשים לייעוד שקיבלה עליה היהדות: התפקיד הנורא של הנגשתו לאנושות כולה. זימון זה לחינוך שכנגד מתנהל בישראל על רקע שגשוגה של הרוחניות הניו־אייג'ית ולנוכח מצעד הניצחון של מכונת העונג וזימונה להיספג בהיפר־ממשות הפוסט־מודרניסטית. לשבים ממסעותיהם בהודו, מחיפושיהם במנזרי טיבט וממבחני האומץ בשבילי דרום אמריקה, כמו למזנקים לקראת ההיספגות בכאילו ארוטיקה של הייצור והצריכה הפוסט־מודרניסטיים, האנטישמיות החדשה היא שער לישועה, זימון להצדקת ההשכמה לקראת שחר חדש.

ליהדות ביום הזה אין כל תשובה לעצמת השגשוג של האנטישמיות החדשה. קל וחומר שלמדינת ישראל אין שום תפיסה חינוכית, מטרות או ייעוד שמסוגלים להתמודד עם התגייסותם של מיטב ילדינו לאנטישמיות החדשה כביטוי של עמידה מול הרוע מזה ומול הסתמיות האקסטטית מזה. תפילה דמומה קוראת לתקומה יהודית שתשקם את יכולת התפילה, שאולי תציל את מדינת ישראל ואולי לא. אך בין כך ובין כך הזימון לחינוך שכנגד בישראל לנוכח עצמות האנטישמיות החדשה היא בגדר קריאה למפנה אנושי כללי. האנטישמיות החדשה מסמנת אותו בדרכיה הייחודיות בכל מקום, וקודם לכול בישראל — קריאה אלומה למפנה ארוטי, לגלותיות הנאמנה לייעודה, גלותיות שהיהדות ביטאה באופן מסורתי את ייעודה האוניברסלי דווקא לנוכח הרשעות שהופנתה נגד ישראל במשך הדורות. גלותיות הנאמנה לייעודה אפשרית גם ברגע הדל של גלות הקדושה ודווקא לנוכח מסע הניצחון של האנטישמיות החדשה, שהוא גם תפילת ההשכבה של התרבות המערבית.

גלותיות ראויה וחינוך שכנגד אפשר לנסות לחדש דווקא מתוך אומללותה של תחיית ישראל. התנוולותה של תקומת ישראל ושגשוגה של האנטישמיות החדשה לנוכח החשיבות האוניברסלית של צליבתו מחדש של היהודי הופכים לזימון, להתחלה חדשה בהיסטוריה של עם ישראל כמבשרו האוניברסלי של החינוך שכנגד. משמעות ייחודית יש כאן דווקא לגלותיות בישראל בתנאי שאינה נשאבת לאנטישמיות החדשה מזה, ואינה מתאבדת בברית שנרקמת בישראל בין הלאומנות הגסה והכוחנות הריקה־היעילה של הגיון השוק מזה. כמו שבנוגע לאנטישמיות החדשה אין תחליף למדינה היהודית, וחורבנה עלול לאיים על פרויקט המירוק של המערב כדרך לשכחה עצמית אקסטטית בעידן גלות הקדושה, כך גם האנטישמיות החדשה בנוגע להתחדשות אפשרויות הקיום הגלותיות בימינו. לאנטישמיות החדשה ולמטה־נרטיב של האנטי־יהודיות המוליד אותה תפקיד חסר תחליף. את משמעותו אפשר להפיק רק בדיעבד, בשלב ההיסטורי הבא שאולי יסכים להציע לנו פרספקטיבה חדשה.

ולעת עתה? בינתיים, כיהודים, אנו נותרים עם הזימון הגלותי לחיות חיים ראויים ברגע דל, ודווקא במדינת ישראל. המאבק על אופייה המוסרי של המדינה היהודית הוא עניינו של כל אדם, וקודם לכול אחריותו של האדם הגלותי. המאבק באנטישמיות החדשה אינו ניתן לניתוק מאחריות גלותית זו ומהתנופה הרוחנית שמחוללת הן את האנטישמיות החדשה הן את קרבנה. הקרבן האמתי הוא אהבת החיים, התנופה הארוטית, שעד כמה שיש לה נוכחות היא אנושית כללית — או שאינה קיימת כלל. מתוך ההתמודדות עם האתגר שהאנטישמיות החדשה מעמידה לפני כל בני האדם ברגע הזה, עשויה להתחולל התנופה הנחוצה כל כך להשגבת אהבת החיים והגלותיות הראויה. שוב נועדה לישראל משימה אנושית כללית, שהיא בה בעת הכרחית ובלתי אפשרית בעליל.

מי מפחד מעם יהודי?

יעקב שביט

א

האמרה 'מאושרת האומה שאין לה היסטוריה' מיוחסת למונטסקיה, לצ'זרה בקריה (Becaria) ולאחרים. האומה 'מאושרת' משום שאינה נושאת על גבה משא כבד ומעיק של עבר היסטורי ושל זיכרונות ואינה אזוקה למורשת ולמסורות, וככזאת היא יכולה לעצב את עתידה על פי בחירה חופשית. 'היסטוריה' היא עולו של עבר שהיה באמת, ואין ספק כי כובדו של המשא יהיה מעיק יותר, ואף מיותר פי כמה, אם יתברר כי מדובר ב'עבר' (past) מדומיין, עבר שהוא story, ולא history. כלומר כשיתברר כי המטען הכבד שהאומה נושאת על גבה הוא עול של בדיות, של מיתוסים ושל רוחות מאוב, שליחותו של ההיסטוריון הלא מגויס היא לשחרר את האומה מן העול הזה. במציאות, לא רק שההווה (ובעצם גם העתיד) נהיה במהרה עבר, העמוס גם הוא במיתוסים חדשים, אלא שהניסיון לשחרר את האומה מן העבר מלווה כמעט תמיד ביצירת 'alternative history' (עבר חלופי)[1] או 'counter history' (היסטוריה נגדית, או היסטוריית נגד).[2] בסופו של דבר, כמעט כל ניסיון לברוח מעָבר מסוים ולהיפטר ממנו מתגלם גם בהחלפה של סיפר (נרטיב) היסטורי אחד בסיפר היסטורי אחר, החלפה המלווה בטענה כי הסיפר החלופי הוא־הוא ההיסטוריה האמתית. זאת הסיבה שצריך לברר אם גם העבר החלופי אינו עבר מומצא, ממש כמו העבר שהוא בא להחליף. בירור כזה נדרש, שכן הטענה המונחת ביסוד כל ההיסטוריוגרפיות החלופיות והנגדיות היא שהן מציגות תמונת עבר אמתית ומהימנה.

כמובן, לא כל חידוש במחקר, רביזיה היסטורית או מבנה היסטורי חדש, מתכוונים להציע היסטוריוגרפיה חלופית (עבר חלופי או היסטוריה נגדית), שהיא לא רק היסטוריה

1. דוגמה אחת מני רבות: Peter R. Schmidt and Thomas C. Patterson (eds.), *Making Alternative Histories: The Practice of Archeology and History in Non-Western Settings*, Santa Fe, NM 1955.
2. Amos Funkenstein, 'Anti-Jewish Propaganda: Pagan, Christian and Modern', *The Jerusalem Quarterly*, 19 (Spring1981), pp. 56-75

החותרת תחת 'הידע ההגמוני',[3] אלא ניסיון מודע ומוצהר לערער מן היסוד את המבנה של התודעה ההיסטורית המעוגנת בתמונת העבר המוסכמת[4] או לפחות לערער על פרקים מכוננים בתמונת העבר הזאת ולהציע להם חלופה. את החלופה הזאת מציגים מחבריה וחסידיה של ההיסטוריה הנגדית ורואים בה לא רק פרק בתולדות המחקר, אלא 'בשורה' (gospel), חשיפת שקר מוסכם וגילוי האמת המטהרת, שהם תנאי הכרחי לגאולה. במילים אחרות, מדובר בכתיבה היסטורית שאותה תיאר ההיסטוריון היהודי איטלקי ארנלדו מומיליאנו (Momigliano) כמורכבת ממזיגה של יסוד היסטורי ויסוד משיחי.[5] מומיליאנו דיבר על 'תעשייה' של חיבורים שעניינם 'היסטוריה אוניברסלית' (universal–history industry), אך הדברים האלה נכונים גם בהקשר של ההיסטוריה החלופית שאני עוסק בה כאן ומעדיף לקרוא לה 'היסטוריה נגדית', מן הטעם שהיא משתמשת באותם מקורות ש'ההיסטוריה המוסכמת' משתמשת בהם, אך מציירת תמונת עבר שונה לגמרי, ואולי נכון לומר: 'מהופכת'.

ב

היסטוריה נגדית למסורת ההיסטורית היהודית אינה תופעה חדשה. היא הופיעה עוד בתקופה ההלניסטית־רומית, וספרו של יוספוס פלביוס **נגד אפיון**, מהמאה הראשונה לספירה, נכתב כדי להפריך אותה. במאה ה־18 החל הערעור על האמינות ועל המהימנות של הסיפור ההיסטורי המקראי, והערעור הזה הלך והתחזק במאה ה־19 ובמאה ה־20. בימינו נדחתה המהימנות של כל הנרטיב ההיסטורי המקראי, ובכלל זה גם של תקופות שנחשבו עד לא מכבר 'היסטוריות' ללא עוררין. לפי ההיסטוריה הנגדית, עם ישראל המקראי הוא המצאה של מחברי המקרא. ההיסטוריה הזאת נתחברה והופצה אי־שם בתקופה הפרסית, ואפילו ההלניסטית. לא מעט ספרים שנכתבו ברוח הזאת זכו לפופולריות רבה והיו ל'מאורע' (event), דהיינו הם הצליחו למשוך את מרב תשומת הלב הציבורית של ציבור קוראים גדול.[6]

3. גיא מירון, 'לשון, תרבות ומרחב: אתגרי ההיסטוריוגרפיה היהודית בעידן התפניות', **ציון**, 61, 1 (2011), עמ' 63.
4. יעקב שביט, 'לאומיות, היסטוריוגרפיה ורוויזיה היסטורית', בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), **ציונות: פולמוס בן זמננו**, קריית שדה בוקר 1966, עמ' 264–276.
5. Arnaldo Momigliano, 'The Origins of Universal History', in: *On Pagans, Jews, and Christians*, Middeltown, CT 1987, p. 31
6. ממבול הספרות בנושא הזה ראו: Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: the Silencing of Palestenian History*, London and New York, 1996; Philip R. Davis, *Memories of Ancient Israel*, Lousiville and London, 2008. לא כאן המקום לבחון את ההיסטוריות הנגדיות האלה.

עוד צריך לומר כי היסטוריה נגדית באה לא רק ׳מן החוץ׳, אלא היא באה גם ׳מבפנים׳. יש הסבורים שנכון להגדיר כך חלק נכבד מן הכתיבה ההיסטורית היהודית המודרנית, משום שהיא הציעה היסטוריה נגדית הן לנרטיב היהודי המסורתי הן לזה הפרוטסטנטי.[7] בהקשר הפנימי, הופעת הכתיבה ההיסטורית היהודית החדשה הפכה את ההיסטוריה של היהודים ושל היהדות שדה קרב בין השקפות היסטוריות ואידאולוגיות שונות ובין ׳זירה ליישוב הדילמות שייסרו את ההווה׳. את ׳הקרב׳ הזה אפשר לתאר כ׳מתנהל בין היסטוריות חלופיות׳.[8]

דומה כי בתוך התוצר בן ימינו של בתי החרושת של ההיסטוריות הנגדיות יש לדברי ימי היהודים (ההיסטוריה של עם ישראל) מקום נכבד, ואולי אף יוצא דופן, הן בכמות הן בפופולריות שההיסטוריות האלה זוכות לה. בקורפוס הרחב והמגוון הזה יש היסטוריות נגדיות העוסקות במאורע מסוים בתולדות היהודים, בשעה שאחרות מסמנות יעד לביקורת, לרביזיה ולכתיבה מחדש של תקופות מכוננות. ואולם כמה מההיסטוריות הנגדיות עוסקות בהיסטוריה היהודית כולה, כלומר במה שמכונה ׳סיפר־על׳ (super narrative), והן אלה המושכות את מרב תשומת הלב הציבורית והופעתן נעשית מאורע. אז יש מקום לתהות מה מזכה אותן לפופולריות החוצה גבולות של תרבויות ולשונות. כאמור, בדור האחרון זכו ספרים שעסקו בתולדות ישראל בתקופת המקרא לפופולריות ולהצלחה מסחרית לא מבוטלת, ואולם הדוגמה המובהקת להיסטוריה נגדית פופולרית, שהפכה מאורע, היא ספרו של שלמה זאנד מתי ואיך הומצא העם היהודי (2008).[9] הספר תורגם ליותר מעשרים שפות, עורר עניין עצום והניב תנובה גדולה של מאמרי ביקורת ותמיכה יותר מכל היסטוריה חלופית (או היסטוריה נגדית) אחרת.[10] מהי סיבת ההצלחה של הספר? האם הוא זכה להצלחה בזכות חדשנותו ומקוריותו? האם בגלל התפעלות מחומר המקורות שנעזר בו? האם בגלל המבנה החדש של תולדות עם ישראל שהציע? או שזכה בהצלחה בשל היותו במובהק ובמוצהר היסטוריה נגדית הנושאת עמה בשורה: ערעור על הרציפות האתנית של היהודים. בכך הוא מסייע לקעקוע הלגיטימציה הנשענת על העבר ההיסטורי של כינון ישות טריטוריאלית פוליטית יהודית חדשה בארץ ישראל, כלומר ערעור על ישותה של מדינת ישראל.

7. Susannah Heschel, 'Jewish Studies as Counterhistory', in: David Biale and Susannah Heschel (eds.), *Insider / Outsider: American Jews and Multiculturalism*, Berkeley and Los Angeles 1998, pp. 101-115
8. יצחק שורש, ׳אידיאולוגיה והיסטוריה בתקופת האמנציפציה׳, **הפנייה לעבר ביהדות המודרנית** (תרגם להד לזר), ירושלים 2000, עמ׳ 327.
9. שלמה זאנד, **מתי ואיך הומצא העם היהודי**, תל אביב 2008 (להלן: זאנד, **מתי ואיך**).
10. במשרד החוץ של מדינת ישראל שמור דוח העוסק בהשפעה של ספרו של זאנד על תדמיתה של ישראל, אבל לא עלה בידי להשיגו. ב־24 במאי 2011 ערכה האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים יום עיון בנושא ׳הכוזרים ומוצאם של יהודי מזרח אירופה׳. אין ספק שיום העיון היה תגובה לספרו של זאנד.

ג

לא רק ההיסטוריה של עם ישראל, אלא גם היסטוריות של הרבה עמים אחרים — ולא רק של אומות חדשות — מתוארות כהיסטוריות 'מומצאות', או 'מדומיינות', ובכל זאת קשה לדמיין שספר שיעסוק בהמצאת העם הצרפתי, בהמצאת העם הרוסי או בהמצאת העם הערבי, היה זוכה להד גדול כמו שזכה לו ספר שעניינו המצאת העם היהודי. הספר הזה היה מוצג בחזית חלונות הראווה של חנויות ספרים במדינות רבות והגיע בהן לרשימות רבי־המכר. כוח המשיכה של הספר הזה אינו חומר מקורות חדש הכלול בו, וגם לא מלאכת ההיסטוריון הטמונה בו, או אפילו חידושיו לכאורה. הצלחתו של הספר נובעת מריכוז טענות ישנות, ולפעמים גם נושנות, להיסטוריה נגדית טוטלית. לרוב הקוראים שהתמסרו לספר — ובהם גם מלומדים בעלי מוניטין שקיבלו אותו בחיבוק חם ונלהב — אין הידע הנדרש לבחון את השימוש של זאנד בספרות המחקר.[11] ההתלהבות וההסכמה של הקוראים נובעת מקבלה אפריורית של המסר של הספר, והמסר הזה גלוי, מוצהר וחד־משמעי: כל ההתדיינות בסוגיה מהי היסטוריוגרפיה יהודית היא דיון סרק[12] משום שאין שמץ של אמת בסיפר־העל שלפיו היהודים הם עם שיש לו היסטוריה ארוכה, רציפה ואחדותית מימים קדומים ועד היום. כמובן, יש יהודים בהיסטוריה — ויש ליהודים היסטוריות — אבל אין היסטוריה יהודית, ובוודאי לא היסטוריה של העם היהודי, וזה מן הטעם הפשוט שהיהודים לא היו מעולם עם, אלא ציבורים שונים ונבדלים של בני הדת (או בני הקהילה) היהודית. זאת ועוד, היהודים אינם יהודים אותנטיים, כלומר להבדיל מהסיפר המקובל, היהודים הם בני עמים שונים שהתייהדו, או התגיירו, ואינם צאצאים של היהודים המקראיים, או אפילו של היהודים של תקופת הבית השני. המסקנה היא כי ליהודים האלה אין שום 'זכות היסטורית' על ארץ ישראל. טענתם בשם 'זכות אבות' או זכות היסטורית נשענת אפוא על פַּבריקציה, על מיתוס ועל כזב.

הקורא את זאנד, הנסמך על קורפוס של רביזיות היסטוריות והיסטוריות חלופיות שהופיעו בדור האחרון, מקבל את התמונה הזאת: ההיסטוריה של עם ישראל המקראי, כפי שהיא מתוארת במקרא, היא סיפור שנבדה אי־שם בתקופת בית שני. לאמתו של דבר, עם ישראל המקראי אינו אלא בדיון (fiction). אם אכן התרחשה שיבת ציון, הרי שעדת הגולים

11. עיקר מלאכת ההיסטוריון בספר הוא קריאה סלקטיבית ומגויסת בספרות המחקר. מכיוון שזאנד, למזער, אינו בן בית בפרקים השונים כל כך זה מזה של תולדות עם ישראל הוא בוחר אפריורית, ביומרנות ללא מעצורים, להסתמך על ספרות המתאימה לרעיון המנחה שלו ודוחה את הספרות שאינה מתאימה, בלי שיש ברשותו הכלים הדרושים לבחון את הטענות שהספרות הזאת מציעה. אפשר אפוא לראות בספר דוגמה מובהקת לחיבור המציע 'ידע מומצא' (invented knowledge). ראו: Ronald H. Frutze, *Invented Knowledge: False History, Fake Science and Pseudo-religions*, London 2011 (paperback edition).

12. ראו: משה רוסמן, **היסטוריה יהודית? כתיבת היסטוריוגרפיה יהודית בעידן פוסט־מודרני**, תל אביב 2010, עמ' 75–34.

שחזרה לארץ ישראל יצרה בה ישות חדשה לגמרי ונדרשה להמציא לעצמה עבר. היהודים של תקופת הבית השני (התקופה ההלניסטית־רומית) לא הוגלו מארץ ישראל, אלא נפוצו מסיבות שונות, ואליהם נספחו המוני פגנים, שהיו לְרוב מניינו ובניינו של הציבור הקרוי יהודים. מצטרפים חדשים היו גם רוב אוכלוסיית היהודים שחיו מימי הביניים ואילך בספרד, בצרפת, בגרמניה, במזרח אירופה ובארצות האסלאם. כמה היסטוריונים יהודים במאה ה־19 בחרו במודע להתעלם מן העובדות האלה והמציאו עם יהודי יש מאין. התנועה הציונית אימצה את תמונת העבר המומצאת הזאת כדי להצדיק את המפעל הקולוניאליסטי שלה. עתה באה ההיסטוריה הנגדית לחשוף את השקרים כדי שיהיה אפשר להניח את היסודות לכינון מציאות חדשה.

ד

ההיסטוריה הנגדית הזאת לא באה לתאר את היהודים באשר הם באופן שלילי. אין לה ריב עם הדימוי של היהודים — יחידים או קהילות — אלא היא מתעמתת עם התפיסה הרואה ביהודים עם, ולא כל שכן אומה. הנדבך הראשון במבנה־העל של ההיסטוריה הנגדית הזאת הוא שלילת הלגיטימיות של השימוש במונח 'עם' בהקשר של ההיסטוריה של היהודים.

האם צריך בכלל לעסוק בהיסטוריה הסמנטית של המילה 'עם'[13] ולהידרש לפולמוס העוסק בשאלה אם נכון להשתמש בו בהקשר של תולדות היהודים? הרי אין אמת מידה אחת ויחידה שלפיה נקבע מהו עם, ופעמים רבות עם אינו ישות קבועה והומוגנית, לעתים קרובות הוא מפולג ומרובד מן הבחינה הדתית, התרבותית והמעמדית, והוא גם תוצר של הרכב של קבוצות הבאות ממוצא אתני שונה ואינו שוכן בטריטוריה מוגדרת אחת. על השאלה מהו היסוד המכונן של זהותו של עם ישראל במהלך הדורות ואם מדובר ביסוד קבוע אחד, נחלקו כידוע הדעות בקרב הוגים וחוקרים,[14] ואולם המונח 'עם' כשלעצמו אינו זר שזה מקרוב בא אל ההיסטוריה היהודית ואל התודעה העצמית שלו. במקרא מופיעים המונחים 'עם' (ו'גוי') מאות פעמים, וכן 'עם ישראל' ('עמך ישראל' וכדומה). הכינוי 'ישראל' התקבל בימי בית שני ובספרות חכמים.[15] במקרא מתואר 'ישראל' כעם שונה ונבדל מכל יתר העמים: בשירת 'האזינו' (דברים לב ח-ט) נאמר: 'בהנחל עליון גוים, בהפרידו בני אדם, יַצב גבולות עמים, למִספר בני ישראל', כלומר בני ישראל הם עם אחד מובחן מן העמים הרבים שמסביבו. אויבים ושונאים של היהודים ושל היהדות בתקופה ההלניסטית־רומית לא פקפקו שמדובר בעם, כלומר ב'אתנוס' (ethnos, gens)

13. הנרי וסרמן, **עם אומה מולדת: על ראשיתם, תולדותיהם ואחריתם של שלושה מושגים מחוללי־לאומיות**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2007.
14. משה דוד הר, 'זהותו של עם ישראל בפני הבית ולאחר חורבנו: רצף או שינוי?', **קתדרה**, 137 (תשרי תשע"א), עמ' 27–62 (להלן: הר, 'זהותו של עם ישראל').
15. אייל בן אליהו, 'מ"יהודה" ל"ישראל": טריטוריה וזהות לאומית', שם, 75 (2010), עמ' 127–151.

שיש לו לא רק דת המיוחדת לו, אלא גם מנהגים ותכונות אופי המיוחדים לו ומבדילים בינו ובין כל שכניו. ככל הידוע לי, בשום מקור בן התקופה ההיא לא נעשה ניסיון לגונן על יהודים בטענה כי רובם ממוצא ילידי (natives), ועד המאה ה־19 ידע כל לא יהודי לזהות מיהו יהודי ללא שום קושי, לא רק על פי אמות מידה דתיות, אלא גם על פי אמות מידה אתנוגרפיות.[16] לשום צופה מהחוץ לא היה ספק כי היהודים הם קבוצה אנושית שיש לה גבולות מוגדרים, מובחנים ונראים לעין של זהות, שייכות ואורח חיים, ויהודים ולא יהודים כאחד הדגישו, הבליטו, ואף העצימו את הגבולות האלה.

בלשונות אירופה היו למילה 'עם' משמעויות שונות: לא דומה 'demos' או 'populus' ל־'people', 'ethnos', או 'Volk'. רק מסוף המאה ה־18 ואילך קיבל המונח הזה את המשמעויות המודרניות שלו, ובהן המשמעות הדומה לזו שבמקרא (ויש אומרים: בהשפעתו). רק אז התחילו ציבורים מובחנים שונים להיקרא ולקרוא לעצמם 'עם'. רק במאה ה־18, לדוגמה, התגלה העם הרוסי וה־'populus' הפך 'narod', שיש לו 'מולדת' ו'נשמה ייחודית'.[17] גם היהודים תוארו 'עם' (כמו 'the people of Israel', 'the Jewish people', 'pepule d'Israel'). רק טבעי היה שבמאה ה־19 יגדירו גם היהודים את עצמם שייכים ל'עם היהודי'. עם, אף שאינו יושב בטריטוריה אחת, כל חלקיו ופזוריו שותפים לאותה דת, לאותה מורשת היסטורית ולמכלול של נכסי תרבות. על ההתקבלות של המונח 'עם' ועל השימוש בו בשיח היהודי מעידה העובדה כי הדבר עורר דחייה והתנגדות מצד אלה שהכריזו כי 'העם היהודי מת' וכי נותרה רק 'רוח היהדות'. משמע, בעבר, וגם בעבר הלא רחוק, היה עם כזה, אך עכשיו כבר איננו קיים. הרקע להכרזה הזאת היה כידוע התהליכים העמוקים של התפצלות שחווה העם היהודי במאה ה־19 וניסיונם של יהודים בארצות שונות להסתפח לישויות החדשות שטיפחו תודעות שייכות וזהויות פרטיקולריות — לעם הצרפתי, לעם הגרמני וכדומה. כך החלו יהודים לראות את עצמם 'יהודים גרמנים', 'יהודים צרפתים', וכיוצא באלה. האחדות היחידה הקיימת עתה, קבע אחד מראשי האגודה המרכזית של אזרחים גרמנים בני הדת היהודית, היא 'האחדות שתפיסה הדתית ובהכרה המוסרית, תפיסת האלוהים האחידה והמוסר האחיד' 'היהודים אינם אומה', כתב הוגה הדעות היהודי־גרמני מוריץ לצרוס. אחד משני הדברים של תורת ה'פסיכולוגיה של העמים' (Völkerpsychologie) הוא הכלל ש'מוצא' (abstammung), טריטוריה ודת אינם יוצרים אומה וקובעים את מהותה. 'הכרת העם' (Völksbewusstsein) נקבעת באמצעות השפה. מכאן שיהודים שהגרמנית היא שפתם הם חלק מהאומה שאת שפתם הם דוברים ובה הם כותבים: פילון היה יווני, הרמב"ם היה ערבי, מנדלסון היה גרמני.[18] את יהודי

16. יעקב דויטש, 'יהדות בעינים נוצריות: תיאורים "אתנוגרפיים" של היהדות בחיבוריהם של מלומדים נוצרים במערב אירופה מן המאה השש־עשרה ועד למחצית המאה השמונה־עשרה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2004.

17. Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, MA 2003 (7th printing), pp. 191-274

גרמניה היה אפשר להציג כ׳שבט׳ (Stamm), אחד השבטים שהעם הגרמני מורכב מהם. כנגד הדברים ברוח הזאת כתב מנהיג הנאו־אורתודוקסיה היהודית בגרמניה הרב שמשון רפאל הירש. לדעתו, אמנם המדינה והארץ בטלו מלשמש יסוד לאחדות ישראל, אבל האחדות הזאת נשמרה והיא קיימת גם כשהיהודי היה לאזרח בכל מקומות מושבו: ׳אפשר לכנות איחוד זה בעברית "עם", "גוי", לא במשמעות השם "פולק", אם אי־אפשר לך להפריד ממלה גרמנית זו את התכונה של ארץ משותפת׳.[19] נחום סוקולוב כינה את בעלי הדעה הזאת ׳בוגדים מבית׳, המתאמצים לשווא ׳לנתק את מוסדות השלום והאחות בין היהודים היושבים בארצות השונות [...] ואמרו: עד פה גבול היהודים אשר לשבט הצרפתי, ומפה והלאה גבול היהודים אשר לשבט האשכנזי!׳[20] שמעון דובנוב כתב כי יהודים יכולים להיות אזרחים של מדינה אחרת (מדינה היא ׳יציר מלאכותי׳) ולהתערב בתרבותה, אבל הם אינם יכולים להפוך חלק מאומה אחרת (שהיא יציר ׳טבעי׳). המילה 'nation' כתב דובנוב, נגזרת מהפועל 'nasci', שמשמעותו ׳להיוולד׳. אדם אינו נעשה בן לאומה, אלא נולד בן לאומה.[21]

תגובת נגד לתהליכים שנראו כהתפוררות, כפרישה וכהתנתקות מן העם היתה אפוא השימוש במונח ׳העם היהודי׳, שהציג תמונה של אחדות, המבוססת על הרבה יותר מתפיסת האלוהים וממוסר — על תודעה היסטורית, שותפות גורל, תרבות, ציביליזציה ולפעמים גם ׳גזע׳:[22]

> עם אחד היינו בכל מרוצת דברי הימים הגדולים והרחבים מדברי ימי עם ועם, לעם אחד שמתנו תורתנו, לעם אחד ישימנו יחוד גזענו אשר אין כמהו גזע אחר נבדל ונזיר מהתערב בין מינים אחרים, לעם אחד שָׁמוּנו חבלי המולדת והמשפחה, מסרת אבות נחלת הורים.[23]

המונח ׳עם׳, בהקשר של ההיסטוריה היהודית, הוחיה אפוא וקיבל משמעות מודרנית ותוכן מודרני כדי שיהיה אפשר להבנות מחדש תפיסה מאחדת ומלכדת הקיימת ומתקיימת

18. Moriz Lazarus, *Was heist National?*, Berlin 1879, pp. 29-30. לצרוס כתב: ׳גרמנים. אלה אנחנו, אלה הם מה שאנו רוצים להיות, ואיננו יכולים להיות אחרת. השפה עצמה עושה אותנו לגרמנים. הארץ שבה אנו גרים, המדינה שאותה אנו משרתים, החוק שלו אנו נאמנים, המדע, שממנו אנו לומדים, ההשכלה שמאירה את דרכנו, האמנות המרוממת אותנו — כל אלה הם הגרמניות. שפת אמנו וארץ אבותינו, שהן גרמניות, יוצרות יחד את עולמנו הפנימי׳.
19. שמעון רפאל הירש, **אגרות צפון: תשע־עשרה איגרות על היהדות**, ירושלים תשי״ב, איגרת טז, עמ׳ סא.
20. נחום סוקולוב, **מגמת פנינו**, ספר השנה, שנה ראשונה, ורשה תר״ס, עמ׳ 5 (להלן: סוקולוב, **מגמת פנינו**).
21. שמעון דובנוב, ׳היהודים כאומה רוחנית בקרב אומות מדיניות׳, בתוך: **מכתבים על היהדות הישנה והחדשה** (תרגם אברהם לוינסון), מהדורה חדשה ומתוקנת, תל אביב תרצ״ז, עמ׳ 27.
22. יעקב שביט ויהודה ריינהרץ, **דרווין וכמה מבני מינו: אבולוציה, גזע, סביבה ותרבות**, תל אביב 2009, עמ׳ 234–265.

גם בלי טריטוריה משותפת או מדינה. במקום לדבר על יהודים, דובר על העם היהודי. היסטוריונים ואנשי עט יהודים עשו כמעשה היסטוריונים ואנשי עט ש׳המציאו׳ במאה ה־19 את העם האיטלקי, את העם היווני, את העם הרוסי, ועוד הרבה עמים אחרים, שקודם לכן לא ידעו שהם עם. ואף יותר מזה, ליהודים השימוש במונח היה טבעי והיתה בו חזרה למקורות: ׳יֵשְׁנוֹ עַם־אֶחָד מְפֻזָּר וּמְפֹרָד בֵּין הָעַמִּים [...] וְדָתֵיהֶם שׁנוֹת מִכָּל־עָם׳ (אסתר ג ח); ׳עַמֵּךְ עַמִּי וֵאלֹהַיִךְ אֱלֹהָי׳ (רות א טז). באירופה ׳אומה׳ היא בגדר: ׳res fact׳, דהיינו יצור מדומיין, ולא ׳nata׳, דהיינו יילוד, כותב ניטשה **במעבר לטוב ולרוע**. כלומר עמי אירופה עדיין אינן ׳אומות׳ כמו ׳הגזע היהודי, העומד לעד׳.[24] לדעת ניטשה, ליהודים יש לא רק תודעה עצמית ארוכת שנים של היותם עם, יש להם ׳תרבות׳ (מונח שהופיע באמצע המאה ה־18), כלומר יש להם מכלול עשיר משותף של נכסי רוח בכל התחומים, והם לא היו, ואינם עכשיו, רק קהילה דתית (קהילת מאמינים). בהיסטוריות הכלליות של המאה ה־19 נעשה שימוש בשמות התואר ׳יהודים׳, ׳עם יהודי׳ ו׳אומה יהודית׳ כמושגי־על חופפים, כפי שברוסית, לדוגמה, ׳narod׳ הוא ׳עם׳ ו׳אומה׳. למשל, דובנוב כתב על ׳היסטוריה כללית של עם ישראל׳ (Weltgeschichte des Judischen Volkes) ובעברית נקרא ספרו דברי ימי עם עולם (במובן של ׳עם, שכל העולם הוא מקומו׳ ובמובן של ׳עם נצחי׳, כלומר עם עולם במקום ובזמן). בד בבד כתב דובנוב על ׳היסטוריה ישראלית׳ ועל ׳היהודים כאומה רוחנית (תרבותית היסטורית)׳. אל נשכח, כתיבה על היסטוריות של עמים לא התחילה לפני המאה ה־19, ורק בהשפעתה התחילו להיכתב חיבורים על תולדות היהודים במרחב גאו־פוליטי ותרבותי מוגדר. חיבורים כאלה ממשיכים להיכתב, בלי להתעלם מהזיקות בין יהודים במרחב מסוים ליהודים במרחבים אחרים.[25] ואשר ל׳היסטוריה כוללת׳ (general history) של היהודים בכל המרחבים הגאו־תרבותיים שחיו בהם, לא היה אפשר לכתוב לפני המאה ה־19 בשל היעדר ידע מספיק על תולדותיהם.

במאה ה־19 ובמאה ה־20 הציעה הכתיבה ההיסטורית היהודית נרטיבים חלופיים של תקופות היסטוריות מרכזיות ומכוננות ומאורעות מכוננים. התנועות החדשות שקמו בעם ישראל במאה ה־19 — הנאו־אורתודוקסיה, הרפורמה והתנועות הלאומיות החילוניות (הציונות וה׳בונד׳) — ביססו את הלגיטימיות שלהן, וכן את חזון העתיד שלהן, על נרטיבים היסטוריים שונים של תולדות היהדות ותולדות היהודים ועל הגדרות שונות של ׳מהי יהדות׳ ו׳מיהו יהודי׳, ואולם הן לא ערערו על סיפר־העל המסורתי ולא טענו שאינו אלא בדיון, אלא הציעו גרסאות שונות ומתחרות לאופי של הרציפות ההיסטורית הזאת ושל תכניה המאחדים. הכתיבה ההיסטורית והאידאולוגיה הציונית לא ׳המציאו׳ יש מאין

23. סוקולוב, **מגמת פנינו**, עמ׳ 8.
24. פרידריך ניטשה, **מעבר לטוב ולרוע** (תרגם ישראל אלדד), ירושלים ותל אביב 1967, עמ׳ 171.
25. על המתח בין היסטוריה של המרכזים היהודיים השונים ובין ההיסטוריה של הארצות שחיו בהן, ראו: שולמית וולקוב, ׳היהודים בחיי העמים: סיפור לאומי או פרק בהיסטוריה משולבת׳, **ציון**, 61, 1 (1996), עמ׳ 91–111.

את היהודים בתור עם, אלא באו לתת תשובה למה שנראו להן כמגמות צנטריפוגליות, המפצלות את העם היהודי לחלקים נבדלים זה מזה.

נכון הדבר כי שימוש גורף במונח 'עם יהודי' (ו'עם ישראל') מתעלם מאותם יהודים רבים שביקשו להתנתק ממסגרת־העל של עם ומהזיקה אליה, או שביקשו לשמר רק כמה מסימניה. אולם דחייה גורפת של הלגיטימיות של המונח, שבשיח הפוליטי והציבורי בישראל נעשה בו שימוש מופרז ולפעמים גם מופרך בדיבור על 'עם ישראל' ובשמו, מתעלמת ביודעין מאותם יהודים רבים הרואים את עצמם שייכים למסגרת־העל הזאת, אבל מקיימים בתוכה — ומביאים אליה — דפוסי שייכות ויחסי זיקה מסוגים שונים ואינם רואים את עצמם חלק מהאומה הפוליטית שכוננו יהודים בארץ ישראל. דומה אפוא כי הרבה מן ההסכמה שקיבל ספרו של זאנד נובעת מההתנגדות לזהות בין 'עם' ל'אומה' בהקשר של ההיסטוריה היהודית בעת החדשה, ובעיקר מהמשמעות הפוליטית שניתנה לזהות הזאת. לכן, מנקודת המבט הזאת, אם זאנד מלמד שהיהודים אינם עם, הרי ממילא אין הם יכולים להיות אומה. המסקנה היא אפוא שלא העם ולא חלק ממנו זכאי למדינה ריבונית.

ה

הנדבך השני, של ההיסטוריה הנגדית של זאנד, בא לערער על היסוד האתני של ההגדרה שהיהודים הם עם. לטענתו, היהודים לא היו, ואינם, אתנוס, אלא הם תוצר של קבוצות ממוצא אתני שונה ואין להם 'אב קדמון' משותף אחד. צריך לומר שהדעה הזאת אינה זרה למסורת ההיסטורית היהודית מהמקרא ואילך. אתנוגרפים במאות ה־19 וה־20 לא דחו אותה,[26] וכך גם היסטוריונים יהודים מכל הזרמים, אבל העניין לא הפריע להם לראות ביהודים 'עם'. הדעה הזאת התקבלה לא רק בחיבורים מדעיים או פסידו־מדעיים. למשל, ברומן של יעקב גלאטשטיין **כשיאש הגיע** (1940)[27] אומר הסופר שטיינמן: 'הזמן היה בשל לחזון. דווקא מתוך האומללות, חשבתי, חייב להתנצנץ הנס. שכשכתי בעבר היהודי. כתבתי הרבה סיפורים על הכוזרים, על התקווה היהודית הדמיונית למלכות יהודית על גדות הים הכספי'. הגרסה ההיסטורית הזאת התקבלה ברצון,[28] ממש כפי שהתקבלה המסורת האגדית

26. John M. Efron, *Defenders of the Race: Jewish Doctors & Race Science in Fin-de Siecle Europe*, New Haven 1994; רפאל פלק, **ציונות והביולוגיה של היהודים**, תל אביב 2006.
27. יעקב גלאטשטיין, **כשיאש הגיע** (תרגם דן מירון), תל אביב 2006.
28. הגרסה ההיסטורית הזאת נדונה בספרים ובמאמרים והיתה נושא לרומנים היסטוריים. ראו בין היתר: זליג שכנוביץ, **בממלכת כוזר היהודית: רומן היסטורי** (תרגם ש"ל ציטרון), פרנקפורט ע"נ מיין ואודסה תרפ"ד (1924); יוסף יהודה לרנר, 'הכוזרים', **על דבר קורותיהם כפי הידיעות הנמצאות בספרי דברי הימים**, אודסה 1867; **די כוזרים, אדער די אידישע מלוכה בייַ דער וואלגא (בעארבייט לויט פערשידדענע היסטאריש קוועלען)**, ורשה 1911; משה פינקינד, **די כוזרים**

על עשרת השבטים ׳שהתגלו׳ בפינות שונות של אפריקה ואסיה. המסורת התקבלה לא משום שהובאו לה אסמכתות משכנעות, אלא משום שהיא הציגה את היהודים — או את המתייהדים — כלוחמים נועזים ושליטי אימפריות, ולא כמיעוט נרדף, מושפל ומדוכא הנתון לחסדי השליטים, לא רק ח׳זרים (כוזרים),[29] אלא גם ויזיגותים ואוסטרוגותים, בֶּרברים במגרב ותושבי ממלכת חמיר בדרום חצי האי ערב.[30] הכול אימצו את היהדות והצטרפו לעם היהודי. הלוא לפנינו סיפור מופלא על אודות קבוצה גלעינית של יהודים אותנטיים שמשכה אליה קבוצות אתניות גדולות ושונות זו מזו, שהיו מוכנות לחלוק אִתה את גורלה, בלי שהקבוצה הגלעינית הסתייעה במיסיון או בכפייה בכוח הכיבוש והנשק. היא הטמיעה את הקבוצות שהצטרפו אליה עד שמוצאן נשכח, והיא הנחילה להן את מורשתה: את התנ״ך, את התלמוד, את ההגדה של פסח, את בית הכנסת ואת בית המדרש. אולם זאנד לא בא להלל את העם היהודי או לטפח את תודעת הערך העצמי שלו.

המחקר חלוק בכל הנוגע למספרם של המתייהדים ו׳יראי האלוהים׳[31] בתקופה ההלניסטית־רומית, וגם בתקופות שלאחריה. ככל הידוע לי, עד העת החדשה אין אף לא מקור נוצרי אחד שערער על הדימוי של היהודים כ׳אחרים׳ בטענה כי כמה מהם לפחות הם צאצאים של עמים פגניים, ולא של ׳היהודים המקראיים׳ או של ׳היהודים התלמודיים׳. ההבחנה שעשתה התאולוגיה הנוצרית בין יהודי מקראי ליהודי תלמודי לא היתה מבוססת על מוצא אתני, והאינקוויזיציה בספרד ובפורטוגל לא בדקה את ספר היוחסין של היהודים ושל האנוסים כדי לבחון למי מהם היה אב בֶּרברי רחוק. מנקודת המבט הלא יהודית,

אדערער יודיש מלכות, פיוטרוקוב תר״ע. לטענה כי במדינת ישראל הוסתר והועלם במכוון המוצא הכוזרי של יהודי מזרח אירופה אין שחר. כשראה אור ספרו של ארתור קסטלר **השבט השלשה־עשר: ההיסטוריה הכזרית ומורשתה**, (תרגם חיים לוי), ירושלים 1999, בדף יחסי הציבור של הספר נכתב: ׳לא ניתן להבין את ההיסטוריה של קהל ישראל בכלל ואת מדינת ישראל בפרט בלי להכיר ולדעת את ההיסטוריה של הכוזרים׳.

29. ראו את המאמרים של דן ד״י שפירא, פיטר ב׳ גולדן, וולדימיר פטרוחין וולרי פלרוב, בתוך: אלכסנדר קוליק (עורך), **תולדות יהודי רוסיה: מימי קדם עד העת החדשה המוקדמת**, ירושלים 2010. המאמרים אינם מביאים דעה אחת אשר להתגיירות הכוזרים ואין בהם דעה חד־משמעית בכל הנוגע לגורלם של הכוזרים המתגיירים ולאופן הטמעתם באוכלוסייה היהודית האותנטית במזרח אירופה. ראו גם: Paul Wexler, *The Askenazic Jews: A Slavo-Turkic People In Search of a Jewish Identity*, Columbus, Ohio 1993. ראו את הדיון במקורות המוסלמיים על התאוריה הזאת בתוך: משה גיל, ׳הח׳זרים לא התגיירו׳, ציון, 75, 1, (2010), עמ׳ 5–14. הספרות בנושא רחבה, ולא כאן המקום להזכיר את כולה. על השימושים השונים והסותרים במיתוס הכוזרים, ראו: Victor Shnirelman, *The Myth of the Kazars and Intellectual Antidemitism in Russia, 1979s–1990s*, Jerusalem 2002

30. זאב רובין, ׳הפוליתאיזם בקיסרות הרומית המזרחית ומחוץ לגבולותיה׳, בתוך: מנחם קיסטר ואחרים (עורכים), **אלי קדם: הפוליתאיזם בארץ ישראל ושכנותיה מן האלף השני לפסה״נ ועד התקופה המוסלמית**, ירושלים 2006, עמ׳ 221–238.

31. ראו את ההפניות בתוך: הר, ׳זהותו של עם ישראל׳, עמ׳ 59–60.

היהודי הובחן לא על פי מוצא אתני — אמתי או מדומיין — מן העבר הרחוק, אלא על פי אמונתו ואורח חייו. כשנכנס השיקול האתני או הגזעי (הביולוגי) היו מי שאימצו את הטענה שהיהודים אינם ממוצא שמי ואינם צאצאים של היהודים המקראיים והניחו כי כך 'תטוהר' אירופה מהיודופוביה הנסמכת על תורת הגזע. הנרייך (צבי) גרץ שפך צוננים על הציפיות שהטענה כי יהודי אירופה אינם ממוצא שמי תעביר מן העולם את האנטישמיות. שום אנטישמי, כתב גרץ, לא ישנה את יחסו ליהודים אם יקרא בחיבור כלשהו כי אבות אבותיהם של שכניו היהודים אינם צאצאי אברהם, יצחק ויעקב או צאצאי יהודים מתקופת הבית השני, אלא הם צאצאים של גרים ושל מתייהדים בני עמים שונים, ובכלל זה של עמים שאינם ממוצא שמי. האנטישמיות לא תיעלם, כתב גרץ, בזכות 'תורת העירוי' (כלומר עירוי של דם לא יהודי).[32]

אין מי שיטען כי היוונים או האיטלקים בני זמננו אינם עם משום שהם תמהיל של שבטים ועמים שונים וגם אינם צאצאים של אגממנון או אינאס. לעומת זאת, בעיני ההיסטוריה הנגדית של היהודים, הטענה כי אין בהיסטוריה שלהם רציפות ביולוגית וכי אינם צאצאים של אבות קדומים[33] מובילה למסקנה שאין שום זיקה בין 'היהודים המודרניים' ובין ארץ ישראל. בכך אמור להישמט השטיח מתחת לאידאולוגיה הציונית: אם היהודים בני המאה ה־19 והמאה ה־20 אינם יהודים אותנטיים, אלא הם צאצאים של מתייהדים בתימן, בצפון אפריקה, בספרד או בארצות הסלביות, אין הם זכאים לטעון שארץ ישראל היא ארץ אבותיהם, ואין הם רשאים לטעון בשם הבטחה אלוהית, זכות אבות או זכות היסטורית לארץ ישראל משום שהיא לא היתה מעולם ארצם.[34]

ו

הנדבך השלישי של ההיסטוריה הנגדית הוא שהיהודים לא היו אומה וכעת אינם אומה, ומכיוון שאינם אומה אין יסוד לתביעתם למדינה ריבונית, שהרי רק אומות זכאיות לה. ספרות ענפה עוסקת בהיסטוריה הסמנטית של המונח 'אומה' ובמשמעויות השונות שניתנו לו, ואולם ההתעסקות הפולמוסית (להבדיל מן המחקרית) בתולדות האומות

32. הנרייך (צבי) גרץ, 'חליפת מכתבים של גברת אנגלית על יהדות ושמיות', בתוך: הנ"ל, **דרכי ההיסטוריה היהודית** (תרגם ירוחם טולקס), ירושלים 1969, עמ' 244.

33. ראוי להעיר כי המיתוס של 'אב קדמון' אינו מתכוון בהכרח לכך שכל בני העם הם צאצאים ביולוגיים של אב קדמון אחד, וכוונתו יכולה להיות שהקבוצה הגלעינית היא צאצא כזה. המקרא עצמו מעיר כי לקבוצה הגלעינית של עם ישראל נסתפחו 'זרים'.

34. Tony Judt, 'Israel Must Unpick its Ethnic Myth', *Financial Times*, 7.12.2009. בסקר גנטי שהתפרסם ב־2008 בכתב העת *American Journal of Human Genetics* נמצא כי חמישית מהספרדים והפורטוגלים הם צאצאים של יהודים מומרים, ראו: הארץ, 8.12.2008. ואולם איש לא יטען כי לנתון הזה יש משמעות פוליטית כלשהי.

ובתולדות הלאומיות היא אנכרוניסטית בעולם המלא במדינות שמותר לתאר אותן 'ישויות מלאכותיות'. התנועה הציונית נולדה בעידן שלאומיות נחשבה בו תנאי למדינה ריבונית. העידן הזה חלף מן העולם.

בשנת 1932 כתב הוגה הדעות הספרדי חוזה אורטגה איגאסט (y Gasset):

> האמת הפשוטה היא שהלאומים המודרניים הם המוצגים הנוכחיים של העיקרון המשתנה, הנידון לתמורות מתמידות. העיקרון הזה הוא עכשיו לא של קירבת דם או לשון, כיוון שקירבה אתנית או לשונית היא בצרפת ובספרד תוצאה ולא סיבה של אחדות המדינה.[35]

הדברים האלה נכונים בוודאי בעולם שאין בו צורך להיות אומה היסטורית כדי לכונן מדינה ריבונית — וכזה הוא המצב גם במזרח התיכון.

לתהליכים שבהם עמים, או חלקי עמים, הפכו אומות במשמעות המודרנית של המונח, יש הרבה פנים והרבה גוונים, ואין להגדיר אותם ולשפוט אותם על פי הדוגמה או על פי אמות המידה (השונות) של הלאומיות הצרפתית או האנגלית. קהילות דתיות, שבטים, קיבוצים אתניים ויחידות פוליטיות עברו תהליכים שונים עד שפיתחו את תודעת היחד ואת התודעה העצמית הלאומית שלהם והתגבשו ליחידות טריטוריאלית וריבוניות.[36] אשר ליהודים, הם לא היו רק קהילייה דתית או קהילת אמונה, ולא היו להם רק ספרי קודש, אלא היה להם מכלול רחב הרבה יותר של נכסי תרבות. אם לאומיות ותרבות לאומית נוצרים ומתעצבים באמצעות עיבוד מחדש של כמה מהנכסים האלה, הרי שברשות היהודים היה אוצר לא קטן של נכסים כאלה שהם יכלו לגלות מחדש,[37] ולבנות עליהם תודעה לאומית חדשה ותרבות לאומית ישנה־חדשה.

אם נקבל את הדעה כי זהות לאומית ושייכות לאומית הן תוצר של הגדרה סובייקטיבית של פעילות של סוכנים שונים, אין זה דבר יוצא דופן שכך התעוררה גם תודעה לאומית מודרנית בקרב כמה מן היהודים (או אצל חלק מן העם היהודי), התגבשה לפרוגרמה, התמסדה וגם יצרה תרבות לאומית חדשה. הלוא סובייקטיביזם כזה, משיבה ההיסטוריה הנגדית, אינו אלא מילת כיסוי לתעמולה, להטפה, לניכוס של תמונת עבר מסוימת ושל מערכת ערכים, להפצתם ולהנחלתם. ואולם כל התנועות הלאומיות וכל האומות (ובעצם גם דתות, מלכויות ואימפריות) הן תוצר של הטפה, תעמולה, ניכוס עבר והשלטת מערכת ערכים על ציבור מוגדר.

35. חוזה אורטגה איגאסט, **מרד ההמונים** (תרגם מספרדית יורם ברונובסקי), תל אביב 1975, עמ' 175.
36. מתוך הספרות המקצועית האין־סופית בנושא אזכיר רק את: David A. Bell, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism*, Cambridge, MA 2003.
37. Bernard Lewis, *History: Remembered, Recovers, Invented*, New York 1975; ברנרד לואיס, 'ההיסטוריה: זיכרון, שחזור, המצאה', בתוך הנ"ל: **עלי היסטוריה: מחקרים**, ירושלים 1988, עמ' 5–43.

ז

במאמר 'המבקשים "היתר" מן המדע' יצא משה לייב ליליינבלום נגד אלה הטוענים כי הלאומיות היהודית צריכה להתבסס על 'תורה עיונית' ועל 'יסוד מדעי'. 'היוונים, האיטלקים, עמי הבלקנים', כתב ליליינבלום, קמו לתחייה 'מבלי לחקור מראש אחרי תורה עיונית ומדעית בתחייתם', ורק הלאומיים היהודים נדרשים 'תיכף להוכחות מדעיות', משום ש'מיום שחשך עולמנו בעדנו הורגלנו לחקור על כל עניין אם מותר לנו מן התורה'.[38] לדידו של ליליינבלום, תחייה לאומית אינה צריכה תאוריה, או הצדקות, והיא עניין טבעי. אך מתברר שליליינבלום טעה; הלאומיות המדינית, הטריטוריאלית והתרבותית נזקקה מראשיתה, וממשיכה להזדקק, לתימוכין של תאוריה ולהצדקות הן כלפי פנים הן כלפי חוץ, והצורך הזה עושה אותה רגישה להתקפות מצד ההיסטוריות הנגדיות.

ח

רביזיה, הצעת גרסאות חלופיות וכתיבה מחדש של פרקים היסטוריים הן חלק בלתי נפרד מהתרבות. בהיסטוריה הנגדית, שעסקינן בה, מדובר בהרבה יותר מזה: בערעור אבני היסוד של תמונת העבר של ההיסטוריה היהודית כדי למוטט את המבנה כולו, ובכך להביא 'גאולה לעולם'. המאמץ הזה לא מכוון 'לתקן' אמיתות מוסכמות שעניינן פרק מסוים בהיסטוריה היהודית או לתת פרשנות חדשה למאורע או לתופעה בהיסטוריה של עם ישראל, אלא עניינו להוכיח שלא זו בלבד שמדינת ישראל נולדה בחטא, אלא שהיא נולדה גם בשקר, ולא זו בלבד שלא הביאה ישועה ליהודים, אלא שהיא אף מסכנת אותם.[39]

היסטוריות נגדיות פופולריות מכמה סיבות: אפנת ניפוץ המיתוסים ו'גילוי האמת', חיבה יתרה להיסטוריה לא קונפורמית וכוח משיכה שיש לכתיבה ספקולטיבית וסנסציונית הנהנית מקהל לקוחות עצום. הקורא האוהד הממוצע אינו בקי בספרות המחקר ואינו מצויד בכלים הנחוצים כדי לבחון את התוקף ואת המהימנות.[40] הוא גם לא עוקב אחרי הדיון

38. ליליינבלום, 'שברי רעיונות של זקן', **מאסף הזמן**, אודסה תרס"ג.
39. Alan Hart, *Zionism: The Real Enemy of the Jews*, London 2007
40. בביקורת הנלהבת על ספרו של זאנד (**מתי ואיך**), ההיסטוריה הנגדית שזכתה להצלחה בין־לאומית מסחררת והפכה 'אירוע', כתב ההיסטוריון הבריטי אריק הובסבאום בכתב העת *Observer*: 'ייתכן שספרים המשלבים ארודיציה ולהט אינם יכולים לשנות מצב פוליטי, אבל אם הם יכולים, הספר הזה עשוי להיחשב כציון דרך'. 'אין ספק שהספר המדובר נכתב בהתלהבות (with passion), אבל ספק אם להובסבאום יש היכולת לשפוט את המהימנות והאמינות של השימוש שלו במקורות ובספרות המחקר. לעומת זאת, אין ספק שהובסבאום אימץ בהתלהבות ובחום את מסקנותיו של הספר ואת המסר שלו משום שהספר העניק ביסוס מדעי לכאורה להשקפותיו הפוליטיות שלו עצמו. ביקורת מלומדת ומפורטת על הדרך שזאנד משתמש במקורות הנוגעים לתקופה ההלניסטית־רומית ראו: אבשלום לניאדו, 'עבר ללא מחקר', **קתרסיס**, 13 (אביב תש"ע), עמ' 106–154.

בעיתונות המקצועית, השמורה למעטים. לאמתו של דבר, לרוב הקוראים אין באמת עניין לברר ולבדוק את המהימנות של העובדות לכאורה שההיסטוריות הנגדיות מגישות לו על מגש של מחקר למדני לכאורה, המתיימר להיות מבוסס על מקורות ראשוניים ועל הבנתם. ללקוחות די בכך שהתאוריות נותנות סימוכין ותימוכין מדעיים לכאורה לעמדות ולהשקפות קבועות שיש להם מראש. בעבור הקוראים החסידים והנלהבים, התאוריות האלה הן יותר מהיסטוריות מגויסות, הן ספרי התגלות ובשורה החושפים 'אמת' שהוסתרה והועלמה בהצלחה במשך דורות מאחורי מסך של כזבים ושקרים מוסכמים. במקרה שלנו אין בהן חדש, אלא הן מקימות לתחייה השקפות שרווחו בקרב ציבורים שונים בעם היהודי וגם בישראל עצמה,[41] וכמובן גם בקרב לא יהודים.

אמנם נכון כי פעמים רבות היסטוריות נגדיות נשכחות מלב בחלוף זמן מה והפולמוס סביבן הופך היסטוריה, אולם הן משאירות מאחוריהן מיתוסים שימצאו להם קונים שישתמשו בהם, ובדרך כלל לרעה.

41. יש כאן מפגש מוזר של עמדות האורתודוקסיה ושל מה שמכונה 'האידאולוגיה הכנענית', שביקשה לנתק כל זיקה בין העם היהודי ל'אומה העברית' החדשה בארץ ישראל, ואולם בשעה שהכנענים דיברו ב'שפת הלאומיות' וכיוונו ליצירת אומה טריטוריאלית 'אורגנית', ההיסטוריה הנגדית החדשה מדברת ב'שפה אזרחית' ובעיניה לא האומה, אלא המדינה והחברה האזרחית הן המסגרת המשותפת.

ביקורת ספר

פילוסופיה ארצישראלית

גדעון כ"ץ

שלום רצבי, "אנרכיזם ב"ציון": בין מרטין בובר לאהרן דוד גורדון, עם עובד, המכון לחקר הציונות וישראל ע"ש חיים ויצמן, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשע"א, 339 עמודים

במוקד ספרו של שלום רצבי ההשוואה בין שני הוגים ציונים: מרטין בובר ואהרן דוד גורדון. אישים אלה יצרו מסכתות מחשבה העוסקות בבעיותיו של היהודי המודרני המתיישב בארץ אבותיו מפרספקטיבה פילוסופית. סוגיות קונקרטיות כגון תפקידה של הפוליטיקה בחיי היישוב, הזיקה אל ארץ ישראל ומשמעותה של המסורת היהודית מתבררות אצלם מפרספקטיבה אפיסטמולוגית, אונטולוגית ואנתרופולוגית. עושר זה מוליד מחשבה כפולת פנים:

> בהגותם הציונית והחברתית של גורדון ובובר ניצבים אנו בפני תורה לאומית וחברתית שהיא בעת ובעונה אחת גם אוניברסלית וגם פרטיקולרית. מחד גיסא, ככל תפיסה לאומית וחברתית ציונית, אף תפיסתם הלאומית של גורדון ובובר מתכוונת בראש ובראשונה לעם ישראל ולארץ־ישראל. בתור שכזו היא נושאת אופי פרטיקולרי. מאידך גיסא, בשל היותה מעין מסקנה מוכרחת מהשקפת עולם כוללת שעניינה האדם, או ליתר דיוק האדם והחברה המודרניים, ההכרה, אלוהים וההוויה כולה, טבעי הוא שאף הגותם הלאומית תישא אופי אוניברסלי (עמוד 16).

ניתוחו של רצבי מקיף את כל הסוגיות האלו, ובכך ניכרות גם סגולותיו כהיסטוריון חוקר מחשבה: היכולת להאיר את הסוגיות המופשטות האלו לכל עומקן ובדרך לקשור אותן אל סוגיות קונקרטיות יותר, תרבותיות, לאומיות ופוליטיות. רצבי מתחיל בניתוח מקיף של הגותו של בובר. הוא מתאר את הבחנתו הידועה בין דת ובין דתיות (ומקדיש לה דיון נרחב בפרק ב), סוקר את משמעותה של התגלות האל ואת השניות היסודית בחיי האדם ומבאר את הזיקה לארץ ישראל כזיקה תאופוליטית. בדרך דומה, במתן הדעת למופשט ולקונקרטי, מוצגת הגותו של גורדון. רצבי דן בתורת ההכרה המיוחדת לו, בתפיסתו את הטבע ובזיקת החברה האנושית אליו. על יסוד עניינים אלו מתבררים זיקתו לארץ ישראל

ויחסו לסוציאליזם. כל העיונים האלו נעשים אגב שפיכת אור על ההקשרים התרבותיים והרעיוניים החיוניים להבנת צמיחתן של מחשבות ההוגים האלו: בירור הבחנתו של גורדון בין 'הכרה' ובין 'חוויה' כולל דיון באפיסטמולוגיה של עמנואל קאנט (בעיקר בקטגוריות ובמעמד 'הדבר כשהוא לעצמו'); ועיון ביחסו של בובר לסוציאליזם מביא בחשבון את השפעתו של גוסטב לנדאואר. דבר זה נעשה במקומות רבים. הנס קוהן, סרן קירקגור, פרידריך שליירמאכר, אוסוולד שפנגלר הם רק אחדים מהמקרים ומהעניינים. הקשר חשוב אחר נוגע לטענתו המרתקת של רצבי שהעיון במקרא עיצב את תפיסתו הלאומית של בובר אפילו יותר מההוגים שהשפיעו עליו.

ההגות המופשטת ביותר של הציונות מנותחת למן יסודותיה ולאור הקשריה. הקורא יבחין בכך בעצם קריאתו. את עיקרה של רשימת הביקורת הזאת אני רוצה להקדיש לבירור העניין היסודי שבספר — עצם ההשוואה בין שני ההוגים, שבה רצבי פותח ובה גם נועל את דיונו. רצבי מסביר שבובר וגורדון לא ראו בציונות תנועה לאומית רק במובן הפוליטי והצר של המילה, אלא הזדמנות לחולל רנסנס יהודי. תמורה כזאת עשויה להתרחש עם היווצרותה של זיקה חדשה לארץ ישראל. לכך צריך להוסיף את מה שמתברר לאורך כל הספר: הוגים אלו הסתייגו עמוקות מן המדינה ומן הפוליטיקה; היה להם הלוך רוח רליגיוזי שהיה נעוץ במסורת היהודית כשם שפתח בה פרק חדש; והם הדגישו את מקומו של הסובייקט בחיי הדת ונרתעו מן הגילויים הממסדיים שלה. שני ההוגים האלו היו אפוא ציונים, סוציאליסטים, אנרכיסטים, רליגיוזים וסובייקטיביסטים. לזה אפשר להוסיף את הלוך רוחם האוטופיסטי ואת זיקתם ללאומיות האורגנית. מובן שקרבה זו — או לפעמים: דמיון — איננה זהות. בפרק האחרון רצבי מתעכב על כך ומסביר למשל שחיוב הזיקה לארץ ישראל אינו נובע מאותם הטעמים: גורדון ביסס את הזיקה לארץ ישראל על האנתרופולוגיה הפנתאיסטית שיצר, ואילו בובר ביסס אותה על תפיסתו התאופוליטית (עמוד 248).

להבנתי — ומעתה הבנתי היא בעצם פרשנות — חשיבותה של השוואה זו נמצאת מעבר לפרטיה. עיקרה נתון בכך שהיא שופכת אור על אחת משלוחותיה של הפילוסופיה. בובר וגורדון הם פילוסופים. עמדותיהם מעוגנות בתפיסות מופשטות, ומרכז מחשבותיהם נקבע לפי דרכי התמודדותם עם שאלותיה הנצחיות של הפילוסופיה. עיון מקיף בשני אישים אלו הוא לאמתו של דבר פרק של תולדות הפילוסופיה היכול להיקרא 'הסניף הארצישראלי'. שם זה מתאים לו מפני שיצירתם התחברה בחבל הארץ הזה — ליתר דיוק, כל חיבוריו של גורדון ואחדים מחיבוריו של בובר — וגם מפני ששאלת הזיקה אל ארץ ישראל הייתה אחד הנושאים המרכזיים של מחשבתם. היצירה הפילוסופית שנוצרה בארץ ישראל איננה בחזקת יש מאין, ורצבי כאמור שופך אור על מקורותיה ועל הקשריה. בכל זאת, ארץ ישראל היא מקום היווצרותה של מחשבה זו ואחת מבעיותיה העיקריות.

הדבר מעורר מחשבות על מקומם של אישים אלו במסורותיה של הפילוסופיה מזה ועל כוחה של הפילוסופיה במחשבה הציונית מזה. לבה של הפילוסופיה הארצישראלית הזאת נתון במשמעות המעשית המובהקת המתנסחת בה. רצבי מנסח זאת כך: 'הפילוסופיה

היתה לדידם פעילות שמטרתה בראש ובראשונה לעורר את הקורא להתחייבות ולמעורבות אישית טוטלית בשאלות שהקיום הקונקרטי מציב בפניו׳ (עמוד 19). למגמה כזאת יש כמובן דוגמאות רבות ומופתיות בתולדות הפילוסופיה: החל באפלטון ובסטואיקנים וכלה בניטשה ובסארטר. לכל אלה הייתה הפילוסופיה עיון מופשט המורה על דרך חיים. כאשר חושבים בהקשר פילוסופי כללי, מתבלט ייחודה של הפילוסופיה הארצישראלית הזאת. נגזר ממנה אורח חיים מסוים. יש לה משמעות יום־יומית. במקרה של גורדון ערכה של העבודה ולימוד הזכות על הקמת האוניברסיטה העברית הם למשל מסקנות היוצאות מן הפנתיאיזם שלו. אימפליקציות מגוונות יש גם במחשבתו של בובר. משמעות המעשים, במסגרת הפילוסופיה שנוצרה בארץ ישראל, עשירה במיוחד. בכך כמדומני יש לה מקום של כבוד אפילו בפילוסופיה הכללית.

סגנונם המיוחד של בובר וגורדון הוא חלק מעניין זה. רצבי מזכיר את הערתו של בורחס כי בקוראו לראשונה את בובר היה משוכנע שאלה הם שירים מופלאים. רק אחר כך הבין שזהו טקסט פילוסופי. גם הרטוריקה הנבואית שגורדון מנסח בה את רעיונותיו על העבודה ועל השיבה לטבע שייכת לזה. יצירתם של אישים אלו, בובר וגורדון, שייכת למסורת עתיקת יומין של כתיבת פילוסופיה באמצעים ספרותיים מגוונים. דימויים וציורי לשון, למשל, אינם נופלים בחשיבותם מן הטיעון. דרך ביטוי זו אפשר לראותה — לפחות במקרהו של הסניף הארצישראלי ולבטח גם במקרים אחרים — כחלק מאופייה המעשי. היא אינה יכולה להסתכם בשכנוע, אלא עליה לכבוש את נפש הקורא.

בעצם העיון המשווה הזה בספרו של רצבי מוארת לנו יצירה פילוסופית שנוצרה בארץ ישראל או ממוקדת בה. יש לכך, כפי שטענתי עד כה, משמעות מפרספקטיבה כללית. דבר אחר המובן ממחקר זה קשור לתפקידה של הפילוסופיה בציונות. כזכור, שני אישים אלו מסויגים עמוקות מן המדינה, ועל כך מעידה כותרת ספרו של רצבי: **אנרכיזם ב״ציון״**. קיומן של תפיסות אנרכיסטיות בציונות היא עובדה המחייבת עיון מיוחד: הציונות, על כל פלגיה, שאפה לארגן מחדש את העם היהודי, ועל כן ברור שהצעות שמקורן בהלוך רוח אנרכיסטי עתידות היו להשתבץ במפעל כזה כרעיונות יוצאי דופן, חלופות מפתיעות וזנוחות להשקפות שהשתרשו. במילים אחרות, לדמיין כך, בדרך אחרת לגמרי, את תכליתו של המפעל הציוני יכול רק מי שמחשבתו מתחילה במרחקים, בשאלות על האדם ועל ההוויה. דבר זה הוא המקנה שאר רוח להשוואת שני ההוגים האלו, לבטח כמו שזה נעשה בספרו של רצבי.

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, גבעתיים
אצ״מ — הארכיון הציוני המרכזי, ירושלים
אק״מ — ארכיון הקיבוץ המאוחד, יד טבנקין, רמת אפעל
אש״צ — ארכיון השומר־הצעיר, גבעת חביבה
את״ה — הארכיון לתולדות ה׳הגנה׳, תל אביב
ג״מ — גנזך המדינה, ירושלים
FRUS - *Foreign Relations of the United States*
NA - National Archives, College Park, Maryland
PRO - Public Record Office

רשימת משתתפים

יקיר אנגלנדר	האוניברסיטה העברית בירושלים
מרדכי בר־און	יד יצחק בן־צבי
יפה ברלוביץ	אוניברסיטת בר־אילן
אילן גור־זאב	אוניברסיטת חיפה
אילן גל־פאר	רמת גן
אבנר הולצמן	אוניברסיטת תל־אביב
שי הרשקוביץ	המכון לחקר המודיעין, צה״ל
יעקב טובי	אוניברסיטת חיפה
רחל כהן־פרידהיים	רחובות
גדעון כ״ץ	מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
נסים ליאון	אוניברסיטת בר־אילן
גידי נבו	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
דודי סימן־טוב	המכון לחקר המודיעין, צה״ל
יעקב שביט	אוניברסיטת תל־אביב
זהר שגב	אוניברסיטת חיפה
צפורה שחורי־רובין	המכללה האקדמית לחינוך ע״ש קיי, באר שבע
בתיה שמעוני	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
אניטה שפירא	אוניברסיטת תל־אביב
שלום רצבי	אוניברסיטת תל־אביב

רשימת ספרי ההוצאה לאור של מכון בן־גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן־גוריון

אביזוהר מאיר, 1985, הציונות הלוחמת: מבוא ליומן בן־גוריון ולזכרונותיו 1939.

אביזוהר מאיר, 1990, בראי סדוק: אידיאלים חברתיים ולאומיים והשתקפותם בעולמה של מפא"י, בשיתוף עם הוצאת עם עובד.

אביזוהר מאיר, פרידמן ישעיהו (עורכים), 1948, עיונים בתכניות החלוקה, 1937–1947.

אדר לילי (עורכת), 1998, דוד בן־גוריון: ביבליוגרפיה, כרך א: 1904–1948.

אדר לילי (עורכת), 2000, אוצר מונחים בתולדות הציונות ובתקומת ישראל.

אדר לילי (עורכת), 2003, דוד בן־גוריון, ביבליוגרפיה, כרך ב: 1949–1973.

אדר לילי (עורכת), 2006, דוד בן־גוריון, ביבליוגרפיה, כרך ג: מאמרים על בן־גוריון, 1921–1999.

אהרונסון שלמה, 1999, דוד בן־גוריון: מנהיג הרנסנס ששקע.

אהרונסון שלמה, 2008, היטלר, בעלות הברית והיהודים, בשיתוף עם הוצאת הקיבוץ המאוחד.

אוחנה דוד, 2003, משיחיות וממלכתיות: דוד בן־גוריון והאינטלקטואלים בין חזון מדיני לתאולוגיה פוליטית.

אונגר שבתי, 2001, פועלי־ציון בקיסרות האוסטרית, 1904–1914, בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב.

אופנהיים ישראל, 1993, תנועת החלוץ בפולין, 1929–1939.

אור אמדע, בן־אשר סמדר (עורכות), 2007, המוכר והזר: ייצוגים חברתיים בקבוצות בישראל.

אורון יאיר, 1999, כולנו יהודים גרמנים: רדיקלים יהודים בצרפת בשנות השישים והשבעים, בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב והוצאת עם עובד.

אייזנשטדט שמואל נח, 2002, הציוויליזציה היהודית: הניסיון ההיסטורי היהודי בפרספקטיבה השוואתית וגילוייו בחברה הישראלית.

אלרואי גור, 2011, מחפשי מולדת: ההסתדרות הטריטוריאליסטית היהודית (יט"א) ומאבקה בתנועה הציונית בשנים 1905–1925.

אסיה אילן, 1994, מוקד הסכסוך: המאבק על הנגב 1947–1956, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי.

ארנוולד משה, 2004, מצור בתוך מצור: הרובע היהודי בירושלים העתיקה במלחמת העצמאות, בשיתוף עם העמותה לחקר כוח המגן ע"ש ישראל גלילי, משרד הביטחון — ההוצאה לאור והארכיון לתולדות 'ההגנה'.

באואר יהודה, 2008, הרהורים על השואה, בשיתוף עם יד ושם.

באומל תידור יהודית, 2004, גיבורים למופת: צנחני היישוב במלחמת העולם השנייה ועיצוב הזיכרון הקולקטיבי הישראלי.

ביגר גדעון, 2001, **ארץ רבת גבולות: מאה השנים הראשונות של תיחום גבולותיה של ארץ־ישראל, 1840–1947**.
בלשן צביה, 2004, **איחוד מפולג: הברית העולמית של מפלגות פועלי־ציון, 1907–1920**.
בן־גוריון דוד, 1987, **זכרונות ו (מן העיזבון)**, עורך: מאיר אביזוהר, בשיתוף עם הוצאת עם עובד.
בן־גוריון דוד, 1993, **לקראת קץ המנדט (זכרונות מן העיזבון)**, עורך: מאיר אביזוהר, בשיתוף עם הוצאת עם עובד.
בן־גוריון דוד, 1993, **פעמי מדינה (זכרונות מן העיזבון)**, עורך: מאיר אביזוהר, בשיתוף עם הוצאת עם עובד.
בן־גוריון דוד, 1997, **נילחם כאומה (זכרונות מן העיזבון)**, עורך: מאיר אביזוהר, בשיתוף עם הוצאת עם עובד.
בן־ישראל חדוה, 2004, **בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות**, בשיתוף עם מרכז צ׳ריק לתולדות הציונות, היישוב ומדינת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים.
בן פורת אמיר, 2002, **ממשחק לסחורה: הכדורגל הישראלי, 1948–1999**.
בן־רפאל אליעזר, 2001, **זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן־גוריון**.
בן־רפאל אליעזר, בראלי אבי, חזן מאיר, שיף עופר (עורכים), 2009, **היהודים בהווה: כינוס ופיזור, בהוקרה ליוסף גורני**, בשיתוף עם יד יצחק בן־צבי, המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב ובית ברל.
בר דורון, 2007, **לקדש ארץ: המקומות הקדושים היהודיים במדינת ישראל 1948–1968**, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי.
בר־און מרדכי, 1991, **אתגר ותגרה: הדרך למבצע קדש — 1956**.
בר־און מרדכי, 2001, **גבולות עשנים: עיונים בתולדות מדינת ישראל, 1948–1967**, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי.
בר אור גליה, 2010, **חיינו מחייבים אמנות: בניין תרבות כבניין חברה — מוזאונים לאמנות בקיבוצים, 1930–1960**.
בר־גיל שלמה, 1999, **מחפשים בית מוצאים מולדת: עליית הנוער בחינוך ובשיקום שארית הפלטה, 1945–1955**, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי.
בר־גיל שלמה, 2005, **בראשית היה חלום: בוגרי תנועות הנוער החלוציות מאמריקה הלטינית בתנועה הקיבוצית 1946–1967**.
גולן ארנון, 2001, **שינוי מרחבי — תוצאת מלחמה: השטחים הערביים לשעבר במדינת ישראל, 1948–1950**.
גורן תמיר, 2006, **חיפה הערבית בתש״ח: עוצמת המאבק וממדי ההתמוטטות**, בשיתוף עם משרד הביטחון — ההוצאה לאור והארכיון לתולדות ׳ההגנה׳.
גורני יוסף, 1998, **בין אושוויץ לירושלים**, בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב והוצאת עם עובד.

גורני יוסף, בראלי אבי, גרינברג יצחק (עורכים), 2000, **מחברת עבודה לארגון עובדים: לקט מאמרים על הסתדרות העובדים בימי היישוב והמדינה**, בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב.

גילעת יעל, 2009, **צורפות בכור היתוך: אומנויות יהודי תימן והתהוותה של התרבות החזותית הלאומית בישראל, 1882–1967**.

גינוסר פנחס (עורך), 1989, **הספרות העברית ותנועת העבודה**.

גל אלון, 1985, **דוד בן־גוריון: לקראת מדינה יהודית**.

גל אלון (עורך), 1999, **ישראל הנכספת: האידיאלים והדימויים של יהודי צפון־אמריקה**, בשיתוף עם הספרייה הציונית.

גל אלון (עורך), 2009, **הציונות לאזוריה: היבטים גיאו־תרבותיים, שלושה כרכים**, בשיתוף עם מרכז שזר לתולדות ישראל.

גל ג'וני, 2002, **האומנם נטל מרצון? — סיפורה של ההתמודדות עם האבטלה, 1920–1995**.

גלבוע משה, 1994, **י' ליבוביץ: דברים והיפוכם**.

גל־נור יצחק, 1994, **ושבו בנים לגבולם: ההכרעות על מדינה ושטחים בתנועה הציונית**, בשיתוף עם הוצאת מאגנס.

גרינברג יצחק, 2001, **עַם לוחם: הנחת היסודות למערך המילואים, 1949–1950**.

דה־מלאך יואל, שילוני צבי, 2003, **המחקר החקלאי ברמת־הנגב**.

דהאן־כלב הנרייט, ינאי ניצה, ברקוביץ ניצה (עורכות), 2005, **נשים בדרום: מרחב, פריפריה, מיגדר**, בשיתוף עם הוצאת חרגול.

דורמן מנחם, קומם אהרן (עורכים), 1989, **אלתרמן ויצירתו**, בשיתוף עם הוצאת הקיבוץ המאוחד.

דרורי זאב, 2000, **אוטופיה במדים: תרומת צה"ל להתיישבות, לקליטת העלייה ולחינוך בראשית ימי המדינה**.

הכהן דבורה, 2011, **ילדי הזמן: עליית הנוער 1933–1948**, בשיתוף יד ושם ויד בן־צבי.

הכהן דבורה, ליסק משה (עורכים), 2010, **צומתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל**.

הלר יוסף, 2010, **ישראל והמלחמה הקרה ממלחמת העצמאות למלחמת ששת הימים: ארצות הברית, ברית המועצות, הסכסוך הישראלי־ערבי ובעיית יהודי רוסיה**.

ויץ יחיעם, 2002, **ממחתרת לוחמת למפלגה פוליטית: הקמתה של תנועת החרות 1947–1949**.

זית דוד, 2002, **האוטופיה השומרית: השומר־הצעיר בפולין, 1921–1931**, בשיתוף עם יד יערי, גבעת חביבה.

חבר חנן, 1995, **בשבי האוטופיה: מסה על משיחיות ופוליטיקה בשירה העברית בארץ־ישראל בין שתי מלחמות העולם**.

טובי יעקב, 2008, **על מפתן ביתה: התגבשות מדיניותה של ישראל בסוגיית הפליטים הפלסטינים, 1948–1956**, בשיתוף עם מוסד הרצל, אוניברסיטת חיפה.

טופל מנחם, 2005, **המנהלים החדשים: הקיבוץ על דרך אחרת**, בשיתוף עם יד טבנקין, רמת אפעל.

טל דוד, 1998, **תפיסת הביטחון השוטף של ישראל: מקורותיה והתפתחותה 1949–1956**.

טל הילה, 2010, **מהפכה בסדום: השפעתה של 'חברת האשלג הארץ־ישראלית בע"מ' על פיתוח אזור ים המלח, 1930–1948**.

טריגנו שמואל, 2010, **האידאל הדמוקרטי במבחן השואה**.

יבלונקה חנה, 2008, **הרחק מהמסילה: המזרחים והשואה**, בשיתוף עם ידיעות אחרונות — ספרי חמד.

כהן אורי, בן־רפאל אליעזר, בראלי אבי, יער אפרים (עורכים), 2006, **ישראל והמודרניות: למשה ליסק ביובלו**, בשיתוף עם יד יצחק בן־צבי, המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב ומכון צ'ריק לתולדות הציונות, האוניברסיטה העברית בירושלים.

כוגן מרדכי (עורך), 1989, **בן־גוריון והתנ"ך: עם וארצו**.

כנרי ברוך, 2003, **טבנקין בארץ־ישראל**, בשיתוף עם יד טבנקין, רמת אפעל.

לבל אודי (עורך), 20052, **ביטחון ותקשורת: דינמיקה של יחסים**.

ליפסקר אבידב, 2000, **לעמל יולד: שירת אברהם ברוידס, תרע"ט–תשל"ד**, בשיתוף עם הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה.

מישקינסקי משה, 2004, **עיונים בסוציאליזם היהודי: אסופת מאמרים**, בשיתוף עם המכון לחקר התפוצות באוניברסיטת תל־אביב ומכון גוטאיינר לחקר הבונד ותנועת הפועלים היהודית באוניברסיטת חיפה.

נבו גידי, 2005, **שבעה ימים בנגב: על 'ימי צקלג' לס. יזהר**, בשיתוף עם הוצאת הקיבוץ המאוחד.

נבו גידי, ארבל מיכל, גלוזמן מיקי (עורכים), 2008, **עִתּוֹת של שינוי: ספרויות יהודיות בתקופה המודרנית**.

ניר הנרי, 2008, **רק שביל כבשו רגלַי: תולדות התנועה הקיבוצית**, בשיתוף עם מוסד ביאליק והוצאת הקיבוץ המאוחד.

עזריהו מעוז, 1995, **פולחני מדינה: חגיגות העצמאות והנצחת הנופלים, 1948–1956**.

עזריהו מעוז, 2005, **תל־אביב העיר האמיתית: מיתוגרפיה היסטורית**.

עילם יגאל, 2000, **יהדות כסטטוס קוו: פולמוס מיהו יהודי 1958 כהארה על יחסי דתיים וחילוניים במדינת ישראל**, בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב והוצאת עם עובד.

ערפלי בעז, 1998, **רב־רומאן: חמשה מאמרים על תמול שלשום לש"י עגנון**, בשיתוף עם הוצאת הקיבוץ המאוחד.

פורת חנינא, 1996, **מישימון לארץ נושבת: רכישת קרקעות והתיישבות בנגב, 1930–1947**, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי.

פורת חנינא, 2002, **הנגב: ממדבר לארץ מזרע: פיתוח ויישוב הנגב 1949–1956**.

פורת חנינא, 2009, **מספָּר מדבָּר למטרופולין: תכניות האב ותכניות המתאר לפיתוח הנגב 1952–2002**.

פז־ישעיהו אביגיל, גורני יוסף (עורכים), 2006, **הישג היסטורי בתמורותיו: ההתיישבות הקיבוצית והמושבית, 1910–1990**, בשיתוף עם יד טבנקין, רמת אפעל, יד יערי, גבעת חביבה והמכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב.

פינקוס בנימין, 1986, **יהודי רוסיה וברית־המועצות: תולדות מיעוט לאומי**.
פינקוס בנימין (עורך), 1987, **יהדות מזרח אירופה בין שואה לתקומה, 1944–1948**.
פינקוס בנימין, 1993, **תחייה ותקומה לאומית: הציונות והתנועה הציונית בברית־המועצות, 1947–1987**.
פינקוס בנימין, 1999, **סופה של תקופה: יהודי ברית־המועצות בעידן גורבצ׳וב, 1985–1991**.
פינקוס בנימין, 2005, **מאמביוולנטיות לברית בלתי כתובה: ישראל, צרפת ויהודי צרפת 1947–1957**.
פינקוס בנימין, 2007, **׳יחסים מיוחדים׳: ברית המועצות ובעלות בריתה ויחסיהן עם העם היהודי, הציונות ומדינת ישראל 1939–1959**.
פינקוס בנימין, בנסימון דוריס (עורכים), 1992, **יהדות צרפת, הציונות ומדינת ישראל**.
פינקוס בנימין, טרואן אילן (עורכים), 1988, **סולידריות יהודית לאומית בעת החדשה**.
פלדשטיין אריאל, 2003, **קשר גורדי: דוד בן־גוריון, ההסתדרות הציונית ויהדות ארצות־הברית 1948–1963**.
פנסלר דֶרֶק יונתן, 2001, **תכנון האוטופיה הציונית: עיצוב ההתיישבות היהודית בארץ־ישראל, 1870–1918**, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי.
פרידמן ישעיהו, 1996, **גרמניה, תורכיה והציונות, 1897–1918**, בשיתוף עם אוניברסיטת בן־גוריון בנגב ומוסד ביאליק.
פרידמן ישעיהו, 2004, **מיתוס של כפל ההבטחות: בריטניה, הערבים והציונות, 1915–1920**.
פרילינג טוביה, 1998, **חץ בערפל: דוד בן־גוריון, הנהגת היישוב ונסיונות הצלה בשואה**, בשיתוף עם המכון ליהדות זמננו באוניברסיטה העברית.
צוויג רונלד, 2009, **רכבת הזהב: השמדת יהודי הונגריה ושוד הרכוש**, בשיתוף עם יד ושם.
צור אלי, 1998, **נופי האשליה: מפ״ם 1948–1954**.
צור אלי (עורך), 2005, **עולם ישן אדם חדש: קהילות ישראל בעידן המודרניזציה**.
צור אלי, 2006, **לפני בוא האפלה: השומר הצעיר בפולין ובגליציה, 1930–1940**, בשיתוף עם יד יערי, גבעת חביבה.
צור מוקי (עורך), 2001, **בשנה הבאה: ׳שנות טובות׳ מן הקיבוץ**, בשיתוף עם יד יערי, גבעת חביבה ויד טבנקין, רמת אפעל.
צור מוקי, 2007, **כָּרְעָה בָּרוּחַ: עיונים בתרבות הקיבוץ והתרבות הישראלית**, בשיתוף עם יד טבנקין, יד יערי והמכון לחקר הקיבוץ, אוניברסיטת חיפה.
צור מוקי ודניאלי יובל (עורכים), 2004, **יוצאים בחדש האביב: פסח ארץ־ישראלי בהגדות מן הקיבוץ**, בשיתוף עם יד יצחק בן־צבי, יד טבנקין, רמת אפעל ויד יערי, גבעת חביבה.
צמרת צבי, 1993, **ימי כור ההיתוך: ועדת חקירה על חינוך ילדי העולים (1950)**.
צמרת צבי, 1997, **עלי גשר צר: עיצוב מערכת החינוך בימי העלייה הגדולה**.
קידר ניר, 2009, **ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן־גוריון**, בשיתוף עם יד יצחק בן־צבי.

קמחי רות, 2009, **ציונות בצל הפירמידות: התנועה הציונית במצרים 1918–1948**, בשיתוף עם הוצאת עם עובד, המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב ואוניברסיטת חיפה.
קנטור אפרת, 2007, **'בעצמם הם כותבים להם שיר': עיצוב הזיכרון הקולקטיבי בקיבוץ המאוחד 1948–1978**, בשיתוף עם יד טבנקין.
קצבורג־יונגמן מירה, 2008, **נשים ציוניות באמריקה: הדסה ותקומת ישראל**.
קרן מיכאל, 1988, **בן־גוריון והאינטלקטואלים: עוצמה, דעת וכריזמה**.
רוז'נסקי רחל, 2004, **זהויות נפגשות: פועלי־ציון בצפון אמריקה 1905–1931**.
רצבי שלום, 2003, **בין גורל לייעוד: השיח התיאולוגי היהודי בארצות הברית**, בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב והוצאת עם עובד.
שאלתיאל שלמה (עורך), 1999, **אמנות בשירות רעיון: כרזות השומר הצעיר, 1937–1967**, בשיתוף עם יד יערי, גבעת־חביבה.
שגב זוהר, 2007, **מפוליטיקאים אתניים למנהיגים לאומיים: ההנהגה הציונית־אמריקנית, השואה והקמת מדינת ישראל**.
שהם ראובן, 1997, **סנה בשר ודם: פואטיקה ורטוריקה בשירתו המודרניסטית והארכיטיפית של אורי צבי גרינברג**.
שורץ שפרה, 1997, **קופת־חולים הכללית: עיצובה והתפתחותה כגורם המרכזי בשירותי הבריאות בארץ־ישראל, 1911–1937**.
שורץ שפרה, 2000, **קופת חולים, הסתדרות, ממשלה: מהלכים בעיצובה של מערכת הבריאות בישראל, 1947–1960**.
שטאובר רוני, 2000, **הלקח לדור: שואה וגבורה במחשבה הציבורית בארץ בשנות החמישים**, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי.
שיף עופר, 2001, **יהודים משתלבים: אוניברסליזם רפורמי אמריקני מול ציונות, אנטישמיות ושואה**, בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב, המכון לחקר השואה באוניברסיטת בר־אילן והוצאת עם עובד.
שלום זכי, 1995, **דוד בן־גוריון, מדינת ישראל והעולם הערבי, 1949–1956**.
שלום זכי, 2004, **בין דימונה לוושינגטון: המאבק על פיתוח האופציה הגרעינית של ישראל 1960–1968**, בשיתוף עם מכון יפה למחקרים אסטרטגיים באוניברסיטת תל־אביב.
שלום זכי, 2004, **כאש בעצמותיו: דוד בן־גוריון ומאבקיו על דמות המדינה, 1963–1967**.
שלם חיים, 2007, **עת לעשות להצלת ישראל: אגודת ישראל בארץ ישראל לנוכח השואה, 1942–1945**.
שמש משה, טרואן אילן (עורכים), 1994, **מבצע קדש ומערכת סואץ 1956: עיון מחדש**.
שמש משה, 2004, **מהַנַכְבָּה לנַכְסָה: הסכסוך הערבי־ישראלי והבעיה הלאומית הפלסטינית, 1957–1967, דרכו של נאצר למלחמת ששת הימים**.
שמש משה, דרורי זאב (עורכים), 2008, **טראומה לאומית: מלחמת יום הכיפורים אחרי שלושים שנה ועוד מלחמה**.
תדמור־שמעוני טלי, 2010, **שיעור מולדת: חינוך לאומי וכינון מדינה, 1954–1966**.

Aronson Shlomo (ed.), 2002, *New Records - New Perspectives*.

Ben-Gurion David, 1997, *Like Stars and Dust: Essays from Israel's Government Year Book*.

Bensimon Doris & Pinkus Benjamin (eds.), 1989, *Les Juifs de France, le Sionisme et l'État d'Israel*, Paris: l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO).

Gal Allon, 1991, *David Ben-Gurion and the American Alignment for a Jewish State*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press & Jerusalem: The Magnes Press.

Gal Allon (ed.), 1996, *Envisioning Israel: The Changing Ideals and the Images of North American Jews*, Jerusalem: The Magnes Press.

Gal Allon & Gottschalk Alfred (eds.), 2000, *Beyond Survival and Philanthropy: American Jewry and Israel*, Cincinnati: Hebrew Union College Press (in associ ation with the Ben-Gurion Research Center and the Center for North American Jewry, Ben-Gurion University of the Negev).

Troen S. Ilan & Shemesh Moshe (eds.), 1990, *The Suez-Sinai Crisis 1956: Retrospective and Reappraisal*, London: Frank Cass.

Troen S. Ilan & Pinkus Benjamin (eds.), 1992, *Organizing Rescue: National Jewish Solidarity in the Modern Period*, London: Frank Cass.

כתבי עת

עיונים בתקומת ישראל: מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל, 1 (תשנ"א/1991), עורך: פנחס גינוסר.

עיונים בתקומת ישראל, 2 (תשנ"ב/1992), עורך: אבי בראלי.

עיונים בתקומת ישראל, 3 (תשנ"ג/1993), עורך: פנחס גינוסר.

עיונים בתקומת ישראל, 4 (תשנ"ד/1994), עורך: פנחס גינוסר.

עיונים בתקומת ישראל, 5 (תשנ"ה/1995), עורך: פנחס גינוסר.

עיונים בתקומת ישראל, 6 (תשנ"ו/1996), עורך: פנחס גינוסר.

עיונים בתקומת ישראל, 7 (תשנ"ז/1997), עורך: פנחס גינוסר.

עיונים בתקומת ישראל, 8 (תשנ"ח/1998), עורך: פנחס גינוסר.

עיונים בתקומת ישראל, 9 (תשנ"ט/1999), עורך: פנחס גינוסר.

עיונים בתקומת ישראל, 10 (תש"ס/2000), עורך: פנחס גינוסר.

עיונים בתקומת ישראל, 11 (תשס"א/2001), עורך: פנחס גינוסר.

עיונים בתקומת ישראל, 12 (תשס"ב/2002), עורכים: פנחס גינוסר ואבי בראלי.

עיונים בתקומת ישראל, 13 (תשס"ג/2003), עורכים: פנחס גינוסר, אבי בראלי, גדעון כ"ץ.
עיונים בתקומת ישראל, 14 (תשס"ד/2004), עורכים: אבי בראלי וגדעון כ"ץ.
עיונים בתקומת ישראל, 15 (תשס"ה/2005), עורכים: אבי בראלי וגדעון כ"ץ.
עיונים בתקומת ישראל, 16 (תשס"ו/2006), עורכים: אבי בראלי, גדעון כ"ץ.
עיונים בתקומת ישראל, 17 (תשס"ז/2007), עורכים: אבי בראלי, גדעון כ"ץ.
עיונים בתקומת ישראל, 18 (תשס"ח/2008), עורכים: אבי בראלי, גדעון כ"ץ.
עיונים בתקומת ישראל, 19 (תשס"ט/2009), עורכים: אבי בראלי, גדעון כ"ץ.
עיונים בתקומת ישראל, 20 (תש"ע/2010), עורכים: אבי בראלי, גדעון כ"ץ.
עיונים בתקומת ישראל, 21 (תשע"ב/2011), עורך: אבי בראלי.
ציונות: פולמוס בן זמננו (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 1996, עורכים: פנחס גינוסר ואבי בראלי. בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב.
כלכלה וחברה בימי המנדט, 1918–1948 (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 2003, עורכים: אבי בראלי ונחום קרלינסקי.
איש בסער: מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 2004, עורכים: אבי בראלי ופנחס גינוסר. בשיתוף עם מוסד הרצל לחקר הציונות ולימודה באוניברסיטת חיפה, מכון ז'בוטינסקי בישראל, תל אביב, ומרכז מורשת מנחם בגין, ירושלים.
חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 2005, עורכים: אבי בראלי, דניאל גוטוויין, טוביה פרילינג, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי, 2 כרכים.
מגדר בישראל: מחקרים חדשים על מגדר ביישוב ובמדינה (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 2011, עורכים: מרגלית שילה וגדעון כ"ץ.
מסביב לנקודה: מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר וא"ד גורדון (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 2008, עורכים: אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ, שלום רצבי.
ישראלים, 1 (2007), עורך: אמיר פלג, בשיתוף המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב.
ישראלים, 2 (2009), עורך: אמיר פלג, בשיתוף המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב.

Israel Studies, vol. 1, nos. 1-2 (1996); vol. 2, nos. 1-2 (1997); vol. 3, nos. 1-2 (1998); vol. 4, nos. 1-2 (1999); vol. 5, nos. 1-2 (2000); vol. 6, nos. 1-3 (2001); vol. 7, nos. 1-3 (2002), vol. 8, nos. 1-3 (2003); vol. 9, nos. 1-3 (2004); vol. 10, nos. 1-3 (2005); vol. 11, nos. 1-3 (2006); vol. 12, nos. 1-3 (2007), vol. 13, nos. 1-3 (2008); vol. 14, nos. 1-3 (2009); vol. 15, nos. 1-3 (2010); vol. 16, nos. 1-3 (2011). Editor: S. Ilan Troen. A joint publication of the Ben-Gurion Research Center and the Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, in affiliation

with the Association for Israel Studies – Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

Shvut: Studies in Russian and East European Jewish History and Culture, vols. 1-2 (17-18) (1995); vols. 3-4 (19-20) (1996); vols. 5-6 (21-22) (1997); vol. 7 (23) (1998); vol. 8 (24) (1999); vol. 9 (25) (2000); vol. 10 (26) (2001); vol. 11 (27) (2002-2003). Editor: Benjamin Pinkus. In cooperation with the Diaspora Research Institute, Tel Aviv University.

ISRAEL STUDIES

Israel Studies is published by Indiana University Press for the Ben-Gurion Research Institute for the Study of Israel and Zionism at Ben-Gurion University of the Negev and The Schusterman Center for Israel Studies at Brandeis University in affiliation with the Association of Israel Studies.

Editor: S. Ilan Troen
Managing Editor: Natan Aridan

RECENT EDITIONS
Volume 16, no. 1 (Spring 2011)

Articles

Efraim Sicher
The Image of Israel and Postcolonial Discourse in the Early 21st Century: A View from Britain

Amir Goldstein
"We Have a Rendezvous With Destiny" – The Rise and Fall of the Liberal Alternative

Boaz Vanetik and Zaki Shalom
The White House Middle East Policy in 1973 as a Catalyst for the Outbreak of the Yom Kippur War

Arturo Marzano
Italian Foreign Policy towards Israel: The Turning Point of the Berlusconi Government (2001-2006)

Matt Evans
Population Dispersal Policy and the 1990s Immigration Wave

Maoz Azaryahu
Public Controversy and Commemorative Failure: Tel-Aviv's Monument to the Holocaust and National Revival

Tal Dekel
From First-Wave to Third-Wave Feminist Art in Israel: A Quantum Leap

Review Essay

Michael Feige
Passion and Territory in Israeli Historiography

Volume 16, no. 2 (Summer 2011)

Special Section: Israel And International Humanitarian Law

Amichai Cohen and Stuart A. Cohen
Israel and International Humanitarian Law: Between the Neo-Realism of State Security and the 'Soft Power' of Legal Acceptability
Gerald M. Steinberg
The Politics of NGOs, Human Rights and the Arab-Israel Conflict
Hilly Moodrick-Even Khen
Having It Both Ways: The Question of Legal Regimes in Gaza and the West Bank

Special Section: The Kibbutz

Eliezer Ben-Rafael
Kibbutz: Survival at Risk
Raymond Russell, Robert Hanneman, Shlomo Getz
The Transformation of the Kibbutzim
Yael Darr
Discontent from Within: Hidden Dissent Against Communal Upbringing in Kibbutz Children's Literature of the 1940s & 1950s

Article

Yael Munk
Ethics and Responsibility: The Feminization of the New Israeli Documentary

Review Essay

Yossi Ben-Artzi
Out of (Academic) Focus: on Ilan Pappé, ***Out of the Frame: The Struggle for Academic Freedom in Israel***

Review

Sara Lamb
Maina Chawla Singh, ***Being Indian, Being Israeli: Migration, Ethnicity and Gender in the Jewish Homeland***

Volume 16, no. 3 (Fall 2011)

Special Section: Media and Culture

Giora Goodman
"Palestine's Best": The Jewish Agency's Press Relations in the Final Years of the Mandate
Oded Heilbronner
"Resistance through Rituals" – Urban Subcultures of Israeli Youth from the Late 1950s to the 1980's
Ines Gabél
The National-Religious Community and the Media: A Love-Hate Relationship
Reina Rutlinger-Reiner
"Drowning in the Marsh": Israeli Orthodox Theatrical Representations of the Singles Scene

Special Section: Education

Tali Tadmor-Shimoni
Immigrant and Veteran Teachers of the 1948 Generation: As Socialization Agents of the New State
Avner Molcho
Productivization, Economics and the Transformation of Israeli Education, 1948-1965

Articles

Esther Meir-Glitzenstein
Operation Magic Carpet: Constructing the Myth of the Magical Immigration of Yemenite Jews to Israel
Assaf Meydani
The Intervention of the Israeli High Court of Justice in Government Decisions: An Empirical, Quantitative Perspective

ABSTRACTS

The Rise and Fall of the National Poet

Avner Holtzman

This article addresses two principal questions: why was Haim Nahman Bialik unanimously recognized as the Hebrew national poet in so short a time after the publication of his first poems and why did Hebrew culture refuse to bestow the title on other candidates in the following generations?

The article identifies seven stages of Bialik's national canonization and discusses the complex interplay of several factors: the audience's needs in the dramatic era of prestate nation-building; Bialik's unique talent that appeared in the right place at the right time; developments in his writing that catapulted him to prophetic stature; his involvement in public affairs that expanded his spiritual authority far beyond the literary domain; an enhanced mythologizing process enhanced after his death; and so forth.

The magnitude of the Bialik myth was such that it left no room for competition. The developing national community apparently did not need and could not tolerate more than one national poet to serve as the symbolic focus of its self-image, beliefs, desires and links to the past. However, the last part of the article suggests an alternative candidate for the title of "Hebrew national poet".

In the Light of Darkness: The Satiric Mode in Nathan Alterman's Journalistic Poetry

Gidi Nevo

Natan Alterman, Poet Laureate of the Yishuv (the pre-state Jewish community in Palestine) and early decades of Israel, is not generally acknowledged as a satiric writer. The two contexts in which the term "satire" or adjective "satirical" are applied to his work relate to his last book, the novel *Hamasecha Ha'achronah* (*The Last Masque*) – a marginal, almost eccentric oeuvre – and the lighthearted ditties he penned for "Hakumkum" ("The Kettle") and "Li La Lo" theatres.

While the term "satire" is not entirely absent from the criticism of his journalistic poetry – "Rega'im" ("Moments") and "Hatur Hashvi'i" ("The Seventh Column") – it is generally not emphasized and the works' satirical content and import generally remain unacknowledged and unanalyzed.

The article contends that the satirical mode is a central feature in Alterman's journalistic poetry, one in which he displays prodigious dexterity, exemplifying his rich, versatile, and often virtuosic capabilities. It discusses the major rhetorical, prosodic, thematic, and historical components of this mode, which, together with Alterman's prophetic and discursive modes, form the largest, most popular, and most influential body of topical verse in Modern Hebrew literature.

In Search of the Local Feminine Self: Reading Shulamith Hareven

Yaffah Berlovitz

In 2002 Shulamith Hareven published her perplexing book *Many Days, An Autobiography*. Throughout her literary career she refused to expose her private life despite the requests of critics and scholars. Therefore it was not surprising that this autobiography, which chronologically outlines her life story through fragments of previously published poems, novels, short stories and essays, undermined the conventional genre.

The article takes a multidisciplinary approach in analyzing Hareven's unique autobiography within the field of life-story research. It also investigates Hareven's

local feminine poetics, as well as the alternate identities that run through her works (such as "Canaanite", "Jewish-Sephardic", and "Levantine") in which she sought a local feminine identity for herself.

The Holocaust of Greek Jews in the Cultural and Literary Discourse

Batya Shimony

The article discusses in historic-poetic terms the Holocaust of Greek Jews in the collective memory of Israeli society. Historical and political explanations are given for the exclusion of Greek Jews from the Holocaust narrative despite many attempts by Greek survivors to organize and bring their story to the general public. The article offers a new perspective that examines the internal development and relative strength of the first and second generation survivors.

In the 1980s, two cultural milestones occurred: Samuel Raphael established the "Division of the Next Generation" and founded the periodical, *We Shall Not Forget*, that pays tribute to the Greek survivors; and, following the production of Yehuda Poliker's father's story in Auschwitz, "Ashes and Dust", Orna Ben-Dor directed the film, "Because of That War".

The article looks at the influence of and price paid by the "next generation" for having raised public awareness of the Holocaust of Greece's Jews in the Israeli cultural and literary discourse.

Narratives of a Conflict

Mordechai Bar-On

In the past two decades, a number of Palestinian and Israeli historians and activists have tried to bridge, or at least narrow, the gap between the each side's depiction of the history of the conflict and description of the other's role in perpetuating enmity and mutual hatred. These attempts have been made in the belief that the reconciliation of antagonistic narratives is a precondition for appeasement.

The first part clarifies terms, classifies narrative types, and discusses the complex interrelationship between collective and popular narrative and academic historiography.

The main body of the article focuses on the attempts to bridge over the conflicting narratives. The value of these experiments is explored. Also discussed are experiments at peace education to promote universal humanistic values and the efforts by authors, neither Israeli nor Palestinian, to write a "neutral narrative". The main conclusion is that bridging over the conflicting narratives fails as a precondition for peace-making, though it may eventually be an outcome of conciliation. Nevertheless, such a dialogue seems to be valuable in awakening each party to the other's point of view. Finally, certain aspects of the enemy's narrative are presented that should be challenged in the ongoing attempt to explore the conflicting positions.

Shas and Rabbai Ovadia Yossef's Political Leverage

Nissim Leon

Israeli sociologists often view Shas as a party that exploits the seemingly pragmatic position of its spiritual leader, Rabbi Ovadia Yossef, on political issues in order to maneuver between the right-wing and left-wing in Israeli politics. According to these scholars, Shas's presence in the government is vital to the party's retention of power status. Be this as it may, I claim that Shas should be seen as sitting on the cusp of a fundamental dilemma, over which the party's spiritual leadership vacillates: should it assume responsibility for leading the entire population or limit itself to its own sector and the religious-political agenda that it champions?

The key to this question can be found in Rabbi Yossef's position on major political issues. This paper examines three of his basic positions that have political significance: his view of halakha (Jewish religious law) as a restraining factor on revolutionary change; his opposition to radical messianism; and his development of an ethnic, nationalistic stance. All three put Shas in an independent position that makes it an alternative to the haredi (ultra-orthodox) and religious-Zionist agendas.

The Struggle of the Arab Countries against the Israeli-German Reparations Agreement, 1952-1953

Jacob Tovy

In the spring of 1951, Israel and West Germany began secret talks on Israel's claim for reparations for the Holocaust. These contacts were first publicized in March 1952. In September the two sides signed a reparations agreement – in which Bonn undertook to pay approximately $822 million to Jerusalem, in the form of various commodities, over the course of twelve years.

The Arab countries were outraged: the contribution to Israel's economy and, thus, its physical strength and survival was anathema to them. Their campaign to torpedo the agreement peaked in the winter of 1952-1953, just as the Bundestag was nearing its approval. The Arabs' primary argument related to the Palestinian refugee problem: since Israel had not compensated the Palestinian refugees, it should not receive reparations for the Holocaust. The link between these two events minimized the significance of the Holocaust, demonstrated the Arabs' flagrant contempt toward Jewish suffering, and even implied that its historical veracity was specious.

The Bonn leadership, and especially Chancellor Adenauer, was unwilling, on the basis of Arab political machinations, to renege on Germany's moral account that it owed the Jewish people.

1948 in Jerusalem: Diaries, Letters, and History

Anita Shapira

The history of Israel's 1948 War of Independence is a topic dealt with by professional historians, the media, and veterans of the period. The memory of the battles is mediated by various memory agents whose perceptions of the war have been defined and mitigated through the prism of time, the novels they read, films they see, and stories they hear.

The article describes the war from a contemporary view: how the men and women who actually experienced the trauma perceived what was happening at the time, and how they interpreted the events that they witnessed and their own reactions to the harsh reality. It is based on the letters and journals of fourteen people: men,

women, youth, adults, native-born, new immigrants, and Holocaust survivors. The location and time: Jerusalem, from December 1947 to July 1948 (for most of this period the Jewish part of the city was besieged and isolated).

The letters and diaries convey claustrophobia, anxiety, fear, existential tension, and the breakdown of solidarity; on the other hand, they also reveal determination, resilience, heroism, and simple humanity toward the weak, the victims, and even the enemy.

"Analysis-, Spy-, and Instrument-Based Early Warnings": the Changing Concept of Early Warning in the 1950s

Shay Hershkovitz & David Siman-Tov

Israel's national security doctrine considers early warning a strategic asset that provides the military with the option of operating preemptively with a small conscript army and relatively large reserve layout. The article discusses the role of early warning in Israel's first decades, based on recently declassified documentation. After establishing a theoretical framework of three early warning environments (strategic, operative, and tactical), we contend that until the 1956 Sinai Campaign, strategic warning was the primary concept in IDF strategic and operative planning. The intelligence assessment that another Arabic attack (in the wake of the Arabs' 1948 invasion), was not expected, and the recognition of the limitations of operative early warning, led Israel to base its military response on strategic and tactical early warning.

Only after the Sinai Campaign, and the geopolitical changes in its aftermath and developments in IDF intelligence collecting, did operative early warning gain supremacy. However, while the operative early warning concept became an established element in strategic and operational planning, it was progressively relegated to intelligence gathering only.

The Perception of Female Sexuality in Israel's Rabbinical Courts

Yakir Englander

The article examines the rulings of Israel's Rabbinic Court on women who claim their right to receive a *get* (divorce agreement) on the grounds of "loss of interest in the sexual encounter" with their husband. I argue that the current rulings are influenced by the rabbis' concept of female sexuality.

The first part briefly reviews the salient *halachic* milestones in the "loss of sexual interest", based on the rabbis' concept of a "reasonable wife".

The main part of the article focuses on the changes in Israel's rabbinic courts regarding the rulings on the "loss of interest". Various legal opinions are analyzed. A close reading of rabbinic jurisprudence shows that while the "loss of interest" claim was introduced in the Talmudic period to protect the woman, today's rabbinic judges approach the issue with total disregard for the sexual needs of the woman and her marital role. Instead, they have created a new category of "loss of interest", which is defined solely by the husband's behavior, without any reference to the woman or her needs.

The Absorption of Immigrants from Muslim Countries in the Kibbutz, 1948-1954

Rachel Cohen-Friedheim

During 1948-1954, most of the new immigrants from Moslem countries came with their families. Very few wanted to live in a kibbutz (collective agrarian settlement), where members worked on the Sabbath, the food was not kosher, the children slept in special children's houses away from the parents, and labor was without salary. But the kibbutzim did absorb a larger number of Jewish youth from Moslem countries, financing the outlay on their own because Aliyat Hanoar (the department in the Jewish Agency that brought Jewish youth to Israel) refused to pay for the education of youngsters who were not orphans.

After 1951 most of the new immigrants arriving in Israel were youngsters without families. Many of them were absorbed in the kibbutzim. Most did not stay long, leaving after a few months. The study also shows that the religious kibbutzim were most reluctant to accept immigrant youth from Moslem countries.

The Common Grave and the History of the Jewish Cemetery in Beersheba

Elan Galper

The article deals with the history of the "common grave" of nine people. Most of the interred were Jewish workers and tradesmen who were conscripted into service for the Turkish army and lost their lives in a British air attack on the Beer Sheva railway station in World War I. The gravesite may be regarded as a memorial to the tragedy in which sixteen Jewish workers were killed and also as a symbol of the devotion of their families to their memory through the upkeep of the burial grounds. In a larger sense, the common grave may also be seen as a symbol of Jewish determination to maintain a presence in the Negev. The attempt to purchase the site and protect it from vandalism continued up until the War of Independence. The location of the grave and the ongoing efforts of the families and Jewish institutions on its behalf were major factors in determining the location of Beer Sheva's Jewish cemetery after 1948.

The site is now maintained by the Beer Sheva municipality and remains a focus of pilgrimage for the offspring of the deceased.

School Administration and Gender in Eretz-Israel in the Late Ottoman Period, 1889-1914

Zipora Shehory-Rubin

The feminization of school administration has generated keen interest in education management research since the 1970s. The study of women in administrative positions, which started in the USA and continued to Western Europe, has produced an extensive literature that focuses on women in management in general and schools in particular.

Sadly, other than two of my papers on the subject in the Yishuv (the Jewish community in prestate Israel) not a single historical study has been forthcoming on the management style of women principals in the period when Hebrew education was being established in Eretz Israel.

The article focuses on four pioneering female heads of girls' schools in the urban sector during the waning years of Ottoman rule – 1889-1914: their backgrounds

and personalities; their criteria in being chosen to run schools; their ability to secure their status as educational leaders in a world still largely dominated by males; their defining attitude as principals of girls' schools; and their success in turning their schools into influential educational institutions that paved the way for girls' education in the burgeoning Jewish society in prestate Israel.

Ethnic Politics and National Struggle: The American Political Arena and the Eretz-Israel Question in the 1940s

Zohar Segev

Using American Zionist documents to show how the Jewish vote was brought to bear on the 1944 presidential elections and mid-term elections in 1946, the article broadens broaden the background in earlier research. It also reveals the basic difficulties that American Zionist leaders faced in mobilizing the Jewish vote, and how they coped with the complex challenges of American ethnic politics in the 1940s.

Documents of American Zionist leaders from this period show that the political use of the Jewish vote, which was so simple and natural to the WZO and Zionist establishment in Palestine, put the Americans in predicament. It began with the need to conceal its political agenda and went on to put the political and social identity of some of the American Zionist leaders on a collision course with the ethnic vote in the United States political arena. Despite these reservations, the American Zionist leadership had to unite the Jewish vote, which played a major role in influencing government activity on Palestine.

The Concept of 'Responsibility' and the Need for a Renewed Reading of Hannah Arendt's Perception of Anti-Semitism

Shalom Ratzabi

The article's two main aims are to reread Hannah Arendt's thinking on Antisemitism and suggest a new link between her writing on the Jewish people, Jewishness, Judaism, Jewish history, Antisemitism, and her activity in various Zionist

frameworks such as "Ihud". It opens with an examination of Arendt's thinking on Antisemitism in Jewish and Zionist historiography, and then confronts it with her writings on the subject. For example, Arendt claims that a difference exists between nineteenth-century Antisemitism and Nazi Antisemitism.

The second part of the article discusses the importance of phenomenology in the reconstruction of subversive currents in history and "responsibility" in Arendt's thinking, and especially their connection to her research in Jewish history and Antisemitism.

The New Antisemitism

Ilan Gur-Zeev

The new Antisemitism expresses an innovation in human existence under the rubric of post-metaphysics. It would be a tragic omission to view it as a watershed in the history of Israel alone. In the West it is part of the meta-narrative of the "new" (post-humanistic) progressivism. Criticism of Israel and opposition to its existence has a special status in the general criticism of Western civilization.

On the one the hand, the new Antisemitism is a progressive alternative to the postmodern joy machine; on the other, it is enlistment into the ranks of World Jihad. It can be seen as a kind of religious force with existential, philosophical and political implications for capitalist globalization and postmodern prosperity. Its powerful spirituality despises Jewish spirit and the essence of Judeo-Christian civilization. It provides an instinctual matrix and serves as an ecstatic altar to a world that thrives on all-conquering relativism, fragmentation, commercialism, and cynicism. Far from being a misguided radical domain, a passing fad or perversion, the new Antisemitism is a challenge that must be confronted. Dealing with it presents the Jewish people with an updated version of its universal task in human revival, one that is both noble and nigh to impossible to realize.

Who's Afraid of 'A Jewish People'?

Ya'acov Shavit

Shlomo Sand's *The Invention of the Jewish People* has generated both political use and abuse. The question is: does it offer new revelations of unexplored primary material or is its goal to deny the Jewish people the right to a sovereign state? The book's unprecedented popularity may be due to a ready-made audience that believes that the commonly accepted narrative of Jewish history is indeed an invented construct. Therefore, there is room to delve into the author's qualifications and historical methods.

The three basic assumptions of Sand's "theory of origins" are scrutinized: 1) the Jews are not a "people", 2) they lack ethnic continuity in their unfolding history; 3) as such they hardly qualify as a "nation". His thesis is thus reduced to the claim that post-Second Temple Jews were nothing but a mixed multitude of "Judaizers" with no common ethnic denominator, possessing no cultural continuity with First Temple Jewry.

At its core *The Invention of the Jewish People* can be said to offer a radical counter-myth to the origins of the Jewish people, based on a selective reading of select chapters in Jewish history and relying solely on secondary material. In this light, it should hardly be considered the last word in either political or scholarly matters.

IYUNIM BITKUMAT ISRAEL

Studies in Zionism, the Yishuv
and the State of Israel

Published with the assistance of
Yad David Ben-Gurion

IYUNIM BITKUMAT ISRAEL

Studies in Zionism, the Yishuv and the State of Israel

Volume 21

THE BEN-GURION RESEARCH INSTITUTE • SEDE BOQER CAMPUS
BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
2011

Editor: Avi Bareli
Assistant Editor: Orna Miller
Editorial Board: Avi Bareli, Daniel Gutwein, Aviva Halamish, Gideon Katz, Moshe Lissak, Esther Meir-Glitzenstein, Zaki Shalom, Ofer Shif, Avigad Vonshak

Style Editing: Keren Gliklich, Nurit Valk, Ravit Delouya, Morag Segal, Ilana Danon, Yehiel Kimhi, Judith Lentchizky-Tzur
Type Editing: Ravit Delouya
Abstracts Editing: Moshe Tlamim
Cover Design: Adth Vanooijen
Production Manager: Smadar Rothmann

ISSN 0792-7169
© 2011
All Rights Reserved
The Ben-Gurion Research Institute

Photo Typesetting: Sefi Graphics Design, Beer Sheva
Printed in Israel at Keterpress Enterprises, Jerusalem

CONTENTS

Literature and Culture

Avner Holtzman	The Rise and Fall of the National Poet	1
Gidi Nevo	In the Light of Darkness: The Satiric Mode in Nathan Alterman's Journalistic Poetry	38
Yaffah Berlovitz	In Search of the Local Feminine Self: Reading Shulamith Hareven	80
Batya Shimony	The Holocaust of Greek Jews in the Cultural and Literary Discourse	115

Arab-Israel Relations

Mordechai Bar-On	Narratives of a Conflict	141
Nissim Leon	Shas and Rabbai Ovadia Yossef's Political Leverage	172
Jacob Tovy	The Struggle of the Arab Countries against the Israeli-German Reparations Agreement, 1952-1953	190
Anita Shapira	1948 in Jerusalem: Diaries, Letters, and History	220

Defense

Shay Hershkovitz, David Siman-Tov	'Analysis, Spy and Instrument-Based Early Warnings': The Changing Concept of Early Warning in the 1950s	258

Society

Yakir Englander	The Perception of female sexuality in Israel's Rabbinical Courts	280
Rachel Cohen-Friedheim	The Absorption of Immigrants from Muslim Countries in the Kibbutz, 1948-1954	317
Elan Galper	The Common Grave and the History of the Jewish Cemetery in Beersheba	339
Zipora Shehory-Rubin	School Administration and Gender in Eretz-Israel in the Late Ottoman Period, 1889-1914	279

Diaspora

Zohar Segev — Ethnic Politics and National Struggle: The American Political Arena and the Eretz-Israel Question in the 1940s — 404

Thought

Shalom Ratzabi — The Concept of 'Responsibility' and the Need for a Renewed Reading of Hannah Arendt's Perception of Anti-Semitism — 435

Ilan Gur-Zeev — The New Anti-Semitism — 466

Ya'acov Shavit — Who's Afraid of Jewish People? — 512

Review

Gideon Katz — *On Anarchy in "Zion": Between Martin Buber and A.D. Gordon*, by Shalom Ratzabi — 527

Abbreviations — 530

List of Participants — 531

List of Books Published by The Ben-Gurion Research Institute — 532

ISRAEL STUDIES — 541

English Abstracts — i

שלום רבי

אריאלה שניאור

יוזמת הקונגרס

ומנהלת הקונגרס העולמי

זוהר שגב

יעקב שרמן

דודי סימן-טוב

גיבי נבו

מיכל ליאון

נדעון כ"ץ

חברי הוועד המנהל

יעקב טובי

שי הרשקוביץ

אבנר הולצמן

איילן גלעד

זאב גורי-זאב

יפה הלוי

מרדכי בר-און

יקיר אנגלנדר

משתתפים: