עיונים בתקומת ישראל



עיונים בתקומת ישראל

מאסף לבעיות הציונות, היישוב
ומדינת ישראל

כתב העת יוצא לאור בסיוע
יד דוד בן־גוריון

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

כתובת אלקטרונית: omiller@bgu.ac.il

כל 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 8000 מילים ובצירוף תקצירים באנגלית ובעברית, לרבות שם המאמר ושם המחבר, עד 200 מילים.

עיונים בתקומת ישראל

מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל

כרך 20

מכון בן־גוריון
לחקר ישראל והציונות • קריית שדה־בוקר
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
תש"ע – 2010

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

עריכת לשון: ישראל רונן, רוית דלויה, נורית וַלק
עריכה והתקנה: נילי הירט
עריכת תקצירים: משה תלמים
עיצוב העטיפה: אד ואן אויין
מרכז ההוצאה לאור: שאול שרגאי

ISSN 0792-7169
תוכן המאמרים על אחריות המחברים
© 2010
כל הזכויות שמורות
למכון בן־גוריון
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
קריית שדה־בוקר תש״ע

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

תוכן העניינים

פוליטיקה

משה ליסק — האסטרטגים המדעיים בתקופת הממלכתיות: יחסי הגומלין בין הקהילה האקדמית למוקדי כוח פוליטיים — 1

ואורי כהן

דני פילק — אנחנו העם (אתם לא!): פופוליזם מכיל ופופוליזם מדיר בישראל — 28

חן פרידברג — ועדות הכנסת בפרספקטיבה של פיקוח: כרוניקה של כישלון ידוע מראש? — 49

ארנון גולן — בחירות עירוניות בתל־אביב בשנות החמישים: תהליכים, תוצאות והשלכות — 80

1948

מוסטפא עבאסי — כיבוש נצרת: העיר הערבית ששרדה את המלחמה — 101

זיכרון וזהות

מיכאל פייגה — האנדרטה לאסון המסוקים ופרדוקס הפרטת ההנצחה של חללי הלאום — 122

אמיר בן פורת — ישראל שפה קשה, אך כדורגל דיברו כולם — 144

מולי ברוג — הגימנסיה 'הרצליה' מגלה את קברות המכבים 1907–1911: לחקר עיצוב של זיכרון קיבוצי וזהות לאומית — 169

תנועת העבודה

אניטה שפירא — הקיבוץ והמדינה — 193

דני גוטוויין — על הסתירה בין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית בתנועת־העבודה הישראלית: דוד בן־גוריון ויצחק בן־אהרן, 1948–1967 — 208

גולדה מאיר

מאיר חזן — גולדה מאיר: מנהיגה על כס מזכיר המפלגה — 249

זכי שלום — תעודה: גולדה מאיר בפגישה עם עורכי העיתונים במוצאי מלחמת יום הכיפורים — 279

חברה

קימי קפלן — 'חוצפדיקע שמוצדיקע גיורת': הפרשה של נישואי עמרם בלוי ורות בן־דוד — 300

נסים לאון — הפוסק כתועמלן: הלכה ופופוליזם ביהדות המזרחית בת זמננו — 337

מיכל שאול — שיקום החברה החרדית בישראל בצל השואה: להתחיל מישן — 360

אברהם דורון — סוף עידן האזרחות החברתית: בינוי מחדש של מדיניות הרווחה על בסיס של חוזיות — 396

תפוצות יהודיות

עופר שיף — 'ומרדכי לא יכרע ולא ישתחווה': מאבקו הציוני המורכב של אבא הלל סילבר בנאציזם — 413

חגית כהן — סחר הספרים הטרנס־אטלנטי, וצמיחתו של מרכז תרבות היידיש בארצות־הברית, 1890–1939 — 437

רשימת קיצורים — 467

רשימת משתתפים — 468

רשימת ספרים – מכון בן־גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן־גוריון — 469

ISRAEL STUDIES — 480

תקצירים באנגלית — i

פוליטיקה

האסטרטגים המדעיים בתקופת הממלכתיות: יחסי הגומלין בין הקהילה האקדמית למוקדי כוח פוליטיים

משה ליסק ואורי כהן

'כל הדברים האלה שנוגעים למדע — עלינו לעשותם' (דוד בן־גוריון).[1]
'היתה זו שותפות שנכפתה עלינו על ידי הכרה משותפת' (יוחנן רטנר).[2]

א. מבוא

במהלך שני העשורים הראשונים לקיום מדינת ישראל התגבשה קבוצת סטטוס אליטיסטית, ייחודית ורבת עוצמה שהיו חברים בה חוקרים בכירים במוסדות המחקר — האוניברסיטה העברית בירושלים, מכון ויצמן למדע ברחובות והטכניון בחיפה. חברי הקבוצה היו שותפים בכירים בקידום תהליכים ותוכניות שעיצבו רכיבים מרכזיים בדמותה החברתית והתרבותית של מדינת ישראל.[3] קבוצה זו, שנכנה אותה 'אסטרטגים מדעיים', היתה מבחינות רבות חדשה בתחום המונופול שלה על תחום הידע המדעי לעומת תקופת טרום־העצמאות. מקורות עוצמתה נשענו על שיתוף־פעולה אישי ומוסדי הדוק של חברי הקבוצה עם אישים מרכזיים ממוקדי הכוח הפוליטי, ואלה אף השפיעו על כיוון פעילותה.

1. בדיון במשרד הביטחון ב־5 במאי 1955 בעניין הצורך להשקיע במחקר מדעי. מצוי בספרו של אבנר כהן, **ישראל והפצצה**, ירושלים 2000, עמ' 66, וכן אצל מוניה מ' מרדור, **רפא"ל: בנתיבי המחקר והפיתוח לביטחון ישראל**, תל־אביב 1981, עמ' 121.
2. יוחנן רטנר, **חיי ואני**, תל־אביב 1978, עמ' 337.
3. מיכאל קרן, **בן־גוריון והאינטלקטואלים: עוצמה, דעת וכריזמה**, קריית שדה־בוקר 1988; הנ"ל, **העט והחרב: לבטיה של האינטליגנציה הישראלית**, תל־אביב 1989; דוד אוחנה, **חרון האינטלקטואלים: רדיקליות פוליטית וביקורת חברתית באירופה ובישראל**, תל־אביב 2005; הנ"ל, **משיחיות וממלכתיות: בן־גוריון והאינטלקטואלים בין חזון מדיני לתאולוגיה פוליטית**, קריית שדה־בוקר 2003, עמ' 1–64; אורי כהן, **ההר והגבעה: האוניברסיטה העברית בתקופת טרום העצמאות וראשית המדינה**, תל־אביב 2006.

האסטרטגים המדעיים היו אישים שיזמו תוכניות רחבות־היקף, עקבו מקרוב אחר קידומן ופעלו ליישום הידע המקצועי שעמד לרשותם. קשרים הדדיים אלו בין ראשי הקהילה האקדמית־המדעית למוקדי הכוח הפוליטיים התבססו על מעורבות, נאמנות ואמון הדדיים, שיצרו תשתית לביסוס 'הממלכתיות' כאידאולוגיה מרכזית בישראל בתקופה ההיא.

לממלכתיות יש מגוון רחב של היבטים חברתיים־כלכליים ופוליטיים,[4] והיא מוגדרת במחקר זה כמסורת פוליטית־תרבותית שעוצבה בידי תנועת העבודה בעשורים הראשונים למדינה. מסורת זו פעלה אל מול מגמה אחרת, 'התנועתיות' או הסקטוריאליות, שרווחה בחברה היהודית בתקופת טרום־העצמאות. לאחר הקמת המדינה ראו ראשי מפא"י במובלעות התרבותיות־האידאולוגיות־החינוכיות, שמקצתן ביקשו למסד את כוחן על־ידי נגישות לאמצעי אלימות, איום על השלטון הריבוני שהן ביקשו להשליט. התנועתיות, שצמחה בקבוצות חברתיות ופוליטיות משני אגפיה של מפא"י, נחשבה למערערת את הלגיטימציה של השלטון המרכזי. הממלכתיות כיוונה לחיזוק מנגנוני המדינה וסמליה כמכנה המשותף של הריבונות, ובתוך כך יצאה למאבק, בחלקו אלים, בארגונים בעלי נגישות לאמצעי אלימות שאינם נתונים למרות השלטון. בהקשר זה בוטלו התנועות הפרה־צבאיות כמו אצ"ל ולח"י, שערערו על מרותו של המרכז הפוליטי בתקופת טרום־העצמאות; וכן פורק הפלמ"ח, שבן־גוריון ראה בו איום מסוים בגלל מבנה הפיקוד והזיקה הפוליטית של מפקדיו הבכירים למפלגת אחדות־העבודה. תצוין גם החתירה להבניית מוסדות ממשל בעלי טווח פעולה רחב, תוך כדי צמצום או ביטול השפעתן של מסגרות תנועתיות שפעלו בתקופת טרום־העצמאות על בסיס וולונטרי או על בסיס התארגנויות פוליטיות. דוגמאות לכך היו: צמצום העוצמה של הרשויות המוניציפליות; ביטול המקום המרכזי של 'הסוכנות היהודית' ו'ההסתדרות הציונית'; הרחבת מערכת החינוך הממלכתית באמצעות חקיקה והכפפתה למשרד החינוך מתוך נטייה לביטול הזרמים בחינוך; הקמת שירותי בריאות, רווחה וביטוח לאומי; מונופול על מרבית הקרקעות במדינה; מונופול על תהליכי ההתיישבות החקלאית והפיתוח העירוני, ובכך קיום פיקוח מקרוב על גל העלייה העצום שהגיע לארץ. נטיות אלה עודדו הרחבה ניכרת ומהירה של פקידות ומומחים בדרגות שונות, הפועלים ישירות או בעקיפין בחסות מנגנוני המדינה. ביסוס הממלכתיות זוהה עם האתוס הפוליטי של בן־גוריון, שראה בטיפוח מסורת זו את הבסיס ליצירתה של סולידריות ולכידות בחברה הישראלית.[5]

עם האסטרטגים המדעיים הדומיננטיים נמנו דוד ארנסט ברגמן, אפרים קצ'לסקי ואהרון קצ'לסקי (לימים קציר),[6] יובל נאמן, שמואל סמבורסקי, יואל (ג'וליו) רקח, עמוס

4. דיון מקיף וחשוב במקורותיה של ה'ממלכתיות' ראו אצל ניר קידר, **ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן־גוריון**, ירושלים 2009.
5. דיונים נוספים בנוגע לממלכתיות: דן הורוביץ ומשה ליסק, **מצוקות באוטופיה: ישראל — חברה בעומס יתר**, תל־אביב 1990, עמ' 198–239; גד יציב, **החברה הסקטוריאלית**, ירושלים 1999, עמ' 80–91; אבי בראלי, **מפא"י בראשית העצמאות, 1948–1953**, ירושלים 2007, עמ' 455–502.
6. אהרון קציר, **בכור המהפכה המדעית**, תל־אביב 1996, עמ' 19–22, 34–45, 74–87.

דה־שליט, אריה דבורצקי וישראל דוסטרובסקי, ואתם מלומדים כמו נתן רוטנשטרייך, בן ציון דינור, רוברטו בקי, אליעזר וולקני, חיים שיבא,[7] שמואל נח אייזנשטדט.[8] אחת מצורות התארגנותם המוסדית של האסטרטגים המדעיים באה לידי ביטוי ביוזמתו של אהרון קציר לחקיקה בכנסת להקמת האקדמיה הישראלית למדעים (היא הוקמה בשנת 1961).[9] האסטרטגים המדעיים נמצאו בקשר הדוק עם אישים פוליטיים בעלי סמכויות ואחריות נרחבות ועם פקידים בכירים בשירות הציבורי ובהם אישים כמו שמעון פרס, מנכ"ל משרד הביטחון וסגן שר הביטחון; אבא אבן, מנהל מכון ויצמן ושר החינוך; יגאל אלון, שר החינוך וסגן ראש הממשלה; פנחס ספיר, שר האוצר שפיקח מקרוב על צמיחת מוסדות המחקר בשנות השישים;[10] יעקב דורי, הרמטכ"ל הראשון ומנהל הטכניון בחיפה; וחיים כהן, היועץ המשפטי לממשלה וחבר בוועד הפועל של האוניברסיטה העברית. הדמות הדומיננטית בביסוס מעמד האסטרטגים המדעיים היתה זו של ראש הממשלה הראשון, דוד בן־גוריון. חשיבותו של בן־גוריון בכך שאת התמיכה האינסטרומנטלית הרחבה שסיפק לאסטרטגים המדעיים הוא ביסס על מערך רעיוני מקיף, שקשר את המדען היהודי למדען החדש שנוצר במדינת ישראל וליתרונות המגולמים בשיתוף־פעולה בין המדען והמלומד לאופני המיסוד של הריבונות. הפעילות המשולבת של שתי קבוצות אלו אפשרה את גיבוש דפוסי המבנה הממלכתי של מערכת המדע הלאומי במדינת ישראל, את תכניה ואת כיווני התפתחותה עד ימינו אלה.[11]

7. רות בונדי, **שיבא: רופא לכל אדם**, תל־אביב 1981.

8. על המחקר שהוביל אייזנשטדט בשנות החמישים ראו: גד יאיר ונעה אפלויג, 'הסוציולוגיה בירושלים — צלה של הרוח ההיסטורית', **סוציולוגיה ישראלית**, ז, 1 (2005), עמ' 95–122. לענייננו מן הראוי לציין שאייזנשטדט היה קשור למחלקה להתיישבות של הסוכנות היהודית ויעץ לה בנוגע לקליטת עולים במגזר החקלאי.

9. תיאור הקמת האקדמיה ומעורבותו של המדען אהרון קציר (קצ'לסקי) ראו: יואב גלבר, 'בן־גוריון והקמת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים והאקדמיה ללשון עברית', בתוך: **דוד בן־גוריון והתפתחות המדע בישראל: יום עיון במלאת מאה שנה להולדת דוד בן־גוריון**, ירושלים תשמ"ט, עמ' 66–83.

10. על מעורבות פנחס ספיר בכינונה של אוניברסיטת תל־אביב אפשר ללמוד מיהושע יורטר, המציין כך: 'זכורה לי ישיבה אצל פנחס ספיר, בשנת 1966, שבה צעק עלינו שאנחנו לא יוצרים מספיק גירעונות, שאנחנו לא בונים מספיק מהר את האוניברסיטה [תל־אביב]'. יהושע יורטנר, 'אוניברסיטאות המחקר במדינת ישראל', בתוך: אליה ליבוביץ ונילי כהן, **האוניברסיטה בשנת 2010: כנס בחסות רקטור אוניברסיטת בר־אילן, כפר בלום, 11–14 באוקטובר 1999**, תל־אביב 1999, עמ' 52–53.

11. מבחינת ההשתייכות המוסדית של האסטרטגים המדעיים אפשר לחלקם לשתי קבוצות: האחת, שבה אנו מתמקדים, היא קבוצה מצומצמת של מדענים ומלומדים ממוסדות המחקר, המצויה בקשרי עבודה ענפים עם מנגנוני שלטון עד כדי יכולת הכרעה או השפעה של ממש על פעילותם; הקבוצה השנייה היא של מדענים ומלומדים החברים באקדמיה הלאומית הישראלית למדעים; לקבוצה זו שייכים לא מעט חוקרים הזוכים ליוקרה מדעית רבה בתחומי התמחותם, אולם אין בכך לסווגם כאסטרטגים מדעיים. אפשר לראות באקדמיה הלאומית קבוצה שמבחינת הרכבה המוסדי

במאמר זה נבחן את המדיניות שנקטו האסטרטגים המדעיים במסגרת 'הממלכתיות', שאפשרה להם להשפיע על עיצוב הזירה הישראלית במספר רב של ממדים, ואת הדרכים שהופעלו לשמר ולחזק את כוחה וסמכותה של קבוצת האסטרטגים. כמו כן תידון שאלת מקומה של קבוצה זו במרחב החברתי, ומידותיו ותכניו של ההון הכלכלי, החברתי, התרבותי והסמלי שעמד לרשותה.[12] במוקד העיון שלנו עומדת ההנחה שדיכוטומיה בין האסטרטגים המדעיים לבין הממשל אינה חד־משמעית, וכי מתפתחת תפיסה דינמית של מרחב חברתי, שבו האסטרטגים המדעיים נכנסים לפעילות מלאה או חלקית במסגרות שלטוניות, בטחוניות ואזרחיות, חוזרים למוסדות המחקר האוניברסיטאיים וחוזר חלילה. כלומר, מדובר במעברים גמישים של אנשי מדע בכירים, המשרתים במגוון מוסדות מדינתיים, תוך כדי קידום יעדיהם וחזונותיהם. זוהי השפעה הדדית, שבה האסטרטגים שעוברים לפעילות שלטונית אינם מאבדים את אחיזתם במוסדותיהם הקודמים, וכך משמרים את היותם 'אורחים לרגע' ובה בעת הם פועלים כאנשי מקצוע שדעתם מרכזית, ולעתים מכרעת, במנגנוני הממשל. מדובר במרחב חברתי גמיש,[13] שבו השלטון משתמש ביתרונות המקצועיים של המדענים והמלומדים בלי לנתקם ממוסדותיהם, ובו בזמן מקדם את מעמדם הסמלי תוך כדי הענקת תמיכה כספית, פרסים והכרה ציבורית.

מדיניות הפעולה של האסטרטגים המדעיים מתקשרת להבנת השפעתם על החברה הישראלית בדרכים רבות ומקיפות, אולם היא מתקשרת גם לסוגיית מחקר רחבה יותר, שעניינה בתרבות ובתנאים החברתיים שאפשרו את קיומה של התופעה. בין אלה אנו מונים את השתלבותם של האסטרטגים המדעיים בריבונות המדינה במצב שהתמוטטו הכללים הקודמים שנקבעו בתחום יחסי מוסדות מדע ומרות המוסדות הפוליטיים של היישוב היהודי. בתנאי הריבונות החדשה נוצרו למסגרות הפוליטיות החדשות מוקדי סמכות

אינה עשויה עור אחד; יש בה כמה קבוצות, שאמנם יש להן הרבה מן המשותף, לא רק בהכשרה אלא גם בערכים, אבל הן נפרדות זו מזו ואינן תלויות זו בזו, וחלוקה זו אינה אך ורק על בסיס של ההפרדה בין מדעי הטבע למדעי הרוח והחברה. חברי האקדמיה עשויים להתאחד כדי להשיג מטרות משותפות או כדי להגן מפני סכנות משותפות, אולם הפיצול בהרכב האקדמיה מוביל לכך שהאסטרטגים המדעיים הם שנעשו לבעלי העוצמה הממשית של האליטה המדעית בישראל.

12. Pierre Bourdieu, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Stanford, CA 1994; Joe Painter, 'Pierre Bourdieu', in: Mike Crang and Nigel J. Thrift (eds.), *Thinking Space*, London 2000

13. במונח 'מרחב חברתי גמיש' אנו מתכוונים למצב שמתקיים בו שיתוף־פעולה מחקרי הדוק בין הדרג המדעי לדרג הפוליטי, ובד בבד מתקיימת הפרדה מהשפעתם של מנגנוני המדינה על התהליכים הפנימיים של עיצוב מוסדות ההשכלה הגבוהה. תהליכים פנימיים אלו באים לידי ביטוי בהליכי הקידום של חוקרים ובחופש האקדמי בכל הנוגע לבחירת נושאי המחקר, יחד עם ניהול עצמי של המוסדות. דוגמה בולטת לכך היתה החשש הכבד של נשיא המדינה חיים ויצמן שלאחר מלחמת העצמאות ייהפך מכון ויצמן ממכון מחקר אזרחי למסגרת בחסות צבאית. ויצמן חשש שמהלך זה יתבצע על־ידי ברגמן. חששות אלו התבדו, וטענתנו היא, שעל אף הזנה הדדית בסוגיות מחקר, כל אחת מהמערכות הללו שמרה על אוטונומיה.

אפקטיביים וטווחי פעולה נרחבים לאין שיעור מאלה שהיו בתקופת טרום־העצמאות. למשל, קביעת הריבונות הפוליטית של הרשות הממלכתית כפי שבאה לידי ביטוי בטיבוע אוניית האצ"ל 'אלטלנה' ותיחום מחדש של תפקידי המרכז הממלכתי לעומת הקבוצות הפרטיקולריסטיות השונות ביישוב המאורגן.[14] השלטונות יכלו לפעול בתחום עיצוב פעולתם של מוסדות ההשכלה הגבוהה בארץ בחופשיות יתרה, והממד הקונפליקטואלי שהתקיים בייחוד בין האוניברסיטה העברית בירושלים לבין קבלת מרות השלטון נעלם — בעיקר לאחר התפטרות נשיא האוניברסיטה זליג (זאב) ברודצקי בשנת 1951 ומינוי בנימין מזר לנשיא ורקטור האוניברסיטה. מינוי זה נעשה בעצה אחת עם בן־גוריון.[15] בד בבד מונה הרמטכ"ל הראשון יעקב דורי למנהל הטכניון בחיפה, והאחים אפרים ואהרון קצ'לסקי (לימים קציר) היו לדמויות מובילות בעיצוב דרכו של מכון ויצמן ברחובות. השלטונות החדשים והאסטרטגים המדעיים איחדו כוחות בתפיסה משותפת של מודרניזציה, וראו במדע ובטיפוח מוסדותיו גשר מרכזי לתרבות המערב, וגשר מחבר למסורות למדניות שרווחו בחברה היהודית, ובמיוחד מכשיר שיסייע לפתרון מהיר ויעיל למדי של סוגיות חברתיות ובטחוניות שניצבו בעת ההיא לפני השלטונות.

האסטרטגים המדעיים אינם אגודה פורמלית, היירכית וממוסדת. ועם זאת אפשר לאפיין את התנהלותה כחלק של מהלך שהסוציולוג הצרפתי פייר בורדייה כינה 'פקידותיזציה' (officialization). האסטרטגים המדעיים היו לנושאי משרה ציבורית/ממשלתית לתקופות קצרות או ארוכות, וכפי שמציין בורדייה: 'הקבוצה [...] מתגבשת באמצעות מקצוע ציבורי המעניק תוקף לדבריה ואף כופֶה את דבריה על אחרים. כך הקבוצה קובעת גם באופן סמוי את הגבול בין הנתפס לבלתי־נתפס, ותורמת לשימור הסדר החברתי שממנו היא שואבת את כוחה'.[16] לאחר פרק זמן של פעילות חברי הקבוצה במסגרות שלטוניות חוזרים למוסדות המחקר שלהם, שלעתים התמידו בפעילותם בהם בלא הפסקה. הקִרבה המרחבית של האסטרטגים המדעיים למוקדי הכוח הפוליטיים מצביעה על כך שהללו מילאו תפקיד כפול. מצד אחד נטלה קבוצה זו חלק פעיל בהנהגה, בתכנון וביישום של מיזמים מדינתיים, ועוצמתם נבעה מנגישות חופשית למקורות המידע המדינתיים. תפקיד אחר של חברי הקבוצה היה כלפי פנים, כלומר השפעה ניכרת על הסגל האקדמי שהתגבש בתקופה ההיא. האסטרטגים המדעיים היו דמויות מפתח בבינוי המוסדות האקדמיים שבהם פעלו באמצעות גיוס הסגל המתאים, עיצוב תוכניות הלימודים וקביעת כיווני המחקר המועדפים. האסטרטגים פעלו כדמויות בעלות כבוד ויוקרה עצומה בזירה המדעית, ויכלו לנתב את 'הכריזמה המקצועית' שלהם הרחק אל מעבר למעבדות, לאולמות ההרצאות ולפרסומיהם המקצועיים.[17]

14. הורוביץ וליסק, **מצוקות באוטופיה**, עמ' 59–68.
15. כהן, **ההר והגבעה**, עמ' 123–200.
16. Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, Stanford, CA 1990, p. 76
17. דוגמה בולטת: פרופ' יובל נאמן, שמאז שנת 1964 היה חוקר באוניברסיטת תל־אביב, והקים בה את החוג לפיסיקה ולאסטרונומיה, יזם את הקמת הפקולטה להנדסה ועמד בראשה, וכן את המכון

הסבר מרכזי להשפעתם החברתית המקיפה של האסטרטגים המדעיים הוא בהיותם מבטאים פן מרכזי בתהליכי ההתגבשות והצמיחה המהירה של המעמד הבינוני הפרופסיונלי בישראל. מעמד זה נשען כמעט לחלוטין על תהליכי ההכשרה וההתמחות שהתקיימו בעשורים הראשונים באוניברסיטאות מחקר.[18] מסלול המוביליות המרכזי של המעמד הבינוני הזה גולם במוסדות האקדמיים, שהנהיגו האסטרטגים המדעיים. בסיסו הרחב של מעמד בינוני זה והניעות הרחבה שהתקיימה בו נועדו לבססו כלכלית ואישית. פעולתו הקונקרטית התבססה על התארגנויות מקצועיות אקסקלוסיביות ארוכות טווח, ממוקדות מטרה, המבוססות על רשתות של שיתוף־פעולה ושל החלפת מידע, שרובן ככולן נרקמו והתבססו במסגרת המוסדות להשכלה גבוהה.

צמיחת קבוצת הסטטוס של האסטרטגים המדעיים לא היתה תופעה חריגה בנוף המעמד הבינוני הישראלי, אלא חלק מפסיפס של קבוצות סטטוס חדשות או חדשות למחצה, שגם הן התגבשו בשנותיה הראשונות של המדינה: (א) האליטה הצבאית ובראשה

האסטרטגי, המכון למדעי החלל ומצפה הכוכבים על שם וייז ליד מצפה רמון. נאמן היה מיוזמי המכון להיסטוריה ולפילוסופיה של המדעים והרעיונות. ארבע שנים (1971–1975) היה נשיא אוניברסיטת תל־אביב, לאחר ששימש סגן נשיא. יחד עם נשיאותו, בשנים 1974–1975 היה יועץ בכיר לשר הביטחון דאז שמעון פרס, והמדען הראשי של משרד הביטחון בשנים 1974–1976. כמו כן נציין את פרופ׳ דוד ארנסט ברגמן, שהיה סגן נשיא האוניברסיטה העברית.

18. בתקופת טרום־העצמאות פעלו שלושה מוסדות מרכזיים ששילבו מחקר והכשרה אקדמית: האוניברסיטה העברית בירושלים (1925); הטכניון בחיפה (1924) ומכון דניאל זיו ברחובות (1934), שבשנת 1949 שינה את שמו למכון ויצמן. בעשורים הראשונים של מדינת ישראל קמו עוד ארבע אוניברסיטאות מחקר חדשות: אוניברסיטת בר־אילן ברמת־גן; אוניברסיטת תל־אביב; אוניברסיטת חיפה ואוניברסיטת באר־שבע, שלאחר זמן שינתה את שמה לאוניברסיטת בן־גוריון בנגב.

שנה	מספר סטודנטים
1948/49	1,635
1959/60	10,202
1969/70	35,374
1979/80	54,480

מקור: טבלה מספר 8.39 — תלמידים באוניברסיטאות לפי תואר ומוסד, בתוך: **שנתון סטטיסטי לישראל מספר 55**, הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 2004, עמ׳ 58. מפתיע שלאחר תהליך מזורז ורב־עוצמה של התפתחות מערכת ההשכלה הגבוהה בעשורים הראשונים לישראל אנו מוצאים לאחר מהפך 1977 עצירה ממושכת בהקמת אוניברסיטאות מחקר חדשות. האוניברסיטה הפתוחה נחשבת מבחינה זו למכללה משום ששנים רבות לאחר הקמתה למדו בה לתואר ראשון בלבד, בשנים האחרונות מתפתחים בה לימודי התואר השני, ובשנת 2010 עדיין אין בה לימודי תואר שלישי. גם מהפכת המכללות של שנות התשעים שינתה את המגמה הזאת. אנו משערים כי חולשה יחסית זו בתנופת הפיתוח של מוסדות מחקר חדשים מקורה בהיחלשות ניכרת של האסטרטגים המדעיים כקבוצה המקשרת בין אוניברסיטאות המחקר לממסד הפוליטי, אולם השערה זו ראויה לפיתוח במחקר נפרד.

הקצונה הבכירה של צה"ל, שחתרה למיסוד ולפרופסיונליזציה של מקצוע החיילות, ואחת הדרכים לכך היתה הקמת צבא קבע בצד מערכי הסדיר והמילואים, ובכך הובילה קבוצה זו לשינוי האופי המיליציוני של 'ההגנה'. התהליך לִווה בהקמת בית־הספר לפיקוד ומטה, ושליחת קצינים מצטיינים ללימודים באקדמיות צבאיות בחו"ל.[19] (ב) שירות ציבורי נרחב ומקצועי שצבר עוצמה רבה, כמו הפקידים במשרד האוצר, שכונו 'נערי פטנקין', בכירי בנק ישראל ופקידי משרד החוץ.[20] (ג) האליטה המשפטית בהנהגת בית־המשפט העליון והצמרת המקצועית של משרד המשפטים — היועץ המשפטי לממשלה ופרקליט המדינה. בהקשר זה תצוין לשכת עורכי־הדין כגוף מקצועי בעל מעמד מיוחד, שזכתה להסדרת פעילותה בחוק.[21] (ד) אליטה כלכלית חדשה המבוססת על הון פרטי, שהונהגה בידי התאחדות התעשיינים ונתמכה בידי קברניטי הכלכלה הישראלית, ובייחוד בידי שר האוצר רב העוצמה פנחס ספיר.[22]

פעילות האסטרטגים המדעיים בחיי החברה והתרבות במדינה הריבונית הצעירה מסמלת שלב חשוב ומרכזי ביצירתה של 'חברה אזרחית', המבוססת על מעמד בינוני בעל תודעה עצמית ייחודית ואוטונומית, מעמד הנשען על התארגנויות שאינן על בסיס משפחתי אלא על בסיס מקצועי ומוסדי, אליטיסטי ואקסקלוסיבי, המייצר ומשעתק מועדוני חברים יוקרתיים בעלי שליטה מונופוליסטית בתחומי הדעת. הדינמיקה שהובילה למיסוד הפעילות של האסטרטגים המדעיים נשענה בעיקרה על העוצמה המתחזקת של המדינה ומנגנוניה, פעלה על יסוד שיתוף־פעולה עמם וטיפחה מעמד בינוני הולך ומתרחב. ואולם אין בכך כדי לעקר או לבטל את היסוד האוטונומי, הפוליטי והמקצועי של פעילותם.[23]

19. זהבה אוסטפלד, **צבא נולד: שלבים עיקריים בבניית הצבא בהנהגתו של דוד בן־גוריון, תל־אביב 1994; זאב דרורי, אוטופיה במדים: תרומת צה"ל להתיישבות, לקליטת העלייה ולחינוך בראשית ימי המדינה**, קריית שדה־בוקר **2000**; Moshe Lissak, 'Paradoxes of Civil-Military Relations: An Introduction', *Journal of Strategic Studies*, 6, 3 (September 1983), pp. 1-12; Idem, 'The Permeable Boundaries Between Civilians and Soldiers in Israeli Society', in: Daniella Ashkenazy (ed.), *The Military in the Service of Society and Democracy: The Challenge of the Dual-Role Military*, Westport, CN and London 1994, pp. 9-19
20. אריה גלוברזון, **העילית המינהלית: בשירות המדינה בישראל**, תל־אביב **1970**; גבריאל שפר, 'בשירות המדינה', **בתוך**: אליעזר בן־רפאל ויצחק שטרנברג, **אליטות חדשות בישראל**, ירושלים **2007**, עמ' **71–79**.
21. אליקים רובינשטיין, **שופטי־ארץ: לראשיתו ולדמותו של בית המשפט העליון בישראל**, ירושלים **1980**; פנינה להב, 'העוז והמשרה: בית־המשפט העליון בעשור הראשון לקיומו', **עיוני משפט**, יד (תשמ"ט), עמ' **479–501**; נעמי לויצקי, **העליונים: בתוככי בית־המשפט העליון**, תל־אביב **2006**.
22. על השפעתו של פנחס ספיר על המשק הישראל בתקופת הממלכתיות ראו: דוד לוי, **פנחס ספיר והפיתוח התעשייתי של ישראל**, תל־אביב **1993**.
23. על אופני התרחבותו של המעמד הבינוני תוך כדי מאבק עם הממשלה ובחסותה ראו: Avi Bareli and Uri Cohen, 'Distributive Justice and an Upcoming Middle Class: Conflict Between MAPAI and Academic Professionals Prior the 1955 General Elections in Israel', *Israel*

האסטרטגים המדעיים לא חששו להתעמת בתקופה הנחקרת ישירות ובחריפות עם הפטרונים הפוליטיים שלהם. העימות התקיים בשעה שהפוליטיקאים נתפסו חורגים מקו הממלכתיות שהאסטרטגים אימצו והפנימו.[24] האסטרטגים המדעיים פעלו כדי לבסס את קיומם וחתרו לחסות ממלכתית, ובו בזמן שימרו את האוטונומיה המקצועית והפוליטית שלהם. התפיסה הפוליטית־התרבותית של הממלכתיות אפשרה להם לנקוט פעולה כפולה של התקשרות, נאמנות ומחויבות וגם ביקורתיות והסתייגות כלפי התנהלות הפוליטיקאים. הזיקה ההדוקה, אם לא לומר הזהות, שהתפתחה בקרבם כלפי עקרון הממלכתיות אפשרה להם לפעול כסמליה וכמגדיריה של הממלכתיות. תפקיד זה של האסטרטגים המדעיים מפנה את הזרקור אל יעילות דרכי הפעולה של קבוצה זו, אל מקומה החברתי ואל המשאבים שעמדו לרשותה.

האסטרטגים המדעיים, יחד עם אליטות אחרות שצוינו לעיל — הצבאית, המשפטית, שירות המדינה והכלכלית — יצרו בסיס רחב של הסכמה ושיתוף־פעולה מקיף על בסיס העיקרון הפוליטי והתרבותי המארגן של העשורים הראשונים למדינה — הממלכתיות. כמו כן פעלו האסטרטגים המדעיים כחוליה מקשרת מרכזית בעיצוב תודעתו של המעמד הבינוני החדש, שנולד בחיקה ובעידודה של התפיסה הפוליטית של הממלכתיות. עמדתם המקצועית והמוסדית יצרה קבוצה פרופסיונלית בעלת שליטה מונופוליסטית בכוח אדם מדעי, תקציבים ומעבדות מחקר ותוצריהן. מעמד זה של פיקוח ושליטה אִפשר לאסטרטגים המדעיים פעולה קהילתית שעודדה שיתוף, שייכות ולכידות סביב מצב מעמדי משותף.

ואולם בכך לא מסתכמת פעולתם של האסטרטגים המדעיים, והיא מתרחבת להגדרת עקרונות יסוד של סגנון חיים קולקטיבי (collective lifestyles) של הקהילה המדעית הצומחת במהירות בישראל ומבוססת על הישגיות אישית, הצלחה במערכות חינוך פורמליות, וכן על תעודות הסמכה אקדמיות, שהובילו לכינון החברה הישראלית כ׳חברת

Affairs, 14 (April 2008), pp. 255-276. Avi Bareli and Uri Cohen, 'The Middle Class versus Ruling Party during the1950s in Israel: The "Engine-Coach Car" Dilemma', *Middle Eastern Studies*, 44, 3 (May 2008), pp. 489-510

24. עימות חשוב בין הפרופסורים של האוניברסיטה העברית לבן־גוריון התרחש סביב ׳פרשת לבון׳ בשנת 1960. לעומת הפרשנות המקובלת, הרואה בפרשה זו מעורבות של אינטלקטואל אקדמי ׳נטול אינטרסים׳ בשדה הפוליטי, עולה דעה אחרת הקושרת את מעורבותם של האינטלקטואלים לשינוי התפיסתי הכולל של ראשי מפא״י בדבר מעמדה של האוניברסיטה העברית וסיכון בכורתה באמצעות תמיכה רשמית בהקמת אוניברסיטה בתל־אביב. אוניברסיטה זו, קבעו ראשי מפא״י, תהא עצמאית ותזכה לתמיכה ממלכתית, מה שעודד את מעורבות הפרופסורים הירושלמים בביקורת על בן־גוריון. אורי כהן, ׳״האינטלקטואל הטהור״ בפוליטיקה או אליטה אקדמית במשבר: מעורבות האוניברסיטה העברית בפרשת לבון׳, **עיונים בתקומת ישראל**, 14 (2004), עמ׳ 191–229. לפרשנות התומכת בגישת ׳האינטלקטואל הטהור בפוליטיקה׳ ראו: אלק אפשטיין, ׳למען החופש: מאבקיה הציבוריים של הפרופסורה הירושלמית לאחר הקמת המדינה׳, **קתדרה**, 106 (טבת תשס״ג), עמ׳ 141; יחיעם ויץ, ׳מעורבות האינטלקטואלים בפרשת לבון׳, **ציון**, סד (תשנ״ט), עמ׳ 349–377.

הסמכה' (credential society).[25] פעילות האסטרטגים המדעיים במעגלי המדע והפוליטיקה בישראל יצרה גשר בין הסטטוס של המדענים והמלומדים, המבוסס על תפיסה עצמית של מקומם החברתי בקרב הקהילה המדעית, לבין מעמדם הציבורי. התפיסה החיצונית של מעמדם של האסטרטגים המדעיים הוגדרה באמצעות תהליכי מוביליות חברתית כלפי מעלה יחד עם יוקרה חברתית גבוהה.[26] יוקרה זו נשענה על בסיס של תרומה לחברה ולמדינה, שמקורה כאמור בהישגיות אישית, יחד עם מגוון של תגמולים במשאבים ובסמלי מדינה דומיננטיים. אחת מנקודות השיא היתה מינויו של פרופ' אפרים קציר לנשיא המדינה. לשילוב זה של קבוצת סטטוס יוקרתית המגובה במנגנוני המדינה ובאליטה הפוליטית עם השפעה חברתית על הדיון הציבורי של החברה האזרחית יש השפעה של ממש על הריבוד החברתי. מכל זה עולה מטרתו של מחקר זה לעסוק במשולש יחסי הגומלין שבין דפוסי הכינון של קהילה אקדמית, התגבשות מעמד בינוני חדש ופרקטיקות של לאומיות בתקופת בינוי אומה.

ב. להבהרת המונח 'אסטרטגים מדעיים' כקבוצת סטטוס

המדענים והמלומדים במוסדות המחקר מהווים בחברה המערבית קבוצת סטטוס ייחודית, המובחנת על בסיס זכויות יתר (פריבילגיות) חברתיות ותרבותיות. זכויות אלה מוסדו בכללים ובתקנות שקיבלו תוקף הן במוסדות המחקר והן במערכת המשפטית הכללית, והעניקו חסינות לחוקרים כך שהתנהלות מוסדותיהם אינה ניתנת להתערבות חיצונית, והם מוגנים בחוקים ובמנהגים מושרשים.[27] אנשי אקדמיה כאינדיבידואלים יכולים לפעול בלא

25. הרחבה בעניין 'חברת הסמכה' ראו: Randel Collins, *The Credential Society: On Historical Sociology of Education and Stratification*, New York 1979

26. 'יוקרה היא קטגוריה חברתית־פסיכולוגית: היחיד או קבוצה חברתית לא יכולים לחוות הנאה או סיפוק ממעמדם אלא אם כן דרישות היוקרה הייחודיות שלהם יזכו להכרה של אחרים. מכאן, הקיום של הבדלי הסטטוס נשען על מודעות להיירכיה של סולמות יוקרה. Kurt Bernd Mayer, *Class and Society*, New York 1955, p. 66

27. שלוש חירויות היסוד של האוניברסיטה בימי הביניים היו: (א) חופש מהתערבות חיצונית — לאיש האקדמיה היתה הזכות להביע את דעתו בלי שייענש, וזה כחלק מתהליך החיפוש הדיאלקטי אחר האמת. כדי להבטיח את החופש הזה תבעה האוניברסיטה חופש מפיקוח חיצוני, וכך היתה האוניברסיטה למוסד אוטונומי שניהל את עצמו בייחוד בכל הנוגע לתוכני הלימוד, תנאי הקבלה ואמות־המידה להענקת תארים; (ב) שוויון בתוך הקמפוס — כל גבר נוצרי היה רשאי ללמוד באוניברסיטה, ההתקדמות היתה על סמך הצטיינות אקדמית, וכל חברי הגילדה היו בעלי זכויות שוות; (ג) חופש מהחובה להביא תועלת ישירה — לאוניברסיטה היתה הזכות שלא להיות מעשית בהכרח ולהפיק תוצרים נראים לעין, אלא לעסוק בחקר האמת. Eric Ashby, 'The Future of the Nineteenth Century Idea of a University', *Minerva*, 6, 1 (autumn 1967), pp. 3-17; Clark Kerr, *The Uses of the University*, Cambridge, MA 1982, Chaps. 1, 2, pp. 1-84

חשש שיסכנו את הסטטוס שלהם, את קביעותם כאנשי אקדמיה, ונוספת על כך יכולתם לקבוע מה ללמד, לבחור את נושאי המחקר ולהחליט מה לפרסם.[28] כושרם של המדענים לתפקד כקבוצת סטטוס ייחודית נגזר מכך שהם פועלים בתוך מערכת חברתית רחבה יותר, המאפשרת את קיומו של סגנון החיים המקצועי שנהוג אצלם, וזה בצד מערך פנימי מוסרי אחדותי, נוקשה ושמרני, הנשען על שפה משותפת המבוססת על סמלים, פרסים, תהליכי הכשרה ממושכים ודירוג פנימי ייחודי, המבחינים בינה לקבוצות אחרות.[29]

מובחנות הסטטוס של המדענים והמלומדים האקדמיים משתמרת ומשועתקת על־ידי ייחודיות תרבותית בשתי דרכים מרכזיות: האחת מכוונת בעיקר לטיפוח סטטוס תרבותי ייחודי, והשנייה מבוססת על חתירה לזכאות המעוגנת בחוק, בין השאר על בסיס התארגנויות להגנה ולהגדלה של הזכויות החברתיות באמצעות הכרה ממלכתית שסוג הידע של החוקרים במוסדות ההשכלה הגבוהה אינו ניתן לערעור, והוא מעצב את מנגנוני ההסמכה וכך נהפך לגורם מכריע בקביעת שוק התעסוקה.[30] הנטייה למובחנות קבוצתית של האקדמאים אינה פועלת בחלל ריק אלא נשלטת ומוגדרת באמצעות תודעה קולקטיבית רחבה. תודעה זו מבוססת על תפיסה המאחדת קהילתיות ופוליטיקה עם היבטים כלכליים, תפיסה שנועדה להבליט את המאמץ לשימור ולשעתוק של מונופולים תרבותיים. חשיבותם הייחודית של האקדמאים הממוסדים היא בכך שרבות מקבוצות הסטטוס המודרניות שואפות לשעתק את עצמן באמצעות מכניזם חינוכי־השכלתי כדי למנוע את המוביליות החברתית של outsiders, ולהדגיש את הייחודיות והבלעדיות של סגנון החיים של המעמד הבינוני. משום כך המדענים והמלומדים ניצבים בצומת מכריע ורב־עוצמה של הגדרת מסלולי הריבוד החברתי.

המלומדים והמדענים במוסדות המחקר הם חלק מן האליטות של החברה המודרנית, אולם כמו שגורסת סוזן קלר, ראיית העולם שלהם וערכיהם אינם העתקים מדויקים של ערכיהן של אליטות אחרות, וגם אינם השתקפויות של אליטה עצמאית לחלוטין.[31] בעלי

28. Shils Edward, 'Academic Freedom', in: Phillip G. Altbach (ed.), *International Higher Education,* New York and London 1991

29. סגנון החיים הייחודי של האקדמאים באוניברסיטאות נוגע למונח 'collegiality', שממנו נגזרת המילה college, שמשמעה 'התאספות יחדיו', ואחת ההגדרות של קולג' כמוסד אקדמי היא: קבוצת בני־אדם המתאספים יחדיו לפעילות מכוונת וארוכת טווח של למדנות מדעית. ראו: Gordon Graham, *Universities: The Recovery of an Idea*, Thorverton 2002, pp. 87-90. להרחבה בנושא הייחודיות של התרבות האקדמית כסגנון חיים קולקטיבי בתרבות המערב, שבמרכזה מתקיים טיפוח ועידוד של חקירה, חוסר הסכמה ומגוון של נקודות השקפה, ובקיצור, סקרנות ממוסדת ראו: John W. O'Malley, *Four Cultures of the West*, Cambridge, MA 2004, pp. 77-126

30. Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, London and New York 1986

31. Suzanne Keller, *Beyond the Ruling Class*, New York 1979

העוצמה הפוליטית מסתייעים תדיר בכריזמה המקצועית של האסטרטגים המדעיים, שהם על־פי־רוב מנהיגי מוסדות המחקר האקדמיים, כדי לזכות בלגיטימציה לדרכם מקבוצות חברתיות רחבות יותר. האינטימיות הממוסדת בין בעלי העוצמה הפוליטית לאסטרטגים המדעיים אִפשרה הבניית מציאות חברתית ותרבותית רבת־עוצמה בראשית קיום מדינת ישראל, ובלשונו של קליפורד גירץ, סייעה להבניית מרכזים כריזמטיים שנעשים בהם מעשים רציניים, ובהם מתלכדים הרעיונות המובילים בחברה עם מוסדותיה המובילים כדי ליצור זירה שבה מתרחשים המאורעות המשפיעים באופן החיוני ביותר על חיי החברים בחברה.[32]

עוצמתם של האסטרטגים המדעיים בישראל היא בכך שהם הציגו את עצמם — ונתפסו בעיני בעלי העוצמה הפוליטית — כנטולי אינטרסים, המייצגים סקטורים צומחים ומתפתחים במהירות בתוך מבנה הכוח המעמדי והפוליטי בחברה הריבונית החדשה. הידע המדעי ויצרניו הופיעו כבעלי מונופול על תחומי ידע נרחבים, אולם בלא הקשר תנועתי, סקטוריאלי או דתי. לכן המדענים והמלומדים הבכירים נחשבו בעלי־ברית 'טבעיים' לנשאי רעיון הממלכתיות, שנאבקו בתנועתיות ובסקטוריאליות. עקב כך נוצרו יחסי גומלין הדוקים של חלוקת כוח. המדענים הם שקבעו את יכולת היישום לתוכניותיהם של הפוליטיקאים, כלומר קבעו את גבולותיו של האפשרי בכך שתהליכי קבלת ההחלטות של הפוליטיקאים עברו תהליכי אובייקטיביזציה, וניתן תוקף למתודה המדעית שעמדה מעבר לכל ויכוח פוליטי. הסדר זה הוא שיצר את הבסיס לתרבות חדשה שהיתה לנשא המשמעותי של רעיון הממלכתיות בכך שגרסה התנתקות מהפרטיקולרי, התנועתי והסקטוריאלי, והציבה תחליף ראוי ועוצמתי לפוליטיקה תנועתית.[33]

האסטרטגים המדעיים יצרו תודעה קיבוצית משותפת באמצעות גיבוש, הפצה ומיסוד דגם מרכזי של סדר חברתי ותרבותי ראוי ודומיננטי מאחר שהם נתפסו כפרויקט תרבותי של קבוצה מעמדית דומיננטית, שהצליחה להנחיל את תרבותה כתו תקן של תרבות אוניברסלית.[34] אנו מציעים לבחון את תהליכי הלגיטימציה הנרחבת שהוקנתה ל'אסטרטגים המדעיים' כמהלך הנשען על הסכמה רחבה בקרב האליטות הדומיננטיות בחברה הישראלית של ראשית המדינה, ומקורותיהן של הלגיטימציה וההסכמה הרחבה היו פועל יוצא של מבנה העומק של אליטות אלה, מבנה שהתגבש סביב חתירה למודרניזציה על־פי הדגם המערבי. האסטרטגים המדעיים זכו להכרה ולתמיכה של האליטה הפוליטית, שראתה בהם תנאי הכרחי לקידום מודרניזציה מערבית תוך כדי תיקון משברים שנולדו

32. Clifford Geertz, 'Centers, Kings and Charisma: Reflections of the Symbolism of Power', in: Joseph Ben David and Terry Nichols (eds.), *Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, Chicago 1977

33. Jurgen Habermas, 'Technology and Science as "Ideology"', *Toward a Rational Society*, Boston 1971, pp. 81-122

34. אורי כהן, 'האוניברסיטה העברית בירושלים במעבר מיישוב למדינה — היבטים ראשונים לצמיחת "החברה המסמיכה" בישראל', **הציונות**, כג (2001), עמ' 297-330.

בד בבד עם הקמת המדינה, שניצבה מול אתגרים בטחוניים, כלכליים ושינויים דמוגרפיים אדירי ממדים. בעיקר ניתן דגש להבנייתה של זהות תרבותית קולקטיבית משותפת המתרכזת סביב מוסדות הוראה ומחקר — שבע אוניברסיטאות, מהן ארבע חדשות — שהם אלו האמורים לשאת חלק משמעותי של התכנים של 'הממלכתיות'. בלשונו של המדען ישראל דוסטרובסקי, ממקימי הוועדה לאנרגיה אטומית:

> אין ספק, כי ההבנה האינסטינקטיבית כמעט שגילה בן־גוריון לחשיבות המדע, שהיתה גם חלק מהשקפתו הכוללת על דמותה של ישראל, היא שפתחה את הפתח לכינונו של מוסד זה [הוועדה לאנרגיה אטומית]. בן־גוריון שיווה לנגד עיניו מדינת ישראל בעלת צביון מסוים, רוצה לומר, מדינה מערבית מתפתחת, ולה מדע, שהוא גם מטרה בפני עצמה גם כלי. זו היתה נקודת־מוצא שאין עליה עוררין לכל הכרעותיו בעניין הפיתוח המדעי על כל שלוחותיו. ברי, שהנחת־יסוד זו הקלה מאוד על מימושן של יזמות בשטח המדע: די היה לשכנע את בן־גוריון שהן עולות בקנה אחד עם הקו הכללי של תפיסתו, והוא היה מעניק להן את התמיכה הדרושה.[35]

חוקרי החברה בישראל מתבוננים בהשתאות או בביקורת על המכנה המשותף של זהות תרבותית סולידרית שנוצקה סביב חוק חינוך חובה לבתי־ספר יסודיים, התפשטות השפה העברית במהירות לקהלים של עולים חדשים תוך כדי הכחדתה הכמעט מושלמת של תרבות היידיש, טשטוש תרבות יהודי אסיה וצפון אפריקה, הנאמנות לדגל, למטבע ולמוסדות המדינה ובראשם הצבא, הכנסת ובית־המשפט העליון. בלי לבטל את החשיבות של התופעות שציינו ליצירת לכידות וסולידריות, אנו טוענים כי בתהליך בינוי האומה, קרי בתקופת הממלכתיות, נוצר בסיס ליצירתם של דגמי־על של 'אֵל מה צריך לשאוף?', מה הם הדפוסים הראויים לאליטיזם תרבותי? מהו מארג הכוחות המשלב בין תרבות, כוח ושליטה? מארג כוחות שאינו מכוון אך ורק ליצירת מכנה משותף סביב שפה וסמלי לאום, אלא לאופקים הרצויים, העתידיים, של המדינה והחברה. במובן זה נוצרו יחסי כוח ייחודיים, שבהם נרקמה תמימות דעים פוליטית וכלכלית בעניין הצבת האסטרטגים המדעיים כשחקנים הניצבים בראש ההיררכיה החברתית.

הכתרה זו של האסטרטגים המדעיים איננה תהליך סכמטי, אלא נעשתה לאחר תהליכים ממושכים של בדיקה הדדית ושיתוף־פעולה אינטנסיבי בין האסטרטגים לאליטות, ובראשן הפוליטית, ובמסגרתם נוצרו כללי משחק מוכרים וידועים, כוננו פרסים ו'דמי כניסה' והוגדרו כללי ההפנמה וההפצה של עקרון הממלכתיות, שביטא את הדרך המשמעותית לקיום האינטרסים הבסיסיים של הריבונות. החשיבות של האסטרטגים המדעיים היא בכך שיצרו את קווי המתאר ואת התוכן של הטיפוס האידאלי המכיל בתכונותיו האישיות את 'כלל המעשה הנכון', כלומר אישיות המגלמת את הסגולה של מצוינות

35. ישראל דוסטרובסקי, 'הקמתה של הוועדה לאנרגיה אטומית', בתוך: **דוד בן־גוריון והתפתחות המדע בישראל**, עמ' 44.

מוסרית — Virtue — המעוגנת ברמת הֶסכמיות גבוהה בין חברי המעמד הבינוני המתפתח במהירות בעשורים הראשונים של מדינת ישראל.

ג. העיסוק האזרחי של האסטרטגים המדעיים

פעילות האסטרטגים המדעיים מושתתת על יכולת לעצב מדיניות ממלכתית אפקטיבית לאורך זמן תוך כדי שיתוף־פעולה הדוק עם הדרג הפוליטי והמנהלתי; אלא שזו אינה שלוחה אך ורק לתחומי הביטחון, והם פעלו בתפקידים מרכזיים גם במערכות אזרחיות ובעיצובן. יכולת שליטה ופיקוח זו באה לידי ביטוי מובהק בשליטה המוחלטת בהתנהלות מוסדות ההשכלה הגבוהה; בפיקוח מקרוב על התנהלות מערכות הבריאות, החינוך והחקלאות; בהסדרת נושא התכנון הדמוגרפי על־ידי הקמת הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, וייעוץ שוטף בנוגע לדפוסי הקליטה של המוני העולים. טביעות אצבעותיהם של האסטרטגים המדעיים נכחו במרבית המנגנונים האזרחיים של המדינה בכך שתִפקדו כיועצי־על של הממלכתיות. בכך יצרו האסטרטגים המדעיים מערך חיים (life system) כולל ומקיף, שבאמצעות השליטה והפיקוח שלו הגדיר את אופייה של המדינה החדשה.[36]

תפיסת הממלכתיות מאופיינת בכך שנוצרה הכרה משותפת ולפיה 'המערביות' או 'המודרניות' של המדינה נתונה במידה רבה בידיהם של אותם אסטרטגים מדעיים. לכן יובל נאמן מציין כמהלך טבעי את הביטויים 'אמון', 'מוניטין' ו'השקעה' בתיאור הקשר בין פוליטיקאים לאנשי המדע הדומיננטיים האלה. ואולם ברור שלא התקיים 'מהלך טבעי' פשטני של השתלטות האסטרטגים המדעיים על המערכות האזרחיות במדינת ישראל, והוא לֵווה במאבקים חריפים שנועדו להטיל דופי בסמכותה של האליטה המדעית כסמכות בלתי־מעורערת ואף לערער אותה. במהלך מאבקים אלה עלתה תדיר הדרישה להגביל את מעורבות האסטרטגים המדעיים, ובעיקר למסד אותה בהיירכיה שבה 'מנהלי המפלגה', 'מנהלי ההסתדרות' ו'מנהלי סולל בונה' או הפקידות הבכירה במשרדי הממשלה, שמקורות צמיחתה היו בעיקר פוליטיים־מפלגתיים, אמורים להיות המקור הדומיננטי של הסמכות. אחד הנימוקים לתיחום ולהגבלת חדירתם של האסטרטגים המדעיים לכמה תחומי חיים

36. במרס 1967 קבע זלמן ארן, שר החינוך והתרבות, שהפרופסורים באוניברסיטאות הם עילית האומה, ומוסדות אלה חייבים לשמש מעין 'מאסף' לחיסול הבערות בארץ. לדבריו, לו היה הדבר תלוי בו הוא היה מחייב כל סטודנט, בלא הבדל באיזו פקולטה הוא לומד, להגיש בגמר לימודיו בחינה בתולדות היהדות בשלושת הדורות האחרונים, כתנאי לקבלת התואר. תגובתו של פרופ' אריה דבורצקי, מהפקולטה למדעי הטבע באוניברסיטה העברית היתה נחרצת וסרקסטית. הוא 'התנגד לבחינות חובה בתולדות היהדות, ואמר כי הדבר מזכיר לו מבחני חובה במרכסיזם לניניזם', וביטא בכך את עצמאותה של המערכת האקדמית כלפי דרישות פוליטיקאים בכירים. 'ועדת השרים לחינוך גבוה תסיים את עבודתה בקרוב', **הארץ**, 23 במרס 1967.

היה שהם לא היו גורם רב־משמעות בתקופת טרום־העצמאות, ובכל זאת היתה הצלחה של ממש בתהליכי בינוי האומה, למרות 'הכיפוף' של 'חוקי המדע'.[37]

היקף השליטה והפיקוח של האסטרטגים המדעיים התבטא למשל במעמדו של פרופ' נתן רוטנשטרייך בזירת מוסדות ההשכלה, שבה תפקד כמעין שר לענייני החינוך הגבוה, ותפקיד זה מוסד בתפקידו כיושב־ראש הראשון של הוועדה לתכנון ולתקצוב (ות"ת) ביולי 1973.[38] במכתב של שר החינוך דאז יגאל אלון נקבעו כללים, ולפיהם ימנה השר את חברי ועדת ההקצבות על דעת יושב־ראש ועדת ההקצבות. השליטה המוחלטת בהקצבות הממלכתיות למערכת ההשכלה הגבוהה נקבעה בכך שלוועדה זו מונו חמישה או שישה חברים נוסף על היושב־ראש, ושלושה או ארבעה מהם מהמוסדות להשכלה גבוהה, ורק שני נציגי ציבור.[39] בהנהגת רוטנשטרייך נקבע חד־משמעית, שכל חלוקה של כספי המדינה בתחום זה תהיה נתונה לשיקול דעתם של נציגי האקדמיה.[40] גם גיבוש הצעת התקציב למוסדות להשכלה גבוהה ואיסוף התקציבים ייעשו בידי יושב־ראש ות"ת, וניתן לו היתר לפנות למשרד האוצר, לוועדת השרים לענייני כלכלה ולסוכנות היהודית. בכתב ההסמכה נקבע, שמשרדי הממשלה שיש בפעולתם מגע בעל אופי כספי עם מוסדות ההשכלה הגבוהה יהיו חייבים לקיימו בתיאום מלא עם ועדת ההקצבות. שר החינוך יגאל אלון קבע: 'משנקבעו הסכומים הכוללים, ועדת ההקצבות, היא — והיא בלבד — קובעת את סכום ההקצבה לכל אחד מהמוסדות השונים, על פי קריטריונים אובייקטיביים החלים על המוסדות ועל פי הצרכים והתנאים המיוחדים של כל מוסד ומוסד'.[41] עם הקמת ות"ת התארגנה קבוצה קבועה ורבת עוצמה וסמכויות בהנהגתו של רוטנשטרייך, והיא פעלה

37. לעתים הצטרף גם בן־גוריון לביקורת על ה'מומחים', אנשי המדע: 'הוא [בן־גוריון] חזר והזכיר, ש"מומחים" התנגדו להקמת מדינת ישראל, משום שצפו לה חורבן, מומחים התנגדו לעלייה ההמונית, משום שהמדינה אינה יכולה לקלטם, התנגדו ליישוב חבל לכיש, וכך ציין שורה ארוכה של מומחים ומתכננים, שידעו רק לערום מכשולים'. זאב צחור, **החזון והחשבון: בן־גוריון בין אידיאולוגיה לפוליטיקה**, תל־אביב 1994, עמ' 223.

38. הוועדה לתכנון ולתקצוב מוסדות ההשכלה הגבוהה כונתה בראשיתה 'ועדת ההקצבות לאוניברסיטאות שליד המועצה להשכלה גבוהה', בדומה לדגם האנגלי של ה־University Grand Committee (UGC). הוועדה מונתה על סמך המלצתו של שר החינוך ובאישורם של המועצה להשכלה גבוהה ושל נשיא המדינה.

39. בשנת 1974 היו בישראל שבעה מוסדות להשכלה גבוהה: האוניברסיטה העברית, הטכניון בחיפה, אוניברסיטת תל־אביב, אוניברסיטת חיפה, אוניברסיטת בר־אילן, מכון ויצמן למדע ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב. במוסדות אלה היו כ־50,000 סטודנטים, כ־17,000 עובדי סגל אקדמי ומִנהלי, והם פעלו במסגרת תקציב שנתי של 1.2 מיליארד לירות, מזה כ־300 מיליון לירות בתקציב הפיתוח וכ־900 מיליון לירות בתקציב הרגיל. חלקם של הממשלה ושל מוסדות הציבור היה כ־800 מיליון לירות — כ־150 מיליון לירות בתקציב הפיתוח וכ־650 מיליון לירות בתקציב הרגיל.

40. מכתב של שר החינוך והתרבות יגאל אלון אל פרופ' נתן רוטנשטרייך, 3 ביולי 1973, בתוך: **המועצה להשכלה גבוהה — הוועדה לתכנון ולתקצוב, דין וחשבון שנתי תשל"ד**, ירושלים, עמ' 3–5.

41. שם, עמ' 4.

בתוך המנגנון המדינתי ובה בעת ביטאה אמון רחב־היקף ביכולתם של האסטרטגים המדעיים לפעול על־פי שיקול דעת ממלכתי.[42]

תחום אחר שפעלו בו האסטרטגים המדעיים היה תחום הרפואה, ובו נודע תפקיד חשוב לד״ר חיים שיבא, שמשנות הארבעים היה ממעצבי התחום בארץ. הוא היה ראש שירותי הרפואה של ׳ההגנה׳ ובמלחמת העצמאות כונן את תפקיד ראש השירות הרפואי, מה שהיה בהמשך קצין רפואה ראשי: ׳מלא כלום הצליח השירות הרפואי להקים תוך שנה אחת 16 בתי־חולים מסודרים ובהם כ־3,500 מיטות, רשת מרפאות גדודיות וחטיבתיות, שירות מסודר של רפואה מונעת ומחלקת אספקה׳.[43] מהלך הפיתוח הזה קיבל תמיכה מלאה מבן־גוריון, ש׳נטה לקבל את חוות־דעתו של שיבר בענייני השירות הרפואי, ולא מתוך אהדה עיוורת, אלא משום שלמד מן הניסיון לסמוך עליו׳.[44] שיבא פעל נמרצות להקמת בית־הספר לרפואה של הדסה באוניברסיטה העברית.[45] בשנים שלאחר מכן פיתח את בית־החולים הממשלתי תל השומר, הסמוך לתל־אביב ולרמת־גן, למוסד רפואי מוביל. בכך גרם שיבא למתחים בינו ובין קופת החולים הכללית של ההסתדרות, שראתה בבית־החולים הממשלתי בית־חולים מתחרה הפוגע במעמדה המונופוליסטי. המחויבות של שיבא היתה למבנה רפואי ממלכתי, וראייה זו הניעה אותו להקים את בית־החולים הממשלתי — שהיום קרוי על שמו — ולבססו.[46]

42. ות״ת בעינינו היא מעין ׳בית ספר לדמוקרטיה׳ במובן הזה שמנהיגי המוסדות להשכלה גבוהה למדו להפגין מעורבות עמוקה במגע עם השלטון מתוך עוצמה, ולא כ׳עניים בפתח׳. מהלך זה חייב את מנהיגי המוסדות להפגין סובלנות, קבלה הדדית, רצון לפשרה ולשיתוף־פעולה עם השלטון. על אלה יש להוסיף שהות״ת שלטה במידע מהימן ביותר, ארגנה את תכנון המוסדות להשכלה גבוהה, לימדה התייחסות אינטרסנטית המתחשבת בקיום היחידה הפוליטית כולה וכבוד להליכים הדמוקרטיים.
43. רות בונדי, **שיבא: רופא לכל אדם**, תל־אביב 1981, עמ׳ 118.
44. שם, עמ׳ 134. במכתב הפרידה של בן־גוריון מד״ר חיים שיבא, שיצא להשתלמות בארצות־הברית, כתב: ׳רבים החיילים שנחלו והנחילו לעמם כבוד וגאווה במערכת הגבורה של צבא הגנה לישראל. היו רבים שהצטיינו בעוז רוח, בתחבולות ובכושר קרבי; מסופקני אם היה אחד שעלה עליך במסירותו ובנאמנותו הצנועות ובהתמדה ובחברות צבאית ויהודית עמוקה, אשר הנחה השירות הרפואי לשירות המפואר והנאמן ביותר בשירותי צבא הגנה לישראל. היית בצבא דוגמה של קצין, המאחד בתוכו גם הכושר המקצועי וגם סגולות הנפש האנושיות היקרות, שאין למצוא בכל בית־ספר ומעבדה — אלא הם מתנת אלהים וחסד עליון׳. שם.
45. בישיבה באוקטובר 1948 עם אנשי ׳הדסה׳ ורקטור האוניברסיטה העברית היתה המגמה הרווחת שלא לפתוח בית־ספר לרפואה מאחר שאין בסיס מחקרי מספיק, לא היה ברור כמה כסף יכולה ׳הדסה׳ לגייס לבניית מבנים חדשים ובייחוד לא היה אפשר להתחייב לפרויקט כה גדול בעיצומה של המלחמה. שיבא ציין, שאם לא ייפתח בית־ספר לרפואה בירושלים, אזי בשביל הסטודנטים לרפואה שחזרו לארץ בעיצומם של לימודיהם הוא יפתח מיד בית־ספר לרפואה ברמת־גן בעזרת צה״ל. האיום השיג את מטרתו, ובשנת הלימודים 1949/50 נפתח בירושלים בית־הספר לרפואה.
46. שיבא התפרסם במחקר הסוציולוגי־היסטורי בכך שהוביל את מדיניות הסלקציה בנוגע לגלי העלייה בשנות החמישים על בסיס הטענה ששירותי הבריאות אינם מסוגלים לשרת ציבור כה רחב,

שיבא היה בין היזמים המרכזיים של הקמת בית־ספר לרפואה באוניברסיטת תל־אביב ופיקח על תהליך התבססותו בהיותו סגן נשיא האוניברסיטה משנת 1965,[47] ובכך היה שותף ל׳שבירת׳ מונופול רב־עוצמה של האוניברסיטה העברית וארגון ׳הדסה׳.[48] מהלך זה נעשה בשני שלבים. השלב הראשון היה הקמת פקולטה ללימודי המשך לרפואה, ורכש את תמיכתו של בן־גוריון בטענה שהקמת פקולטה חדשה זו תביא עלייה של סטודנטים יוצאי צפון אפריקה הלומדים בצרפת. בן־גוריון נקשר לרעיון זה מיד, והצטרפה לכך תמיכתו של פרופ׳ ברגמן, המדען הראשי של משרד הביטחון.[49] ציפו שרבים מ־1500 הסטודנטים היהודים ממרוקו ירצו לבוא לארץ לסיום לימודים אם יקבלו דיור, תשלום בעבור שכר הלימוד ותעסוקה מובטחת. בן־גוריון ראה בכך מהלך שיוביל ׳שינוי עצום בפער התרבותי הקיים כרגע בין העדות. לפי דברי ברגמן, יש בקרב הסטודנטים האלה בעלי כישרונות גדולים, וכמה מאות סטודנטים באוניברסיטה העברית או בטכניון ישנו שינוי עיקרי מצב העדה המרוקנית. אין זה גורע מהצורך לשכלל את החינוך היסודי והעל־יסודי, אבל זה

שרבים מתוכו נגועים במחלות ובהן מחלות מדבקות, ועל סמך החשש שבכך ייפגע חוסנו של העם. מתחים אלה החריפו במיוחד על רקע קליטת העלייה ההמונית: ׳תמותת התינוקות בישוב הוותיק עד 1948 היתה מן הנמוכות בעולם: 29 לכל 1,000; עתה, בעקבות העלייה ההמונית, עלתה תמותת התינוקות ל־52 לכל 1,000. עד קום המדינה היו בכל הארץ 200 מיטות לאשפוז ילדים; עתה דרושות היו אלפי מיטות — ובדחיפות׳. בונדי, **שיבא**, עמ׳ 127. שיבא היה מהאישים שהתעמתו עם בן־גוריון בסוגיית הגבלת העלייה והצליחו בכך לפרק זמן קצר. ראו: אסתר מאיר־גליצנשטיין, **בין בגדאד לרמת־גן: יוצאי עיראק בישראל**, ירושלים 2009, עמ׳ 96–97; אבי פיקאר, ׳ראשיתה של העלייה הסלקטיבית בשנות החמישים׳, **עיונים בתקומת ישראל**, 9 (1999), עמ׳ 338–394; דבורה הכהן, **עולים בסערה: העלייה הגדולה וקליטתה בישראל, 1948–1953**, ירושלים 1994; משה ליסק, **העלייה הגדולה בשנות החמישים: כישלונו של כור ההיתוך**, ירושלים 1999.

47. בין השותפים שהובילו את הקמת בית־הספר לרפואה בתל־אביב היו לצדו של שיבא פרופ׳ אנדרה דה־פריס מבית־החולים בילינסון, ששימש סגן נשיא ורקטור, ד״ר יצחק הלברכט מבית־החולים השרון, שהיה יושב־ראש המועצה הרפואית של קופת חולים של ההסתדרות, ופרופ׳ מ׳ שור מבית־החולים איכילוב. את הרעיון של הקמת פקולטה לרפואה בתל־אביב העלו כבר באמצע שנות החמישים ד״ר הרי הלר וד״ר הרמן צונדק, שניהלו משא־ומתן עם עיריית תל־אביב בראשותו של חיים לבנון על פתיחת פקולטה או פקולטה חלקית לרפואה, אולם מאמץ זה נכשל.

48. בשנת 1968 זכתה הפקולטה לרפואה להכרה של המועצה להשכלה גבוהה, ובשנת 1971 היתה לבית־ספר שלם ובו כ־600 סטודנטים. מאז 1968 החלו בתי־ספר לרפואה מארצות־הברית לשלוח סטודנטים שלהם ללימודים בתל־אביב לסימסטר שלם. לימודים אלה הוכרו כלימודים מקבילים לאלה שבאוניברסיטאות האם בארצות־הברית. מהלך זה נעשה במימון ממשלת ארצות־הברית והורחב לכדי כך שמאות סטודנטים באו ללימודי רפואה לחצי שנה מתוך ארבע שנות לימודיהם.

49. בן־גוריון נודע במאמץ לקידום העולים החדשים מאסיה ומאפריקה על־ידי טיפוח הנהגה בקרבם ובייחוד בחתך החברתי של הפיקוד בצה״ל. בנושא זה ראו: צבי צמרת, ׳בן־גוריון ולבון: שתי עמדות כלפי הקליטה הראויה של העולים בעלייה הגדולה׳, בתוך: דליה עופר (עורכת), **בין עולים לוותיקים: ישראל בעלייה הגדולה, 1948–1953**, ירושלים 1996, עמ׳ 73–97.

יאפשר הקמת מנהיגות חשובה מקרב יהודי צפון־אפריקה׳.[50] בפועל רק עשרות סטודנטים לרפואה עלו מצרפת, אולם הוקמה פקולטה ללימודי המשך בראשותו של ד״ר פריץ דרייפוס, ואחריה פקולטה לרפואה בניהולו של אנדרה דה־פריס.

פרופ׳ רוברטו בקי הקים את המחלקה לסטטיסטיקה באוניברסיטה העברית בירושלים וכיהן בתפקיד הסטטיסטיקאי הממשלתי הראשון של מדינת ישראל. במסגרת תפקידו הקים את הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה ועמד בראשה משנת 1948 ועד 1971. בקי הציג להנהגה הפוליטית ולציבור בארץ את הדמוגרפיה כשיטה מדעית בעלת ערך עצום לבינוי מדינת הלאום ולביסוס הממלכתיות בתחומים של תכנון דמוגרפי, יישומן היעיל של משימות ביורוקרטיות וקבלת לגיטימציה למימוש כוחה.[51] הצלחתו בעיצוב גבולות האוטונומיה והלגיטימציה הפרופסיונלית נשענו על הכרה בסמכותו המדעית הבלתי־מעורערת ועל יצירת ׳היגיון משותף׳ לפעולה המדעית והממלכתית, שתבעה מעקב, ספירה ומיון של קטגוריות חברתיות ישנות וחדשות במרקם של הריבונות החדשה. הבחירה של הדרג הפוליטי בפרופ׳ בקי נשענה לדעת ענת לייבלר על ׳שאיפתו של בן־גוריון לדחוק את תביעותיהם של אנשי המנגנון המפלגתי להשתלבות בביורוקרטיה החדשה. דחיקתם של אנשי המנגנון ושל מפלגות אחרות, כמו מפ״ם, נומקה באמצעות כינונה של אידיאולוגיה חדשה שכונתה ״ממלכתיות״ [...] אסטרטגיה, אשר אפשרה ליחס למנגנון הביורוקרטי החדש דימוי פרוגרסיבי, טכנוקרטי שאינו נגוע בפוליטיקה׳.[52]

מהלכים אלה סייעו לגיבושה של תודעה מעמדית של מעמד בינוני חדש, שהחל נכנס לתחומי פעילות חדשים ופיתח מסלולי מוביליות חברתית מוצלחת לחבריו העוסקים במגוון תחומי המדע. האסטרטג המדעי המצוי במסדרונות המדע והממלכה נחשב אישיות מוסרית, המשוחררת ממניעים הדוניסטיים של תועלתנות אישית.

החשיבות העצומה של האסטרטגים המדעיים בעיצוב התחומים האזרחיים של המדינה בתקופת הממלכתיות נבעה מיכולתם לפעול במגוון זירות של התארגנויות וולונטריות אוטונומיות, שיש להן קשר הדוק עם המדינה ובו בזמן אינן מצויות לחלוטין תחת מרותה. הגמישות המוסדית אִפשרה להם להיות חלק חשוב מהחברה האזרחית ולסייע לייצובה של הדמוקרטיה הישראלית, ולדברי מיכאל קרן, רק לעתים נדירות בהיסטוריה נזדמנה למדענים ולמלומדים נגישות כה ישירה למוקדי עוצמה פוליטית ומנהלתית עם יכולת לעצב מסורות ורעיונות חברתיים מרכזיים בתוככי קווי תיחום מוסדיים.[53]

50. מכתב ששלח ראש הממשלה דוד בן־גוריון לד״ר חיים שיבא. מצוטט אצל בונדי, **שיבא**, עמ׳ 257.
51. ראו: ענת א׳ לייבלר, ׳הסטטיסטיקה כארכיטקטורה חברתית: על כינונה של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה כמוסד מדעי א־פוליטי׳, עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב 1998.
52. שם, עמ׳ 137.
53. מיכאל קרן, **בן־גוריון והאינטלקטואלים**, קריית שדה־בוקר 1988, עמ׳ 11.

ד. העיסוק הצבאי־הבטחוני של האסטרטגים המדעיים

במחקר ובספרי זכרונות מודגשת תרומתם של האסטרטגים המדעיים שמקורותיה בשיתוף־הפעולה ההדוק של המדענים במלחמת העצמאות,[54] ואחריה בפיתוח הכושר הגרעיני של מדינת ישראל[55] ובפיתוח תעשייה צבאית.[56] על אף חשיבותו הכבירה של מאמץ מדעי זה, נדגיש בדיון זה שהאסטרטגים המדעיים מילאו תפקיד מרכזי, ואף מכריע, בפתרון ארבע בעיות יסוד בגיבוש מערכת הביטחון של ישראל, ובכך תרמו לעיצוב ממדים מרכזיים של החברה האזרחית בישראל: (א) האם להעדיף צבא מקצועי קטן או צבא מיליציה גדול; (ב) האם רצוי שהצבא יהיה גדול ויממן את הוצאות החזקתו באמצעות מילוי משימות לא הגנתיות בעבור המדינה בימי שלום, או להפך, שיהיה קטן ועל המדינה מוטל לספק שירותים לא קרביים למיניהם בתקופת מלחמה; (ג) האם הגנת ישראל צריכה להתבסס על הכוח המגויס של צה"ל, או שיש להפוך את היישובים עצמם לרכיב חשוב בבלימת מתקפה;[57] (ד) האם עדיף שתהיינה לישראל כמויות גדולות של ציוד לחימה שאינו המודרני ביותר, או שיהיו בידה אמצעי לחימה מתקדמים ביותר, אך מעטים ביחס.[58]

בסוגיות יסוד אלה של גיבוש מערכת הביטחון התנהל ויכוח ער. יובל נאמן השפיע רבות על עיצוב צבא המילואים, המורכב בעצם מחיילים המצויים דרך קבע בחופשה 'קצרה', בצדו של צבא סדיר שישמש 'בית־חרושת' לייצורו של צבא מילואים, וימלא את

54. אלעד נאמני, 'בין מחקר אקדמי לביטחון לאומי: יחסי הגומלין בין המדענים למערכת הביטחונית בתקופת טרום העצמאות ובשנים הראשונות להקמת המדינה, 1930–1952', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב 2006; ארי בראל, 'המנהיג, המדענים והמלחמה — דוד בן־גוריון והקמת חיל המדע', **ישראל**, 15 (2009), עמ' 67–92.

55. אבנר כהן, **ישראל והפצצה**, ירושלים ותל־אביב 2000; שלמה אהרונסון בסיועו של עודד ברוש, **הפוליטיקה והאסטרטגיה של נשק גרעיני במזרח התיכון: ערפול, תיאוריה ומציאות 1948–1994**, א–ב, ירושלים 1994; זכי שלום, **בין דימונה לוושינגטון: המאבק על פיתוח האופציה הגרעינית של ישראל, 1960–1968**, קריית שדה־בוקר 2004.

56. מרדור, **רפא"ל**; אפרים קציר, **סיפור חיים**, ירושלים 2008, עמ' 100–107, 147–171; יוסף עברון, **התעשייה הביטחונית בישראל**, תל־אביב 1980; הנ"ל, **מגן ורומח: סיפורה של התעשייה הצבאית בישראל**, תל־אביב 1992.

57. גל העלייה שלאחר קום המדינה, 1950–1952, שהכפיל את אוכלוסיית המדינה, עורר את הצורך לפרוס את האוכלוסייה החדשה במהירות רבה לאורך הגבולות. אחד מדפוסי ההתיישבות הכפרית שאומצו בראשית הדרך היה הקמת מושבים שנקראו 'יישובי נקניק', כלומר יישוב מוארך המשתרע משני צדדיו של רחוב אחד לאורך שבעה ק"מ. מבנה זה היה בעייתי גם מבחינת הלכידות החברתית של היישוב. בהתערבות של אגף התכנון של צה"ל ושל היחידה לתכנון חקלאי הוקם דגם חדש של יישוב — קבוצות בתים דמויי קיפוד, שהעניקו חיפוי הדדי והיו ערוכים סביב מרכז אחד.

58. יובל נאמן, 'תכנון מערכת ביטחון לאומי לאומה בהתהוות', בתוך: שמואל צבאג (עורך), **יהודים, ישראל והסוגיה הגרעינית: אסופת מאמרים פרי עטו של פרופ' יובל נאמן**, אריאל 2007, עמ' 64–71.

מקומו של הכוח המתגייס בימים הראשונים של המלחמה. הוחלט שהצבא יתמקד בנושאים צבאיים ולא יספק שירותים למערכת האזרחית, כגון שירותי רפואה והנדסה, אלא להפך, יסתמך על הגופים האזרחיים בשעת סכנה. לפיכך קבעו האסטרטגים המדעיים בהנהגת נאמן, שיש צורך בתכנון ההתפתחות של מדינת ישראל לטווח הארוך:

> אנו זקוקים למידע רב יותר על דמותה של ישראל בדור הבא ועל הסכנות הפוטנציאליות להמשך קיומה. כיוון שכך, הכינונו תחזית ל־25 שנה בתחום הפיתוח הלאומי, אשר שימשה לנו יסוד לתכנון האסטרטגי והארגוני. יש לציין כי מלחמת ששת הימים, בשנת 1967, אימתה במידה רבה את תחזיותינו והצבא יישם בפועל את התכנון האסטרטגי מן השנים 1953–1955 ואף בחן את המערכת בתנאים מציאותיים.[59]

הכרעה חשובה בעיצוב כוח המגן של ישראל היתה בחתירתם של האסטרטגים המדעיים לבססו על כלי נשק מתוחכמים יותר מאלה שבידי אויביה, ובכך לנצל ביעילות יתר את כישוריו של כוח האדם שברשותה. החלטה זו, הנחשבת כיום מובנת מאליה, ספגה ביקורת חריפה בשנות החמישים. למשל, נוצרה מתיחות על רקע התנגדותם של ראשי חיל האוויר ליישום תוכנית לקליטת כלי נשק מתוחכמים בסברם שמוטב להסתפק במטוסים מתקדמים פחות. הוויכוח הוכרע בניגוד לעמדתם, ונקבע שהצבא יצויד במטוסי סילון חדישים. על־פי עיקרון זה נחתמו ההסכמים עם צרפת לקראת מלחמת 1956 ואחריה. במסגרת תפקידו כאסטרטג מדעי קבע נאמן דפוס מרכזי של התמודדות מתמדת עם מגמות שמרניות שהיו דומיננטיות בחשיבה הצה"לית גם לאחר זמן. האסטרטג המדעי נועד לכוון את המתווה הכולל של פעילות המערכת הצבאית־הבטחונית, ולהתמודד עם הקיבעון המחשבתי המתגבש במסגרות הצבאיות.

הקשר ההדוק בין מוקדי השלטון לאסטרטגים מדעיים מודגם היטב בהתפתחות הקריירה המקצועית של האחים קצ'לסקי (קציר). הקשר החל בתקופת טרום־העצמאות, שבה היו האחים סטודנטים באוניברסיטה העברית. בהיותם חברי 'ההגנה' הם פעלו נמרצות להפעלה חשאית של מעבדות האוניברסיטה לשימוש צבאי.[60] אחר־כך, במהלך תהליכי

59. שם, עמ' 69.

60. לדברי אפרים קציר: 'פעילות אחרת שלנו שנעשתה בהסתר מפרנקל [פרופ' מקס פרנקל, ראש המחלקה לכימיה אורגנית באוניברסיטה] היתה קשורה בארגון "ההגנה". היינו שותפים בהנחת היסודות למחלקה המדעית של הארגון ובלילות היינו מתגנבים למעבדה ומפיקים בה חומרים שונים ומשונים, ובכלל זה גם חומרים מדמיעים. [...] כחברי "ההגנה" יצאנו גם לשטח. [...] בענייני "ההגנה" שמרנו על סודיות כפולה, מפני הבריטים מזה ומפני שלטונות האוניברסיטה מזה. נשיא האוניברסיטה בימים ההם היה יהודה ליב מגנס, פאציפיסט בלב ונפש שנמנה עם ראשי "ברית־שלום" והתנגד לכל אקטיביזם בטחוני של הישוב היהודי בארץ. [...] באירועים החגיגיים של האוניברסיטה, שהיו נערכים באולם ההרצאות הגדול של המכון לכימיה, היינו מגחכים לעצמנו בחשאי למראהו של מגנס העולה על הדוכן לשאת את דבריו מבלי לדעת שהוא ניצב מעל אחד ה"סליקים" שלנו'. אפרים קציר, 'עדות', בתוך: רבקה אשבל, **כי מציון תצא תורה: תולדותיהם**

ההכשרה כמדען המתמחה בפולימרים בניו־יורק, לקראת מלחמת העצמאות ובמהלכה, עסק אפרים קציר ברכש אמצעי לחימה. במהלך המלחמה הוא מונה למפקד חיל המדע, ונעשו צעדים ראשוניים בפיתוח טילים ורקטות, בצד אספקה של מטולים אנטי־טנקים, מוקשים, פצצות אוויריות, מרגמות כבדות ובקבוקי מולוטוב לכוחות הלוחמים. לאחר המלחמה חזרו האחים קציר לפעילות מדעית מלאה במכון ויצמן כראשי מחלקות.

האסטרטגים המדעיים התעקשו שהם וממשיכי דרכם יפעלו במסגרת מוסדות מחקר אזרחיים, ולא ישולבו לחלוטין במערכת צבאית. דרישה זו הובילה לעימות בין אגף מחקר ותכנון במשרד הביטחון (אמ״ת) למכון ויצמן על ׳גורלם׳ של שישה סטודנטים, שקיבלו הכשרה מדעית נרחבת וממושכת במכוני מחקר יוקרתיים בחוץ לארץ על חשבון משרד הביטחון. הכוונה היתה, שלאחר לימודיהם הם ישולבו בפעילות משרד הביטחון. אלה היו שישה מבכירי תלמידיו של הפיסיקאי פרופ׳ יואל (ג׳וליו) רקח,[61] ולאחר תהליך הכשרתם הם ביקשו להשתלב במחקר יסודי ולא בפעילות מחקרית בטחונית בלעדית, מאחר שלדעתם יוכלו לתרום למאמץ הבטחוני בהשתלבותם במכון ויצמן במסגרת אקדמית ׳טהורה׳ יותר משיתרמו במחקר בטחוני בלבד. ברגמן ראה בהתנהגותם ׳כפיות טובה׳ ואי־עמידה בחובם למערכת שמימנה את השתלמותם. העניין נפתר לאחר שפנחס לבון מונה לשר הביטחון במקומו של בן־גוריון, שפרש לשדה־בוקר, והוא, בשונה מקודמו, ראה בטיפוח המסגרות המדעיות־הצבאיות בזבוז ומותרות. משמע על רצונם של ששת המדענים הצעירים לעבור למכון ויצמן, הוא בירך על מגמה זו והתעלם ממחאותיו של ברגמן, ומכון ויצמן החזיר את ההשקעה הממשלתית בפיסיקאים בסך כחצי מיליון ל״י.[62]

כשחזר בן־גוריון לתפקיד ראש הממשלה ושר הביטחון הוא ארגן מחדש את המחקר הבטחוני והגדיל באופן ניכר את המשאבים שהוקצו למחקר זה, ובמקום אמ״ת קמה הרשות לפיתוח אמצעי לחימה (רפא״ל) ובראשה ברגמן כסמכות המדעית העליונה. שלא כמו אמ״ת, שהתארגן לפי שטחי מחקר — פיסיקה, כימיה, אלקטרוניקה — התארגנה רפא״ל על־פי פרויקטים, ובהם פרויקט הטילים שבראשו פרופ׳ אפרים קציר. לפרויקט זה קמו מתנגדים רבים, ואחד האלופים במטכ״ל קבע שהמדיניות הרצויה היא ׳אף מיל לטיל׳. מראשית שנת 1960 החל קציר לעבוד חלקית ברפא״ל כמתאם ומכוון מדעי של המחקר והפיתוח בחלק מעבודת הרשות, והצטרף אליו אחיו אהרון. נסכם אפוא חלק זה בקביעה, שהפעילות הבטחונית היתה חלק חשוב בהתפתחותם המדעית של האסטרטגים המדעיים, אולם זו לא היתה מטרתם העיקרית.

ותרומתם של מדעני האוניברסיטה העברית בירושלים במשך ששים ושש שנה (1925–1991), א: מדעי החיים, ירושלים 1991, עמ׳ 37.

61. עמוס דה־שליט, גבירול גולדרינג, אורי הברשיים, גדעון יקותיאלי, ישראל פלח ויגאל תלמי.
62. קציר, **סיפור חיים**, עמ׳ 151–153.

ה. העיסוק התרבותי־הפוליטי של האסטרטגים המדעיים

הנחת היסוד של האסטרטגים המדעיים לפעילותם בתפר שבין מדע לממלכתיות היתה שמדינת ישראל חייבת למַדַּע את עצמה, ובלעדי תהליכים אלה היא לא תחזיק מעמד בלחץ הסביבה, צורכי הביטחון וצורכי הקיום. נוסף על כך, שִׂכלול המדע יאפשר לקיים את הקשר עם האליטות של העם היהודי בתפוצות. וכך חלק חשוב לא פחות מפעילותם הבטחונית של האסטרטגים יוחד לעיסוק התרבותי־הפוליטי, דוגמת ניסוח דגמי הפעולה של הממשל ומנגנוניו האזרחיים באמצעות ועדות ממשלתיות; או פעילות חינוכית אינטנסיבית לאיתור תלמידי מחקר ראויים באוניברסיטאות, וכן עיצוב רמת הלימודים של בתי־הספר התיכוניים על־ידי התאמת תוכניות הלימוד וספרי הלימוד לרמת הלימודים הנהוגה בעולם. לדברי אפרים קציר, ניתנה לו דריסת רגל רחבה במסדרונות משרדי הממשלה, כמדען הראשי של מערכת הביטחון ויושב־ראש הוועדה לארגון המחקר הממשלתי, שהמלצותיה הביאו לידי הקמת משרד מדען ראשי בכל אחד ממשרדי הממשלה הגדולים. פעילות זו מיסדה קשר הדוק עם זלמן ארן, שר החינוך והתרבות עד שלהי 1969, ועם יגאל אלון, שהתמנה ביולי 1968 לסגן ראש הממשלה ולאחר שנה לשר החינוך והתרבות. קציר לא התקשה להפעיל מחנות קיץ לנוער שוחר מדע, שהחלו להיערך במכון ויצמן בשנת 1964, והמשיך בהקמת ועדה לקידום ההוראה של מקצועות המדע במסגרת משרד החינוך והתרבות, בראשותו של עמוס דה־שליט. מהלך זה חוזק בסדרות של הרצאות בפריפריה, שהתקיימו בסוף שנות השישים בהשתתפות אלפי תלמידים.

יש לראות את פעילותם של האסטרטגים המדעיים כפרויקט תרבותי שאינו מצטמצם לממדים של פיתוח מדעי, אזרחי או צבאי. במרכזו של הפרויקט עמד מפעל פוליטי ואידאולוגי מקיף, שאחד ממנסחיו הדומיננטיים היה אהרון קציר. סיפר על כך אפרים קציר:

> במערכת הבחירות לכנסת השישית, ב־1965, כאשר אהרן [קציר] נענה לפנייה של דוד בן־גוריון ושמעון פרס וחיבר יחד עם ארנסט ברגמן ויגאל תלמי מצע מדעי לרפ״י. הוא טבע אז את הסיסמה ׳מידוּעַ המדינה׳, שהכתה גלים לזמן־מה, והשתעשע ברעיון של ׳מכירת׳ המצע החדש לכל המפלגות [...] ברקע היתה גם ההתפתחות הפוליטית שכבר הזכרתי, רפ״י, בראשות בן־גוריון, שפרשה ממפא״י בקיץ 1965, נופפה במערכת הבחירות בסיסמה של ׳מידוּעַ המדינה׳ ואשכול ראה לנכון לנקוט צעדים שיוכיחו כי הוא דואג למידוע הזה לא פחות מיריביו ברפ״י. לכן יזם ועידה כלכלית בינלאומית שנועדה לדון בפיתוח תעשיות עתירות ידע.[63]

63. שם, עמ׳ 191, 165. העמדת פעילות המדע כרכיב המרכזי בפוליטיקה הישראלית מזווית אחרת מצויה בזכרונותיו של שמעון פרס: ׳כאשר הלכנו לבחירות ב־1965, ישבנו עם פרופ׳ ברגמן על תכניותיו, ובעקבות דיונים אלו יצאנו [רפ״י] אז בקריאה ל״מידוע המדינה״. בעיקרה, תכנית ברגמן מ־1964 היא תכנית היסוד של מדינת ישראל בתחומי המחקר והפיתוח׳, שמעון פרס, **לך עם האנשים: שבעה דיוקנאות**, ירושלים 1979, עמ׳ 139.

מרכזיותו של המדע בתפיסה הכוללת של ראשי המדינה באה לידי ביטוי בכך שאחת הפעולות הראשונות של ממשלת ישראל עם הקמתה היתה הקמת המועצה המדעית, ולימים 'המועצה למחקר ולפיתוח', שבראשה עמד פרופ' שמואל סמבורסקי. מועצה זו הוקמה כהמשך למועצה למחקר מדעי ותעשייתי של ממשלת המנדט הבריטי (Board of Scientific and Industrial Research – BSIR), שהוקמה בדצמבר 1945 ופורקה עם הקמת המדינה במאי 1948.[64] סמבורסקי, ששימש מזכיר המועצה הבריטית, פנה עם חברים אחרים באוגוסט 1948,[65] בעיצומה של מלחמת העצמאות, לבן־גוריון בבקשה לחדש את פעילות המועצה. בן־גוריון הסכים, וכבר בנובמבר 1948 מינה שלושה שרים לטפל בתקציבה ובמינויים.[66] התפיסה של בן־גוריון היתה שכלל המחקר המדעי במדינה חייב להתנהל במסגרת ממלכתית. למסגרת החדשה של המועצה המדעית נוספו רב אלוף יעקב דורי ופרופ' ברגמן, ששימש גם יושב־ראש המחלקה המדעית של צה"ל. מספר סמבורסקי:

> אין ספק, שלולא גיבויו הנמרץ של בן־גוריון לא היתה המועצה המדעית זוכה לתקציב התחלתי של 100,000 לירות, שהיו 2.5% של תקציב הממשלה הכולל לשנת 1949 (40 מיליון לירות). יתירה מזו, לולא גיבוי זה לא היו המדענים זוכים במקום הראוי להם במועצה. בן־גוריון היה מודע למאבק, הסמוי והגלוי, שבין אנשי מינהל למדענים על חברותם במועצה המדעית; ובאחד הדיונים המרובים אפילו העלה אפשרות שמא יהיה צורך בשתי מועצות, האחת — של אנשי מינהל, והשנייה — של אנשי מדע. מועצה שנייה זו תהיה — כך התבטא בוויכוחים הפנימיים — כעין אקדמיה למדעים.[67]

המאמץ שכיוונה המועצה המדעית היה להחדיר למשרדי הממשלה ולגופים ציבוריים את המודעות למדע ולעורר תנופה של מחקר מדעי מסועף. המועצה המדעית ארגנה את הכנס המדעי הראשון במאי 1952 בנושא חקר האזורים הצחיחים, ואת הכנס פתח בדברי ברכה ראש הממשלה בן־גוריון. חודשים ספורים אחר־כך הוחלט להקים תחנה לחקר הנגב בבאר־שבע בתמיכת אונסק"ו, וזו נחנכה בשנת 1957, ולימים היתה גרעין לאוניברסיטת בן־גוריון בנגב. אחת הפעילויות של המועצה המדעית היתה לאייש את הנהלת המחקר המדעי בארץ במדענים, כך שלא רק הנהלת המועצה המדעית הורכבה מאנשי מדע, אלא

64. ה־BSIR הוקמה לאות הוקרה על המאמץ המדעי של שתי מחלקות באוניברסיטה העברית במלחמת העולם השנייה — המחלקה לפיזיקה והמחלקה לכימיה פיזיקלית.
65. בין חברי המועצה היו ראשי מוסדות המחקר, כמו שלמה קפלנסקי מן הטכניון, ב' בלוך, מנהל מכון זיו ברחובות, יצחק וולקני, מנהל התחנה למחקר חקלאי של הסוכנות היהודית ברחובות, משה נובומייסקי, מנהל מפעלי ים המלח. הבריטים תקצבו את המועצה בסכום של 10,000 לא"י — סכום נכבד בימים ההם — והמועצה מימנה באמצעותו פעולות מחקר בחקלאות, ברפואה וטרינרית, בבניין ובפיזיקה.
66. השרים היו: דוד בן־גוריון, פרץ ברנשטיין ומרדכי בנטוב.
67. שמואל סמבורסקי, 'בן־גוריון והמועצה המדעית', בתוך: **דוד בן־גוריון והתפתחות המדע בישראל**, עמ' 13.

גם מארגני המחקר הממשלתי עצמם היו מדענים פעילים, ובצד עבודת הארגון והתיאום שלהם כפקידי ממשלה הם עסקו במחקר. בן־גוריון קבע למועצה שלושה יעדים, שכיום אפשר להגדירם בעלי אופי 'ירוק': (א) תהליך זול להמתקת [התפלת] מי ים; (ב) דרך מעשית לניצול האנרגיה של השמש; (ג) ניצול הרוח לייצור כוח חשמלי.

תפיסת המדע של האליטה הפוליטית באה לידי ביטוי בהקצבת סכום גבוה למדי לנושא זה, גם בעתות של מצוקה כלכלית. דוד מושין, מזכירו של בן־גוריון, סבר שיש להקים מועצה מדעית רק לאחר תום קרבות מלחמת העצמאות:

> תמהתי כיצד אפשר שדעתו של בן־גוריון כבר נתונה לעניינים אחרים, יפים לזמנים שלאחר המלחמה, והוא מעלה את הצורך להקים מועצה מדעית דווקא בתקופה זו של קרבות קשים [...] על־כן השיבותי: 'אתה בוודאי מתכוון להקמת המועצה המדעית עם תום המלחמה'. 'לא' — ענה — 'עכשיו! הזמן את פרופ' סמבורסקי לפגישה אתי'. וכך עשיתי.[68]

מושין מתאר את שהתרחש בעניין מִלְווה ראשון שקיבלה מדינת ישראל בסך של מאה מיליון דולר, ובתמיכת בן־גוריון הוחלט להקציב מתוכו בחשאי חצי אחוז, חצי מיליון דולר, לרכישת ציוד למעבדות. בן־גוריון תמרן מהלך זה כך שרק שר האוצר ידע עליו, והדבר נרשם תחת סעיף של 'עדיפות בן־גוריון' כדי שלא ייוודע טיבה של הקצבה זו ותתעורר מחלוקת ציבורית. מהלך אחר שקרם עור וגידים היה הצעתו של בן־גוריון לפרופ' סידני גולדשטיין מאנגליה להקים בטכניון מחלקה לאווירונאוטיקה ובכלל זה בניית מנהרת אוויר במורדות הכרמל ליד הכפר טירה ולהתחיל להכשיר מהנדסי תעופה בישראל. מהלך זה נזקק לתמיכת בן־גוריון גם לנוכח התנגדות של נציגי צה"ל, חיל האוויר וחברת 'אל על', שהיתה להם נגיעה לענייני תעופה וביטחון.

אחד המדענים שפעל במועצה המדעית, פרופ' צבי תבור, מספר שהוטל להכין במהירות מרבית את הציוד למעבדות המחקר הממשלתיות, ולצורך כך 'נשלחתי לארצות־הברית עם רשימה של חמישים אלף פריטים, החל במבחנות, ספקטרופוטומטרים, וכלה במכונות עיבוד לבתי־מלאכה'.[69] על אף המחסור הכרוני במטבע זר בשנים הראשונות למדינה, הצליח בן־גוריון לתמרן כדי שהמדענים יקבלו סכומי כסף ניכרים לפעולותיהם. בדצמבר 1964 הגיש ברגמן לראש הממשלה לוי אשכול תוכנית מחקר כוללת להרחבת המדע בישראל. הנחת היסוד בתוכנית היתה שקיימות שתי גישות למדע: האחת גורסת שכל מדינה צריכה לתרום להגברת הידע בעולם, כלומר השקעה ניכרת במחקר בסיס; הגישה היא, שיש לבסס את המחקר על צרכים ספציפיים של המדינה לטווח קצר ולטווח ארוך. תומכי הגישה השנייה סברו שאפשר לקנות את המידע הדרוש ממקורות מחוץ לישראל ולכן אין צורך להשקיע כספים ומאמץ במחקר עצמי נרחב. ברגמן שלל בנחרצות את הגישה הזאת על סמך שלוש

68. דוד מושין, 'תמיכת בן־גוריון במחקר, במדע ובטכנולוגיה', שם, עמ' 19.
69. צבי תבור, 'זכרונות על המועצה המדעית', שם, עמ' 24.

טענות. ראשית, בלי מומחים יוצרים בתחומם לא ייווצר גוף מתאים שיוכל לשקול כהלכה מה לקנות ואיך לקלוט את הידע שנקנה; שנית, המדינה המוכרת ידע לא נוטה למכור את הידע החדש שטרם ניצלה עד תום, והיא שומרת עליו כיתרון סגולי לעצמה, ולכן קניית ידע תגרום לישראל להשתרך מאחור משום שתקנה תמיד ידע מיושן; שלישית, ידע מדעי המצטבר במדינה אחת אינו מתאים בכל מקרה לתנאיה של מדינה אחרת. על אלה הוסיף את הטיעון, שמחקר טהור מוביל תמיד לתוצאות בעלות ערך מעשי: 'יוקרת המדינה תלויה במידה לא־קטנה במאמציה בשדה המחקר. בעיקר המחקר הטהור', ואין 'חינוך גבוה ללא מחקר בקנה־מידה גדול'.[70]

אחד ההסברים להתגבשותה המהירה של קבוצת האסטרטגים המדעיים כבעלת שלוחות רבות של פעילות נובע מה'כימיה' האישית בין המדענים לבן־גוריון. אפרים קציר מתאר בסקירה שכתב על ראשיתו של המחקר הבטחוני, שאחיו אהרון זכה למעמד ולהשפעה בלי פרופורציה לתאריו הפורמליים:

> בין השאר נודע בהשפעתו הרבה על בן־גוריון. שלמה גור מעיד, שכל־אימת שהיה צריך לגייס את תמיכתו של בן־גוריון לפעולה זו או זו של חמ"ד [חיל מדע] או של 'המחלקה המדעית' לא היתה דרך טובה יותר מלשגר אליו את אהרון. אוזנו של ה'זקן' היתה כרויה להסבריו הבהירים, והעזרה שנתבקשה היתה ניתנת לאלתר.[71]

היחס האישי, האינטימי, בין ראש הממשלה, שכונה בחיבה 'הזקן', לבין המדענים הוביל לתמיכה בלתי־מסויגת של המנהיג הפוליטי במבצעים ובתוכניות רוויי החזון של המדענים, והוא היה סמוך ובטוח שרק כפסע בינם לבין תרגומם לשפת המציאות. אריה דבורצקי, סגן נשיא האוניברסיטה העברית ונשיא מכון ויצמן, קבע שיחסו של בן־גוריון למדענים נבע בין השאר מתפיסה היסטורית שנשענה על ההתפתחות המדעית של התקופה, שחייבה לטעמו טיפוח גוף של מדענים שיתרמו לערכים התרבותיים של המדינה.

בן־גוריון הִרבה לקרוא על הישגי המדע, הוא נפגש תדיר עם בכירי המדענים בישראל וביקש ללמוד מהם על פעילותם ולהרחיב את תמונת עולמו הכוללת, ובייחוד ללמוד כיצד אפשר להסתייע בפעילותם המחקרית בטווח הקצר והארוך בקידום החינוך, הכלכלה והביטחון של מדינה מודרנית. אפשר להגדיר את אחד ההיבטים החשובים של הממלכתיות כגישה פרגמטית, כלומר יכולת להיצמד ליעד מוגדר וברור ולשעבד למענו את מלוא המשאבים והמרץ. המדע נתפס בעיניו כמכשיר המאפשר 'קפיצת דרך פלאית' בכך שהוא מצליח לפתוח אופקים חדשים לאנושות. בן־גוריון גרס, שהאומה העברית החדשה נופלת מעמים אחרים במספרה ובתכונותיה הממלכתיות, אולם בסגולות האינטלקטואליות אין פיגור. לדעתו אין סיבה שבארץ לא יפרחו גאונים במדע לא פחות משהם פורחים

70. פרס, **לך עם האנשים**, עמ' 133.

71. אפרים קציר, 'ראשיתו של המחקר הבטחוני — בן־גוריון והחמ"ד', בתוך: **דוד בן־גוריון והתפתחות המדע בישראל**, עמ' 37.

בתפוצות. המדע הישראלי נועד לקיים שליחות, ועל־פיה באמצעות המדינה יושלט המדע על כל ענפי החיים, מחקלאות ועד חרושת, ממלאכה ועד שיט ושיכון. המדע נועד לאפשר לפתור את בעיית דלות המשאבים בארץ. ואולם המדע אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא מכוון להתמודד עם בעיות הארץ ונועד למלא את צורכי הקיום.

בן־גוריון סבר שאין המדענים צריכים להתמקד אך ורק בנושאים צבאיים, ועודד את השפעתם בתחומי פעילות ממשלתיים נרחבים. לדברי ישראל דוסטרובסקי,[72] בשלבים הראשונים לקיום מדינת ישראל נטלו המדענים תחת חסותם את הפיקוח על התפתחותו של משק האנרגיה. עדיין לא היה באופק שום אות למשבר אנרגיה עולמי, אולם כחלק מתפיסת הממלכתיות של בן־גוריון הוא גרס שהמדינה החדשה צריכה להגיע למצב של עצמאות במקורות האנרגיה העומדים לרשותה. בעת ההיא החלו בעולם ניסויים ראשונים לניצול אנרגיה גרעינית לצרכים אזרחיים, אולם הבעיה המרכזית של אומות רבות היתה להבטיח לעצמן גישה למקורות הנפט. לדעת דוסטרובסקי, ההתייחסות בישראל לסוגיה זו היתה מלאת חששות כבדים מחמת עוינותן של מדינות שיכלו לחסום את גישת ישראל למקורות נפט. בן־גוריון נועץ במדענים ויחדיו קבעו את הצעדים שיש לנקוט. אחד הצעדים הראשונים היה ניצול אנרגיית השמש ואנרגיה גרעינית. צעד אחר היה חקר משאבי האנרגיה בשטחה של המדינה החדשה, כלומר מחקר גאולוגי מקיף. אחת השמועות שפרחו באוויר עם סיום תקופת המנדט הבריטי היתה, שבריטניה מסרבת להעביר לרשות מדינת ישראל את הנגב מאחר שנמצאו שם שדות נפט ומחצבי אורניום. יחידה מיוחדת של חמ״ד עסקה בבירור סוגיה זו, ובתוך פרק זמן קצר קבעה שמשאבים אלה אינם בנמצא. הניסויים בנושאי האנרגיה הובילו לשיתוף־פעולה מדעי בין ישראל לצרפת, בריטניה וארצות־הברית. אחת התוכניות שנבחנו היתה לכרות באמצעות סדרה של פיצוצים אטומיים תעלה בין אילת לים התיכון, שתבטל את תלות המערב בתעלת סואץ. אחת המסקנות החשובות של דוסטרובסקי משיתוף־הפעולה המדעי בין מדינות המערב המובילות היתה, שיש לטפח קהילה מדעית מקורית, שתעמוד בחזית הידע:

72. ישראל דוסטרובסקי (נולד בשנת 1918), פרופסור לכימיה פיזיקלית, מנכ״ל הוועדה לאנרגיה אטומית ונשיאו החמישי של מכון ויצמן למדע. עלה לארץ בן שנה והצטרף ל׳הגנה׳ כשהיה בן 13. למד באנגליה כימיה פיזיקלית, שב לארץ עם קום המדינה והקים את המחלקה לחקר איזוטופים במכון ויצמן, ואת יחידה ג׳ בחיל המדע, שעסקה בראשיתה בחקר אנרגיה גרעינית. עבודתו בשירות הצבא נתמכה על־ידי מכון ויצמן, וקבוצות המחקר שפעלו תחתיו עסקו בבידוד איזוטופים ועבדו במשותף עם הוועדה לאנרגיה אטומית. בשנת 1966, עם מיסודה של הוועדה לאנרגיה אטומית במשרד ראש הממשלה, מונה דוסטרובסקי למנכ״ל הוועדה ושירת בתפקיד עד שנת 1971. לאחר סיום תפקידו נשאר חבר במועצה המייעצת לוועדה עד שנת 1981. בשנת 1971 מונה לסגן נשיא מכון ויצמן, ובשנת 1973 נבחר לנשיאו החמישי של המכון, וכיהן בתפקיד עד 1975. דוסטרובסקי הוא חתן פרס ויצמן (1951) ופרס ישראל למדעים מדויקים (1995). הוא בעל תוארי דוקטור לשם כבוד מאוניברסיטת תל־אביב והטכניון, ובשנת 1982 נבחר לחבר האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים.

> היותנו עם קטן היושב במקום נידח הוא עניין שולי, אם עבודתנו היא טובה ומקורית; אם ביכולתנו לתרום תרומה של ממש, מדינות אחרות גדולות ועשירות ממנו מתייחסות אלינו כאל שווה בין שווים ונוהגות מתוך נכונות להחליף ידע עמנו. יתירה מזו, למדנו משיתוף־פעולה זה, כי תמורת השקעה קטנה יחסית של מאמצים וחשיבה מקורית נוכל לרכוש ידע שערכו רב פי כמה וכמה ממה שהושקע, שכן אין מודדים במדויק את כמותו של הידע המוחלף: כל אחד מן הצדדים נותן את חלקו. והואיל ואנו קטנים קיבלנו על־פי־רוב הרבה יותר ממה שנתנו.[73]

חלק חשוב ממיסוד שיתוף־הפעולה הבין־לאומי התקיים באמצעות הוועדה לאנרגיה אטומית. ועדה זו פעלה על בסיס הדגם של ועדות אלה בצרפת ובבריטניה, באמצעות מעין רשות גג שריכזה את הפעילות הגרעינית, ובכלל זה הקמת מעבדות או מרכזים מיוחדים למחקר, והיא פעלה בנפרד מגופים אחרים שריכזו מחקרים בתחומי המדע האחרים. הוועדה הוקמה בשנת 1952 בידי בן־גוריון והיתה כפופה ישירות לראש הממשלה, ובין חבריה הראשונים היו הפרופסורים ברגמן, סמבורסקי וסולי כהן, רב אלוף יעקב דורי ושמעון פרס, שהיה אז מנכ"ל משרד הביטחון. ועדה זו חיפשה פתרונות טכנולוגיים לייצור אנרגיה גרעינית תוך כדי לימוד הסוגיה ברמת המחקר על־ידי התעדכנות בנעשה בעולם בפגישות עם חוקרים אחרים וביקורים במעבדות במדינות אחרות. ההחלטה להקים את הוועדה חייבה הכשרת כוח אדם מדעי וצבירה מתמדת של ידע וחומרי גלם. אחת מפעולותיה הראשונות של הוועדה היתה לשלוח קבוצה של צעירים, רובם בוגרי האוניברסיטה העברית בירושלים, למרכזי מחקר שבהם יכלו להתמחות בנושאי הגרעין.

תיאורו של דוסטרובסקי את הקמת הוועדה משקף את שיתוף־הפעולה המרשים בין הדרג הבכיר של אנשי המדע לבין האליטה הפוליטית. כך למשל, כסף לא היה רכיב שדובר בו בעת ההיא, ולראשי הוועדה התאפשר לבחור את הסטודנטים המבטיחים ביותר ולהשקיע משאבים ומחשבה מוקדמת בהכשרתם בחוץ לארץ כדי לייעדם לתפקיד מיוחד:

> לשמש כצוות מכונן של מפעל לאומי חשוב ביותר. ברי, כי לא היתה זו תכנית קצרת טווח: האנשים נשלחו ללימודים ממושכים, שארכו לעתים שנים אחדות, ורק לאחר שובם החלו לתרום. זו דוגמה לתכנון הצופה לעתיד, שראשיתו חינוך אנשים, המשכו הקמת מעבדות כדי שהאנשים עם שובם יוכלו לעבוד בהן, הבטחת הציוד הנחוץ לעבודה וכן הלאה, וסופו פירות שהניב המחקר.[74]

מדברי דוסטרובסקי עולה, שהיתה תפיסה מגובשת וברורה של יעדים, שהיתה מוסכמת על דעת הכול. קבוצת מקבלי החלטות קבעה את דרכי היישום, ובן־גוריון הכריע בעניינים רבים בעצמו ודי במהירות. הוועדה לאנרגיה אטומית הקימה והפעילה מפעלי מחקר רבים,

73. ישראל דוסטרובסקי, 'הקמתה של הוועדה לאנרגיה אטומית', בתוך: **דוד בן־גוריון והתפתחות המדע בישראל**, עמ' 47.
74. שם, עמ' 48.

ואלה פעלו שנים רבות באחריותו הישירה של ברגמן, שפעל כיד ימינו של בן־גוריון, וזה קיבל את דעתו כמעט בלא ערעור.

ו. סיכום: מדע וממלכתיות

תהליך בניין המדינה היהודית בארץ־ישראל הצריך מאמץ אינטלקטואלי, תרבותי ופוליטי שלא התבסס רק על המשכיות מהתקופה הקודמת, אלא גם על האצה ניכרת של תהליכים ויצירת חדשים, שעודדו את מיסודו של סדר ריבודי חדש ובהיקף שונה לחלוטין מזה שהתקיים בתקופה הקודמת. פעילות זו אפיינה בראש ובראשונה את תנועת הפועלים בהנהגת מפא"י, שהובילה את כינונו וביסוסו של המעמד הבינוני הישראלי. במאמר זה אין אפשרות לפרוש את מלוא היריעה של התנאים הכלכליים והפוליטיים שבהם פעל מעמד זה. כוונתנו כאן היתה לדון באחת האסטרטגיות שאימצה המדינה ליצירת המבנה הריבודי הרצוי באמצעות כינון וביסוס מעמדה המוביל של קבוצה ייחודית של מדענים ומלומדים — האסטרטגים המדעיים. אלה נעשו לאחת מצורות הקשר החשובות בין המדינה למעמד הבינוני שנוצר בעשורים הראשונים למדינה.

העיקרון שאימצה הנהגת מפא"י היה סולידריות בינם לבין ראשי המדע, והקניית נגישות למשאבים נדירים של מידע והשפעה לראשי המדע. האסטרטגים נהפכו לבעלי עוצמה רבה ואף מונופוליסטית בזירות כמו ההשכלה הגבוהה, משק האנרגיה, הבניית המנגנון המנהלי האזרחי, ובהתארגנות הכוח הצבאי של המדינה. ואולם יותר מכול, אנו סבורים שהשפעת האסטרטגים המדעיים באה לידי ביטוי ביכולתם לכוון את התכנון של המדינה הצעירה ולפקח עליו. אלה היו פריבילגיות בעלות משקל עצום. בכך נוצרו יחסי גומלין שהתבססו מצד אחד על רשת ענפה של קשרים אישיים המגולמת בקרבה פוליטית ובפרסים ובתגמולים רבים; ומצד אחר הובילו יחסי גומלין אלה ליצירת פן מרכזי וחשוב של 'הישראלי החדש' בכך שסימן את אפיקי המוביליות כלפי מעלה בחברה הריבונית החדשה. ערכים כמו מודרניות מערבית, המכילים את טיפוח המדע והטכנולוגיה, המשולבים בפטריוטיות, נעשו לדגם 'אידאלי' לחברה כולה. הפנמת ערכים אלה אצל האסטרטגים המדעיים השפיעה רבות על ציבור הסטודנטים והמרצים. יש לזכור שהאסטרטגים המדעיים הנהיגו את שלושת מוסדות המחקר שהיו קיימים לפני קום המדינה, והיו שותפים פעילים ומכריעים בהקמתם ובביסוסם של ארבעת מוסדות המחקר החדשים שנוסדו לאחר הקמת המדינה. כדי להדגיש את תרומתם הייחודית של האסטרטגים המדעיים נציין שמשנת 1977 ועד 2009, למעלה משלושים שנה, לא הוקם מוסד מחקר ממלכתי חדש שידמה בגודלו לאלה שהוקמו בתקופת הממלכתיות.

אנחנו העם (אתם לא!)
פופוליזם מכיל ופופוליזם מדיר בישראל

דני פילק

א. מבוא: פופוליזם מהו

הפופוליזם הוא תופעה כה שכיחה בדמוקרטיות המודרניות שיש הטוענים כי הוא מעין 'צל' של הדמוקרטיה הייצוגית. הטענה המרכזית של מאמר זה היא, שהתופעה הפופוליסטית בישראל אינה רק 'צל' של הדמוקרטיה הייצוגית אלא מאפיין מרכזי של המערכת הפוליטית בשנים האחרונות. החברה הישראלית מאופיינת במאבקים לא פתורים להכלתן של קבוצות חברתיות פריפריאליות או סמי־פריפריאליות, ולתנועות הפופוליסטיות יש תפקיד מרכזי במאבקים האלה. בעבר הצגתי את כינונה של תנועת החרות/הליכוד כתנועה פופוליסטית מכילה, שהציגה חלופה להגמוניה של תנועת העבודה (פילק, 2006). במאמר זה אציג את התפתחות הפופוליזם הישראלי מצורתו המכילה (תנועת הליכוד) לפופוליזם מדיר ('ישראל ביתנו'), דרך השילוב המורכב של הכלה והדרה שמבטאת תנועת ש"ס.

משום חוסר הבהירות של המונח פופוליזם, ובייחוד נוכח המטען השלילי שיש לו בשימושו היומיומי, אנסה תחילה להגדיר את המונח ולהציג את שתי המשפחות המרכיבות את התופעה הפופוליסטית: פופוליזם מדיר ופופוליזם מכיל. לאחר מכן יידונו הביטויים השונים של הפופוליזם בישראל. בסעיף השני אדון ב'חרות' כדוגמה לתנועה פופוליסטית מכילה, ובסעיף השלישי — בש"ס ובדינמיקה המורכבת בין הכלה להדרה; לאחר מכן, בסעיף הרביעי אנתח את 'ישראל ביתנו' כביטוי מקומי של הפופוליזם הרדיקלי הימני.

מהו פופוליזם? אחד המאפיינים העולים מחדש בכל מחקר או דיון על פופוליזם הוא חוסר הבהירות של המונח. קשרו אותו לתופעות כה שונות זו מזו, כגון הפופוליזם האמריקני של סוף המאה ה־19, תנועת הנארודניקים ברוסיה, הפרוניזם וה'וארגיזם' בדרום אמריקה בשנות הארבעים של המאה ה־20, והימין הרדיקלי הפופוליסטי האירופי בימינו. ברם בשימוש היומיומי, המונח משמש שם נרדף לדמגוגיה. האם העובדה שחוקרים משתמשים באותו מונח לתופעות שונות משמעותה שאין למונח ערך הסברי? ואכן אין לדעתי לוותר על המונח, אלא לאמץ את המלצתה של מרגרט קנובן (Canovan, 1981) ולראות בפופוליזם משפחה ובה תת־משפחות. טענתי היא שהתופעה

הפופוליסטית מורכבת משתי תת־משפחות: פופוליזם מכיל ופופוליזם מדיר.[1] המאפיינים המשותפים לשתי התת־משפחות הם: (1) תנועות פופוליסטיות צומחות בחברות שקיים בהן סכסוך בעניין הדרה/הכלה של קבוצות כפופות. (2) שתי המשפחות משמשות דרך לכינונן של קבוצות חברתיות מודרות כסובייקטים פוליטיים, או של קבוצות הרואות את זהותן הקולקטיבית מאוימת. (3) המסמן 'עַם' הוא האמצעי לכינונן של קבוצות אלה כסובייקטים פוליטיים פעילים. (4) האידאולוגיה הפופוליסטית משתמשת בה בעת בשלוש המשמעויות של המסמן 'עם': העם הוא האומה כולה, מעבר למחלוקות מעמדיות; העם כ'עמך', 'פלבאים' (plebs); והעם כיחידה אורגנית, אתנית או תרבותית, המתאימה למונח הגרמני volk (Hermet, 2001, pp. 52-54). שתי המשפחות הפופוליסטיות מחברות באופן שונה את שלוש המשמעויות האלה. הפופוליזם המכיל נותן עדיפות למשמעות של עם כ'עמך'. הפופוליזם המדיר נותן קדימות למשמעות האחרונה.[2] בתנועות הפופוליסטיות המכילות, המסמן 'עַם' משמש דרך לכונן את זהותה של קבוצה מודרת כסובייקט פוליטי ולבסס את הדרישה להכלה ('גם אנחנו חלק מהעם'). מנגד, אותו מסמן יכול לשמש כדי להדיר את האחר וכך להגן על זהות קולקטיבית מאוימת ('אנחנו, לא הם, העם האמיתי'). (5) האידאולוגיה הפופוליסטית מבוססת על האמונה שה'עַם' הוא מקור הטוב, מקור הסגולה (virtue) (Wiles, 1969); וכן, לרוב התנועות הפופוליסטיות יש מידה מסוימת של קסנופוביה.[3] (6) האידאולוגיה הפופוליסטית בנויה על תפיסה דואלית של הזמן ההיסטורי (Stewart, 1969); כמו השמרנים, הם מבטאים נוסטלגיה אל עבר מיתי שאבד, כמיהה לקהילה מיתית הבנויה על יחסים בין־אישיים ישירים (McRae, 1969; Taggart, 2000); כמו הסוציאליסטים, הם מלאי תקווה לעתיד טוב יותר; הפופוליזם מבטא את האמונה שהצלחתו תביא לפריחה מחודשת של העם וחידושה של קהילת העבר. (7) תפיסת הדמוקרטיה הפופוליסטית היא אנטי־ליברלית; הפופוליזם שולל את הבנת הדמוקרטיה הפרוצדורלית (הפרדה בין רשויות, מערכת של איזונים ובלמים, ייצוגיות, מוסדות ביניים) כמכלול של זכויות וכפלורליסטית; התנועות הפופוליסטיות רואות בתפיסה זו של דמוקרטיה בגידה ברצונו של העם כריבון; בעיני התנועות הפופוליסטיות, הדמוקרטיה הליברלית מערערת את אחידותו של העם ומחזקת אינטרסים אינדיבידואליים וקבוצתיים אנוכיים; התפיסה הפופוליסטית של דמוקרטיה מדגישה את ריבונות העם כבעל רצון כללי משותף, דמוקרטיה ישירה ושלטון הרוב. (8) התנועות הפופוליסטיות רואות את החברה מחולקת לשני קטבים מנוגדים — עַם ואליטות; העם מורכב מכל מי שעוסקים בעבודות יצרניות (תעשיינים, פועלים, איכרים), ונגדם עומדים אנשי המנגנונים הפוליטיים, בעלי

1. הראשון להשתמש במונח 'פופוליזם מדיר' היה הנס גיאורג בטס, בדיונו על הפופוליזם הרדיקלי הימני באירופה (Betz, 2001), אלא שהוא השתמש במונח באופן שונה מהמוצע במאמר זה.
2. הפשיזם נבדל מהפופוליזם בכך שהמשמעות האתנו־תרבותית היא היחידה, ומייצגיה הם המדינה והאליטות שלה. כל התנועות הפופוליסטיות הן אנטי־אליטיסטיות. התנועות הפשיסטיות הן אליטיסטיות.
3. כפי שנראה בהמשך, הקסנופוביה היא גורם מרכזי בתנועות פופוליסטיות מסוימות, ושולי באחרות.

ההון הגדולים, הבנקאים ואינטלקטואלים קוסמופוליטיים. (9) רוב התנועות הפופוליסטיות הן 'נטיביסטיות' — לפי הגדרתו של קאס נטיביזם הוא 'אידיאולוגיה הטוענת שאוכלוסיית המדינה חייבת להיות מורכבת רק מאנשים השייכים ללאום המקומי, ומתייחסת בחשדנות ובטינה לרכיבים הלא־מקומיים (אנשים ורעיונות)' (Mudde, 2007, p. 9). (10) רוב התנועות הפופוליסטיות מתארגנות סביב דמות של מנהיג כריזמטי, המסמל את העם ומייצגו באופן בלתי־מתווך.

על אף המאפיינים המשותפים, אפשר כאמור לחלק את התנועות הפופוליסטיות לשתי תת־משפחות: פופוליזם מכיל ופופוליזם מדיר. הפופוליזם המכיל הוא דרך להכלה פוליטית של קבוצות חברתיות מודרות. הקבוצה החברתית המודרת מתכוננת כסובייקט פוליטי באמצעות השתתפותה ותמיכתה בתנועה הפופוליסטית המכילה. הזדהותן של קבוצות מודרות וכפופות עם תנועות פופוליסטיות מכילות אינה תולדה של מניפולציה של האליטות, ואף לא ביטוי לתודעה הכוזבת של ההמון. הפיכתן של הקבוצות המודרות לחלק מהגוש ההיסטורי הפופוליסטי היא תהליך של הרחבת הדמוקרטיה, של הרחבת גבולות השייכות וההשתתפות. ההכלה מתרחשת בשלושה מישורים: הכרתי־סימבולי, פוליטי וחומרי־חלוקתי.

ההכלה הסימבולית משמעותה הרחבת הגבולות של המסמן 'עם', אגב הדגשת המשמעות של פלבאים, כך שתיכלל בו גם הקבוצה המודרת (de la Torre, 1998, p. 127). התנועות הפופוליסטיות המכילות מציגות סיפר (narrative) חלופי לזה של האליטות, סיפר שלפיו הקבוצה המודרת היא חלק מה'אנחנו'. כמו כן, בתהליך ההכלה הסימבולית יש למנהיג הפופוליסטי תפקיד מרכזי. הוא עצמו אינו שייך לקבוצה המודרת, אך דווקא בשל כך, בהיותו לא שייך אך מוקד להזדהות, יכול המנהיג הפופוליסטי לגלם את הכלת הקבוצה המודרת. מצבו ההיברידי של המנהיג מאפשר לו לגשר בין הלא־שייכים לבין מעגל השייכות. בנאומיו הופך המנהיג את הקבוצה המודרת לחלק מרכזי של ה'אנחנו', בדרך־כלל נגד 'אחר' חיצוני (אויבי העם) או פנימי (האליטות, המוצגות לרוב כמי שקושרות קשר עם האויב החיצוני). הקבוצה המודרת מתכוננת כסובייקט פוליטי גם באמצעות הקשר עם המנהיג.

המישור הפוליטי הוא ממד ההכלה השני. בשונה מההכלה הקליינטלית, שבה הקבוצה המודרת ממשיכה להיות אובייקט, בתהליך ההכלה הפופוליסטית הקבוצה המודרת מתכוננת כסובייקט פוליטי (Mouzelis, 1985). חברי הקבוצה מקבלים על עצמם תפקידים של מנהיגות משנית, ואף נעשים מנהיגים מן השורה הראשונה. התביעות הפוליטיות, החלוקתיות וההכרתיות נעשות בשם הקבוצה וכקבוצה, ולא, כמו בהכלה הקליינטלית, על־ידי פרטים ובשמם. חברים מתוך הקבוצה המודרת מגיעים לעמדות כוח והכרעה ברמה המוניציפלית, באיגודי העובדים ובמוסדות ביניים אחרים, בפרלמנט ואף כחברי ממשלה. אך החשוב מכול הוא שהקבוצה כקבוצה נהפכת לסובייקט פוליטי, שיש להתייחס לתביעותיו. לכן ההכלה הפופוליסטית מרחיבה את גבולות הדמוקרטיה (Mouzelis, 1985; de la Torre, 1997, 1998). ואולם הרחבה זו היא חלקית בלבד, בין השאר משום שהיא נשענת על תביעות ועל נימוקים פרטיקולריים.

המישור האחרון הוא של הכלה חומרית, שמשמעותה שינוי בדפוסים המדירים של חלוקת המשאבים. מישור זה חשוב בעיקר כשתנועה פופוליסטית מגיעה לשלטון ומיישמת מדיניות כלכלית־חברתית המביאה שינוי בחלוקת המשאבים לטובת הקבוצות המודרות. ואולם חשוב לציין שמדיניות זו מוגבלת על־פי־רוב ואינה משנה מן היסוד את המבנה הכלכלי־החברתי שביסוד ההדרה.

תנועות פופוליסטיות המרכיבות את המשפחה השנייה, הפופוליזם המדיר (Betz, 2001), צומחות כשקבוצות חברתיות המוכלות אל תוך המסמן 'עם' מדגישות את זהויותיהן הקולקטיביות, ששינויים חברתיים מאיימים עליהן. במצב זה הזהות המאוימת נשמרת על־ידי הדגשת ההבדלים בינה לבין זהויותיהן של קבוצות חלשות יותר (מהגרים, מיעוטים אתניים). קבוצות אלה נאחזות במשמעות האתנו־תרבותית של 'עם' כדרך לשמר את הזהות הקולקטיבית המאוימת. הן עושות זאת על־ידי הדרת קבוצות 'אחרות', שאינן שייכות לעם, ל־volk. התנועות הפופוליסטיות המדירות נעשות כתובת לתחושת אי־הוודאות וחוסר הביטחון, הן ברמה החומרית הן ברמה הסמלית. ההדרה, בדומה לתהליכי ההכלה, מתרחשת גם היא באותם שלושה מישורים: סמלי־הכרתי, פוליטי וחומרי־חלוקתי. ההדרה הסמלית משמעותה הצגת סיפר המצמצם את גבולות ה'אנחנו' ומדגיש שהעם הוא בעיקר קבוצה אתנו־תרבותית הומוגנית וסגורה. המנהיג הפופוליסטי מגלם את אי־שייכותן של הקבוצות המודרות. ההדרה במישור הפוליטי היא הניסיון למנוע את הכניסה של קבוצות פריפריאליות אל תוך 'הקהילה הפוליטית' על־ידי חסימת דרכן לקבלת אזרחות או למימושה. ההדרה החומרית של קבוצות חלשות, כגון מהגרים או קבוצות אתניות כפופות, משמשת דרך להגן על קבוצות הכלולות ב'אנחנו' המשותף, ומופיעה כדרישה לחסום את כניסתן של קבוצות אלה לשוק (שוק העבודה, שוק הנדל"ן) ולהגביל את זכאותן להטבות ולשירותים במסגרת מדינת הרווחה ל'עם האמיתי' (welfare chauvinism).

ב. תנועת החרות/הליכוד כתנועה פופוליסטית מכילה

ההגמוניה של מפא"י/תנועת העבודה הדירה את המזרחים באמצעות כמה מנגנונים: בידול גאוגרפי, בידול בשוק העבודה, מסלולים נפרדים במערכת החינוך, הדרה סמלית ותרבותית. תנועת החרות, ואחריה הליכוד היו האמצעי להכלתם (אמנם הכלה חלקית) של המזרחים, וכך היו לסובייקט פוליטי. משאימצה תנועת החרות פרקטיקות מכילות בשלושת המישורים האמורים — הסמלי, הפוליטי והחומרי — היא נעשתה מתנועה ימנית רדיקלית אוונגרדית לתנועה פופוליסטית מכילה המונית (שפירא, 1989; ויץ, 2007).[4]

התנועות הפופוליסטיות המכילות מרחיבות את גבולות המסמן 'עם' על־ידי הצגת הגדרה חלופית של ה'אנחנו', שהכילה לתוכה את עולי מדינות האסלאם. לעומת התרבות

4. מסיבות של בהירות ייבחן כל מישור בנפרד — הפרדה זו היא אנליטית ולא אונטולוגית. בבדיקה של כל מישור יהיה אפשר לראות את ההשפעות ההדדיות ביניהם.

העברית והישראליות המדירה, הם הציבו את המסמן 'עם יהודי'. הבחירה במונח 'עם יהודי' אפשרה להרחיב את גבולות השייכות ולהכיל ברמה הסמלית את המזרחים, שהיו שייכים לעם היהודי באותה המידה שהיו שייכים אליו חלוצי תנועת העבודה.[5] בגין ותנועתו בנו שרשרת שקילויות בין שלושת הפירושים של המונח 'עם' (עם כאומה, עם כ'עמך' ועם כיחידה אתנו־תרבותית), וזו אפשרה את הכלת המזרחים כסובייקט פוליטי. בשרשרת השקילות הזאת, העם הוא האומה כולה, אך האומה היא יחידה אתנו־תרבותית המושתתת על יסודות דתיים. המייצג האמיתי, הטהור ביותר והאותנטי של האומה הוא 'עמך ישראל'. 'עמך ישראל' ניצב אל מול אויבים מחוץ (מדינות ערב, הפלסטינים וכל בעלי־בריתם) ומבית (האליטות של תנועת העבודה), אויבים שהוצגו כחוברים זה עם זה.[6]

בגין איתר כיצד השיח של תנועת העבודה פעל לגיבוש סובייקט קולקטיבי המדיר מתוכו את המזרחים, וייחד לכך דברים רבים. הרטוריקה הבגינית הקנתה למזרחים תפקיד סמלי חשוב בגוש ההיסטורי החלופי שהתגבש סביב הפרויקט הקונטרה־הגמוני של תנועת הליכוד. בנאומיו הכיל בגין את עולי מדינות האסלאם אל תוך המהפכה הציונית, שהוצגה כחלק ברצף ההיסטורי של העם היהודי. לדוגמה, בנאום בכנסת לאחר הבחירות, באוגוסט 1981, אמר בגין:

> אל תאמרו 'העלייה ההמונית שהגיעה לאחר קום המדינה לא השתתפה במהפכה הציונית. הם רק רגילים לקבל'. מילים אלו נאמרו במזכירות מפ"ם. הן נוראיות. אינני רוצה לפתוח חשבון לגבי מי קיבל מה ב־60 שנים האחרונות. אך נכון שהעלייה ההמונית הגיעה לאחר קום המדינה, אך ברצוני לשאול: הם רק מקבלים? הם עדיין מקבלים? מספיק לזכור שמאז התרחשו פעולות התגמול, מאז היה מבצע סיני, מאז התרחשה מלחמת ששת הימים, מאז הותקפנו במלחמת יום הכיפורים. כל האחים שלנו שאליהם התייחס חבר מזכירות מפ"ם, לא שפכו את דמם, לא סיכנו את חייהם, לא נפלו בקרב, לא ביכו את אהוביהם, לא נשארו יתומים? הם רק מקבלים? זאת לא הדרך. אנו נהייה עם אחד באהבתנו את ישראל [בגין, 1983].

בגין הצביע על מוטיבים רבים ששימשו להדרתם הסמלית של המזרחים: בואם ה'מאוחר', אי־השתתפותם ב'מהפכה הציונית', אי־השתתפותם באפוס של הקוממיות, 'תרבות המגיע' לעומת מיתוס הנכונות של החלוצים להקרבה, והתרומה לטובת הכלל. כל אלה היו סטראוטיפים שחיזקו את הבניית המזרחים כלא שייכים לישראליות. בגין חשף את הסטראוטיפים, ובעצם חשיפתם פירק אותם. לעומת גורמי ההדרה האלה הוא הציע מבנה סמלי חלופי, מכיל. במבנה הרטורי הבגיני, עולי העלייה ההמונית ממדינות האסלאם הם חלק מההיסטוריה המיתית של העם. הם חלק מהיסטוריה הרוויה מלחמות וסבל. בדבריו

5. השימוש במסמן 'עם יהודי' הוא דוגמה לחלקיות של ההכלה הפופוליסטית, המכילה קבוצה מודרת אחת (המזרחים), על חשבון המשך ההדרה של הפלסטינים אזרחי ישראל.
6. המוטיב של החבירה בין האליטות לבין אויבי העם/האומה הוא מוטיב מרכזי אצל רוב התנועות הפופוליסטיות.

הכיל בגין את הקבוצה המודרת אל ה'אנחנו' על־ידי המעבר בין שלוש המשמעויות של 'עם': עולי העלייה ההמונית (הפלבאים), האומה (מסומלת בשרשרת המלחמות והדם שנשפך) והעם כיחידה אורגנית אתנו־תרבותית ('האחים שלנו' ו'עם אחד באהבתנו את ישראל'). הרטוריקה של בגין מציעה, על־ידי ההנגדה בין אליטות לעם, מבנה סמלי המכונן סובייקט פוליטי מכיל.

דוגמה אחרת להרחבת גבולות המסמן 'עם' היא דבריו של בגין בסיכום מערכת הבחירות לכנסת השמינית בשנת 1973. בבחירות אלו הגדיל אמנם הליכוד את כוחו, אך לא הצליח לממש את הציפיות להחלפת השלטון. בסכמו את מערכת הבחירות שאל בגין: 'למי אנו חבים את הגברת כוחנו?'. ותשובתו: 'למאמינים ולעניים. אנו גאים במצביעינו'. בגין קשר כאן בין עוני, הדרה ואמונה דתית. האמונה הדתית קשורה קשר הדוק למשמעות האורגנית של המסמן 'עם יהודי'. בחיבור בין הליכוד, המאמינים והעניים הציג בגין את גבולות הגוש ההיסטורי המתנגד להגמוניה של תנועת העבודה, הנשלטת בידי אליטות חילוניות. החיבור בין המשמעות האורגנית של המסמן 'עם' להבנתו כפלבאים מאפשר להרחיב את גבולות ה'אנחנו'.

נאומו של בגין בהפגנה שסיימה את מערכת הבחירות בשנת 1981 הוא אולי הדוגמה המוכרת ביותר לדרך שהכיל ברמה הסמלית את המזרחים אל תוך המרחב הציבורי. בדברי הסיום שלו כיוון בגין אל אמירתו של דודו טופז בערב הקודם, בסיום מערכת הבחירות של המערך, על כך ש'הצ'חצ'חים נמצאים במצודת זאב':

> אמש בכיכר הזאת עמד שחקן צעיר [...] באוזני מאה אלף אנשי המערך, הוא אומר את הדברים הבאים: 'הצ'חצ'חים, הם במצודת זאב, הם בקושי שי"ן גימ"לים..., כאן נמצאים החיילים ומפקדי היחידות הקרביות'. [...] אודה ואתוודה לפניכם, עד הבוקר לא שמעתי את המלה 'צ'חצ'חים' [...] במחתרת, בימי תנועת המרי, שאל אותי גלילי [...] איך אתם פתרתם את הבעיה של עדות המזרח באצ"ל? ואני [...] אומר לו, איזו בעיה? אין לנו! כולנו אחים, כולנו יהודים, כולנו שווים, כולנו! [בגין, 1983].

במשפט 'כולנו אחים, כולנו יהודים, כולנו שווים' השתמש בגין במסמן 'עם יהודי' בשלוש המשמעויות שלו: כולנו, האומה כולה; יהודים, יחידה בעלת מאפיינים אתניים אחידים; שווים, כלומר כולם, ובכלל זה הפלבאים. הוא פירק את המיתוס של החלוץ־הלוחם השייך לתנועת העבודה, והציג במקומו את מיתוס היהודי (אשכנזי ומזרחי) הלוחם ואף מקריב את חייו. על־ידי שרשרת השקילויות המחברת בין המשמעויות השונות של המסמן 'עם' הפך בגין את הכינוי המזלזל והמדיר 'צ'חצ'ח' למקור לגאווה והכלה ('אשרינו שהם במצודת זאב').

מוטיבים אחרים של האידאולוגיה הפופוליסטית, כגון האנטי־אליטיזם, האנטי־סוציאליזם, הרתיעה מהפוליטיקה המפלגתית ומרכזיותו של המנהיג ממלאים גם הם תפקיד מכיל. האנטי־אליטיזם מאפשר לכונן 'אנחנו' חלופי, המנוגד לאליטות המדירות. הפופוליזם הלאומני של הליכוד חיבר את ראשי ה'מערך' עם האויב מחוץ: מדינות ערב

ובעלי־בריתן.[7] לדוגמה, בנאום לסיום מערכת הבחירות בשנת 1981 אמר בגין: 'אמש במקום הזה היו הרבה דגלים אדומים [...] היום יש פה הרבה דגלי תכלת־לבן. זהו ההבדל [...] בינינו לבין המערך הסוציאליסטי [...]. הם עדיין לא למדו, מה מסמל הדגל האדום בתקופתנו. [...] זה הדגל של שנאת ישראל, ואספקת נשק לכל אויבי ישראל מסביב' (שם).

בשל הסתירה בין הרטוריקה הסוציאליסטית של המערך למציאות הקיפוח, נהפכו המסרים האנטי־סוציאליסטיים של הליכוד לעיקרון מארגן נוסף. לעומת 'המערך הסוציאליסטי' המדיר, הודגשה החלופה הפופוליסטית־הלאומנית המכילה של הליכוד. האנטי־סוציאליזם מילא במקרה הישראלי את התפקיד שהאנטי־ליברליזם ממלא ברוב התנועות הפופוליסטיות. הרטוריקה הציונית־הסוציאליסטית נקשרה בדמיון הקולקטיבי של הקבוצות המודרות למבנים הסמליים ולמוסדות שכוננו את ההדרה ושימרו אותה. בגין הציג את הרטוריקה הסוציאליסטית ככזב שכיסה על הפערים העמוקים ועל ההדרה. הוא לא הסתפק ביצירת קשר בין סוציאליזם לעוני, והצביע על הקשר שבין הרטוריקה הסוציאליסטית, המוסדות המרכזיים של תנועת העבודה (ההסתדרות והתנועה הקיבוצית) לאליטות ההון והתרבות. כמו כן בנתה הרטוריקה של בגין שרשרת שקילויות בין הסוציאליזם כאידאולוגיה מארגנת של תנועת העבודה, לבין אויבי העם החיצוניים, מדינות ערב וברית־המועצות התומכת בהן.[8] הציטוטים שלהלן, מהשנים 1973 ו־1981, מדגימים את האסטרטגיה הרטורית הזאת:

> מדוע נחלשת, יורדת, כמעט נעלמת השפעתכם המוסרית על העובדים? אולי יש בסוציאליזם שלכם איזה פגם מוסרי? אם קיים משק סוציאליסטי שבו מוסיפים על שכרם של אנשים המקבלים אלפי לירות בחודש, אז קשה להשפיע השפעה מוסרית על עובדים המקבלים מאות לירות בחודש ואין קיום הוגן למשפחותיהם. [...] ראשיתו של צדק הוא בביטול העוני, בהעלאת היסוד עליו חיות משפחות בישראל ובעיקר משפחות מרובות ילדים [בגין, 1973].
>
> הסוציאליזם שלהם לא שווה פרוטה, הוא מיושן. זה סוציאליזם של פרוטקציוניזם, של הפליה, של חוסר צדק, איזה סוציאליזם זה, בכלל? של ניצול האדם על־ידי האדם [בגין, 1983, עמ' 120].

מפא"י והמערך, הביטויים הפוליטיים של ההגמוניה של תנועת העבודה, היו מבוססות על מנגנון רחב וחזק. תנועת החרות והליכוד אחריה הציגו את עצמן כתנועות עממיות הסולדות מהמנגנון המפלגתי הביורוקרטי של מפא"י. ההתנגדות לכוחו של המנגנון

7. בין המתקפות הרבות מן הסוג הזה אפשר לציין שוב את נאומו של בגין בכיכר מלכי ישראל (היום כיכר רבין). בדבריו קישר פעם אחרי פעם בין ראשי המערך לבין 'האויב הערבי'.
8. הסבר זה מאמץ למקרה הישראלי את הסברו של ארנסטו לקלאו לרטוריקה הליברלית של התנועה הפֶּרוניסטית. לדבריו, הרטוריקה הפרוניסטית היתה אנטי־ליברלית משום שהרטוריקה של הגוש ההיסטורי הדומיננטי היתה רטוריקה ליברלית, גם אם בפועל המבנה החברתי־הפוליטי שכונן הגוש הזה לא היה ליברלי כלל.

המפלגתי היתה לחלק מרכזי לא רק של האידאולוגיה של 'חרות', אלא גם של הטקטיקה הפוליטית שלה. פעם אחרי פעם יצאו אנשי 'חרות' נגד 'ניצול לשכות העבודה הממלכתיות למטרות מפלגתיות' (מתוך מצע 'חרות' לבחירות) או 'למען אי־תלות העובד במנגנונים המפלגתיים' ('מעובד לעובד', כרוז לבחירות להסתדרות). או, כפי שנטען בכרוז בחירות של גח"ל: 'מי הם נציגי גח"ל? נציגי גח"ל בהסתדרות [...] אינם עסקנים ממונים, אלא עובדים בדיוק כמוך. המערך קיבל החלטה לפיה 50% מנציגיו בהסתדרות יהיו ממקומות העבודה. החלטה זו מראה עד כמה מנותק הקשר שבין נציגי המפלגה הקרויה מפלגת העבודה ובין העובדים. גח"ל אינו זקוק להחלטה כזו: כל מאת האחוזים של נציגיו הם עובדים ממקומות העבודה' (גח"ל, 1973). החלופה הארגונית למפלגת המנגנון היא תנועה הבנויה על קשר בין תומכים מן השורה, נציגים אמיתיים של תומכים אלה במוסדות התנועה ומנהיג כריזמטי.

המישור השני של הכלת הקבוצות המודרות הוא המישור הפוליטי. ההכלה של הקבוצה המודרת אל המישור הפוליטי משמעה מעבר מאובייקט לסובייקט. תנועת העבודה התייחסה לעולי מדינות ערב בדרך קליינטלית, כלומר חִפצונם כסוכנים פוליטיים. מפא"י הפנימה לתוכה את העולים ממדינות האסלאם כאובייקטים ולא כסובייקטים. הזדהותם של עולים אלה עם 'חרות'/הליכוד היתה דרך להתכונן כסובייקט פוליטי קולקטיבי. לתהליך הסובייקטיפיקציה שלושה היבטים: (1) צמיחת מנהיגים מתוך הקבוצה המודרת; (2) כניסה משמעותית של אנשי הקבוצה המודרת למרחב הפוליטי; (3) הכרה בקבוצה כסובייקט פוליטי קולקטיבי עם קול משלו:

(1) בקרב תנועת החרות/הליכוד צמחה הנהגה מזרחית צעירה. תהליך זה החל ברמה המקומית וברשימת 'תכלת לבן' בהסתדרות, והיא התפתחה אחר־כך למישור הלאומי. הדמות הבולטת ביותר במנהיגות הצעירה היה דוד לוי, אך הוא לא היה היחיד. נמנים עם קבוצת מנהיגים זו משה קצב, מאיר שטרית, פרופסור עזרן, דוד מגן, ולאחר זמן סילבן שלום. אין מדובר עוד בדמות אחת, שבבדידותה מצביעה על אופיו המדיר של הכוח הפוליטי הדומיננטי, אלא בצמיחה של הנהגה פוליטית מתוך הקבוצה המודרת.

(2) ההיבט השני של ההכלה הפוליטית בא לידי ביטוי בכניסה ניכרת של מזרחים למוסדות התנועה. מחקר שהשווה את הרכב חברי הוועידה ופעילי ה'מרכז' של 'העבודה' לזה של 'חרות', הראה את הפתיחות היחסית של מוסדות 'חרות'/הליכוד לעומת הסגירות של מפלגת העבודה. המחקר הראה שחברי ועידת 'חרות' היו צעירים במידה ניכרת מאלה של ועידת מפלגת העבודה (5% עד גיל 29, 30% בני 30–39, לעומת 2% עד גיל 29 ו־17% בני 30–39 ב'עבודה'). במפלגת חרות גם היה יותר מקום לנציגים של הקבוצות המודרות. על־פי המחקר: 'בחרות יש יותר צירים אשר גויסו מהמעמד הבינוני הנמוך והמעמד הנמוך, או ממעמד הפועלים' (הרצוג ואחרים, 1989, עמ' 26). כמו כן היה ב'חרות' אחוז גדול יותר של תושבי ערים חדשות ומועצות מקומיות וגם אחוז מזרחים גדול יותר (52% מחברי ועידת 'חרות' לעומת 32% במפלגת העבודה).

(3) ההיבט השלישי של ההכלה הפוליטית — ההכרה בקולקטיב כסובייקט פוליטי קולקטיבי. אין מדובר רק במספר חברי הקבוצה שמגיעים לעמדות השפעה, אלא בהכרה

בקולקטיב כסובייקט בעל קול משלו. המפלגה הפופוליסטית מדברת בשני קולות: קול המנהיג המגלם את העם, וקול העם עצמו. נורית גרץ, בנתחה את המבנה הסמיוטי של תעמולת הבחירות, ציינה שתנועת הליכוד היתה הראשונה להשתמש ב־vox populi, 'קול ההמון', כדי להעביר את המסרים שלה (גרץ, 1983, עמ' 108): הם אפשרו ל'אנשים מן הרחוב' לדבר בסגנונם ובקולם על בעיותיהם. קול ההמון, ולא דובר המפלגה, הוא שמציג את המנהיג ואת התנועה ומבקש להצביע בשבילם. הקבוצה המודרת מקבלת קול שלא היה לה קודם. הקבוצה זוכה להכרה כסובייקט קולקטיבי, לא כצירוף של פרטים. תהליך זה בא לידי ביטוי ברפלקסיה של דוד לוי על השינויים הפוליטיים בתוך 'חרות' בשנות השישים המאוחרות: 'הייתי אומר שעיירות הפיתוח והשכונות לא נותרו עוד נקודות מפוזרות על המפה, אלא הפכו לגיבוש של כוח מלוכד שמתחשבים בו, מדברים אתו, לוקחים אותו בחשבון' (אבנרי, 1983, עמ' 87). באמצעות התנועה הפופוליסטית נכנסו המונים כהמונים למרחב הפוליטי. דוד לוי ביטא בבירור את תהליך הכניסה הזה באחד מנאומיו הראשונים במרכז של תנועת החרות:

> בלי המונים שום תנועה אינה יכולה להגיע לשלטון. לא אידאולוגים ולא אידאליסטים נותנים את השלטון, רק ההמונים. אמרתי לחברי המרכז שאם הפועלים לא יתמכו בהמוניהם בתנועת החרות היא לעולם לא תגיע לשלטון [...] סיפרתי להם על המצוקה שאני היכרתי מבשרי, לא רק על המצוקה של עוני ומחסור, אלא על המצוקה האנושית של השפלת האדם באשר הוא אדם. [...] סיפרתי להם מה מרגישים בעיירות הפיתוח כלפי אנשי מפא"י, אותם אנשים הבאים לדבר בשם ערכים, בשם שיוויון שלא היה ולא נברא, בשם סבל שהם כביכול סובלים יחד עם כל העם. אבל כשהם, העסקנים, בוכים הם עושים זאת דרך העיניים שלנו, אנשי עיירות־הפיתוח [שם, עמ' 63].

מישור ההכלה השלישי הוא החומרי־החלוקתי. כל עוד התנועות הפופוליסטיות נמצאות באופוזיציה, התביעות להכלה נשארות ברמה הרטורית. רק עם הגעתן לשלטון יש להן היכולת לממש תביעות אלו על־ידי מדיניות מכילה, מדיניות הכלה שהיא תמיד חלקית ורווית סתירות. משנת 1977 עד 1982 הנהיגה ממשלת ישראל בראשות הליכוד שלוש תוכניות כלכליות שונות: תוכניתו של שמחה ארליך, שר האוצר הראשון בימי שלטון הליכוד, התבססה על קווים כלליים ליברליים (במגבלות המציאות הישראלית של משק ריכוזי עם סקטור ציבורי גדול), כגון שער חליפין 'צף', ביטול הסובסידיות לייבוא והסרת חלק מהמגבלות על מסחר במטבע זר; מדיניותו של יגאל הורוביץ התבססה על מדיניות פיסקלית מרסנת ושמרנית. עם זאת, המדיניות המוניטרית היתה מתירנית, ובשנת 1978 לבדה הנפיקו הממשלה ובנק ישראל כ־25 מיליארד לירות. רוב הכסף הזה ניתן כאשראי ישיר, שגדל מ־62 אחוז מסך כל האשראי בשנת 1976 ל־75 אחוז ב־1978 (Plessner, 1994, p. 223). הגידול בהיצע המוניטרי ובאשראי הישיר אִפשר לאזרחים רבים להיכנס למעגל הצריכה. ואולם הפיגור של שיעורי הריבית על האשראי הממשלתי לעומת האינפלציה פעל כצורה של העברת הון לציבור בהיקף של 25 מיליארד לירות (Ibid.);

התוכנית הכלכלית השלישית, זו של יורם אריזור, הרחיבה את מידת ההכלה החומרית באמצעות צעדים הטרודוקסיים ובהם הרחבת הסובסידיות והפחתת מסים. במחיר האצת האינפלציה וגידול החוב החיצוני, הרחיבה תוכניתו את מעגלי הצריכה. בגין אימץ במוצהר גישה זו. בנאומו בכיכר מלכי ישראל בשנת 1981, אמר: 'אנחנו לא נרשה אבטלה בארץ־ישראל. כל אדם זכאי לעבודה, שבה יפרנס את משפחתו בכבוד. לא כמו בארצות אחרות. נכון, לנו יש אינפלציה הרבה יותר גבוהה מאשר אצלם, אבל יש להם מיליונים מובטלים, יותר כפי שהיו בשנת 31, בימי המשבר העולמי הגדול אחרי נפילת הבורסה בניו יורק, אצלנו לא יהיה כדבר הזה' (בגין, 1983, עמ' 122). העדפה זו הודגשה לא רק בנאומו של בגין אלא במסרי הליכוד לקראת הבחירות לכנסת העשירית. באחד מכרוזי הבחירות נאמר: 'זו עובדה: המערך מודיע כבר היום על דרכו להבריא את הכלכלה: גזרות חמורות, מיתון ואבטלה [...] שר האוצר מייצג את גישת הליכוד לכלכלה: לא הידוק החגורה — כי אם שכר שגדל עם הגברת הייצור והגדלת הייצוא' (ליכוד, 1981).

השילוב בין הרכיב הליברלי במדיניותו הכלכלית של הליכוד לבין השינויים שהחלו באמצע שנות השבעים במשק העולמי הביא לידי העמקת הפערים הכלכליים שיצר שוק העבודה. פערים אלו, הנמדדים במדד ג'יני הראשוני, גדלו משנת 1977 עד 1982. על אף גידול זה ואף שאינפלציה היא לרוב תהליך המגדיל פערים, בשנים 1977–1984 לא גדל אי־השוויון הכלכלי. הצמדת השכר למדד, מדיניות המסים, ובעיקר מדיניות הקצבאות שמרו על גובה הפערים, כך שמדד ג'יני לאחר מסים וקצבאות לא השתנה בשנים 1978–1984. משמע, חמש השנים של מדיניות כלכלית־חברתית של הליכוד לא העמיקו את רמת הפערים ואף צמצמו אותם במקצת. יתרה מזו, היות שאי־השוויון הנוצר בשוק העבודה אינו נתפס מיד כתוצאה של המדיניות הכלכלית של הממשלה, אך מדיניות הקצבאות כן, נתפסה ממשלת בגין בעיני הציבור כפועלת לצמצום פערים. נוסף על כך הנהיג הליכוד מדיניות מכילה נקודתית באמצעות תוכניות כגון 'פרויקט שיקום שכונות', הרחבת חוק חינוך חינם עד כיתה י' וחקיקת חוק קצבת הבטחת הכנסה. תוכניות אלה הרחיבו את מעגל השייכות החומרית.[9] גם מדיניות הוזלת המוצרים של יורם אריזור, שזכתה לקיתונות של ביקורת בתקשורת ובאקדמיה, הרחיבה בפועל את מעגלי הצריכה,

9. פרויקט שיקום השכונות היה אחד מצעדי המדיניות המרכזיים של ממשלת הליכוד להכלה (חלקית) של המזרחים. הפרויקט החל בשמונה שכונות בתקופת ממשלתו הראשונה של רבין, בשנת 1976. עם בוא הליכוד לשלטון בשנת 1977 הורחב הפרויקט ל־29 שכונות, ב־1979 נוספו עוד 36 שכונות, וב־1980 עוד חמש. רוב השכונות היו בעיירות פיתוח, אך נכללו בפרויקט גם 22 התנחלויות. פרויקט שיקום השכונות הוא דוגמה לאופן החלקי הכפול של פרויקט ההכלה הפופוליסטי של הליכוד. חלקי, משום ששיקום השכונות שיפר את מצב הדיור בשכונות מסוימות בלי לשנות את התנאים המבניים למצבן הרעוע של אותן השכונות. התוכנית לא שינתה מהותית את מצב הקיפוח של המזרחים תושבי השכונות הללו. אך פרויקט שיקום השכונות היה מכיל רק באופן חלקי גם משום שהוא נשען על המשך הדרתם של הפלסטינים אזרחי ישראל. למרות התנאים הירודים של הדיור בשכונות ערביות, חלקן בפרויקט שיקום השכונות היה מזערי.

והכילה לתוך מעגל השייכות את המעמד הבינוני הנמוך וסקטורים של מעמד הפועלים, שבהם המזרחים היו רוב.

לסיכום: לפחות עד פרישתו של בגין מהפוליטיקה היתה תנועת הליכוד תנועה פופוליסטית, ששילבה הכלה סמלית, פוליטית וחלוקתית.

ג. ש״ס: דינמיקה מורכבת בין הכלה להדרה

ש״ס החלה את דרכה כמפלגה שייצגה את החרדים הספרדים, אך התפתחה למפלגה פופוליסטית מזרחית. ואמנם הפופוליזם של ש״ס שונה מזה של הליכוד. אצל ש״ס הדינמיקה בין הדרה להכלה מורכבת יותר. תביעת ש״ס להכלת המזרחים רדיקלית מזו של הליכוד, ומאתגרת יותר את ההשקפות הדומיננטיות בחברה הישראלית. אך בד בבד הפירוש הדתי־האורתודוקסי של היהדות מביא אותה לידי גישה מדירה יותר כלפי הלא־יהודים (פלסטינים אזרחי ישראל, מהגרי עבודה או פליטים ומבקשי מקלט).

ש״ס נולדה כתנועה שהתמודדה בבחירות לרשויות המקומיות בתגובה להפלייתם ולהדרתם של המזרחים בעולם החרדי בפרט ובחברה הישראלית בכלל. ככל שהתנועה גדלה היא הפכה מתנועה חרדית ספרדית לתנועה פופוליסטית מזרחית עם גרעין חרדי (Yuchtman & Hermann, 2000). בדומה לתנועות פופוליסטיות מכילות בעולם, רוב חברי התנועה ומצביעיה משתייכים למעמדות הנמוכים, והתמיכה במפלגה יורדת ככל שההכנסה עולה (Peled, 1998; שלו ולוי, 2005) בתפיסת העולם של ש״ס יש למונח ׳עם׳, בפירושו הדתי, מקום מרכזי. כמו בכל תנועה פופוליסטית מכילה, ההגדרה של המונח ׳עם׳ משמשת כלי להכלה סמלית. ש״ס בונה שרשרת שקילויות בין המשמעות הדתית־האורתודוקסית של המונח ׳עם׳, בין המשמעות של עם כ׳עמך ישראל׳,[10] לבין המונח ׳מזרחים׳. כפי שטוען עומאר קאמיל, ש״ס מבקשת להגדיר מחדש את האידאולוגיה הציונית, ולבסס אותה על הפירוש הספרדי של היהדות ושל הדת היהודית (Kamil, 2001). לפי פרשנות זו, העם כאחידות דתית חשוב יותר מעצם כינונה של קהילה פוליטית עצמאית. לכן ש״ס מבקשת לעצור תהליך שהופך, במילותיו של השר לשעבר שלמה בניזרי, ׳עם ללא מדינה למדינה ללא עם׳.

הקריאה הידועה של ש״ס ׳להחזיר עטרה ליושנה׳ מסכמת את השקפת עולמה. קריאה זו מבטאת את התפיסה הדואלית של ההיסטוריה, המאפיינת תנועות פופוליסטיות. מחד גיסא, התייחסות לעבר כ׳עידן הזהב׳, ומאידך גיסא אמונה שהעשייה הפוליטית בכוחה להחזיר את האבדה. עידן הזהב אבד בגלל המודרניות והתגלמותה בציונות האירופית החילונית. הפעילות החינוכית והחברתית תשיב את ימי **השולחן ערוך**, הימים שבהם הקהילה התנהלה על בסיס הפירוש הספרדי של כתבי הקודש. לכן התביעה להכלה,

10. ש״ס אומרת זאת במפורש. בבלוג שפתח לקראת בחירות 2009 הציג את עצמו אלי ישי כיושב־ראש התנועה המייצגת את עמך ישראל.

הטמונה בקריאה להחזרת עטרה ליושנה, היא רדיקלית יותר מהאופן שלבשה ההכלה הסמלית בליכוד. בדומה למפלגות פופוליסטיות אחרות, לש"ס יש השקפה אנטי־ליברלית של הפוליטי ושל הדמוקרטיה. אנטי־ליברליזם זה ממלא תפקיד מכיל, היות שההשקפה הליברלית נחשבת אידאולוגיה של האליטות, המתכחשות לאמונה הדתית של העם. ש"ס מתנגדת להפרדת הספֵרות המאפיינת את הגישה הליברלית (אישי ופוליטי, מדינה וחברה אזרחית, דת ומדינה). התנועה רואה את האישי כפוליטי. לכן כדי להשיג את מטרותיה הפוליטיות הכרחי שיוחל שינוי ברמה של הפרט, שעליו לאמץ את ערכיה של הדת בפירושה הספרדי (Yadgar, 2003). כנגד הראייה הליברלית, הפוליטיקה בעיני ש"ס אינה מוגבלת למישור של רשויות השלטון, אלא מתנהלת בעיקר במישור של החברה האזרחית, של המשפחה ושל הבית. ש"ס גם מתנגדת להפרדה בין דת ומדינה, שהרי לדידם הדת היא חלק אינטגרלי של המרחב הציבורי. תפיסתה הפוליטית האנטי־ליברלית של ש"ס קרובה לתפיסה הרפובליקנית, באמונה במרכזיותה של הקהילה (שבעיני ש"ס היא גם דתית וגם פוליטית), בדרישה להגדיר וליישם תפיסה משותפת של הטוב, ובשאיפה לחנך לסגולות אישיות כתנאי לקהילה פוליטית מצליחה (למשל: אמסלם, 2008).

כחלק מראייתה האנטי־ליברלית של הפוליטיקה, ש"ס מתנגדת לביקורת השיפוטית ולמקום המרכזי של בתי־המשפט החילוניים כמפרשי החוק. היא רואה ברשות השופטת ביטוי לכוחה של האליטה החילונית האשכנזית. טענה זו משלבת שני רכיבים מרכזיים בתפיסה הפופוליסטית של ש"ס — הראייה האנטי־ליברלית של הפוליטיקה, והאנטי־אליטיזם שלה. במאבק בהרשעתו של אריה דרעי תקפה ש"ס את מערכת המשפט כנציגה של האליטות האשכנזיות העשירות. בקלטת הווידאו 'אני מאשים', שבה תקפו דרעי וש"ס את התנהלות משפטו, הראו זאת בצורה ציורית ביותר על־ידי השוואת בתיהם של שופטים ברחביה לדירתו הצנועה של דרעי. האנטי־אליטיזם של ש"ס מכוון הן נגד שליטתן של האליטות החרדיות האשכנזיות בעולם התורני, והן נגד שליטתן של האליטות האשכנזיות החילוניות במדינה. המבנה הסמלי המכיל של ש"ס הוא רדיקלי מזה של הליכוד. בניגוד לשאיפתו של הליכוד להכיל את המזרחים אל תוך הנרטיב הדומיננטי של הישראליות האירופית, ש"ס מציגה נרטיב חלופי. אין היא רוצה לדמות את המזרחים לאליטות הדומיננטיות אלא לשנות את ההגדרה של הישראליות, ולהפוך את ההגדרה הספרדית־המזרחית לדומיננטית. בשנת 1994 הצהיר דרעי שמטרת ש"ס איננה להיות 'גרורה' של השלטון אלא חלק ממנו, להיות חלק מהפכה שתביא אותה להיות שותפה לשלטון, לא רק בסוגיות דתיות אלא בכל תחום ותחום (כהן, 2001, עמ' 96). בריאיון הראשון עם צאתו מהכלא הצהיר דרעי ש'השמאל' טוען לבעלות על הישראליות: 'הם רוצים לקבוע מהי האג'נדה של להיות ישראלי. הם רוצים לקבוע איך נראה ישראלי', ומי שלא מתאים את עצמו הוא 'פנאטי' או 'מזרחי'. לטענת דרעי, על אף היותו מיעוט, ה'שמאל' (מונח שדרעי בחר כדי להגדיר את הקבוצות החילוניות הליברליות או הסמי־ליברליות) משתמש ב'שלטון החוק' כדי להגדיר את הסטנדרטים המוסריים, הדתיים והתרבותיים. אל מול רצונו של אותו 'שמאל' להיות 'אי מערבי' במזרח התיכון, שאליו ייבא את התרבות האמריקנית, הציג דרעי ראייה יהודית

ספרדית של העם, המוגדר באמצעות התורה והתרבות היהודית. אל מול הקוסמופוליטיות המתנשאת של השמאל הוא הציג את 'צניעותה, תמימותה ופשטותה של סבתי', כמייצגת סמלית של המורשת הספרדית־המזרחית (ריאיון עם אבישי בן חיים, 2002). דוגמה אחרת לנרטיב אנטי־אליטיסטי של ש"ס היא התקפתו של אלי ישי על התנהגותה של ציפי לבני בנסיונה הכושל להרכיב ממשלה בראשותה לאחר התפטרותו של אהוד אולמרט. לדידו של ישי, לבני פעלה מתוך השקפת עולם אליטיסטית ואתנוצנטרית. ישי טען שלבני ו'קדימה' יצרו אווירה של 'גזענות והתנשאות', ושהפחד מהעם הביא אותם לתקוף את ש"ס בשם תרבות 'לבנה ונקייה', וכי לבני ו'קדימה' פוחדים מ'770,000 ילדים החיים בעוני' (אתר ש"ס, www.shasnet.org.il).

הצד האחר של האנטי־אליטיזם של ש"ס ושל הרדיקליות של תביעותיהם להכלה הוא השנאה שש"ס מעוררת אצל רבדים משמעותיים בקרב מעמדות הביניים המשכילים. שרה הלמן ואנדרה לוי מדגימים רגשות אלה במובאות רבות (הלמן ולוי, 2000). כשתומכי ברק באו לכיכר רבין לחגוג את נצחונו בבחירות 1999, קריאתם העיקרית היתה: 'רק לא ש"ס'. דוגמה נחרצת לחרדת האליטות מתופעת ש"ס היא מאמר של העיתונאי בני ציפר בעיתון **הארץ** כשהועלתה האפשרות שדרעי יתמודד על ראשות עיריית ירושלים בשנת 2008. תחת הכותרת 'דרעי, המועמד הכי ערבי שיש' כתב ציפר:

> הכוונה שלי באמרי שדרעי הוא ערבי היא בכך שהוא לא עבר בעצם, יחד עם רבים מהאנשים ששייכים לש"ס ולהלך המחשבה שהיא מייצגת, את מה שהפך יוצאי עדות מזרח אחרים לישראלים ושיחרר אותם מהכבלים של ההשתייכות לעדה הערבית שממנה באו. כלומר, בניגוד להרבה מזרחים שעברו מרצון תהליך של מודרניזציה מבחינה מנטאלית, דרעי וחבורתו סירבו למודרניזציה הזאת או פשוט התנערו מרצון מהמודרניזציה וחזרו לחיק החם של העדתיות, שהיא בעצם חזרה לערביות. [...] אני חושב שדרעי לא השתנה ולא יכול להשתנות. הוא פשוט לא נולד בשביל להיות דמוקרטי, כמו רבים מבני תנועתו, שרואים במשטר הדמוקרטי ובחברה הליברלית משהו שאפשר לסבול איכשהו, אבל באותה מידה הם היו סובלים משטר רודני או מונרכי או צבאי או כל משטר שהוא. כי בעצם המדינה היא בשבילם קליפה בלבד, שבה מה שחשוב מבחינתם הוא שיוכלו לחיות את חייהם הערביים העדתיים [ציפר, 2008].

התפקיד המכיל (חלקי) של ש"ס אינו מוגבל לרובד הסמלי. ההכלה הפוליטית נעשית באמצעות כינונם של המזרחים כסובייקט פוליטי אוטונומי (טסלר, 2003), ובניית רשת מוסדית המבססת את הסובייקט הפוליטי הזה, והיא אפשרה את גידולה של ש"ס אגב הרחבה מתמדת של מעגל הפעילים (שם). עצם תפיסת הפוליטיקה של ש"ס היא תפיסה מכילה במובן שכנגד ההשקפה הליברלית; בעבור אנשי ש"ס אין הפוליטיקה מוגבלת לרשויות השלטון, אלא מתנהלת גם בשדה של החברה האזרחית — ש"ס מתכוננת כסובייקט פוליטי מזרחי דתי על־ידי פעולתה המשולבת במישור המדינתי ובקרב החברה האזרחית. סובייקט קולקטיבי חדש זה היה אמצעי להכלתם של המזרחים הן במישור המקומי והן במישור הלאומי.

הרטוריקה של הכלה חומרית שמשמיעה ש״ס היא כאמור רדיקלית בהרבה מזו של הליכוד בימי בגין. ברמה ההצהרתית עקרונותיה דומים לאלה של מפלגות סוציאל־דמוקרטיות ברחבי העולם. לטענת ש״ס, יש לה שני יעדים עיקריים: להחזיר עטרה ליושנה, וצדק חברתי. במצע הכלכלי־החברתי היא מצהירה על התנגדותה לאמץ את 'הערכים של הגלובליזציה, תחרות חופשית והפרטת מדינת הרווחה'. בעיני ש״ס אימוץ ערכים אלה הוא 'איום על אופייה של המדינה, ופגיעה בערכים היהודים של שוויון, צדקה, חמלה וערבות הדדית' (שם). היא מציעה חלופה לדגם הנאו־ליברלי, חלופה של 'כלכלה חברתית' ובכלל זה הגדלת קצבאות הילדים, חתירה לתעסוקה מלאה והורדת שיעורי העוני בקצב של אחוז אחד בשנה, חקיקת חוק פנסיה חובה, הגברת השקעת המדינה בתשתיות, מס הכנסה שלילי, הורדה הדרגתית של מס רגרסיבי כמו מס ערך מוסף, העלאת שכר המינימום, הפחתת השימוש בקבלני משנה במוסדות ציבור, העסקה ישירה של עובדים והורדה ניכרת של מספר מהגרי העבודה.[11] עם זאת, על אף הרטוריקה השוויונית היתה ש״ס שותפה במשך רבע מאה ברוב הממשלות (הן בראשות הליכוד, הן בראשות מפלגת העבודה), שיישמו את השיטה הנאו־ליברלית בישראל. כפי שמציין סמי שלום שיטרית, ש״ס היתה תומכת מרכזית ב־15 חוקי תקציב שהפכו את המבנה החברתי־הכלכלי הישראלי לנאו־ליברלי (Sheetrit, 2000). כמו כן התנגדה ש״ס בעקיבות לחקיקת חוק יסוד זכויות חברתיות.

כאמור, ש״ס מציגה דינמיקה מורכבת בין הכלה להדרה.[12] מצד אחד, לליבה הדתית־האורתודוקסית שבהשקפתה יש מאפיינים מדירים ברורים. הגדרת העם היהודי כ'עם סגולה', הפירוש ההלכתי של השייכות לעם היהודי, התפיסה האורתודוקסית־הדתית של הגדרת המדינה כמדינה יהודית — כל אלה מתחברים לגישה אתנוצנטרית מדירה, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בגישתה למהגרי עבודה.[13] ועם זאת, לש״ס יש תביעות רדיקליות להכלתם של המזרחים בשלושת הרבדים שנדונו קודם. הליכוד טען נגד הפרקטיקות המדירות של תנועת העבודה וביקש להכיל את המזרחים ל'כור ההיתוך' הישראלי. ש״ס, לעומת זאת, טוענת כלפי כל הממסד האשכנזי הציוני והממסד האשכנזי החרדי, שהם אחראים להדרתם של המזרחים (Kamil, 2001). מטרתה של ש״ס אינה יישום כור היתוך אירופו־צנטרי אלא 'דרך אלטרנטיבית, שבה כל יהודי ישראל, אשכנזים וספרדים, יתאחדו' תחת הפירוש הספרדי של היהדות (.Ibid).

11. זו דוגמה של שילוב הדינמיקה בין הכלה להדרה. הכלה של יהודים על־ידי מדיניות כלכלית שוויונית יותר, והעמקת הדרתם של הלא־יהודים.
12. הדינמיקה המורכבת בין הכלה להדרה באה לידי ביטוי במערכת הבחירות בשנת 2009, שהתבססה על שלוש הבטחות עיקריות: ישראל חזקה יותר עם ירושלים כבירתה המאוחדת לנצח; ישראל יהודית יותר (כלומר דתית יותר ועם פחות לא־יהודים); וישראל חברתית יותר (כלומר יש להכיל את היהודים המודרים).
13. לדוגמה, תפקידו העגום של אלי ישי בניסיון לגרש את ילדי מהגרי העבודה.

ד. הפופוליזם המדיר של 'ישראל ביתנו'

אם הליכוד וש"ס שילבו מרכיבים של פופוליזם מכיל עם מרכיבים של הדרה, 'ישראל ביתנו' היא דוגמה מוגמרת של פופוליזם מדיר. מצע המפלגה מתאר את השקפת עולמה כפירמידה בעלת שלוש קומות: הבסיס הוא הביטחון (אישי, לאומי, כלכלי); הקומה השנייה היא ישראל כמדינה יהודית והקשר עם העם היהודי בתפוצות; והפסגה היא שלטון יעיל. השקפת עולמה של המפלגה מכילה את כל הרכיבים המאפיינים את המפלגות הפופוליסטיות הרדיקליות הימניות באירופה, כגון החזית הלאומית הצרפתית או הוולאמס בלאנג (Vlams Belang) בבלגיה. האידאולוגיה של 'ישראל ביתנו' מבוססת על תפיסה נייטיביסטית של הקהילה הפוליטית, המשווה בית ל'דמוס' או ל'אתנוס'. המדינה היא מדינה יהודית, והעם הוא יחידה הומוגנית מבחינה אתנית. הומוגניות זו היא מקור הסגולה. 'ישראל ביתנו' היא אנטי־אליטיסטית, והאליטות נחשבות לקוסמופוליטיות, פוגעות באחידות העם ומשתפות פעולה עם האויב מבחוץ. ביטחון הוא האובססיה של המפלגה ויושג על־ידי הפעלת כוח כלפי חוץ וכלפי פנים. הבנתה את הדמוקרטיה היא אנטי־ליברלית, והמנהיג החזק הוא מקור ותכלית. וכן, בדומה לחלק ממפלגות הימין הפופוליסטי הרדיקלי, 'ישראל ביתנו' דוגלת במדיניות כלכלית־חברתית נאו־ליברלית.

הגישה הנייטיביסטית הלאומנית של 'ישראל ביתנו' היא הרכיב המרכזי להדרה סמלית. לפי הגדרתו של קאס מודה, נייטיביזם הוא אמונה שהמדינה שייכת רק לאומה המקורית ה'טהורה', וערבובה עם גורמים אחרים מאיים על העם (Mudde, 2007). 'ישראל ביתנו' מאמצת הגדרה זו ושואפת למדינת לאום הומוגנית. לדידה, קיומם ביחד של בני־אדם עם 'זהויות שונות' הוא מקור לסכסוך בלתי־פוסק (אתר 'ישראל ביתנו' http://www.beytenu.org.il/130/0/article.html). הנייטיביזם של המפלגה מבוסס על גישה פסימית, שמיטיאנית (Schmittian), של היחסים בין קבוצות לאומיות או תרבותיות שונות. גישה זו באה לידי ביטוי בדברי אביגדור ליברמן, שרק בימות המשיח יוכלו השונים לגור ביחד. בימינו, לדידו, כששתי קבוצות או דתות מתגוררות ביחד התוצאה ההכרחית היא סכסוך (שם). לכן בעיני ליברמן ומפלגתו, הסכסוך הערבי־הישראלי איננו גאוגרפי אלא דמוגרפי: 'בעיית המיעוט הערבי בתוך מדינת ישראל חריפה ומסוכנת הרבה יותר מן הבעיה שלנו מול מדינות ערב ואפילו מול הפלשטינים בש"ע' (ליברמן, 2004ב, עמ' 46).

ליברמן תמך בעבר בטרנספר של ערביי ישראל כדרך להשיג הומוגניות אתנית (מדומיינת). כשהגיע למסקנה שאין זו אפשרות ממשית, הציע שמטרת המשא־ומתן עם הפלסטינים תהיה גבולות שיכילו קבוצות כמה שיותר הומוגניות מבחינה אתנית (בשעה שההומוגניות האתנית של אזרחיה היהודים של המדינה אינה אלא הומוגניות מדומיינת). לכן לשיטתה של 'ישראל ביתנו' הפתרון היחיד לסכסוך הערבי־הישראלי הוא 'החלפת שטחים ואוכלוסיות' (אתר 'ישראל ביתנו'). זהו פתרון המייצג את 'רצונו של העם' להיות אחיד ומאוחד. לגרסת 'ישראל ביתנו', 'שלמות העם' עדיפה מ'שלמות הארץ' (שם). מכיוון שאין אפשרות ליצור יחידה שהיא 'הומוגנית' לגמרי, 'ישראל ביתנו' מתנה את זכויותיהם

(האזרחיות, הפוליטיות והחברתיות) של ערביי ישראל בנאמנותם למדינה, שבה הם אזרחים משניים.

הסִסמה המרכזית של המפלגה בבחירות 2009, 'אין אזרחות בלי נאמנות', היא ביטוי להדרה סמלית ופוליטית כאחת. סִסמה זו מבטאת תפיסה של אזרחות האופיינית לימין הפופוליסטי הרדיקלי. לדברי החוקר האנס בטז, תפיסה זו מבוססת על האמונה בקיומה של קהילה הומוגנית תרבותית־אתנית, שבה רק ה'תורמים לחברה' זכאים ליהנות מזכויות אזרחיות (Betz, 1998, p. 195). בעיני 'ישראל ביתנו', ישראל מיועדת להיות 'מדינה יהודית' ולא מדינת היהודים, ו'דאי שלא מדינת כל אזרחיה. לדידה של המפלגה, יש סדר לקסיקלי בהגדרה 'יהודית ודמוקרטית', ויהדותה של המדינה קודמת להיותה דמוקרטית. על־פי תפיסה זו, אזרחותם של התושבים הערבים היא לעולם על תנאי, ואין הם זכאים להיות חברים מלאים בקהילה הפוליטית. עמדה זו מתבטאת בהתנגדותו הנחרצת של ליברמן לאפשרות שאזרח ערבי ישמש בתפקיד ראש הרשות המבצעת (ליברמן, 2004ב), או בנסיונו למנוע מאזרחים ערבים להתקבל לקורס צוערים של משרד החוץ.

ראיית ישראל כמדינה יהודית קשורה לתפיסה ההיסטורית הדואלית של התנועות הפופוליסטיות. מטרתה של המדינה היא להחיות את 'הנפש היהודית' ולא ליצור 'נפש ישראלית', לגאול את העם מבעיות ההווה ולהחזיר את הזוהר של עבר מיתי (עבר מיתי שהוא המקור להומוגניות המדומיינת של העם בהווה). להיות מדינה יהודית משמע להיות מדינה המתייחסת לעבר ולמורשת אבות, אך נושאת עיניה לעתיד (אתר 'ישראל ביתנו' www.beytenu.org.il/85/0/article.html). בדומה למפלגות הפופוליסטיות הרדיקליות הימניות באירופה, הנייטיביזם של 'ישראל ביתנו' הולך יד ביד עם לאומנות וקסנופוביה. לדעת מודה, לימין הרדיקלי הפופוליסטי האירופי יש ארבעה נושאים לשנאה: יהודים, מוסלמים, עם הרומה הצועני ומהגרי עבודה ממדינות העולם השלישי. הקסנופוביה של 'ישראל ביתנו' באה לידי ביטוי בעיקר, אך לא רק, בצורה של אסלאמופוביה.[14] המפלגה רואה בסכסוך הערבי־הישראלי חלק ממאבק עולמי באסלאם, המוצג כעוין את 'ערכי המערב' (אתר 'ישראל ביתנו'). 'ישראל ביתנו' גם מתנגדת לקליטת פליטים ומהגרי עבודה, כפי שהדבר בא לידי ביטוי במערכת הבחירות המקומיות של המפלגה בערד.

בשונה מהפופוליזם המכיל, לאנטי־אליטיזם של 'ישראל ביתנו' יש תפקיד מדיר משום שהעם המנוגד לאליטות הוא קולקטיב סגור. האליטות הן אויבי העם והן מחוברות לאויב מבחוץ. בלשונו של ליברמן אין מדובר באליטות אלא ב'אוליגרכיה חברתית', הדואגת למיעוט ומהווה איום על הצלחתו של העם (ליברמן, 2002א, 2002ב). בשנת 2007 טען ליברמן שהשמאל אחראי לכל הבעיות ולכל הקורבנות בישראל (ליברמן, 2007). בנאום בכנסת השווה את התומכים בהידברות עם חמאס לסופר הנורווגי קנוט המסון, שהיה בין תומכי קוויסלינג במלחמת העולם השנייה (שם, 2007). בעיני ליברמן, 'אותם עולים חדשים, ואנשים בעיירות פיתוח, ואנשי יהודה ושומרון, ואנשי חב"ד, וחרדים. אנחנו הרוב,

14. דוגמה לכך היא הקסנופוביה של מועמדת 'ישראל ביתנו' בערד כלפי פליטים אפריקנים, כפי שבאה לידי ביטוי בין השאר בהרצאה מול סטודנטים באוניברסיטת בן־גוריון בנגב.

ואנחנו נשנה את החלוקה בין הטובים והרעים' (ליברמן, 2004ב, עמ' 157). לדברי ליברמן, האוליגרכיה החברתית מתייחסת לכל אלה שהם יסודות המדינה כאל שוליים. היא מורכבת ממערכת המשפט, השמאל, התקשורת, אגף החקירות במשטרה, פקידי האוצר. לדידו, בג"ץ, היועץ המשפטי לממשלה, אגף התקציבים באוצר ואגף החקירות של המשטרה אינם גופים דמוקרטיים, אלא ביורוקרטיים. הם אינם מייצגים את האינטרסים של הרוב אלא את אלה של האוליגרכיה החברתית (שם). לדבריו, הקמת 'ישראל ביתנו' היא איום אמיתי על האוליגרכיה החברתית, התופסת לעצמה את כל עמדות הכוח והעושר: זו 'מערכה שניטשת בין כל אלו שאוחזים בקרנות המזבח, במוקדי השלטון, ולא מוכנים לוותר לכל האחרים, שהם למעשה הרוב' (שם, עמ' 157).

בדומה למפלגות פופוליסטיות ימניות רדיקליות אחרות, תפיסת הדמוקרטיה של 'ישראל ביתנו' היא אנטי־ליברלית. מפלגה זו מצמצמת את תפיסת הדמוקרטיה לריבונות העם, ושוללת או מצמצמת את חשיבותם של הרכיבים הפרוצדורליים ושל מכלול הזכויות. אלה נחשבות פוגעות באחידות העם, בבטחונו ובריבונותו. בראייתה של המפלגה, הרשות המחוקקת והרשות השופטת חייבות לתת קדימות לצורכי הביטחון (הלאומי והאישי) על פני זכויות הפרט. לדוגמה, ליברמן הציע הצעת חוק שמטרתו לשחרר את מערכת הביטחון מהביקורת השיפוטית. בהנמקתו את חשיבות החוק הוא טען שחיינו וחיי חיילינו 'קודמים לכל התייחסות או תיאוריה משפטיות' (ליברמן, 2007). ואולם זכויות הן פועל יוצא של מילוי חובות. לדידו, בישראל החובה העליונה היא השירות הצבאי, וכך הרעיון הרפובליקני משמש הילה להדרת אזרחיה הפלסטינים של המדינה.

הראייה הפופוליסטית של דמוקרטיה היא 'רובנית': רצון הרוב מייצג את רצון העם, וריבונות העם היא אבסולוטית. גישה זו, שהיא בבסיסה של המהפכה הדמוקרטית, נמתחת בידי 'ישראל ביתנו' עד הקצה והופכת לגישה המדירה כל מיעוט. כדי לשנות מצב שהמיעוט משתלט על עמדות כוח (בג"ץ, פקידים בכירים במנהל), 'ישראל ביתנו' חותרת לשנות את שיטת הממשל ולאמץ משטר נשיאותי. כמו כן מציעה המפלגה להפריד בין תפקידו של בית־המשפט העליון כערכאה אחרונה לערעורים לבין תפקידו כמפרש את המסגרת החוקתית, וזאת על־ידי הקמת בית־משפט חוקתי שישקף את יחסי הכוחות בקרב העם. במקום בית־משפט המורכב מנציגי האליטות, שאינו מייצג את העם — בית־משפט חוקתי, שישקף את עמדות הרוב. בסתירה לכאורה לכמיהתו לקהילה פוליטית הומוגנית, ליברמן שואף לבית־משפט חוקתי הטרוגני, אשר ישקף את החברה הישראלית ויבטא את כל הקבוצות החברתיות. הסתירה היא רק לכאורה, משום שבפועל בית־משפט חוקתי יהיה בנוי על העיקרון ה'רובני', וכך יבטא את 'רצון העם' (אתר 'ישראל ביתנו' http://www.beytenu.org.il/130/1118/article.html).

'ישראל ביתנו' שותפה לרגשות 'אנטי־פוליטיקה' המאפיינים מפלגות פופוליסטיות בכלל, ומפלגות פופוליסטיות רדיקליות ימניות בפרט. בראייה זו, הפוליטיקאים מהווים מעמד בפני עצמו, מעמד הדואג רק לעצמו ולא לאינטרסים של העם. במילותיו של ליברמן, 'במקום להיאבק למען גיבוש אחדות, מנצלים מפלגות ופוליטיקאים בציניות את הניגודים

לטובתם האישית והמפלגתית' (ליברמן, 2004ב, עמ' 44). במקום פוליטיקאים מקצועיים נדרש מנהיג חזק שייצג ויוביל את העם המאוחד. 'ישראל ביתנו' בעצם בנויה סביב דמותו של אביגדור ליברמן. דימויו כמנהיג כוחני וחזק מילא תפקיד מרכזי בתמיכה שזכתה לה המפלגה, השואפת להנהגה דומה ברמה הלאומית. רק 'מנהיג חזק' יכול לתת מענה אמיתי לבעיותיה של מדינת ישראל, וכפי שמבטא זאת ליברמן עצמו: 'הבעיה שלנו היא שאין לנו מנהיגים אמיתיים. החלק העיקרי אצל מנהיג אינו המוח או הלב אלא הביצים' (ליברמן, 2002א).[15]

במישור החלוקתי תומכת 'ישראל ביתנו' בנאו־ליברליזם רדיקלי שתוצאותיו מדירות. המפלגה מגדירה את הדוקטרינה הכלכלית־החברתית שלה כשילוב של 'שוק חופשי וחמלה חברתית'. הכלכלה צריכה להתנהל ככלכלת שוק, כשהצמיחה תהיה תוצאה של השקעות פרטיות שיזרמו כאשר יוסרו 'המכשולים הביורוקרטיים'. בסתירה אירונית לתפיסתה הלאומנית והקסנופובית, 'ישראל ביתנו' מאמינה שצמיחה כלכלית היא פונקציה של השקעות זרות. כדי למשוך את המשקיעים הזרים על הממשלה להציע להם 'תמריצים כגון הטבות מס, השתתפות המדינה בבניית תשתיות ובמו"פ, הסרת הבקרה והפשטת הפרוצדורות הבירוקרטיות' (אתר 'ישראל ביתנו' http://www.beytenu.org.il/85/2639/article.html). 'ישראל ביתנו' תומכת בהפרטה גורפת של אחזקות המדינה, היות שהיזם הפרטי, החולק את חוכמתו של העם, תמיד יהיה עדיף על הביורוקרטיה המדינתית. עם זאת, חמלה היא חשובה משום שעוצמה חברתית היא חלק מ'עוצמתה של המדינה' (שם). חמלה זו מצומצמת אמנם — היא כוללת רשת ביטחון כפופה להצלחת הכלכלה ומוגבלת לקבוצות בודדות (אשר מודרות בעצם הגדרתן כזקוקות לרשת הביטחון).

בתחום החברתי גישתה של 'ישראל ביתנו' היא גישה אוטוריטרית, המבקשת לפתור את הבעיות החברתיות על־ידי הפעלת כוח ו'סדר'. על־פי השקפתם ההובסיאנית בדבר טבע האדם, ביטחון הוא היעד העיקרי, וכוח, 'סדר' וענישה הם הדרכים הטובות ביותר להשיג ביטחון. 'אפס סובלנות', חיזוק כוחות הביטחון והמשטרה ('להכפיל את תקציב המשטרה ומספר השוטרים'), החמרת העונשים ('לא רק על פשעים חמורים אלא גם על עבירות קלות') וזירוז התהליכים המשפטיים ('לשים סוף לבתי משפט שעובדים בקצב איטי'), הם דרישות של 'ישראל ביתנו' המשותפות לכל המפלגות הפופוליסטיות הימניות הרדיקליות (Mudde, 2007). לדעת 'ישראל ביתנו', חובתה הראשונה של המדינה כלפי אזרחיה היא הענקת ביטחון אישי, ולכן כפי שטען חבר הכנסת דוד רותם: 'הזכויות של האזרח הפשוט הן חשובות יותר מזכויותיהם של עבריינים' (אתר 'ישראל ביתנו' http://www.beytenu.org.il/85/2639/article.html). 'ישראל ביתנו' היא דוגמה מובהקת של תנועה פופוליסטית מדירה. השילוב בין נייטיביזם לאומנות, קסנופוביה, אנטי־ליברליזם, אנטי־אליטיזם, תפיסה כלכלית־חברתית נאו־ליברלית וכמיהה למנהיג חזק מתגבש לתנועה פוליטית בדמות הפופוליזם הרדיקלי הימני האירופי.

15. בתפקודו כשר החוץ ממשם ליברמן גישה זו, ומעדיף להמשיך ולהצטייר כמנהיג חזק גם על חשבון יחסי החוץ של ישראל.

אפשר שבחברה הישראלית יש לתנועות הפופוליסטיות מקום מרכזי, ובשנים האחרונות מתחזקים הרכיבים המדירים בתוך תנועות פופוליסטיות עם מאפיינים מכילים (ליכוד וש"ס), ואף צמחה תנועה פופוליסטית מדירה כמו 'ישראל ביתנו'. מרכזיותו של הפופוליזם בישראל קשורה לאופיים הלא גמור של המאבקים על הדרה/הכלה בישראל. המבנה המורכב של האזרחות בישראל (פלד, 1993), המשלב רמות שונות של הכלה על־פי קווים אתניים ולאומיים, גרם לצמיחתן של תנועות פופוליסטיות המשלבות רכיבים מכילים ומדירים. הדינמיקה המורכבת בין הדרה והכלה קשורה למבנה חברתי שבו יש קבוצות סמי־פריפריאליות (מזרחים, עולי חבר העמים) וקבוצות פריפריאליות (פלסטינים אזרחי ישראל, מהגרי עבודה, פליטים ומבקשי מקלט). מרכזיותם של רכיבים אתנו־לאומיים בזהות היהודית, הסכסוך הלאומי הממושך והמצב הקולוניאלי המתמשך בשטחים הכבושים העמיקו את המאפיינים המדירים של הפופוליזם בישראל. ככל שהמסמן 'עם' מתקבע במשמעותו כ'יחידה אתנו־תרבותית' קשה יותר לבנות תנועה פופוליסטית מכילה.

ביבליוגרפיה

אבנרי אריה (1983). **דוד לוי**, רביבים, תל־אביב.

אמסלם חיים (2008). 'מאמר תורני בנושא מצעד התועבה הקשור לפרשת השבוע', אתר ש"ס, www.shasnet.org.il.

בגין מנחם (1973). **דברי הכנסת**, 27.7.1973.

בגין מנחם (1977). 'מדברי ראש הממשלה מנחם בגין עם הצגת הממשלה בכנסת', **דברי הכנסת**, 20.6.1977.

בגין מנחם (1981). **דברי הכנסת**, 5.8.1981.

בגין מנחם (1983). 'נאום בכיכר מלכי ישראל', 28.6.1981, **סימן קריאה**, 16–17, עמ' 115–126.

בן חיים אריה (2002). 'אריה דרעי: הראיון הראשון בחוץ', www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-2099674.00.html

גח"ל, כרוז בחירות, 1973, ארכיון הליכוד.

גרץ נורית (1983). 'מעטים נגד רבים: רטוריקה ומבנה בנאומי הבחירות של מנחם בגין', **סימן קריאה**, 16–17, עמ' 106–114.

הלמן שרה ולוי אנדרה (2000). 'ש"ס בעיתונות הישראלית', בתוך: יואב פלד, **ש"ס: אתגר הישראליות**, ידיעות אחרונות, תל־אביב, עמ' 390–424.

הרצוג חנה ואחרים (1989). 'הפוליטיקאי הישראלי: פרופיל חברתי ופוליטי של פעילי המרכז במפלגות העבודה וחרות', **מחקרי מכון ירושלים לחקר ישראל**, חוברת 34, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים.

ויץ יחיעם (2007). **הצעד הראשון לכס השלטון: תנועת חרות 1949–1955**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים.

חרות (1963). 'העובד שואל, גח"ל בהסתדרות משיב', ארכיון הליכוד.
טסלר ריקי (2003). **בשם השם: ש"ס והמהפכה הדתית**, ידיעות אחרונות, תל־אביב.
כהן אשר (2001). 'ש"ס והשסע הדתי־חילוני', בתוך: יואב פלד (עורך), **ש"ס: אתגר הישראליות**, ידיעות אחרונות, תל־אביב, עמ' 75–101.
ליברמן אביגדור (2002א). **הארץ**, 16.4.2002.
ליברמן אביגדור (2002ב). **מעריב**, 26.11.2002.
ליברמן אביגדור (2004א). **מעריב**, 6.5.2004.
ליברמן אביגדור (2004ב). **האמת שלי**, ספרית מעריב, תל־אביב.
ליברמן אביגדור (2007). **דברי הכנסת**, 6.2.2007.
ליכוד (1981). 'המדיניות הכלכלית של הליכוד', פרסומי מחלקת ההסברה, ארכיון הליכוד.
פילק דני (2006). **הגמוניה ופופוליזם בישראל**, רסלינג, תל־אביב.
פלד יואב (1993). 'זרים באוטופיה', **תיאוריה וביקורת**, 3, עמ' 51–69.
ציפר בני (2008). 'דרעי, המועמד הכי ערבי שיש', http://www.haaretz.com/hasite/spages/1020607.html
שלו מיכאל ולוי גיל (2005). 'מנצחים ומפסידים בבחירות 2003: אידיאולוגיה, מבנה חברתי ושינוי פוליטי', בתוך: אשר אריאן ומיכל שמיר (עורכים), **הבחירות בישראל 2003**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
שפירא יונתן (1989). **לשלטון בחרתנו**, עם עובד, תל־אביב.

Betz Hans (1998). 'Xenophobia, Identity Politics and Exclusionary Populism in Western Europe', *Journal of Refugee Studies*, 11, pp. 193-209.
Betz Hans (2001). 'Exclusionary Populism in Austria, Italy and Switzerland', *International Journal*, 56, 3, pp. 393-420.
Canovan Margaret (1981). *Populism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
De la Torre Carlos (1997). 'Populism and Democracy: Political Discourse and Culture in Contemporary Ecuador', *Latin American Perspectives*, 24, pp. 12-25.
De la Torre Carlos (1998). 'Populismo, Cultura Politica y Vida Cotidiana en Ecuador', in: Fernando Burbano de Lara (ed.), *El Fantasma del Populismo: Aproximacion a un Tema Siempre Actual*, Nueva Sociedad, Venezuela.
Hermet Guy (2001). *Les Populismes dans le Monde: une Histoire Sociologique XIXe-XXe siècles*, Fayard, Paris.
Kamil Omar (2001). 'The Synagogue as Civil Society, or How Can We Understand the Shas Party', *Mediterranean Quarterly*, 12, pp. 128-143.
McRae Dan (1969). 'Populism as an Ideology', in: Ghitta Ionescu and Ernest Gellner (eds.), *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, Macmillan, London.

Mouzelis Nicos (1985). 'On the Concept of Populism: Populist and Clientelist Modes of Incorporation in Semiperiphereal Polities', *Politics and Society*, 14, 3, pp. 329-348.

Mudde Cas (2007). *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge UK.

Peled Yoav (1998). 'Towards a Redefinition of Jewish Nationalism in Israel: The Enigma of Shas', *Ethnic and Racial Studies*, 21, pp. 703-727.

Plessner Yaakov (1994). *The Political Economy of Israel: From Ideology to Stagnation*, SUNY, Albany NY.

Sheetrit Sami (2000). 'Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative', *Journal of Palestine Studies*, 29, pp. 51-65.

Stewart Andrew (1969). 'The Social Roots of Populism', in: Ghitta Ionescu and Ernest Gellner (eds.), *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, Macmillan, London.

Taggart Paul (2000). *Populism*, Open University Press, Buckingham.

Wiles Peter (1969). 'A Syndrome not a Doctrine: Some Elementary Theses on Populism', in: Gitta Ionescu and Ernest Gellner, ibid.

Yadgar Yaakov (2003). 'Shas as a Struggle to Create a New Field: A Bourdiean Perspective of an Israeli Phenomenon', *Sociology of Religion*, 64, pp. 223-246.

Yuchtman-Yaar Ephraim and Hermann Tamar (2000). 'Shas: The Haredi-Dovish Image in a Changing Reality', *Israel Studies*, 2, pp. 32-77.

ועדות הכנסת בפרספקטיבה של פיקוח: כרוניקה של כישלון ידוע מראש?

חן פרידברג

מבוא

אחד התפקידים החשובים ביותר של מוסד הפרלמנט הוא תפקיד הפיקוח על הרשות המבצעת. עוד לפני שנים רבות קבע ג׳ון סטיוארט מיל (Mill) כי המשרה הראויה של אספות נציגים היא להשגיח ולפקח על הממשלה, להאיר את מעשיה באור הפומביות, לכפות עליה לתת הסבר מלא וגם הצדקה למעשיה, לגנותה בעת הצורך, לבקר אותה, ובמקרים קיצוניים להסיר את התמיכה בה (מיל, 1958, עמ׳ 101). למרות חשיבותו הרבה של תפקיד זה בהגנה על המשטר הדמוקרטי, על־ידי הבטחת קיומם של סדרי שלטון ומִנהל תקינים, טרם קיבלה סוגיה זו תשומת לב אקדמית ראויה, קל וחומר בהקשרה הישראלי. בחינת הספרות העוסקת בכנסת מגלה כי זו מכילה בעיקרה סקירות היסטוריות של המוסד, זכרונות אישיים של חברי כנסת ומזכיריה בעבר וסקירות של תהליכי העבודה השונים בכנסת (בדר, 1979; ישראלי, 1988; לורך, 1984; סגר, 1988; פלקסר, 1977; צידון, 1971 ועוד), וכי הספרות המחקרית־אקדמית העוסקת בה שולית למדי וכוללת עבודות מעטות יחסית, אשר לרוב מתייחסות לסוגיית הפיקוח של הכנסת (בעיקר באמצעות ועדות) בעקיפין (Hazan, 2001; Mahler, 1981; סגל, 1988; רובינשטיין, 1996). מאמר זה שם לו למטרה לשפר את המצב המתואר לעיל ולתרום להעמקת הידע בסוגיית הפיקוח של הכנסת על הרשות המבצעת בישראל מתוך שאיפה להציג תמונה כוללת ושלמה יותר של תחום זה בהיבט היסטורי, מהכנסת העשירית, שפעלה בשנות השמונים, דרך הכנסת ה־13, שפעלה בשנות התשעים, עד הכנסת ה־16, שפעלה בשנות האלפיים. לצורך כך הוא יתמקד בבחינת ועדות הכנסת מנקודת מבט ייחודית: יכולת הפיקוח שלהן על הרשות המבצעת, כלומר פוטנציאל הפיקוח שלהן, מתוך הנחה שפוטנציאל פיקוח ירוד לא יאפשר להן מלכתחילה לתפקד ביעילות בתחום זה, ולכן מן הראוי לתהות קודם כול על קנקנו. מבחינה מתודולוגית יתמקד המאמר במדידה אמפירית של פוטנציאל הפיקוח של ועדות נבחרות באמצעות מדדים שונים המייחדים את פעילותן בתחום המדובר. מדידה זו תאפשר למפות את הכשלים הפוגמים ביכולת פיקוח זו וכן להציע כמה פתרונות אפשריים לכשלים הללו.

פיקוח פרלמנטרי – המסגרת התאורטית

הגדרות ומטרות

מיל ומונטסקייה (Montesquieu) זיהו כבר לפני שנים רבות את המטרות הבסיסיות שלשמן נועד תפקיד הפיקוח של הגוף המחוקק באשר הוא – לשפוך אור על פעולותיה של הממשלה (שקיפות) ולחייב אותה לתת דין־וחשבון על אותן פעולות לגוף הנבחר העליון במדינה, ובאמצעותו – לכלל האזרחים. מטרות אלו לא השתנו גם בתקופתנו, שכן כאז גם כיום, אחד התנאים הבולטים לקיומה של דמוקרטיה פרלמנטרית הוא הסכמתה העקרונית של כל ממשלה מכהנת לקבל אחריות למעשיה, לתת הסברים לציבור האזרחים על פעולותיה ולאפשר דיון פתוח בפעולות אלו ומתיחת ביקורת עליהן. זוהי למעשה מהות הנשיאה באחריות ציבורית (accountability) – הסכמתה של הממשלה לתת דין־וחשבון על פעולותיה ולהיבדק על־ידי הפרלמנט. נורמנטון (Normanton, 1966, p. 1) הגדיר את אופיו של אותו מתן דין־וחשבון כחובה החוקית המוטלת על ארגון (דוגמת הממשלה) לדווח דרך קבע דיווח אמין ואובייקטיבי לדרגים העליונים במדינה (דוגמת הפרלמנט) מה נעשה בכספי הציבור ועבורו. ההגדרות המודרניות של המונח 'פיקוח של גוף מחוקק' מבוססות מבחינה רעיונית על ההגדרות של מונטסקייה ומיל, ורובן פרי מחקרים שנעשו על הגופים המחוקקים בארצות־הברית בשנות השבעים של המאה ה־20. את ההגדרה הנפוצה ביותר של המונח טבע אוגול (Ogul, 1976, p. 11): 'התנהגות של מחוקקים וצוותיהם, באופן אינדיבידואלי או קולקטיבי, שתוצאתה היא השפעה, מכוונת או שאינה מכוונת, על התנהגות הביורוקרטיה'. לדברי ליס (Lees, 1977), הגדרה זו שימושית משום שלפיה תפקיד הפיקוח הוא חלק אינטגרלי של פעילות הגוף המחוקק, ובעיקר משום שהפיקוח יכול להיות גלוי או סמוי.

גרגורי (Gregory, 1990) העניק למונח 'פיקוח' או 'בקרה' פרשנות מפורטת מאוד, התואמת את מידותיו של המשטר הפרלמנטרי הרווח גם בישראל. הוא סבר כי למונח ארבעה מובנים, השניים הראשונים 'חלשים' והשניים האחרונים 'חזקים'. במובן הראשון משמעות המונח היא 'בדיקה' (check), 'אימות' (verify), 'בדיקה דקדקנית' (scrutinize) ו'בחינה' (examine); במובן השני המשמעות היא מתיחת 'ביקורת' ו'גינוי' (criticize, censure), 'קריאת תיגר' (challenge), 'תשאול' (question) ו'קריאה למתן דין־וחשבון' (call for account); במובן השלישי משמעות המונח היא 'הפעלת סנקציות חוקיות או מִשמעתיות נגד אדם או גוף מכהנים'; ובמובנו הרביעי המשמעות היא 'הפעלת סנקציות עונשין נגד אדם או גוף מכהנים' (אי־בחירה למשל). עיון מעמיק בהגדרתו של גרגורי מאפשר להבחין, לצרכיו של מאמר זה, בין שני סוגים בסיסיים של פיקוח פרלמנטרי: האחד 'פיקוח פרלמנטרי פוליטי', והשני 'פיקוח פרלמנטרי מנהלי'. הפיקוח מהסוג הראשון יהא פיקוח במובנו 'החזק' (כלשון ההגדרה), המובנה בדגם המשטר הפרלמנטרי באופן אינטגרלי והוא מאושיותיו, כלומר מאחר שהממשלה נובעת מהגוף המחוקק וזקוקה לאמונו כדי לכהן, היא עשויה ליפול בהצבעת אי־אמון אם יסיר הרוב הפרלמנטרי את

תמיכתו בה. הפיקוח מהסוג השני יהא פיקוח במובנו 'החלש' (כלשון ההגדרה), והוא כולל את כל אותן פעולות שוטפות וסדירות של אימות, חקירה, בחינה, מתיחת ביקורת וגינוי, קריאת תיגר, תְשאול וקריאה למתן דין־וחשבון מהזרוע המבצעת, באמצעות כלים פרלמנטריים שונים. לכלים אלו, ובראשם לוועדות, נודעת חשיבות גוברת והולכת על רקע תופעת התרחבות הממשלות (big government) והתעצמות הביורוקרטיה במאה ה־20 מצד אחד, והיחלשותם של הגופים המחוקקים מצד אחר, שכן הם נועדו לחזק את אותם גופים מחוקקים ולהגן על המשטר הדמוקרטי לא רק להלכה אלא גם למעשה על־ידי הבטחת קיומם של סדרי שלטון ומִנהל תקינים.

'פוטנציאל הפיקוח של הפרלמנט'

פליצו וסטאפנהרסט (Pellizo & Stapenhurst, 2004, 2008) פרסמו מחקר שעניינו בחינה אמפירית של כלי פיקוח פרלמנטריים. מחקרם התבסס על עבודתה של מפיו (Maffio, 2002) אשר מיפתה כלים של פיקוח פרלמנטרי ב־24 מדינות שנסקרו בסקר של ה־Inter Parliamentary Union (IPU) מ־1986, ומדדה את פוטנציאל הפיקוח של פרלמנטים שונים לפי מספר כלי הפיקוח המצויים בידיהם. מחקרם של פליצו וסטאפנהרסט מאמץ את המונח 'פוטנציאל פיקוח פרלמנטרי' ובוחן את השפעתם של סוג המשטר הנוהג במדינה, רמת ההכנסה הלאומית הגולמית לנפש במדינה (GNI) ודרגת הדמוקרטיה שבה על מידת פוטנציאל הפיקוח של בתי מחוקקים.[1] מסקנתם הראשית של החוקרים היתה כי ככל שמספרם של כלי הפיקוח הזמינים לפרלמנט עולה, כן עולה פוטנציאל הפרלמנט לפקח על הרשות המבצעת. אשר לקשר בין הפרמטרים השונים שנבדקו לפוטנציאל הפיקוח של בית המחוקקים, שני החוקרים מצאו כי לבתי מחוקקים במדינות בעלות משטר פרלמנטרי, עם רמת הכנסה לאומית גולמית לנפש גבוהה ועם דרגה גבוהה של דמוקרטיה,[2] יש מספר רב יותר של כלי פיקוח, ולכן הם בעלי פוטנציאל פיקוח גדול יותר מבתי מחוקקים במדינות בעלות משטר נשיאותי או נשיאותי למחצה. בהקשר זה הם הדגישו כי הגם שפוטנציאל הפיקוח של בתי המחוקקים במדינות בעלות משטר פרלמנטרי הוא גבוה יותר מאשר במדינות בעלות משטר נשיאותי ונשיאותי למחצה,[3] אין הכרח כי פוטנציאל זה יתממש במציאות.

1. המחקר נשען על בסיס נתונים רחב מזה של מפיו — סקר ה־IPU מ־2001 הכולל 83 מדינות. עם זאת, חשוב לסייג ולומר שמידע מלא בנוגע לכלי הפיקוח הפרלמנטריים שאימצו המדינות השונות היה זמין ובר תוקף רק בנוגע ל־49 מהמדינות הנכללות בסקר, ואילו ב־34 מדינות המידע שסופק היה חלקי או שלא סופק כלל.
2. הכנסה לאומית גולמית הגבוהה מעשרת אלפים דולר, ומדד גסטיל הנע בין נקודה לשתי נקודות וחצי.
3. במחקר נמצא כי מספר כלי הפיקוח במשטר הפרלמנטרי הוא 6.35 בממוצע, לעומת 5.69 ו־5.71 כלי פיקוח בממוצע במשטר הנשיאותי והנשיאותי למחצה.

הטענה העיקרית נגד בחינת פוטנציאל הפיקוח של הפרלמנט היא שאין חשיבות לשאלה בכמה כלי פיקוח פרלמנטריים אוחזים בתי מחוקקים (דהיינו אם פוטנציאל הפיקוח של הפרלמנט גבוה), אלא דווקא עד כמה הפיקוח שהם מפעילים על הרשות המבצעת באמצעות הכלים הללו אכן יעיל, או לחלופין אם הם מממשים את פוטנציאל הפיקוח שלהם הלכה למעשה (Pelizzo & Stapenhurst, 2007, p. 9). נכונה ככל שתהא ביקורת זו, אימוצה באופן גורף יביא לנטישת חקר יעילותו של הפיקוח הפרלמנטרי, שכן בפועל קשה מאוד להוכיח כי פעילות הפיקוח הפרלמנטרי היא זו שגרמה לבדה לרשות המבצעת לפעול כראוי או לחדול מפעולה מסוימת. מכאן שחקר סוגיית הפיקוח הפרלמנטרי צריך שיתמקד במצוי, דהיינו במה שאפשר לבדוק אמפירית, ולא ברצוי, דהיינו בשאיפה לבדוק אמפירית מה שבפועל קשה לבדקו, ועל כן הוא מצריך למדוד בראש ובראשונה את פוטנציאל הפיקוח הפרלמנטרי. סרטורי (Sartori, 1987) תמך בגישה זו בסברו שפיקוח יעיל תלוי בעצם קיומו של פוטנציאל פיקוח פרלמנטרי (בלי למדוד את רמת היעילות בפועל), שכן אם הממשלה יודעת שהפרלמנט עשוי לבקר את פעולותיה ושלחברי הפרלמנט נתון החופש לבחור את הנושאים שהם מעוניינים לחקור, די בעצם הידיעה הזאת כדי לגרום לה לפעול מראש על־פי כללי המִנהל התקין, כדי להימנע מלכתחילה מביקורת של הפרלמנט.

מאמר זה מאמץ את המונח 'פוטנציאל פיקוח פרלמנטרי' כנקודת המוצא שלו בבואו לנתח את סוגיית הפיקוח של הכנסת על הממשלה באמצעות הוועדות הקבועות. עם זאת, תהליך האימוץ ייעשה חלקית בלבד, והוא לא יעסוק בפרמטרים הכלליים שנמדדו על־ידי פליצו וסטאפנהרסט (רמת הכנסה לאומית גולמית לנפש ודרגת דמוקרטיה) משום שמעשית אין להם השפעה על פוטנציאל הפיקוח של הוועדות הפרלמנטריות. אם ברצוננו לבחון פוטנציאל פיקוח זה, יש למצוא את הפרמטרים המייחדים את פעילותן של הוועדות ומשפיעים עליו ישירות.

התנאים לחיזוק יכולת הפיקוח של הוועדות הפרלמנטריות

ועדות פרלמנטריות נוצרו כדי לעזור למליאת הפרלמנט לבצע את עבודתה ביעילות גדולה יותר מאחר שמתאפשרת בהן עבודה מעמיקה יותר מאשר במליאה, מתקיים בהן סוג של 'מסחר פוליטי', מתבצע בהן שיתוף־פעולה בין־מפלגתי וכן מתקבל ומוחלף בהן מידע (Lees and Shaw, 1979; Mattson and Strøm, 1995). מבין התפקידים העיקריים של הוועדות הפרלמנטריות, לשניים מהם — חקיקה ופיקוח על האדמיניסטרציה — נודעת החשיבות הרבה ביותר. הוועדות התפתחו במרוצת השנים במגוון דרכים ובשמות שונים, ואולם מקובל לסווגן לשני סוגים עיקריים: ועדות קבועות permanent committees, וועדות זמניות — *ad hoc* committees (Olson, 1994, p. 72). הוועדות הקבועות, ובעיקר פעילות הפיקוח שלהן, הן העומדות במוקד עניינו של מאמר זה.

חוקרים שונים, ובהם אוגול (Ogul, 1976), ליס ושאו (Lees & Shaw, 1979), מזיי (Mezey, 1979), מטסון וסטרום (Mattson & Strøm, 1995), ג'ורג ומורגן (George & Morgan, 1999), וחזן (Hazan, 2001), אשר עסקו בבחינת היבטים שונים של הוועדות

הפרלמנטריות, סברו כל אחד בתחום מחקרו כי תנאים שונים, הניתנים לסיווג לכמה קבוצות בהתאם לאופיים, צריכים להתקיים כדי לחזק את הוועדות ואת יכולת הפיקוח שלהן.

קבוצת התנאים הראשונה קשורה לעולם הפוליטי־מפלגתי המשפיע על הוועדות, והיא כוללת את המשמעת הסיעתית ואת שליטת הסיעה הפרלמנטרית על חבריה בוועדות. כדי לחזק את תפקיד הפיקוח של הוועדות רצוי שהמשמעת הסיעתית בהן תהא רופפת יחסית, שכן כך תקטן שליטת המפלגות בהן ותגדל יכולת הפיקוח שלהן. מלבד זה, רצוי להגביל את יכולתן של המפלגות להחליף את חבריהן בוועדות על־פי רצונן, כדי לנטרל את איום ההדחה של חברי ועדה הפועלים שלא כעמדת הסיעה.

קבוצת התנאים השנייה קשורה לעולם הידע והמקצועיות של חברי הפרלמנט, והיא כוללת את מידת החפיפה בין תחום העיסוק של הוועדות ובין משרדי הממשלה; את רמת המקצועיות של חברי הוועדות; את יכולתם להשיג מידע ואת כמות המשאבים העומדת לרשותם כדי לעשות זאת. נראה כי כדי לחזק את תפקיד הפיקוח של הוועדות תחומי העיסוק שלהן צריכים לחפוף את משרדי הממשלה. חפיפה זו תסייע לחברי הוועדות לרכוש בקיאות ומומחיות בתחום העיסוק שלהן, שכן רק בוועדות שהן זירות של מומחיות וידע החברים מסוגלים לשאול את השאלות הנכונות ולבצע בדיקות מפורטות. בו בזמן, כדי לנטרל את תלותן הבלעדית של הוועדות ברשות המבצעת, הן צריכות לקבל מידע ממומחים חיצוניים וממרכזי מידע פרלמנטריים וכן להעסיק כמה שיותר צוותי מחקר עצמאיים. דבר זה יוכל להיעשות רק אם יקצה לכך הפרלמנט משאבים הולמים.

קבוצת התנאים השלישית קשורה במבנה הוועדות עצמן, והיא כוללת את המספר האופטימלי של הוועדות הקבועות בפרלמנט, את הגודל האופטימלי שלהן וכן את מספר הוועדות שלכל מחוקק מותר להיות חבר בהן. התברר כי כאשר מספר הוועדות הקבועות בפרלמנט נע בין עשר לעשרים ועדות לכל היותר, וגודלן נע בין עשרה לעשרים חברים לכל היותר, וכאשר מחוקק חבר בוועדה אחת או לכל היותר בשתיים בקדנציה, יגברו סיכוייו להתמחות בתחום העיסוק של ועדות אלה ולפקח ביעילות רבה יותר על הרשות המבצעת.

קבוצת התנאים הרביעית קשורה בסמכויות הוועדות ובאופן ניהול הדיונים שלהן. נראה כי אם תוענק לוועדות הסמכות לחייב עדים להופיע בפניהן ולהציג להן מסמכים (על־ידי היכולת להטיל סנקציה על מי שהוזמן להופיע בפני הוועדה ולא עשה כן), תגבר יכולתן להשיג מידע אמין מאנשי ממשל ומאזרחים, ועל־ידי־כך תשתפר יכולת הפיקוח של הוועדות. אשר לאופן ניהול הדיונים, שלא כדעה הרווחת ניהול הדיונים בפומבי, עם כל החשיבות של שקיפותם, דווקא נוטה לפגוע בקבלת מידע אמין; היא מאפשרת למפלגות לעקוב אחר פעילות חבריהן בוועדות ולכפות משמעת סיעתית, וכן היא עשויה להפוך את דיוני הוועדה לזירת פרסום פוטנציאלית עבור חבריה. מנגד, סגירה בררנית של דיונים לתקשורת ולציבור (תוך כדי הקפדה על פרסום תוצאותיהם ופרסום הפרוטוקולים) עשויה למזער קשיים אלו ולתרום לשיפור הפיקוח הפרלמנטרי על הרשות המבצעת.

קבוצה אחרונה של תנאים מייחדת את הוועדה לענייני ביקורת המדינה בשל היותה ועדת הפיקוח של הפרלמנט. מחקרים שבוצעו בעשור האחרון בנושא ועדות לביקורת המדינה (McGee, 2002; Pelizzo et al., 2006) הצביעו על כמה תנאים בולטים לחיזוקן של ועדות מסוג זה, ובהם אספקת משאבים מתאימים לצורך הכשרה מתאימה של חברי הוועדה; החלפת מידע ורעיונות עם ועדות אחרות בפרלמנט ואף עם ועדות דומות בפרלמנטים אחרים (כדי שתישארנה מעודכנות באשר לפרקטיקות עבודה חדשות); התייחסות מחוקקים לוועדה זו כאל ועדה חשובה ובולטת והתגייסות של אנשי אופוזיציה בכירים לכהונה בה; איוש הוועדה עד כמה שניתן בחברים בעלי ניסיון מתאים ותק בפרלמנט; ביצוע פעולות מעקב מצד הוועדה כדי לבדוק אם אכן יושמו המלצותיה וכיוצא באלה.

בסיכומו של דבר אפשר לומר כי התנאים השונים לחיזוק יכולת הפיקוח של הוועדות הפרלמנטריות, אשר תוארו לעיל, הם תשתית פורייה לבניית מדדים המייחדים את פעילות הוועדות הללו בתחום הפיקוח על הרשות המבצעת כמו שיתואר בהמשך הדברים.

המסגרת המתודולוגית

שאלת המחקר, תקופת המחקר ואוכלוסייתו

השאלה העומדת בלב מחקר זה היא מהו פוטנציאל הפיקוח של ועדות הכנסת. לצורך בחינתה נבחרו שלוש כנסות שכיהנו בישראל בשלושת העשורים האחרונים, כדי לזהות מגמות של התפתחות באופיו של הפיקוח הפרלמנטרי לאורך זמן, כלהלן: הכנסת העשירית (1981–1984), הכנסת ה־13 (1992–1996) והכנסת ה־16 (2003–2006). מלבד זה, נבחרו שלושה תחומים מרכזיים הנתונים לפיקוח הכנסת: חינוך, פנים ובריאות בשל הנתח הנכבד ששלושת התחומים הללו תופסים בתקציב מדינת ישראל ובמסכת פעולות השלטון. שלוש הוועדות הנושאיות שנבדקו הן אלה העוסקות בשלושת התחומים הנזכרים לעיל: ועדת החינוך והתרבות; ועדת הפנים ואיכות הסביבה וועדת העבודה, הרווחה והבריאות (בדגש על תחום הבריאות בלבד). כמו כן נבדקה עבודתה של הוועדה לענייני ביקורת המדינה — ועדת הפיקוח של הפרלמנט, בקשר לליקויים בתחומי החינוך, הפנים והבריאות שמבקר המדינה הצביע עליהם בדוחותיו השנתיים ואשר התפרסמו בעת כהונת הכנסת העשירית, ה־13 וה־16.

פעילות הפיקוח של הוועדות בתחומים הנבחרים נבחנה והוערכה באופן הזה:

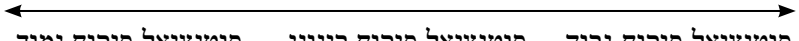
1. שלוש הוועדות הנושאיות — מתוך שלל הנושאים אשר נידונו באלפי הדיונים שניהלו הוועדות הנבחרות בשלוש הכנסות הנבחרות נדגמו באקראי 37 נושאים. הנושאים הללו נידונו ב־117 דיונים, אשר היו בעלי אופי 'פיקוחי מִנהלי' (משמע טופלו בהם תוכניות ממשלתיות, פעולות או מחדלים של משרדי הממשלה וכן סוגיות מערכתיות) ואשר העיסוק בהם חייב את הוועדות, לפי תקנון הכנסת, לגבש בנוגע אליהם מסקנות ולהניחן על שולחן הכנסת (להבדיל מדיונים בעלי אופי 'לא פיקוחי', כגון דיון בהצעות חוק, בתקנות ובחקיקת

משנה). ההיגיון שעמד בבסיסו של המדגם היה בחירה אקראית של חמישה נושאים אשר הועברו לטיפול שלוש הוועדות בכל אחת משלוש הכנסות הנבחרות, ואולם קרה שבכנסת מסוימת לא גיבשה ועדה מסקנות כלל או שגיבשה פחות מחמש מסקנות. חלוקת הדיונים היתה כדלהלן: ועדת החינוך והתרבות — חמישה נושאים בשתיים מהכנסות הנבחרות (כנסות עשירית ו־16; בכנסת ה־13 היא לא גיבשה מסקנות בנושאים שנידונו במליאתה), ובסך הכול עשרה נושאים אשר נידונו ב־44 דיונים. ועדת הפנים ואיכות הסביבה — חמישה נושאים בכל אחת משלוש הכנסות הנבחרות, ובסך הכול 15 נושאים שנידונו ב־39 דיונים. ועדת העבודה הרווחה והבריאות — חמישה נושאים בכנסת העשירית וה־13 ושני נושאים בכנסת ה־16 (רק בנוגע לשניים אלה גובשו מסקנות בתחום הבריאות), ובסך הכול 12 נושאים שנידונו ב־34 דיונים. הניתוח כלל מעקב אחר 'נתיב הפיקוח', דהיינו אופן הטיפול בנושא מהדיון הראשון עד המסקנות והמעקב אחריהן, והוא נעשה על־פי מדדים ייחודיים שהוגדרו לשם כך.

2. הוועדה לענייני ביקורת המדינה — נבחרו שלושה דוחות שנתיים של מבקר המדינה שהתפרסמו בעת כהונת כל אחת משלוש הכנסות הנבחרות, כלהלן: דוח שנתי 33 לשנת הכספים 1982 (הכנסת העשירית), דוח שנתי 44 לשנת הכספים 1993 (הכנסת ה־13) ודוח שנתי 55ב לשנת הכספים 2004 (הכנסת ה־16). פעילות הפיקוח והמעקב של הוועדה לענייני ביקורת המדינה נבחנה על סמך הפרוטוקולים של דיוני הוועדה, אשר עסקו בליקויים שהעלה מבקר המדינה בתחומי החינוך, הפנים, איכות הסביבה והבריאות בכל אחד משלושת הדוחות הנזכרים לעיל. בסך הכול נבחנו 32 דיונים (13 בכנסת העשירית, 15 בכנסת ה־13 וארבעה בכנסת ה־16). כל הדיונים הנזכרים נותחו על־פי מדדים ייחודיים שהוגדרו לשם כך.

הגדרת המשתנה התלוי ואופן בדיקתו

המשתנה התלוי הוא פוטנציאל הפיקוח של הוועדות הקבועות, ומשמעותו היא היכולת של הפרלמנט הישראלי לבדוק, לבחון, לתשאל ולחקור את מסכת פעולות השלטון. יכולת זו ניתנת להגדרה באמצעות רצף שייקרא: 'רצף הפוטנציאל הפיקוחי' הנראה כך:



פוטנציאל הפיקוח של ועדת החינוך, ועדת הפנים, ועדת העבודה והרווחה והוועדה לענייני ביקורת המדינה ייבחן על סמך מדדים בולטים המייחדים את פעילותן, ומבוססים בין השאר על כמה מהתנאים שהוגדרו בספרות המקצועית חיוניים לחיזוק הפיקוח הפרלמנטרי באמצעות הוועדות. כאמור, מדדים אלו עוסקים בגורמי הרקע השונים העשויים להשפיע על עבודת הפיקוח של הוועדות, ועניינם בחברות בכמה ועדות בו־זמנית; במידת הנוכחות בדיונים; במקורות המידע שהוועדות הסתמכו עליהם; בצוות המקצועי שעמד לרשות הוועדות; בוותק של חברי הוועדות בכהונתם בהן וברקע המקצועי של חברי הוועדות.

מדד נוסף הרלוונטי, לפי הספרות, לוועדה לענייני ביקורת המדינה בלבד עוסק בכהונת אנשי אופוזיציה בכירים בוועדה זו.

פוטנציאל הפיקוח של הכנסת

עוד לפני שנבחנה אמפירית מי מוועדות הכנסת, כבר מהספרות העוסקת בוועדות אלה (שרובה ככולה תיאורית ולא מחקרית) עולה כי פוטנציאל הפיקוח של הכנסת, מבחינת מספר כלי הפיקוח העומדים לרשותה, גבוה, שכן היא אוחזת ביותר משישה כלי פיקוח כלהלן: ועדות קבועות, ועדות חקירה פרלמנטריות, שאילתות ושעת שאלות (פליצו וסטאפנהרסט מחשיבים אותם כשני כלי פיקוח), הצעות לסדר היום, תקציב המדינה ומבקר המדינה. מלבד זה אחדים מהתנאים החיוניים להבטחת קיומו של פיקוח על הרשות המבצעת מתקיימים בישראל. כך למשל קיים בסיס חוקי לפעילות ועדות הכנסת המעוגן בחוק ובתקנון, והן שבות ומתכנסות לאחר כל תקופת בחירות (Ogul, 1976), המבנה שלהן אינו ריכוזי מדי מאחר שיש להן סמכות להקים ועדות משנה; ואכן, הן עושות זאת למכביר (Ibid.). כמו כן, מספר הוועדות הקבועות בכנסת (12) וכן מספר החברים בהן (בין עשרה לעשרים) היה מאז ומתמיד אופטימלי למדי בהיבט השוואתי. למרות זאת, בכל אלה אין די כדי להגביר את הסיכוי שפיקוח יעיל על הרשות המבצעת יופעל על־ידי הוועדות; ואכן, חלק לא מבוטל מהתנאים שהוזכרו כחיוניים להבטחת קיומו של פיקוח כזה אינו מתקיים במציאות הפרלמנטרית בישראל. מהספרות התברר כי ועדות הכנסת, לרבות ארבע הוועדות שנבחנו במחקר זה, סבלו מכשלים מוסדיים ותקנוניים מהותיים, שכמה מהם מובְנים בפרלמנט הישראלי, כמעט למן ראשיתו. עצם קיומם של כשלים אלה פגע מלכתחילה בסבירות להפעלת פיקוח יעיל (כלשונו של אוגול) מצד הוועדות על הרשות המבצעת בישראל או לחלופין בפוטנציאל הפיקוח שלהן (כלשונם של פליצו וסטאפנהרסט).

כשלים הפוגעים ביכולת הפיקוח של ועדות הכנסת — ממצאים העולים מן הספרות הקיימת

הפוליטיקה הישראלית נשלטה בעבר על־ידי המפלגות (אקצין [Akzin, 1955, p. 509] הגדיר את ישראל 'מדינת מפלגות'). בשל כך רווחה בפרלמנט הישראלי משמעת סיעתית חזקה שבאה לידי ביטוי, בין השאר, בשליטת הסיעות על חבריהן בוועדות, ובשל כך פחתה יכולתם לפקח על פעולות הרשות המבצעת. עם פרוץ עידן הפריימריס בפוליטיקה הישראלית פחתה שליטת ראשי המפלגות הגדולות על הליך הקביעה של רשימת המועמדים לכנסת, וחברי הכנסת החדשים יכלו להרשות לעצמם, תאורטית לפחות, להיות ממושמעים פחות ועצמאיים יותר, בלי שבהכרח תיפגע מכך הישרדותם הפוליטית, שכן בחירתם מחדש לא היתה תלויה עוד רק בראשי המפלגה (רהט, 2006, עמ' 141; חזן

ורהט, 2001, עמ׳ 66). לכאורה היה אפשר לחשוב כי העצמאות היחסית של מי מחברי הפרלמנט שנבחרו למפלגותיהם באמצעות שיטת הפריימריס מהכנסת ה־13, והגברת האינדיבידואליזם של כמה מחברי הכנסת (Rahat & Sheafer, 2007, p. 69), יתרמו להגברת הפיקוח הפרלמנטרי באמצעות הוועדות בשל התרופפות המשמעת הסיעתית, ואולם גם אם חלה התרופפות־מה במשמעת הסיעתית כמתואר לעיל, זו לא תרמה להגברת הפיקוח הפרלמנטרי באמצעות הוועדות מהסיבות האלה: ראשית, מהכנסת ה־13 עד ימינו רק חלק קטן יחסית מחברי הכנסת נבחר בסופו של דבר בשיטת הפריימריס, ועדיין רוב חברי הכנסת ממונים למפלגותיהם בשיטה אחרת, ולכן פועלים על־פי הדפוסים הישנים; שנית, כאמור, גם אם התרופפה במידת־מה המשמעת הסיעתית, היא לא התרופפה במידה כזאת שחברי המפלגות, אשר נבחרו בשיטת הפריימריס, התנהגו באופן שלוח רסן והצביעו בוועדות כראות עיניהם ובניגוד גמור לעמדת מפלגתם; שלישית, המפלגות עשויות להחזיר בכל עת את שליטתן ברשימת המועמדים, ועל־ידי ביטול תהליך הדמוקרטיזציה המגולם ברעיון הפריימריס לחזור ולהגביר את לכידותן ואת המשמעת הסיעתית בשורותיהן. נראה כי די בעצם האיום לבטל את הפריימריס כדי לקרוא חברים סוררים לסדר ולהכפיפם שנית לקו המפלגתי במליאה ובוועדות.

כשל שני אשר פגע מלכתחילה בסבירות להפעלת פיקוח יעיל על־ידי ועדות הכנסת הוא שליטתן הגבוהה של הסיעות על חבריהן בוועדות מאז ומעולם, בזכות תקנון הכנסת, אשר הקנה להן את הסמכות להחליף את נציגיהן בוועדות כראות עיניהן. שליטה זו פגעה בפוטנציאל הפיקוח של הוועדות, הן לפני עידן הפריימריס בישראל והן בעידן זה, והיא באה לידי ביטוי בולט בדמותם של חילופי גברי תדירים בוועדות בעיקר בכנסת ה־13 וה־16 (אם בשל החלפת חבר סיעה סורר אשר איים להצביע בניגוד לקו המפלגתי, גם אם צבר ידע ומומחיות בתחומי העיסוק של הוועדה; אם בשל רצונו של חבר הוועדה או אם השתנו הנסיבות הפוליטיות וחבר ועדה התמנה לתפקיד בממשלה בעקבות כניסת סיעתו לקואליציה והיה צורך להחליפו).

כשל שלישי בעל משמעות ניכרת בסוגיית הפיקוח הפרלמנטרי של ועדות הכנסת הוא הצמדתן למן ראשית קיומן לתחומים ולא למשרדים, ובתור שכאלה הן חלשו על נושאים רבים ועל משרדי ממשלה רבים בלי שתהא חפיפה בין תחום העיסוק של כל אחת מהן ובין משרד ממשלתי ספציפי. מובן שעובדה זו פגעה ביכולתן לפקח על הרשות המבצעת, שכן בשל חוסר היכולת של חברי הוועדות לבחון לעומק וביסודיות את המגוון הרב מדי של הנושאים שהופקדה עליהם כל ועדה היה קשה להם מאוד להתמקצע ולרכוש מומחיות בתחום העבודה של משרד אחד. וייס (1971) גרס בהקשר זה כי מכלול העניינים שכל אחת מהוועדות הקבועות עוסקת בהם הוא לכל הדעות חסר קשר פנימי וכי יש בו מרכיבים ששם הוועדה אינו יאה להם כלל. חזן (2001) טען כי המבנה הארגוני של הוועדות לפי תחומים ולא לפי משרדי הממשלה פוגם ביעילות הפיקוח הפרלמנטרי, ולפיכך אפשר לדמות אותן לכלבי שמירה ללא שיניים המוחזקים ברצועות קצרות.

כשל רביעי טמון בסוגיית הסמכות האמורפית של ועדות הכנסת הקבועות לחייב עדים להופיע לפניהן ולהציג לפניהן מסמכים. בישראל קובעים החקיקה ותקנון הכנסת

נורמה כללית שלפיה לכנסת ולוועדותיה יש סמכות לדרוש משרים ומעובדי מדינה להתייצב לפניהן ולמסור להן מידע. חוק יסוד הממשלה שרטט את החובה הכללית של הממשלה ורשויותיה למסור מידע לכנסת ולוועדותיה, והתיר לכנסת ולוועדותיה לחייב שר להופיע לפניהן. תקנון הכנסת הקנה לוועדות את הסמכות להזמין עובדי מדינה (אולם רק באמצעות השר הנוגע בדבר ובהסכמתו). כמו כן קבע התקנון כי השר רשאי להביא לדיוני הוועדה עוזרים או להיות מיוצג על־ידם, והדבר אִפשר לו מלכתחילה לשלוח נציגים לוועדות במקום להופיע לפניהן בעצמו. ב־1991 התווסף לתקנון סעיף שקבע כי מי שהוזמן להתייצב לפני הוועדה ולא עשה כן, תודיע הוועדה לממונים עליו, ואלה יודיעו לה על הצעדים המשמעתיים שנקטו באותו עניין. בתיקון משנת 2007 חויבו השרים לדווח לוועדות אחת לחצי שנה על פעילויות בתחומי משרדם וכן להתייצב לפניהן אישית אם הוועדות דורשות זאת. למרות כל התיקונים הללו, בפועל הוועדות (למעט הוועדה לענייני ביקורת המדינה) אינן יכולות לכפות הופעה או מסירת מידע אמין ומלא בשל היעדר סנקציות הניתנות לאכיפה בגין אי־הופעה, מסירת מידע חלקי וכדומה, ובכך יש כדי לפגום ביכולת הפיקוח של ועדות הכנסת. טענות אלה מקבלות חיזוק בדבריהם של חבר הכנסת זבולון אורלב, אשר כיהן כיושב־ראש ועדות בכנסת, כמנכ"ל משרד ממשלתי וכשר, ושל אריאל ויינשטיין, שכיהן כחבר כנסת בראשית שנות השמונים.[4] מלבד זה, החוק והתקנון טרם הקנו לוועדות סמכות לחקור את המופיעים לפניהן מטעם הרשות המבצעת, כל שכן מי שאינם נושאים במשרה ציבורית.

כשל אחרון נוגע לפומביות הדיונים. התברר כי מגמת פתיחתם של דיוני הוועדות לתקשורת, אשר החלה בשנות השבעים וצברה תאוצה רבה בימינו, עד כדי פתיחתם כולם (למעט דיונים נבחרים ולמעט דיוני ועדת החוץ והביטחון שאף היא החלה לפתוח ישיבות מליאה שלה לתקשורת) פגעה בפוטנציאל הפיקוחי של הוועדות בשל יכולתן של הסיעות לפקח ביתר קלות על פעילות חברי סיעתן בוועדות ולכפות משמעת סיעתית נוקשה במידת הצורך, וכן היא הפכה לא אחת את דיוני הוועדות לזירת פרסום עבור חברי הוועדה. הסיבה לפתיחת הדיונים לתקשורת נעוצה בעיקרה בהתפתחויות טכנולוגיות הנוגעות לחדירת המדיום האלקטרוני לפרלמנט, אך גם בשל הצורך הפוליטי של חברי הכנסת להתבלט בעידן הפריימריס מהכנסת ה־13. הגם שבכנסת זו בחרה רק מפלגת העבודה את

4. אורלב סבר כי ייתכן שצריך לשנות באופן יסודי את החקיקה כדי שעובד מדינה יבין מהו תפקידה של הכנסת ומה מחייבת אותו הופעה לפני הוועדה. שכן גם אלה המופיעים לפני ועדה לא מוסרים את כל האינפורמציה, לא מוסרים את כל הנתונים ולא את כל המסמכים. הוא קרא לשנות את התקנון ולהפעילו כחובתם של עובדי הרשויות למיניהן להופיע לפני ועדות הכנסת והצביע על כך שאומנם יש סעיפים מסוימים בתקנון הכנסת שיושב־ראש ועדה יכול לנצלם, אבל הם אינם חד־משמעיים והם אינם מאפשרים לו לחייב את מי שהוזמן לבוא לפני הוועדה. חוק מתאים יוכל לדעתו לסייע ליושב־ראש ועדה לקבל את כל האינפורמציה ואת כל הידע הדרוש לעבודת הוועדה לקבלת החלטות (אורלב, 2001, עמ' 100). גם אריאל ויינשטיין העיד על עצמו כי נכח יותר מפעם אחת במצבים שהמידע שנמסר לוועדות על־ידי האדמיניסטרציה, קרי פקידי הממשלה, היה חלקי ולפעמים שקרי (ישראלי, 1988, עמ' 20).

מועמדיה בשיטת הפריימריס, וכך גם בכנסת ה־16, מאז הפציעה שיטת הפריימריס בשמי הפוליטיקה הישראלית היא משפיעה כאמור על האקלים בכנסת, גם אם המפלגות בחרו את מועמדיהן בשיטה זו וגם אם לאו. בהקשר הנוכחי אפשר לומר כי בכנסת שמפלגות בוחרות בה את מועמדיהן בשיטת הפריימריס, המליאה נעשית זירת מאבקם של הנבחרים על תשומת־לבם של אמצעי התקשורת (בר, 1994; רהט, 2006; Rahat & Sheafer, 2007). בשל כך גם ועדות הכנסת, שדיוניהן פתוחים לתקשורת, נעשות מוקדים של מיקח וממכר בין אינטרסים צרים, בדרך־כלל על חשבון עשייה פרלמנטרית רצינית.

לסיכום אפשר לומר כי מהספרות העוסקת בוועדות הכנסת עולה בבירור שהפוטנציאל הפיקוחי שלהן מלכתחילה איננו גבוה בשל כשלים מוסדיים, פרוצדורליים ופוליטיים שונים המובנים בפרלמנט הישראלי, כמה מהם למן היווסדו.

כשלים הפוגעים ביכולת הפיקוח של ועדות הכנסת — ממצאים העולים מן המחקר

הבחינה האמפירית של פוטנציאל הפיקוח של ארבע מוועדות הכנסת באמצעות מדדים שונים העלתה ממצאים מגוונים; אלה יוצגו בטבלה שלהלן:

פוטנציאל הפיקוח של ועדות הכנסת — משמעות וממצאים

ציר הפוטנציאל הפיקוחי / המדד	פוטנציאל פיקוח גבוה	פוטנציאל פיקוח בינוני	פוטנציאל פיקוח נמוך
חברות של חברי הוועדות בכמה ועדות בו בזמן — ערכי המדד ומשמעותו*	**חברות של כמחצית החברים או יותר בהן בלבד** חברות של מחצית חברי הוועדות או יותר בהן בלבד מותירה בידיהם את הזמן להתכונן לנושאים הנידונים, ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה גבוה	**חברות של כמחצית החברים או יותר בוועדה אחת נוספת** חברות של מחצית חברי הוועדות או יותר בוועדה אחת נוספת משמעותה שחלק ניכר מהם מכהן בשתי ועדות בלבד, מצב שאף שאיננו אידאלי בכל זאת מאפשר לחבר הוועדה להקדיש זמן סביר לעבודה בה, ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה בינוני	**חברות של כמחצית החברים או יותר בשתי ועדות נוספות לפחות** חברות של מחצית חברי הוועדות או יותר בעוד שתי ועדות לפחות יוצרת עומס רב על חברים אלה, ואיננה מאפשרת להם להכין את עצמם כראוי לדיון, ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה נמוך
ממצאי המדד	ועדת החינוך בכנסת העשירית (46%)	ועדת החינוך בכנסת ה־13 (53%) ועדת הפנים בכנסת העשירית (54%) ועדת העבודה והרווחה בכנסת העשירית (43%) הוועדה לביקורת המדינה בכנסת העשירית (60%) וה־13 (64%)	ועדת החינוך בכנסת ה־16 (73%) ועדת הפנים בכנסת ה־13 (50%) וה־16 (73%) ועדת העבודה והרווחה בכנסת ה־13 (67%) וה־16 (86%) הוועדה לביקורת המדינה בכנסת ה־16 (80%)

מידת הנוכחות של חברי הוועדות בדיונים הנבדקים — ערכי המדד ומשמעותו*	נוכחות גבוהה יחסית של החברים (יותר ממחציתם בממוצע) נוכחות של יותר ממחצית חברי הוועדות בדיונים עשויה לתרום לדיון, להפרות אותו ולהעשירו, ועל־ידי־כך לשפר לאין שיעור את עבודת הפיקוח של הוועדות, ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה גבוה	נוכחות חלקית של החברים (שליש עד מחציתם בממוצע) נוכחות של בין שליש למחצית מחברי הוועדות בדיונים אמנם מאפשרת לנהל דיונים תכליתיים ופוריים, אך ייתכן שדווקא החברים בעלי הידע והניסיון בנושאים הנידונים נעדרים מהם, ולכן עבודת הפיקוח עשויה להיפגע, ופוטנציאל הפיקוח יהיה בינוני	נוכחות דלילה של החברים (פחות משליש מהם בממוצע) נוכחות של פחות משליש מחברי הוועדות בדיונים (ארבעה חברים או פחות) עלולה לפגוע בעבודת הפיקוח השוטפת של הוועדה עד כדי זילות שלה, ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה נמוך
ממצאי המדד	ועדת העבודה והרווחה בכנסת ה־16 (61%)	ועדת החינוך בכנסת העשירית (40%) ועדת העבודה והרווחה בכנסת העשירית (43%) וה־13 (42%) הוועדה לביקורת המדינה בכנסת העשירית (44%)	ועדת החינוך בכנסת ה־16 (29%) ועדת הפנים בכנסת העשירית (32%), ה־13 (30%) וה־16 (29%) הוועדה לביקורת המדינה בכנסת ה־13 (25%) וה־16 (18%עד 21%)
מקורות המידע שהסתמכו עליהם הוועדות בדיונים הנבדקים — ערכי המדד ומשמעותו**	הסתמכות רבה על מקורות מידע עצמאיים (יותר ממחצית) הסתמכות רבה של הוועדות על מקורות מידע עצמאיים משפרת את עבודת הפיקוח שלהן בשל קבלת מידע רחב, מגוון ואובייקטיבי יותר, בשל התלות הפחותה בגופים המפוקחים ובשל היכולת לאמת או לשלול מידע שסופק על־ידי הרשות המבצעת, ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה גבוה	הסתמכות חלקית על מקורות מידע עצמאיים (שליש עד מחצית) הסתמכות חלקית על מקורות מידע עצמאיים היא בבחינת שיפור לעומת הסתמכות מועטה בלבד על מקורות מידע אלה, אך בכל זאת היא איננה אופטימלית, שכן מידת ההסתמכות על מקורות מידע ממשלתיים נותרת גבוהה למדי (יותר ממחצית), ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה בינוני	הסתמכות מועטה על מקורות מידע עצמאיים (פחות משליש) הסתמכות מועטה של הוועדות על מקורות מידע כמומחים עצמאיים, גופים פרטיים, מרכז המחקר של הכנסת וכדומה פוגעת בעבודת הפיקוח שלהן בשל תלותן המלאה במידע שמקורו בגוף הממשלתי שעליו הן מפקחות, בלי שתהיה להן יכולת לאמת או להתעמת עם מידע זה, ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה נמוך
ממצאי המדד	ועדת החינוך בכנסת העשירית (56%) וה־16 (62%) ועדת העבודה והרווחה בכנסת ה־13 (63%) וה־16 (66%)	ועדת הפנים בכנסת ה־13 (42%) ועדת העבודה והרווחה בכנסת העשירית (43%)	ועדת הפנים בכנסת העשירית (20%) וה־16 (30%)

צוות היועצים המקצועי שעמד לרשות הוועדות – ערכי המדד ומשמעותו*	**ביותר ממחצית הדיונים הנבדקים נכחו יועצים מקצועיים** נוכחות של יועצים מקצועיים, אשר עמדו לרשות הוועדות, ביותר ממחצית הדיונים הנבדקים עשויה לשפר את עבודת הפיקוח של הוועדות בשל זמינותם הגבוהה יחסית והייעוץ שהם עשויים לספק בדיון לחברי הוועדות, ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה גבוה	**בשליש עד מחצית הדיונים הנבדקים נכחו יועצים מקצועיים** נוכחות של יועצים מקצועיים, אשר עמדו לרשות הוועדות, בשליש עד מחצית מהדיונים הנבדקים אמנם איננה מצב אופטימלי, אולם במגבלות הקיימות בכנסת היא עוד בגדר הסביר, ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה בינוני	**בפחות משליש מהדיונים הנבדקים נכחו יועצים מקצועיים** נוכחות של יועצים מקצועיים, אשר עמדו לרשות הוועדות, בפחות משליש מהדיונים הנבדקים עלולה לפגוע בעבודת הפיקוח השוטפת של הוועדות בשל העובדה שהיעדרותם ממרבית הדיונים איננה מאפשרת לחבריהן להיוועץ בהם במהלכם או לבחון באמצעותם מידע שנמסר להם מנציגי הרשות המבצעת, ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה נמוך
ממצאי המדד	לא נמצא	ועדת החינוך בכנסת ה־16 (50%) ועדת הפנים בכנסת העשירית (34%) וה־16 (40%) ועדת העבודה והרווחה בכנסת העשירית (36%) הוועדה לביקורת המדינה בכנסת ה־13 (40%)	ועדת החינוך בכנסת העשירית (11%) ועדת הפנים בכנסת ה־13 (9%) ועדת העבודה והרווחה בכנסת ה־13 (20%) וה־16 (בשום דיון) הוועדה לביקורת המדינה בכנסת העשירית (14%) וה־16 (25%)
הוותק בוועדה של חברי הוועדות – ערכי המדד ומשמעותו*	**יותר ממחצית החברים כיהנו בוועדות קדנציה אחת לפחות** כאשר יותר ממחצית חברי הוועדות הם בעלי ותק בכהונה בהן, אזי נסיונם והמומחיות שפיתחו יתרמו לטיוב עבודת הפיקוח של הוועדות, ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה גבוה	**שליש עד מחצית החברים כיהנו בוועדות קדנציה אחת לפחות** כאשר שליש עד מחצית מחברי הוועדות הם בעלי ותק בכהונה בהן, אזי במצב זה הספיקו לפחות כמה מחבריהן לצבור ידע וניסיון בעבודתן, ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה בינוני	**פחות משליש מהחברים כיהנו בוועדות קדנציה אחת לפחות** כאשר פחות משליש מחברי הוועדות הם בעלי ותק של קדנציה אחת בכהונה בהן, אזי חוסר ניסיון רבתי זה עלול לפגום מאוד בעבודת הפיקוח של הוועדות, ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה נמוך
ממצאי המדד	לא נמצא	הוועדה לביקורת המדינה בכנסת ה־13 (50%)	ועדת החינוך בשלוש הכנסות (13%, 33%, 14%) ועדת הפנים בשלוש הכנסות (27%, 31%, 20%) ועדת העבודה והרווחה בשלוש הכנסות (7%, 20%, 29%) הוועדה לביקורת המדינה בכנסת העשירית (33%) וה־16 (30%)

רקע מקצועי של חברי הוועדות — ערכי המדד ומשמעותו*	יותר ממחצית החברים היו בעלי רקע מקצועי באחד מתחומי העיסוק של הוועדות כאשר יותר ממחצית חברי הוועדות הם בעלי רקע מקצועי בלפחות אחד מתחומי העיסוק של הוועדות, הדבר עשוי לתרום לטיוב הדיונים בשל המקצועיות הגבוהה והידע של חבריהן, ובעקיפין הוא תורם גם לשיפור עבודת הפיקוח של הוועדות, ולכן הפוטנציאל הפיקוחי יהיה גבוה	שליש עד מחצית החברים היו בעלי רקע מקצועי באחד מתחומי העיסוק של הוועדות כאשר שליש עד מחצית מחברי הוועדות הם בעלי רקע מקצועי בלפחות אחד מתחומי העיסוק של הוועדות דהיינו לפחות כמה מהחברים הם בעלי ידע ומומחיות בתחום המפוקח אך אחרים חסרים את המקצועיות, אזי פוטנציאל הפיקוח יהיה בינוני בלבד	פחות משליש מהחברים היו בעלי רקע מקצועי באחד מתחומי העיסוק של הוועדות כאשר פחות משליש מחברי הוועדות הם בעלי רקע מקצועי בלפחות אחד מתחומי העיסוק של הוועדות, אזי הדבר עלול לפגום באיכות הדיונים בשל המקצועיות הנמוכה והמחסור של מרבית החברים בידע, ובעקיפין הוא פוגם גם בעבודת הפיקוח של הוועדות, ולכן פוטנציאל הפיקוח יהיה נמוך
ממצאי המדד	ועדת הפנים בכנסת העשירית (63%) וה־13 (67%)	ועדת החינוך בכנסת העשירית (47%) וה־13 (40%) הוועדה לביקורת המדינה בכנסת העשירית (50%), ה־13 (36%) וה־16 (47%)	ועדת החינוך בכנסת ה־16 (33%) ועדת הפנים בכנסת ה־16 (27%) ועדת העבודה והרווחה בשלוש הכנסות (בכנסת העשירית לשום חבר לא היה רקע מקצועי, 7%, 21%)
כהונת בכירי אופוזיציה בוועדת ביקורת המדינה — ערכי המדד ומשמעותו	יותר משני שלישים מאנשי האופוזיציה שכיהנו בוועדה היו בכירים כאשר יותר משני שלישים מאנשי האופוזיציה המכהנים בוועדה הם בכירים, הדבר עשוי לשפר את תדמיתה, להעצים את יוקרתה, ולתרום בעקיפין לשיפור המעמד הפיקוחי שלה, ולכן פוטנציאל הפיקוח שלה יהיה גבוה	שליש עד שני שלישים מאנשי האופוזיציה שכיהנו בוועדה היו בכירים כאשר רק שליש עד שני שלישים מאנשי האופוזיציה המכהנים בוועדה הם בכירים, אזי פוטנציאל הפיקוח של הוועדה יהיה בינוני	פחות משליש מאנשי האופוזיציה שכיהנו בוועדה היו בכירים כאשר פחות משליש מאנשי האופוזיציה המכהנים בוועדה הם בכירים (דהיינו רובם משתייכים לדרג הביניים או לדרג הזוטר), הדבר עלול לפגום ביוקרת הוועדה ובתדמיתה, ובעקיפין גם לפגוע במעמדה הפיקוחי, ולכן פוטנציאל הפיקוח שלה יהיה נמוך
ממצאי המדד	לא נמצא	לא נמצא	הוועדה בשלוש הכנסות (25%, 14%, 22%)

* הסיבה לכך שמדדים אלו מתייחסים לערך של 'יותר ממחצית' (החברים או הדיונים) כאל פוטנציאל פיקוח גבוה נעוצה בצורך לעשותם מציאותיים יותר, שכן אין כל טעם ביצירת קטגוריות לא רֵאליות, אשר מלכתחילה לא ייפול כמעט שום מקרה בין גדריהן. בתור דוגמה אפשר לתת את המגבלות המוסדיות והאישיות כאחד המונעות מראש נוכחות של כל חברי הוועדה או יועצים מקצועיים או אפילו של רובם בכל הדיונים.

** מדד זה רלוונטי לשלוש הוועדות הנושאיות בלבד, שכן מקורות המידע הבלעדיים של הוועדה לענייני ביקורת המדינה הם דוחות הביקורת השונים.

ניתוח והסבר המדדים והמגמות

חברות בו־זמנית בכמה ועדות[5]

מממצאי המדד הסתמנה מגמה ברורה של ירידה בשיעור חברי הוועדות שהיו חברים בוועדות אלה בלבד או בוועדה נוספת לכל היותר מהכנסת העשירית לכנסת ה־16, ובו בזמן עלייה חדה בשיעור החברים שהיו חברים בעוד שתי ועדות ואף יותר מכך מהכנסת המוקדמת לכנסת המאוחרת. ההסבר לממצאים הללו הוא מבני בעיקרו ונעוץ, בוודאי בחלקו, בגודלן של הממשלות, במספר הוועדות הקבועות בכנסות הנבחרות, במספר המקומות הפנויים בכל ועדה ובמספר חברי הכנסת שהיו פנויים לשרת בהן. כך למשל בכנסת העשירית שתי הממשלות שכיהנו בה היו קטנות יחסית (18 עד עשרים שרים ושבעה עד 12 סגני שרים). מלבד זה, היה מניין הוועדות הקבועות עשר בלבד (להבדיל מ־12 הוועדות שכיהנו בכנסת ה־16), מספר המקומות בשלוש הוועדות הנושאיות שנבדקו היה 14–15 חברים, ובוועדה לענייני ביקורת המדינה הוא היה עשרה בלבד. לא מן הנמנע אפוא כי בשל הנתונים הללו נמצאו יותר חברי כנסת שהיו פנויים לשרת בוועדות הנבדקות, ומכאן נבע גם פוטנציאל הפיקוח הבינוני בדרך־כלל של הוועדות הללו בכנסת העשירית. לעומת זאת, בכנסת ה־16 היתה הממשלה השלושים במרבית תקופת כהונתה רחבה למדי (22 שרים ו־14 סגני שרים בתקופות שונות בעת כהונתה), ומלבד זה היה מספר הוועדות הקבועות 12. במקרה זה מאגר חברי הכנסת שהיו זמינים לשרת בוועדות הצטמצם למדי (סך כל המינויים לוועדות הכנסת, ובכלל זה הוועדות המיוחדות, הגיע ליותר מכפול ממספר חברי הכנסת הפנויים לכהן בוועדות), וחבר הכנסת הממוצע נאלץ לכהן בשלוש או בארבע ועדות בו בזמן, ואם הוא נמנה עם הקואליציה, הוא נאלץ לכהן אף ביותר מכך, בשל הכורח לשמר בתוך כל ועדה את הרוב הקואליציוני. לפיכך פוטנציאל הפיקוח של הוועדות שנבדקו בכנסת ה־16 היה נמוך.

מידת הנוכחות בדיוני הוועדות

מממצאי מדד זה ניכר כי חלה ירידה של ממש במידת נוכחותם של חברי ועדת החינוך, ועדת הפנים והוועדה לענייני ביקורת המדינה בדיונים הנבדקים מהכנסת העשירית לכנסת

5. כדי להתמודד עם בעיית חילופי הגברי בוועדות (השינוי בהרכב האנושי של הוועדות בזמן הקדנציה) ננקטו הצעדים האלה: בכל המקרים של חילופי גברי בוצעו החישובים לפי נתוני החברים שכיהנו בוועדות את משך הזמן הארוך ביותר. עם זאת, לצורך בדיקת תקפות תוצאות המדד, בכל המקרים הללו בוצע החישוב פעם נוספת, ובפעם זו ניתנה הדעת לנתוני החברים שכיהנו בוועדות את משך הזמן הקצר ביותר. באופן מפתיע למדי, בכל המקרים הללו לא השפיעו החישובים החדשים מהותית על תוצאות המדד, והן היו זהות או דומות לתוצאותיו המקוריות. משמעות הדבר היא שגם אם בוצעו חילופי גברי רבים, לרוב הוחלפו חברי ועדה בחברים בעלי מאפיינים דומים, ובמקרה של מדד זה בחברים שכיהנו במספר דומה של ועדות שכיהנו בהן גם החברים שהוחלפו.

ה־16 (מכמעט מחצית לשליש עד רבע מהם). אשר לוועדת העבודה והרווחה, מגמת הירידה במידת ההשתתפות נמשכה מהכנסת העשירית לכנסת ה־13, אך נבלמה בכנסת ה־16. מגמת הירידה במידת הנוכחות בדיונים קשורה קשר הדוק למגמת העלייה בחברות הבו־זמנית בכמה ועדות, ובמידה רבה היא נובעת ממנה, שכן ככל שעלה מספר חברי הוועדות שהיו חברים בכמה ועדות בו בזמן, כן פחתה נוכחותם בדיוני הוועדה. בכנסת ה־16 הגיעה התופעה לשיאה, כאשר החברות הכפולה, המשולשת והמרובעת בוועדות תרמה תרומה מכרעת לנוכחות הדלה בדיונים (חברי הוועדות נדרשו לדלג בין הדיונים שהתנהלו לרוב בבקרים של שלושת ימי עבודת הכנסת או להשתתף בדיון בוועדה אחת ולזנוח את הדיונים בוועדות האחרות). הנוכחות הגבוהה בוועדת העבודה והרווחה בכנסת ה־16 היא חריג הניתן להסבר על־ידי־כך שוועדה זו ניהלה בתקופת הכהונה של כנסת זו רק שני דיונים שהניבו מסקנות בתחום הבריאות, עובדה שהיה בה כדי להשפיע על התוצאות, בשל קוטנו של המדגם. יתר־על־כן, הראשון מבין שני הדיונים הללו היה גם הדיון המקצועי הראשון בכנסת ה־16 שקוים לאחר דיון הפתיחה, וייתכן כי גם לכך היתה תרומה למידת ההשתתפות הגבוהה בו.

מקורות המידע שהוועדות הסתמכו עליהם[6]

מממצאי המדד בנוגע לוועדת החינוך ולוועדת העבודה והרווחה עלה כי מידת הסתמכותן על מקורות מידע לא ממשלתיים היתה גבוהה למדי (בכנסת ה־16 כשני שלישים וכשלושה רבעים בהתאמה מהמוזמנים באו מקרב גופים לא ממשלתיים, ומיעוטם — מקרב הגופים הממשלתיים).[7] הממצאים בנוגע לוועדת הפנים מגלים תמונה שונה, שלפיה מידת הסתמכותה של הוועדה על מקורות המידע הממשלתיים היתה במשך כל התקופות הנבדקות גבוהה למדי, ובכנסת העשירית היא היתה גבוהה באופן ניכר, והגיעה לשמונים אחוזים בערך. ההסבר למגמה המאפיינת את ועדת החינוך ואת ועדת העבודה והרווחה נעוץ בעיקרו בתהליכים שהתרחשו בכנסת משנות התשעים. התהליך הראשון היה חדירת הלוביזם (השדלנות) אל הכנסת ואל ועדותיה. הפן החיובי של תופעה זו, אשר עוגנה בחקיקה, בא לידי ביטוי בהפחתת התלות של הוועדות במקורות מידע ממשלתיים. עם זאת, יש לה גם פן שלילי, הבא לידי ביטוי בעיקר ברובד הלא פורמלי, שעניינו הקשר האישי של השדלנים עם חברי הכנסת, יושבי־הראש של הוועדות ומנהליהן וכן הצפת משכן הכנסת וועדותיה במספר גדול של נציגים, אשר לא בהכרח מייצגים אינטרסים

6. כידוע, מקורות המידע של הוועדה לענייני ביקורת המדינה הם דוחות ביקורת המדינה השונים, ולכן מדד זה איננו רלוונטי לה.

7. ראוי להדגיש כי קרוב למחצית המוזמנים לדיוני ועדת החינוך בכנסת ה־16 מקרב נציגי הגופים הלא ממשלתיים היו נציגי גופים עסקיים (למטרת רווח), ואילו רוב המוזמנים לדיוני ועדת העבודה והרווחה בכנסת ה־16 שבאו מקרב הגופים הלא ממשלתיים היו נציגי גופים שאינם למטרות רווח.

ציבוריים. התהליך השני אשר השפיע על הסתמכותן הגוברת של ועדת החינוך וועדת העבודה והרווחה על מקורות מידע לא ממשלתיים בעיקר בכנסת ה־16 היה הקמת מרכז המידע והמחקר בכנסת בשנת 2000.[8] עד הקמתו של מרכז זה היו נציגי הרשות המבצעת, אשר הופיעו בוועדות, ספקי מידע מרכזיים לחברי הוועדות, מידע אשר לא בהכרח היה אובייקטיבי והיה קשה לאמת אותו או להתעמת עמו בגלל היעדר נתונים סותרים (אלא אם כן היה לחברי הוועדה ידע מוקדם בנושא). מרגע שהוקם המרכז הוא שימש משאב מידע מרכזי לחברי הכנסת ולוועדות בתחום החקיקה, בפעולת הפיקוח ובדיונים בנושאים שונים באמצעות אספקת נתונים וחומר רקע בכל תחומי עבודתם הפרלמנטרית ועל־פי בקשתם.[9] השוני באשר לוועדת הפנים (הסתמכות גבוהה על מקורות מידע ממשלתיים לאורך הכנסות הנבדקות) עשוי להיות טמון, ולו חלקית, באופייה של הוועדה, שכן חלק נכבד מעיסוקה השוטף הוא בתחומי מִנהל מובהקים (השלטון המקומי). משום כך ייתכן שהיא העדיפה להשליך את יהבה בתחומים אלה על מקורות מידע ממשלתיים הבקיאים בסוגיות אלה.

צוות יועצים מקצועי

מממצאי המדד בנוגע לוועדת החינוך עלה כי בכנסת העשירית היתה נוכחותם של היועצים המקצועיים בדיוני הוועדה דלה ביותר, והיא השתפרה מעט בכנסת ה־16 לנוכחות בינונית. נוכחות היועצים בוועדת הפנים היתה בינונית בכנסת העשירית וה־16 ונמוכה בכנסת ה־13. לעומת זאת, נוכחות היועצים בוועדת העבודה והרווחה הצטמצמה מאוד מהכנסת העשירית לכנסת ה־13 וה־16, והוא הדין גם בנוגע לוועדה לביקורת המדינה. ככלל הצביעו הממצאים הללו על מחסור בתמיכה המקצועית שעמדה לרשות ועדות הכנסת, בעיקר בכנסות המוקדמות, אך בכמה מהמקרים גם בכנסת המאוחרת. יודגש כי גם אם בשליש או במחצית הדיונים הנבדקים בוועדה נבחרת כלשהי נכח יועץ מקצועי, מצב שהוא בבחינת שיפור לעומת המצב שתמיכה מקצועית איננה עומדת כלל לרשות הוועדה, נוכחותו של יועץ יחיד זה (לרוב יועץ משפטי) היא בגדר נוכחות מצומצמת

8. הממצאים הנוגעים למרכז המידע והמחקר מראים עוד כי בכנסת ה־16 הרבו חברי ועדת החינוך להשתמש במרכז המידע והמחקר, שכן בארבעה מתוך חמשת הנושאים שנבדקו (80%) הוגשו מסמכי רקע. גם בשני הנושאים שנבדקו בוועדת העבודה והרווחה הוגשו מסמכי רקע. אשר לוועדת הפנים — כאמור, ועדה זו הציגה מגמה שונה משתי הוועדות האחרות (הסתמכות מרובה על מקורות מידע ממשלתיים בכל שלוש הכנסות הנבדקות). בהתאמה, גם מידת השימוש של ועדת הפנים בכנסת ה־16 בשירותי מרכז המידע והמחקר היתה פחותה מזו של שתי הוועדות האחרות שנבדקו (רק לשלושה מתוך חמשת הנושאים שנבדקו [60 אחוזים] הוגשו מסמכי רקע).

9. מנהלת מרכז המידע והמחקר סברה כי ככל שהשנים נוקפות, כך משפרים תוצרי המרכז את איכות תהליך קבלת ההחלטות בכנסת, שכן הם כלי בידי חברי הכנסת, המאפשר להם לבצע את תפקידיהם טוב יותר (אברהמי, 2006).

למדי.[10] העלייה בתמיכה המקצועית במשך השנים בוועדת החינוך יכולה להיות מוסברת על רקע תהליך המינוי של יועץ משפטי לכנסת בשנות התשעים, אשר לִווה גם בהצמדת יועצים משפטיים לוועדות הכנסת, ולכן מהכנסת ה־13 אפשר לצְפוֹת בתגבור ועדות הכנסת בתמיכה מקצועית (משפטית בעיקרה). התנודתיות שאפיינה את ועדת הפנים, את ועדת העבודה והרווחה ואת הוועדה לענייני ביקורת המדינה מבחינת נוכחותו של צוות מקצועי בדיוניהן בכנסות הנבחרות (בעיקר מהכנסת ה־13) אין פירושה שתהליך זה פסח על הוועדות הללו. סביר יותר להניח שהיא נבעה מהיעדרות ספונטנית ונקודתית מכמה מהדיונים שעלו במדגם, או דיון בנושא אשר לא הצריך סיוע מקצועי מהותי. יתרה מזו, הוועדה לענייני ביקורת המדינה, להבדיל מהוועדות הקבועות האחרות, מצוידת דרך קבע בתמיכה מקצועית ואובייקטיבית של נציגי משרד מבקר המדינה (ואף של מבקר המדינה עצמו), אשר משמשים מעין מומחים חיצוניים ונוכחותם בדיונים ממזערת את הנזק העשוי להיגרם מהיעדרותם של יועצי הוועדה.

הוותק של חברי הוועדות בכהונתם בהן[11]

מהממצאים הצטיירה מגמה חד־משמעית ולפיה בכל המקרים, למעט באחד, שיעור חברי הוועדות שזו היתה להם כהונה ראשונה כחברי הוועדה היה גבוה — שני שלישים לכל הפחות. רק כשליש מחברי הוועדות לכל היותר כיהנו בוועדות קדנציה אחת, ומיעוטם — שתיים. ההסבר לממצאים הכה חד־משמעיים במדד זה מקורו בשני גורמים: האחד הוא תחלופה גבוהה יחסית של חברי הכנסת בכל קדנציה (כשליש מהם חדשים), והשני — כל הוועדות שנבחנו במחקר, אף שחלשו על תחומים מרכזיים מאוד בפעילות השלטון, לא נתפסו כוועדות יוקרתיות שחברי הכנסת נכספו לכהן בהן בכל מאודם (כמו בוועדת החוץ והביטחון). השילוב של שני הגורמים הללו יצר מצב שרבים מחברי הכנסת החדשים בכל שלוש הכנסות הנבדקות הם אלו שמונו לכהונה בוועדות הללו, ומכאן האחוז הגבוה של חברי כנסת שזו להם כהונה ראשונה. מראיונות שנערכו עם חברי כנסת חדשים עלה כי מצד אחד הם שמו דגש על חשיבות ההתמקצעות הפרלמנטרית, ומצד

10. ראוי לסייג ולומר כי על אף האמור לעיל, אין להוציא מכלל אפשרות שסיוע מקצועי סופק לחברי הוועדה לפני הדיון כאשר היועץ נעדר מן הדיון עצמו. עם זאת, יש בהיעדרות זו כדי לפגוע באיכות הדיון, שכן שאלות של חברי הוועדה שבוודאי התעוררו במהלכו לא בהכרח זכו למענה מקצועי ואובייקטיבי, וכן התמודדותם של חברי הוועדה עם יועצים ומומחים מקרב הרשות המבצעת (או גופים אחרים) נהייתה משימה מסובכת יותר.
11. כאמור, גם במקרה של מדד זה עלתה בעיית חילופי הגברי בוועדות, וגם כאן היתה התמודדות זהה: בכל המקרים של חילופי חברים בוצעו החישובים בהסתמך על נתוני אלה שכיהנו בוועדות את פרק הזמן הארוך ביותר, ברם לצורך בדיקת תקפותו של המדד, בכל המקרים הללו בוצע החישוב פעם נוספת, בהסתמך על נתוני החברים שכיהנו בוועדות את פרק הזמן הקצר ביותר. כמו במדד החברות הבו־זמנית, גם במדד זה החישובים החדשים לא השפיעו על תוצאותיו. משמעות הדבר היא שגם אם בוצעו חילופי גברי רבים, לרוב הוחלפו חברי הוועדות בחברים בעלי ותק דומה בכהונה בהן.

אחר הם הלינו על כך שההכנה שניתנה להם עם כניסתם לתפקידם בכל הקשור להיבטים המקצועיים של עבודתם הפרלמנטרית היתה מזערית (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 1997, עמ׳ 4). למותר לציין כי מצב שרבים מחברי הוועדות שנבדקו נעדרו ותק בכהונה בוועדות אלה בשל היותם חברי כנסת חדשים פוגם בעבודת הפיקוח של ועדות אלה, בייחוד משום שחברי הכנסת החדשים אינם זוכים להכשרה מספקת בעבודתם. השוני בתוצאות מדד זה בנוגע לוועדה לענייני ביקורת המדינה בכנסת ה־13 עשוי לנבוע מתהליכים חיצוניים אשר נגעו במישרין לעבודת הוועדה, כמו כהונתה של אחת הדמויות הבולטות שידעה משרה זו, שופטת בית־המשפט העליון בדימוס מרים בן פורת, בתפקיד מבקרת המדינה. בעשר שנות כהונתה היא הרבתה לעסוק בנושאים טעונים בעלי הד ציבורי נרחב, ואפשר להניח כי ההד התקשורתי הגדול שזכתה לו עבודת הביקורת בשנים אלה בשילוב עם ראשית עידן הפריימריס שכנע חברים ותיקים שנבחרו לכנסת ה־13 לשוב ולכהן בוועדה לענייני ביקורת המדינה, כדי ליהנות, כמי שהופקדו על הטיפול בדוחות הביקורת מטעם הכנסת, מפֵּרות החשיפה הציבורית והתקשורתית.

רקע מקצועי של חברי הוועדות[12]

מהממצאים הנוגעים לוועדת החינוך ולוועדת הפנים עלה כי מספר החברים בהן שהיו בעלי רקע בתחום פעילותן פחת לשליש עד לרבע מהם בהתאמה בכנסת ה־16. אשר לוועדת העבודה והרווחה — בכל הכנסות הנבדקות כמעט לא נמצאו חברי ועדה בעלי רקע מקצועי רלוונטי בתחום הבריאות. רק בוועדה לענייני ביקורת המדינה היו שליש עד מחצית מחבריה בעלי רקע מקצועי רלוונטי בתחומי פעילותה. ההסבר לממצאים הנוגעים לשלוש הוועדות הנושאיות טמון במידה רבה באיסור המוחלט שהטיל התיקון לחוק חסינות חברי הכנסת — התשי״א 1951 (סעיף 13א׳) על חברי הכנסת לעסוק בכל עיסוק נוסף בשכר מאוקטובר 1996 (שלהי הכנסת ה־13), ואולם תכליתו הראויה של תיקון זה (מניעת הימצאות חברי הכנסת במצב של ניגוד עניינים ומניעת מצב שהם אינם מקדישים את מלוא זמנם לתפקידם בכנסת) היא גם בעלת השלכה שלילית על סוגיית הרקע המקצועי של חברי הכנסת. השלכה זו באה לידי ביטוי בחוסר רצונם של אנשי מקצוע מעולים בתחומם (כלכלנים, אנשי עסקים, משפטנים, ראשי רשויות מקומיות וכיוצא באלה) לוותר על יוקרה, על מעמד, על הכנסה, על ותק ועל הטבות שונות למען קריירה פוליטית שעשויה להיות קצרת ימים ושִׂבעת מאבקים. לפיכך אין להוציא מכלל אפשרות שבעקבות תיקון זה לחוק הפסידה הכנסת מאגר פוטנציאלי של אנשי מקצוע מצוינים, שהיו עשויים לתרום מכשרונם ומהידע שלהם לעבודת הוועדות. השוני בממצאים הנוגעים

12. בעיית חילופי הגברי בוועדות, שאפיינה גם את המדד הזה, טופלה באותו אופן שטופלה במדדים אשר היתה רלוונטית בהם, והתברר כי החישובים החדשים לא השפיעו על תוצאות המדד, ומשמעות הדבר היא שלרוב הוחלפו חברי ועדה בחברים אחרים בעלי רקע מקצועי דומה.

לוועדה לענייני ביקורת המדינה נובע מן העובדה שהיא חולשת (כהגדרתה בתקנון הכנסת) על תחומי העיסוק של כל משרדי הממשלה, ועיסוקה איננו מוגבל לתחומים מסוימים כמו שהוא הוגבל בוועדות הנושאיות שנבדקו. בשל כך מרבית המקצועות בתחום הציבורי היו רלוונטיים לתחומי העיסוק של הוועדה, ובתוך מעגל מקצועות רחב זה נמצאו חברי ועדה רבים אשר היו בעלי רקע כלשהו באחד מתחומי פעילותה לפחות.

כהונתם של אנשי אופוזיציה בכירים בוועדה לענייני ביקורת המדינה[13]

מממצאי מדד זה, הרלוונטי על־פי הספרות המקצועית רק לוועדה לענייני ביקורת המדינה, עלה כי רק בכירי אופוזיציה אחדים כיהנו בוועדה זו בשלוש הכנסות הנבדקות מתוך כלל החברים בה שהשתייכו לאופוזיציה, ואילו האחרים היו מדרג הביניים במפלגתם או מהדרג הזוטר בה. ממצאים אלה מעידים על החסרונות הטמונים בכהונה בוועדה מסוג זה, מנקודת ראותם של בכירי האופוזיציה לפחות. כאמור, הוועדה עסקה בתחומי העניין של כל משרדי הממשלה, ובשל כך נדרשו המכהנים בה להשקעת זמן לא מבוטל בלימוד הסוגיות הנידונות. מלבד זה, מטבע הדברים התמקדה עבודתה בסוגיות של פיקוח סיזיפי על הרשות המבצעת, ולכן הגמול הפוליטי לבכיר באופוזיציה בעקבות הפעילות בה זעום. מכאן שבכירי האופוזיציה בכנסת העדיפו לרוב פעילות בוועדה היוקרתית מכולם (ועדת החוץ והביטחון) או בוועדות בעלות השפעה מעשית רבה יותר (ועדת הכנסת, ועדת החוקה). תהא העדפתם אשר תהא, העובדה היא שחשיבותה של הוועדה לענייני ביקורת המדינה נותרה משנית ותדמית זו גרעה מפוטנציאל הפיקוח שלה. מבדיקת מידת השתתפותם של בכירי האופוזיציה, חברי הוועדה, בדיונים הנבחרים עלה כי בכל התקופות הנבדקות ממילא הם לא הרבו להשתתף בדיוניה.

13. המדד הגדיר 'אנשי אופוזיציה בכירים' על סמך שני מאפיינים: (א) מי ששובצו בשליש הראשון של רשימות המועמדים לכנסת, ולאחר הבחירות היו לחברי הכנסת הבכירים במפלגתם בכנסת ה־16; (ב) בכירים (על־פי הגדרתם בסעיף א') במפלגות אשר לא היו שותפות בממשלה.

סיכום הממצאים הנוגעים לפוטנציאל הפיקוח של ועדות הכנסת

לשם הנוחות יסוכמו הממצאים הנוגעים לפוטנציאל הפיקוח של הוועדות בטבלה הזאת:

	פוטנציאל פיקוחי גבוה				פוטנציאל פיקוחי בינוני				פוטנציאל פיקוחי נמוך			
	חינוך	פנים	עבודה	ביקורת	חינוך	פנים	עבודה	ביקורת	חינוך	פנים	עבודה	ביקורת
חברות של חברי הוועדות במספר ועדות בו בזמן	10	-	-	-	13	10	10	10 13	16	13 16	13 16	16
מידת הנוכחות של חברי הוועדות בדיונים הנבדקים	-	-	16	-	10	-	10 13	10	16	10 13 16	-	13 16
מקורות המידע שהסתמכו עליהם הוועדות בדיונים	10 16	-	13 16	-	-	13	10	-	-	10 16	-	-
צוות היועצים המקצועי שעמד לרשות הוועדות	-	-	-	-	16	10 16	10	13	10	13	13 16	10 16
הוותק של חברי הוועדות בוועדה	-	-	-	-	-	-	-	13	10	10 13 16	10 13 16	10 16
רקע מקצועי של חברי הוועדות	-	10 13	-	-	10 13	-	-	10 13 16	16	16	10 13 16	-
כהונת בכירי אופוזיציה בוועדת הביקורת	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	10 13 16
סך הכול	3	2	3	-	5	4	5	8	7	12	10	10
	8 מקרים (11%)				22 מקרים (32%)				39 מקרים (57%)			

משלל הממצאים בטבלה עולה כי מתוך 69 מקרים שנבחנו, ב־39 מהם (57%) פוטנציאל הפיקוח הספציפי של הוועדות היה נמוך (שבעה בוועדת החינוך, 12 בוועדת הפנים, עשרה בוועדת העבודה ועשרה בוועדה לביקורת המדינה) וב־22 מקרים (32%) הוא היה בינוני (חמישה בוועדת החינוך, ארבעה בוועדת הפנים, חמישה בוועדת העבודה ושמונה בוועדה לביקורת המדינה). לעומת זאת, בשמונה מקרים בלבד (11%) הוא היה גבוה (שלושה בוועדת החינוך, שניים בוועדת הפנים ושלושה בוועדת העבודה). ממצאים אלה משקפים קושי מהותי ובסיסי ביכולתן של הוועדות לפקח על הרשות המבצעת. קושי זה אך הלך והתעצם עם השנים, ובא לידי ביטוי מלא בכנסת ה־16. כאמור, בכנסת המאוחרת רוב חברי הוועדות הנבדקות היו חברים בשלוש ועדות בו בזמן לכל הפחות, ועובדה זו השפיעה בין השאר על נוכחות דלילה שלהם בדיונים. ראשון להיפגע מכך הוא פוטנציאל הפיקוח של הוועדות, שכן כדי לפקח באופן יעיל נדרש חבר הוועדה לידע ולמומחיות בתחום המבוקר וחשוב לא פחות לזמן, ואולם כאשר הוא מכהן בכמה ועדות וצריך לדלג בין ישיבותיהן המנוהלות לרוב בו בזמן (בדרך־כלל בשלושה בקרים) אין לו הזמן או היכולת ללמוד נושאים לעומקם, להתכונן לישיבות ברצינות ולהתמקצע בתחומי עבודת הוועדה (שגם כך הם רבים מדי). גם המצב שמרבית חברי הוועדות שנבדקו בכנסת ה־16 נעדרו ותק בכהונה בהן בשל היותם חברי כנסת חדשים, וכן העובדה שפחות ממחצית חברי הוועדות שנבדקו בכנסת זו (ולרוב פחות משליש מהם) היו בעלי רקע מקצועי הרלוונטי לתחומי פעילותן, פגמו מהותית ביכולת הפיקוח של ועדות אלה, בייחוד משום שחברי הכנסת החדשים לא זכו להכשרה מספקת בעבודתם. אשר לנוכחות הדלה יחסית של היועצים המקצועיים בדיוני הוועדות גם מצב זה הוא אבן נגף של ממש להתמקצעות החברים, והוא זוהה ככשל המשפיע על עבודת הוועדות עוד בראשית שנות השמונים (Mahler, 1981), אשר אך הלך והתעצם עד שנות האלפיים. כך, חבר הכנסת מאיר שטרית (2001) הלין על השטחיות העצומה ברמת הדיונים בכנסת, בעיקר בוועדות, הנובעת מחוסר התעמקות של חברי הכנסת בנתונים, מהסתמכות יתרה שלהם על פרסומים בעיתון, ומחוסר ידע שלהם, בין השאר משום שלרשותם עמדו כלי עבודה מזעריים לעבודה הפרלמנטרית. גם חבר הכנסת זבולון אורלב (2001) סבר כי העזרה המקצועית העומדת לרשות הוועדות איננה מספיקה בהתמודדות עם משרדי הממשלה, שיש להם עשרות אלפי עובדים. למותר לציין כי רק בשנים האחרונות, מאז הוקם מרכז המידע והמחקר בכנסת, השתנה דפוס קבלת המידע של הוועדות, ומצבן בתחום זה שופר.

הפוטנציאל הפיקוחי של הוועדות, אשר היה בדרך־כלל נמוך עד בינוני, השפיע גם על איכות התוצרים שלהן בתחום הפיקוח. מבדיקת 37 המסקנות שגיבשו שלוש הוועדות הנושאיות אשר נדגמו במחקר זה (עשר מסקנות של ועדת החינוך, 15 מסקנות של ועדת הפנים ו־12 מסקנות של ועדת העבודה והרווחה) התברר שאיכותן של 31 מהן היתה בינונית ואיכותן של חמש מהן היתה ירודה,[14] בין השאר משום שתהליך הפיקוח כולו לקה

14. מסקנות שרמתן בינונית כוללות המלצות וקריאה לפעולות תיקון, אך אין בהן הצבה של לוח זמנים לביצוע התיקונים. מסקנות שרמתן ירודה מנוסחות באופן כללי ועמום, ואין בהן כל דרישה מהשר

בחסר. יתר־על־כן, התברר שהוועדות לא עקבו אחר אופן יישום המסקנות שהן עצמן קיבלו, ומלבד זה, הן לא התייחסו בדיוניהן לתגובות השרים למסקנות או להיעדר תגובה מצדם.[15] בכך היה כדי לפגוע פגיעה מהותית בכל שרשרת הפיקוח שננקטה קודם לכן בדמות הגשת הנושא לדיון בוועדה, ניהול הדיונים עצמם, גיבוש המסקנות והנחתן על שולחן הכנסת, ובמידה רבה היה בכך כדי לייתר את עבודת הוועדות בתחום הפיקוח בכללו. גם במקרה של הוועדה לענייני ביקורת המדינה נמצא כי בכל התקופות הנבדקות היא לא קיימה מעקב אחר תיקון הליקויים השונים, ויתרה מזו, בכנסת ה־16 היא אף לא גיבשה את המלצותיה ואת החלטותיה לדוח השנתי הנבחר (55ב׳), שלא כנדרש ממנה בחוק מבקר המדינה. בכך היה כאמור כדי לייתר במידה רבה את עבודתה. אשר לאופי הדיונים שנבדקו, הגם שאלה היו מעמיקים, נוכחות חברי הוועדה בהם היתה דלה, ולכן דיונים בהרכב הנעדר את חברי הפרלמנט, חשובים ככל שיהיו, אינם יכולים להיות זירת פיקוח אמיתית על הממשלה.

מסקנות

ועדות הכנסת ככלל סובלות מכשלים מבניים ותקנוניים רבים וכן מכשלים התלויים בחברי הוועדות אישית, ברקע שלהם ובגורמים המניעים אותם. כשלים אלה פוגמים קודם כול ביכולתן של הוועדות להפעיל פיקוח יעיל על הרשות המבצעת, ובלשונו של המחקר — בפוטנציאל הפיקוחי שלהן. בשל כך גם תוצרי הפיקוח שלהם אינם ברמה גבוהה, ויותר מכך — הוועדות אינן מצליחות לעקוב אחר אופן היישום של תוצרים אלה. לפיכך ניכר הצורך ברפורמה אשר תסייע בחיזוקו של פוטנציאל זה, שכן בלא להגביר

לפעולת תיקון או לדיווח. מנגד, מסקנות שרמתן טובה הן ממוקדות ואופרטיביות, ויש בהן דרישה לפעולות תיקון בתוך פרק זמן מסוים ודרישה מהשר או מהמשרד לדווח לוועדה על הפעולות שננקטו. מסקנות ברמה כזאת לא גובשו על־ידי הוועדות.

15. תקנון הכנסת קבע בסעיף 111ד׳ את חובת התייחסותו של השר הנוגע בדבר בתוך שישה חודשים (בכנסת העשירית) או שלושה חודשים (בכנסת ה־13). בכנסת ה־16 סעיף תגובת השר למסקנות בתוך שלושה חודשים לא היה רלוונטי כל עוד גובשו המסקנות בהליך של ׳דיון מהיר׳ בוועדה. הליך זה הוכנס לתקנון בכנסת ה־15 (סעיף 97א׳) ומשמעותו שחבר כנסת רשאי להציע הצעה לדיון בוועדה מוועדות הכנסת. ההצעה מוגשת ליושב־ראש הכנסת וזה מחליט אם להעבירה לדיון בוועדה, ואם כן — לאיזו. על כל פנים, ההצעה לא נידונה במליאה, ומועברת ישירות לדיון בוועדה; זו צריכה להתחיל את הדיון בה בתוך שבוע ממועד העברתה, ועם סיום הדיון להניח את המסקנות על שולחן הכנסת. מאחר שההצעה לא נידונה במליאה לפני העברתה לוועדה לא חל עליה סעיף 111ד׳ לתקנון, שמחייב את השר להגיב על המסקנות בתוך שלושה חודשים מרגע קבלתן. עם זאת, השר רשאי להגיב אם הוא חפץ בכך. מאחר שכל המסקנות אשר נבדקו בכנסת ה־16 התקבלו בהליך ׳הדיון המהיר׳ אכן לא הגיבו עליהן השרים הנוגעים בדבר, למעט במקרה אחד, ששר הביטחון הגיב למסקנות בנושא שנידון בוועדת הפנים.

אותו מאוד הסיכוי שהוועדות יצליחו לתפקד בצורה טובה ולהפיק תוצרים איכותיים יותר הוא מלכתחילה מזערי. כך למשל היה ראוי לתחום מחדש את תחומי הסמכות של הוועדות תוך כדי ניסיון להתאימן עד כמה שאפשר לשטחי הפעולה של המשרדים הממשלתיים המרכזיים, להפחית את מספר החברים בוועדות, ולחוקק את חוק חבר כנסת מחליף ('החוק הנורבגי'). נקיטת הצעדים הללו עשויה לצמצם את בעיית החברות במספר גדול של ועדות בו בזמן ולהגביר את השתתפות החברים בדיונים, שכן בעקבות צעדים אלה יכהן חבר הכנסת בפחות ועדות, וכך יימצא בידו זמן רב יותר ללמוד נושאים לעומקם ולהתמקצע בתחומי עבודת הוועדה, אשר מספרם יפחת בזכות התאמת תחומי העיסוק של הוועדות למשרדים המרכזיים. מלבד זה, את מקומם של חברי הכנסת שיתמנו לשרים ימלאו חברי כנסת מחליפים, אשר יהיו פנויים לשרת בוועדות. יש לזכור כי ועדות יכולות להפעיל פיקוח רק כאשר הן מתפקדות כזירות מומחיות, וכאשר הידע שברשותן מקביל לזה הקיים בגופים שהן מפקחות עליהם. פיקוח מעמיק אינו יכול להתפתח בוועדות כלליות, שאחריותן משתרעת על כמה משרדים ממשלתיים, כמו שקורה בוועדות הכנסת נכון להיום. אשר לכשלים התקנוניים — אפשר להגביל את סמכות הסיעות להחליף חברים בוועדות על־פי רצונן, שכן כדי לפקח על הממשלה הוועדות צריכות לתפקד כאיבר אוטונומי, בלי שירחף מעל חבריהן איום ההדחה כל אימת שהם מפעילים פיקוח (בייחוד אם מפלגתם נמצאת בקואליציה). כמו כן יש להעניק לכל הוועדות (ולא רק לוועדה לענייני ביקורת המדינה) את הסמכות להטיל סנקציה על מי שהוזמן להופיע לפניהן או להציג להן מסמכים ולא עשה כן. מלבד זה, רצוי לשוב ולהוביל מגמה של סגירה בררנית של דיוני הוועדות לתקשורת, שכן תהליך הפיקוח אינו יכול להתבצע כיאות כאשר כל הדיונים, ההצבעות ותוצאות הבדיקות חשופים תדיר לעין הציבור, ובשל כך עשויים להיות מוטים. תחום נוסף ששינוי בו עשוי להגביר את יכולת הפיקוח של הוועדות הוא תחום כוח האדם המקצועי העומד לרשותן. כמו שעלה מממצאי המחקר, הצוות המקצועי ששירת את הוועדות היה מצומצם מאוד, ואף שבשנים האחרונות הוצמדה לכל ועדה עזרה משפטית קבועה, בכך אין די. רק הגדלת תקציב הוועדות והוצאתו משליטת הממשלה יניחו את התשתית לפיקוח יעיל יותר על הממשלה, בין השאר בשל האפשרות להעסיק מומחים חיצוניים ומכוני מחקר עצמאיים. צעד חשוב בכיוון זה ננקט כאמור בכנסת ה־15 בדמות הקמתו של מרכז מידע ומחקר פרלמנטרי עצמאי.

לסיכום אפשר לומר כי שיפור פוטנציאל הפיקוח של ועדות הפרלמנט הישראלי הוא בגדר האפשר. שיפור זה, אם יתרחש, יגביר את הסיכוי שהוועדות יתפקדו טוב הרבה יותר בתחום הפיקוח על הממשלה, ועל־ידי־כך יגבר גם הסיכוי שהן יהיו כלבי שמירה אמיתיים, המגִנים על הקופה הציבורית ועל האינטרסים הציבוריים, ומהווים אחד החסמים החשובים בפני שחיתות.

ביבליוגרפיה

אברהמי שירלי (2006). 'תפקידו של מרכז המחקר והמידע של הכנסת בתהליך קבלת ההחלטות בכנסת', ירושלים (לא פורסם. נמצא ברשות המחברת).

אורלב זבולון (2001). 'לשיפור דרכי עבודתן של ועדות הכנסת', בתוך: אפרים טורגובניק (עורך), **הפרלמנט בדמוקרטיה הישראלית**, האגודה הישראלית לפרלמנטריזם, רמות — אוניברסיטת תל־אביב, תל־אביב.

בדר יוחנן (1979). **הכנסת ואני**, הוצאת עידנים, תל־אביב.

בר עליזה (1994). **בחירות מקדימות ('פריימריס') ושיטות אחרות: דו"ח ביניים**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.

המכון הישראלי לדמוקרטיה (1997). 'חברי פרלמנט חדשים: סקירה השוואתית', **פרלמנט**, 16.

חזן ראובן (2001). 'ועדות הכנסת והפיקוח על הרשות המבצעת', בתוך: אפרים טורגובניק (עורך), **הפרלמנט בדמוקרטיה הישראלית**, האגודה הישראלית לפרלמנטריזם, רמות — אוניברסיטת תל־אביב, תל־אביב.

חזן ראובן ורהט גדעון (2001). 'ייצוג רפורמה אלקטורלית ודמוקרטיה: לקחים תיאורטיים ואמפיריים מבחירות 1996 בישראל', **מדינה וחברה**, 1 (1), עמ' 51–77.

ישראלי צבי (1988). **אדוני היושב־ראש, כנסת במשבר**, הוצאת כרמל, ירושלים.

לורך נתנאל (1984). **הכנסת מזוית אחרת**, הוצאת עידנים וידיעות אחרונות, תל־אביב.

מונטסקייה שארל דה סקונדה (1998). **על רוח החוקים**, הוצאת הספרים על שם מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים.

מיל ג'ון סטיוארט (1958). **ממשל של נציגים**, הוצאת הספרים על שם מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים.

סגל זאב (1988). **דמוקרטיה ישראלית**, משרד הביטחון — ההוצאה לאור, תל־אביב.

סגר שמואל (1988). **המשטר הפרלמנטרי בישראל**, הוצאת אחיאסף, תל־אביב.

פלקסר יחיאל פ' (1977). **הכנסת וועדותיה**, הוצאת אחיעבר, ירושלים.

צידון אשר (1971). **בית הנבחרים**, הוצאת אחיאסף, תל־אביב.

רהט גדעון (עורך) (2006). **בחירת מועמדים בישראל: המצוי והרצוי**, הוצאת המכון לחקר החברה והכלכלה ע"ש יוסף ספיר, תל־אביב.

רובינשטיין אמנון (1996). **המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל**, א, הוצאת שוקן, ירושלים ותל־אביב.

שטרית מאיר (2001). 'עזרים בעבודתם של חברי הכנסת', בתוך: אפרים טורגובניק (עורך), **הפרלמנט בדמוקרטיה הישראלית**, האגודה הישראלית לפרלמנטריזם, רמות — אוניברסיטת תל־אביב, תל־אביב.

Akzin Binyamin (1955). 'The Role of Parties in Israeli Democracy'. *Journal of Politics*, 17 (4), pp. 507-545.

George Bruce and David Morgan (1999). 'Parliamentary Scrutiny of Defense', *Journal of Legislative Studies*, 5 (1), pp. 1-11.

Gregory Roy (1990). 'Parliamentary Control and the Use of English', *Parliamentary Affairs*, 43 (1), pp. 59-77.

Hazan Reuven Y. (2001). *Reforming Parliamentary Committees: Israel in Comparative Perspective*, Ohio State University Press, Columbus, OH.

Lees John D. (1977). 'Legislatures and Oversight: A Review Article on a Neglected Area of Research', *Legislative Studies Quarterly*, 2 (2), pp. 193-208.

Lees John D. and Malcolm Shaw (eds.) (1979). *Committees in Legislatures: A Comparative Analysis*, Duke University Press, Durham, NC.

Maffio Roberta (2002). 'Quis Custodiet Ipsos Custodies? Il Controllo Parlametare dell' Attivita di Governo in Prospettiva Comparata', *Quaderni di Scienza Politica*, 9 (2), pp. 333-383 [Italian].

Mahler Gregory S. (1981). *The Knesset: Parliament in the Israeli Political System*, Associated University Press, Rutherford, NJ.

Mattson Ingvar and Kaare Strøm (1995). 'Parliamentary Committees', in: Herbert Döring (ed.), *Parliaments and Majority Rule in Western Europe*, Campus Verlag, Frankfurt.

McGee David G. (2002). *The Overseers: Public Account Committees and Public Spending*, Commonwealth Parliamentary Association, Pluto Press, London.

Mezey Michael L. (1979). *Comparative Legislatures*, Duke University Press, Durham.

Normanton Leslie E. (1966). *The Accountability and Audit of Governments,* Manchester University Press, Manchester.

Ogul Morris S. (1976). *Congress Oversees the Bureaucracy*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh, PA.

Olson David M. (1994). *Democratic Legislative Institutions: A Comparative View*, M.E. Sharpe, Armonk, New York.

Pellizzo Riccardo and Stapenhurst Rick (2004). 'Legislatures and Oversight: A Note', *Quaderni di Scienza Politica*, 4 (1), pp. 175-188.

Pelizzo Riccardo et al. (2006). 'What Makes Public Accounts Committees Works?', *Politics & Policy*, 34 (4), pp. 774-793.

Pelizzo Riccardo and Stapenhurst Rick (2007). 'Democracy and Oversight', Paper presented at the RCLS conference on Legislative Oversight, Albany, NY, August 24-26.

Pelizzo Riccardo and Stapenhurst Rick (2008). 'Tools for Legislative Oversight: An Empirical Investigation', in: Stapenhurst Rick et al. (eds.), *Legislative*

Oversight and Budgeting: A World Perspective, World Bank Institute, Washington DC.

Rahat Gideon and Sheafer Tamir (2007). 'The Personalization of Politics: Israel, 1949-2003', *Political Communication*, 24 (1), pp. 65-80.

Sartori Giovanni (1987). Elementi di Teoria Politica, Il Mulino, Bologna.

מקורות ראשוניים

הכנסת (2009). **תקנון הכנסת**, ירושלים.

הוועדה לענייני ביקורת המדינה

הכנסת העשירית (1983-1984). **הוועדה לענייני ביקורת המדינה — פרוטוקולים**: 9 (מוועדת המשנה של ועדת הביקורת לענייני חינוך), 22 (מוועדת המשנה של ועדת הביקורת לענייני חינוך), 126, 136, 144, 155, 160, 161, 165, 169א׳, 171, 172, 177, 179א׳, 181, 198, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 210, 211.

הכנסת העשירית (1984). **סיכומיה והצעותיה של הוועדה לענייני ביקורת המדינה לדוח מבקר המדינה 33** (חלק א וחלק ב).

הכנסת השלוש־עשרה (1994). **הוועדה לענייני ביקורת המדינה — פרוטוקולים**: 5 (מוועדת משנה של ועדת הביקורת לענייני צרכנות), 202, 203, 216, 221, 230, 240, 249, 280, 287, 300, 307, 308, 309, 317, 332, 344, 390, 451, 511, פרוטוקול לא ממוספר מתאריך 21 בדצמבר 1994 (מוועדת משנה של ועדת הביקורת לענייני דוחות השלטון המקומי), פרוטוקולים 12 ו־16 של הוועדה מהמושב הראשון של הכנסת ה־14 העוסקים במעקב אחר נושא שעולה בדוח שנתי 33.

הכנסת השלוש־עשרה (1995). **סיכומיה והצעותיה של הוועדה לענייני ביקורת המדינה לדוח מבקר המדינה 44** (חלק א וחלק ב).

הכנסת השש־עשרה (2005). **הוועדה לענייני ביקורת המדינה — פרוטוקולים**: 179, 189, 228, 232, פרוטוקול לא ממוספר מתאריך 31 באוקטובר 2005, פרוטוקול לא ממוספר מתאריך 21 בנובמבר 2005.

ועדת החינוך, התרבות והספורט

הכנסת העשירית (1981-1984). **ועדת החינוך, התרבות והספורט — פרוטוקולים**: 39, 75, 81, 89, 99, 102, 112, 129, 136, 139, 141, 147, 150, 153, 154, 158, 159, 163, 164, 173, 183, 186, 192, 195, 202, 209, 217, 224, 239, 241, 249, 259, 272, 282.

הכנסת העשירית (1981-1984). **חוברת סיכום עבודת ועדת החינוך והתרבות**.

הכנסת העשירית (1981-1984). **מסקנות ועדת החינוך והתרבות בנושא מצב החינוך הגופני בארץ**.

הכנסת העשירית (1981–1984). **מסקנות ועדת החינוך והתרבות בנושא עיצומים בטלויזיה.**
הכנסת העשירית (1981–1984). **מסקנות ועדת החינוך והתרבות בנושא ביצוע המלצות ועדת קצב בעניין קביעת שכר לימוד במוסדות להשכלה גבוהה.**
הכנסת העשירית (1981–1984). **מסקנות ועדת החינוך והתרבות בנושא תרבות בישראל.**
הכנסת העשירית (1981–1984). **מסקנות ועדת החינוך והתרבות בנושא מערכת החינוך בשכונת התקווה.**
הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **חוברת סיכום פעילות ועדת החינוך ותרבות.**
הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **ועדת החינוך, התרבות והספורט** — פרוטוקולים: 48, 115, 134, 151, 261, 453, 471, 512.
הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **מסקנות ועדת החינוך והתרבות בנושא אי־יישום חוק השילוב.**
הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **מסקנות ועדת החינוך והתרבות בנושא סכנת סגירת בית הספר לאמנויות קמרה אובסקורה.**
הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **מסקנות ועדת החינוך והתרבות בנושא אי־קיום הסעות לילדים עם מוגבלויות בחינוך המיוחד.**
הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **מסקנות ועדת החינוך והתרבות בנושא השבתת חטיבת הביניים אלון תל־שבע.**
הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **מסקנות ועדת החינוך והתרבות בנושא אפליית בני העדה האתיופית במערכת החינוך.**

ועדת העבודה, הרווחה והבריאות

הכנסת העשירית (1981–1984). **ועדת העבודה, הרווחה והבריאות** — פרוטוקולים: 29, 55, 57, 61, 96, 118, 123, 125, 126, 129, 132, 135, 137, 138, 139, 148, 149, 165, 169, 173, 198, 201.
הכנסת העשירית (1981–1984). **חוברת סיכום עבודת ועדת העבודה והרווחה.**
הכנסת העשירית (1981–1984). **מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא בית החולים פורייה.**
הכנסת העשירית. הישיבה ה־286 (15 בפברואר 1984). **הודעת שר הבריאות בעקבות מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא בית החולים פורייה.**
הכנסת העשירית (1981–1984). **מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא זכויותיהם של חולים ותקנות משרד הבריאות.**
הכנסת העשירית. הישיבה ה־280 (1 בפברואר 1984). **הודעת שר הבריאות בעקבות מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא זכויותיהם של חולים ותקנות משרד הבריאות.**
הכנסת העשירית (1981–1984). **מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא ביצוע הפלות בתנאי מחתרת.**

הכנסת העשירית. הישיבה ה־280 (1 בפברואר 1984). **הודעת שר הבריאות (מס׳ 1) בעקבות מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא ביצוע הפלות בתנאי מחתרת.**
הכנסת העשירית. הישיבה ה־286 (15 בפברואר 1984). **הודעת שר הבריאות (מס׳ 2) בעקבות מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא ביצוע הפלות בתנאי מחתרת.**
הכנסת העשירית (1981–1984). **מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא מיקום חלופי למכירת סם אדולן.**
הכנסת העשירית. הישיבה ה־247 (16 בנובמבר 1983). **הודעת שר הבריאות בעקבות מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא מיקום חלופי למכירת סם אדולן.**
הכנסת העשירית (1981–1984). **מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא סגירת בית הספר לאחיות בצפת.**
הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **ועדת העבודה, הרווחה והבריאות** — פרוטוקולים: 6, 31, 40, 54, 63, 142, 203, 239, 329, 447.
הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **חוברת סיכום פעילות ועדת העבודה והרווחה.**
הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא הצורך להסדיר את תפקודה התקין של מד״א.**
הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא גידול במספר החולים נשאי האיידס בישראל.**
הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא בית החולים הפסיכיאטרי טלביה.**
הכנסת השלוש־עשרה. הישיבה ה־286 (19 בדצמבר 1994). **הודעת שר הבריאות בעקבות מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא בית החולים הפסיכיאטרי טלביה.**
הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא אשפוז ילדים בבתי חולים פסיכיאטריים.**
הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא חשש לסגירת התחנות לבריאות המשפחה.**
הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **ועדת העבודה, הרווחה והבריאות** — פרוטוקולים: 2, 65.
הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **חוברת סיכום עבודת ועדת העבודה והרווחה.**
הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא איסור קבלת תגמול מחברת תרופות.**
הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **מסקנות ועדת העבודה והרווחה בנושא הצורך בעדכון סל שירותי הבריאות בישראל לשנת 2003.**

ועדת הפנים ואיכות הסביבה

הכנסת העשירית (1981–1984). **ועדת הפנים ואיכות הסביבה** — פרוטוקולים: 9, 35, 40, 47, 61, 59, 63, 66, 70, 127, 185, 192, 193, 200, 216, 218, 226, 249, 253, 259, 340, 365, 272.

הכנסת העשירית (1981–1984). **חוברת נתונים וסיכומים על עבודת ועדת הפנים ואיכות הסביבה.**

הכנסת העשירית (1981–1984). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא הנהגת שעון קיץ.**

הכנסת העשירית. הישיבה ה־134 (10 בנובמבר 1982). **הודעת שר הפנים בעקבות מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא הנהגת שעון קיץ.**

הכנסת העשירית (1981–1984). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא מימוש דוח ועדת זנבר.**

הכנסת העשירית (1981–1984). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא בנייה בלתי חוקית על הר הבית.**

הכנסת העשירית (1981–1984). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא העברת מוסדות ממשלתיים וציבוריים לירושלים.**

הכנסת העשירית. הישיבה ה־283 (8 בפברואר 1984). **הודעת שר הפנים בעקבות מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא העברת מוסדות ממשלתיים וציבוריים לירושלים.**

הכנסת העשירית (1981–1984). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא הכינרת — פיתוח מואץ לשמירת מימיה וחופיה.**

הכנסת העשירית. הישיבה ה־259 (14 בדצמבר 1983). **הודעת שר הפנים בעקבות מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא הכינרת — פיתוח מואץ לשמירת מימיה וחופיה.**

הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **ועדת הפנים ואיכות הסביבה —** פרוטוקולים: 5, 21, 68, 137, 141, 155, 213, 218, 225, 242, 259.

הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **חוברת סיכום פעילות ועדת הפנים ואיכות הסביבה.**

הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא משבר במועצה המקומית באקה אל גרבייה.**

הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא התאכזרות לכלבים וצער בעלי חיים.**

הכנסת השלוש־עשרה. הישיבה ה־252 (3 בנובמבר 1994). **הודעת שר הפנים בעקבות מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא התאכזרות לכלבים וצער בעלי חיים.**

הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא הנזק לאיכות הסביבה בירקון, ברמת חובב ובנחלי הנגב.**

הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא ביטול הנחות ארנונה לקשישים.**

הכנסת השלוש־עשרה (1992–1996). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא ההחלטה להפוך את אתר הפסולת דודאים לאתר הפסולת המרכזי הארצי.**

הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **ועדת הפנים ואיכות הסביבה —** פרוטוקולים: 39, 87, 176, 257, 494.

הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **חוברת סיכום פעילות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בראשותו של חבר הכנסת יורי שטרן**.

הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **חוברת סיכום פעילות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בראשותו של חבר הכנסת ר׳אלב מג׳אדלה**.

הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא סכנת קרינה לילדי בית ספר בנען**.

הכנסת השש־עשרה. הישיבה ה־282 (31 באוקטובר 2005). **הודעת שר הביטחון בעקבות מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא סכנת קרינה לילדי בית ספר בנען**.

הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא הפרת זכויותיהם של עצירים ואסירים בישראל**.

הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא הקמת יישוב חדש סמוך לירוחם**.

הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא מצב היישובים הבדואים בנגב**.

הכנסת השש־עשרה (2003–2006). **מסקנות ועדת הפנים ואיכות הסביבה בנושא עתידן של המושבות בגליל בתוכנית לאיחוד הרשויות המקומיות**.

מדינת ישראל ספר החוקים התשי״א 1951. **חוק חסינות חברי הכנסת, זכויותיהם וחובותיהם**.

מדינת ישראל ספר החוקים. **חוק הכנסת, התשנ״ד** 1994.

מדינת ישראל ספר החוקים. **חוק יסוד: הכנסת**.

מדינת ישראל ספר החוקים. **חוק יסוד: הממשלה**.

מדינת ישראל ספר החוקים. **חוק מבקר המדינה, התשי״ח 1958 (נוסח משולב)**.

מדינת ישראל (התשמ״א). **ילקוט הפרסומים 2721: רשימות המועמדים לכנסת העשירית**.

מדינת ישראל (התשנ״ב). **ילקוט הפרסומים 4017: רשימות המועמדים לכנסת השלוש־עשרה**.

מדינת ישראל (התשס״ג). **ילקוט הפרסומים 5148: רשימות המועמדים לכנסת השש־עשרה**.

משרד מבקר המדינה (1983). **דוח שנתי**, 33, ירושלים.

משרד מבקר המדינה (1994). **דוח שנתי**, 44, ירושלים.

משרד מבקר המדינה (2005). **דוח שנתי**, 55ב׳, ירושלים.

בחירות עירוניות בתל־אביב בשנות החמישים
תהליכים, תוצאות והשלכות

ארנון גולן

מבוא

השלטון המקומי שימש אבן יסוד בצמיחתה של הקהילה היהודית־ציונית בארץ־ישראל. מאז שלהי התקופה העות׳מאנית התפתחו יישובים ושכונות באמצעות גופים אוטונומיים שניהלו את ענייניהם הפנימיים בעזרת מוסדות נבחרים. בתקופת המנדט קיבלה אוטונומיה זו גושפנקה חוקית, נקבעו המסגרות התפקודיות של הרשויות המקומיות ומוסדה מערכת דמוקרטית שבמסגרתה בחרו התושבים את מועצת הרשות המקומית שלהם.[1]

בתקופת המנדט, בראשן של מרבית הרשויות העירוניות עמדו מנהיגים מקרב הזרם המרכזי של הימין הציוני, ׳החוגים האזרחיים׳. כוחם הפוליטי לא בא לידי ביטוי במישור המוניציפלי לבדו. השלטון הבריטי הטיל מגבלות על פעילותו של הדרג הלאומי הציוני ובמציאות זו היתה למנהיגים העירוניים עוצמה רבה שנבעה מהשפעתם הגדולה על חיי היום־יום של התושבים שגרו בתחום שיפוטם. כך היה גם בתל־אביב, במחצית שנות השלושים התגוררו בתחומה כשליש מתושבי הארץ היהודים. במישור הלאומי היתה השליטה ברשויות המוניציפליות לבסיס כוחן של מפלגות כמו הציונים־הכלליים ומשקל נגד לעוצמתן של מפלגות הפועלים.[2]

תנועת הפועלים הציונית ובראשה מפא״י בנתה את כוחה על שליטה במוסדות סקטוריאליים (ההסתדרות), ובמוסדות לאומיים (אספת הנבחרים והנהלת הסוכנות היהודית)

1. דניאל י׳ אלעזר, ׳המימד המקומי של השלטון והפוליטיקה בישראל׳, בתוך: דניאל אלעזר וחיים קלכהיים (עורכים), **השלטון המקומי בישראל**, ירושלים תשמ״ז, עמ׳ 4–8; גדליה אורבך, ׳ההיסטוריה של השלטון המקומי בארץ ישראל׳, בתוך: יעל אונגר (עורכת), **יסודות השלטון המקומי**, יחידה 3, תל־אביב 2004, עמ׳ 58–60.
2. נעמי שילוח, ׳בחירות בתל אביב בשנות השלושים: ״החוגים האזרחיים״ במבחן הבוחר׳, **יהדות זמננו**, 14 (תשס״א), עמ׳ 127, 160–161.

וכך היתה לדומיננטית בקרב היישוב הציוני.[3] היותה של הזירה המוניציפלית מקור כוחם של יריביהם מן הימין לא נעלמה מעיני מנהיגי מפלגות הפועלים. פעילותם בזירה זו, שהחלה בשנות העשרים של המאה ה־20, הלכה והתגברה במהלך שנות השלושים, אלא שהם כמעט לא הצליחו לערער את שליטת חוגי האזרחים ברשויות המקומיות. ההתמודדות היתה בעיקר בזמן הבחירות המקומיות. את הכישלון נימקו מפלגות הפועלים, שהתמודדו בדרך־כלל ברשימה הסתדרותית מאוחדת, בסף המס שקבעו השלטונות הבריטיים. סף זה נתן עדיפות לבעלי רכוש מקרב הבורגנות העירונית, שמרביתם הצביעו עבור הציונים־הכלליים ומפלגות לא־פועליות אחרות.[4]

לאחר קום המדינה, והקמתו של ממשל ישראלי עצמאי, שונתה החקיקה בנושא הבחירות המוניציפליות. ההגבלה הכספית על זכות הבחירה בוטלה, גיל הזכאים לבחור נקבע ל־18, והוחלט כי הבחירות לרשויות המקומיות ייערכו ביום הבחירות לכנסת. חקיקה זו, שהובילה מפא"י, נועדה לחזק את כוחה במועצות העירוניות באמצעות הענקת זכות הבחירה לאלה שסף המס והגיל הוציאום בעבר מכלל הבוחרים, ומפא"י ראתה בהם תומכים פוטנציאליים שלה. כמו כן ניסתה מפא"י לדחוק נושאים מוניציפליים אל שולי הדיון הציבורי ולהעמיד את סדר היום הלאומי שקבעה במרכזן של מערכות הבחירות המקומיות.[5] ואכן במהלך שנות החמישים נחלשה אחיזת הימין ברשויות המקומיות והשליטה ברבות מהן עברה לידיה של מפא"י.[6]

מפלגות הימין, ולעתים גם מפלגות השמאל שמחוץ למפא"י, נאבקו נגד השלטת ההגמוניה של מפלגת השלטון על המערכת המוניציפלית. שינויים שהתחוללו בחברה הישראלית מקום המדינה ובמהלך שנות החמישים פעלו לטובתן. בקרב תומכי השמאל הציוני התחולל תהליך של ירידה יחסית בקולקטיביזם הוולונטרי והתחזקו מגמות של העדפת היחיד וצרכיו. רבים מהעולים שהגיעו לארץ מאז קום המדינה היו בעלי תפיסת עולם זעיר־בורגנית אינדיבידואליסטית או דתית־מסורתית והסוציאליזם של מפלגת השלטון היה זר להם. גם אלה וגם אלה מצאו מסגרת רעיונית בתפיסת העולם החברתית־כלכלית של מפלגות הימין. גם מדיניותה של הממשלה בתחומי חוץ ופנים עוררה התנגדות בקרב חוגים שונים בציבוריות הישראלית, מימין ומשמאל, ושימת הדגש על סדר היום הלאומי לא תמיד סייעה למפא"י בבחירות המוניציפליות.[7]

3. אבי בראלי, **מפא"י בראשית העצמאות 1948–1953**, ירושלים תשס"ז, עמ' 12.
4. שילוח, 'בחירות בתל אביב בשנות השלושים' (לעיל הערה 2), עמ' 162–163; גיורא גולדברג, 'בחירות מקומיות', בתוך: אלעזר וקלכהיים, **השלטון המקומי בישראל** (לעיל הערה 1), עמ' 90–91.
5. גולדברג, 'בחירות מקומיות', עמ' 96–97.
6. לאחר הבחירות ב־1955 שלטה מפא"י ב־13 מתוך 17 העיריות במדינת ישראל, ראו: מאיר ארגוב אל מזכירות מפא"י, 9 באוקטובר 1955, ארכיון מפלגת העבודה (אמ"ע) א131–1954–13–2.
7. אורית רוזין, **חובת האהבה הקשה: יחיד וקולקטיב בישראל בשנות החמישים**, תל־אביב 2008, עמ' 11; אניטה שפירא, **ההליכה על קו האופק**, תל־אביב תשמ"ח, עמ' 373; יחיעם ויץ, 'מפלגה מתמודדת עם כשלונה: מפא"י לנוכח תוצאות הבחירות לכנסת השלישית', **קתדרה**, 77 (תשנ"ו), עמ' 124–125.

בתל־אביב־יפו, המטרופולין הראשי של מדינת ישראל, התחולל מאבק איתנים בין מפלגת השלטון, שראתה בשליטה במועצתה העירונית צעד חשוב בהרחבת ההגמוניה שלה במדינה בכלל, לבין מפלגת הציונים־הכלליים, שביקשה לשמר את מעמדה הדומיננטי במועצת העיר וראתה בו בסיס לכוחה הפוליטי ברמה הלאומית. שיאיו של המאבק היו מערכות הבחירות בשנים 1950, 1955, 1959, ומבחינתה של מפא״י רק מערכת הבחירות ב־1959 הוכתרה בהצלחה.

הבחירות העירוניות בתל־אביב בתקופת המנדט

על־פי חקיקה משלהי התקופה העות׳מאנית, הוגבלה זכות הבחירה לרשויות המוניציפליות בתקופת המנדט הבריטי לגברים בני 25 ומעלה בעלי נתינות ארץ־ישראלית, ששילמו מסים עירוניים בשיעור מינימלי של לירה ארץ־ישראלית אחת. נוכח גמישותה של החקיקה המנדטורית בקביעת שיטת הבחירות ברשויות שונות, ניתנה זכות הבחירה בתל־אביב לבני 21 ומעלה, גברים ונשים גם יחד, וגם לתושבי קבע שלא היו אזרחים ארץ־ישראלים והתגוררו בעיר שנה אחת לפחות. סכום המס המינימלי עמד על חצי לירה ארץ־ישראלית בלבד. בשלהי 1935 התקיימו בעיר הבחירות האחרונות בתקופת המנדט, ובהן עמד מספר בעלי זכות הבחירה על כ־25 אלף, כחמישית מתושבי העיר. נוכח אירועי השנים הסוערות של המרד הערבי, מלחמת העולם השנייה, המאבק בבריטים ומלחמת העצמאות, לא היו בתל־אביב בחירות עירוניות עד לאחר הקמתה של מדינת ישראל, ומועצת העיר השישית שנבחרה ב־1935 כיהנה עד 1950.[8]

בכל מערכות הבחירות למועצה העירונית שהיו בתל־אביב בזמן המנדט הבריטי, זכתה הרשימה שייצגה את המגזר הפועלי. בבחירות ב־1935 הופיעה הרשימה בשם ׳רשימת ההסתדרות הכללית׳ וזכתה לשיעור תמיכה של כשליש מן הבוחרים. אך חוץ מהשנים 1926–1928, השליטה במועצת העיר ותפקיד ראש העירייה נשארו בידי ׳הגוש האזרחי׳: קונגלומרט של מפלגות שייצגו את הבורגנות העירונית, בעלי־הבתים, הסוחרים הזעירים, בעלי־המלאכה וארגוני עולים ממדינות שונות. בקונגלומרט זה תמכו המפלגות הדתיות, הפרוגרסיבים והרוויזיוניסטים. כולם התאחדו סביב אישיותו של מאיר דיזנגוף שהיה ראש העירייה, עד שנפטר בספטמבר 1936.[9] מותו של דיזנגוף היה אות לפתיחת מאבק סביב מינוי יורשו. את המאבק הכריע הנציב העליון. הוא קבע כי סגנו של דיזנגוף מקרב מפלגות

8. גולדברג, ׳בחירות מקומיות׳ (לעיל הערה 4), עמ׳ 89–90; גדעון ביגר, ׳על בחירות עירוניות־אזוריות בארץ ישראל המנדטורית׳, **מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים**, 24 (תשמ״ה), עמ׳ 63–65; שילוח, ׳בחירות בתל אביב בשנות השלושים׳ (לעיל הערה 2), עמ׳ 127–129; גדעון ביגר, ׳הגיאוגרפיה של הבחירות לעיריית תל אביב בתקופת המנדט׳, **מרחבים**, 4 (1991), עמ׳ 95.
9. ראו בפירוט: שילוח, ׳בחירות בתל אביב בשנות השלושים׳, שם; ביגר, ׳הגיאוגרפיה של הבחירות לעיריית תל אביב בתקופת המנדט׳, שם.

הימין, ישראל רוקח, ימונה לתפקיד ראש העירייה, ונציג רשימת ההסתדרות יכהן בתור סגנו. בתחילה זה היה דב הוז. הוז כיהן בתפקיד עד מותו בתאונת דרכים בדצמבר 1940.[10] את מקומו תפס אליעזר פרי (פרלסון).

מלחמת העצמאות: המהפך ותוצאותיו

מפרוץ מלחמת העצמאות בדצמבר 1947 עד להכרזה הרשמית על דבר איחודן של תל־אביב ויפו באפריל 1950 התחוללו במרחבן העירוני שינויים מרחיקי לכת. לאחר שמרבית תושביה הערבים של יפו נעקרו ממנה בסערת המלחמה, הוחל בקיץ 1948 באכלוס שכונותיה ביהודים: פליטי מלחמה, עולים חדשים ומשפרי דיור משכונות העוני של תל־אביב וממקומות אחרים בארץ. מספר התושבים היהודים במרחבן של תל־אביב ויפו, שבערב פרוץ המלחמה עמד על כ־220 אלף נפש, עלה לכ־330 אלף בסוף 1950, בימים שנערכו הבחירות למועצה השביעית של העיר, שמאז האיחוד היה שמה הרשמי תל־אביב־יפו. מספר התושבים הערבים שנותרו ביפו עמד על כ־5000 איש. הגידול הניכר של האוכלוסייה העירונית שינה את הרכבה האתני והכלכלי. מרבית התושבים החדשים היו מקרב העולים שזה מקרוב באו ושיושבו בשכונותיה הערביות לשעבר של יפו ובכפרים ערביים לשעבר שגבלו בשטחה של העיר המאוחדת: סלמה, שיח׳ מואניס וג׳מוסין. היו בהם ניצולי שואה ממזרח אירופה וממרכזה, יוצאי ארצות הבלקן ופליטים ממדינות ערב. ברובם היו אלה אנשים חסרי כול.[11]

ב־23 בדצמבר 1948 תוקנה החקיקה המנדטורית בנושא הבחירות העירוניות. הגבלת המס בוטלה וזכות הבחירה ניתנה לכל תושב או בעל מקרקעין בעיר בן 21 ומעלה.[12] כך עלה מספר תושבי תל־אביב הרשאים לבחור בבחירות העירוניות לכ־125 אלף.[13] בפברואר 1949 החלו ההכנות לקראת הבחירות העירוניות. פנקס בוחרים, שנכתבו בו שמותיהם של בעלי זכות הבחירה, פורסם בדצמבר 1949.[14] מלאכת הכנתו התארכה, שכן במהלך השנה חלו כמה שינויים שהצריכו עדכונים חוזרים ונשנים. ב־27 ביולי נקבע שהזכאות לבחור תהא לבני 18 ומעלה, כפי שהיה בבחירות לכנסת. מדצמבר 1948 עד מאי 1949 סופחו לתחומה של תל־אביב שכונות יפו והכפרים הערביים ג׳מוסין, סלמה ושיח׳ מואניס,

10. שילוח, שם, עמ׳ 137–152.
11. ארנון גולן, **שינוי מרחבי — תוצאת מלחמה**, קריית שדה בוקר 2001, עמ׳ 75–133; הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, **אוכלוסייה ותנועה טבעית 1997**, ירושלים 1998, טבלה 2.14.
12. ׳תקונים בפקודת העיריות משנת 1934׳, **ידיעות עירית תל אביב**, 18, 5–6 (תש״ט), עמ׳ 83–84.
13. אל. פרי, ׳בן תל־אביב שמלאו לו 35 שנה, לא זכה להשתתף בבחירות לעיריה׳, **דבר**, 29 בדצמבר 1949.
14. ׳מהחלטותיה של מועצת העיר׳, **ידיעות עירית תל אביב**, 18, 7–8 (תש״ט), עמ׳ 108.

ובאוקטובר 1949 החליטה הממשלה על איחודן של תל־אביב ויפו. במחצית אוגוסט 1950 שב ועודכן פנקס הבוחרים ועתה נכללו בו כ־165 אלף שמות.[15] תאריך הבחירות נקבע ל־14 בנובמבר 1950. בבחירות השתתפו עוד 42 רשויות עירוניות ובהן גם ירושלים וחיפה.

מעמדה ועוצמתה של מפא״י בתור מפלגת שלטון, שלרשותה עמדו גם מנגנונים חוץ־ממשלתיים כמו הסוכנות היהודית וההסתדרות, נחשבו מפתח להצלחתה הצפויה בבחירות המוניציפליות, שכן היא סיפקה דיור, תעסוקה, חינוך, בריאות ועוד שירותים אחרים לעולים ולוותיקים גם יחד. יוקרתו של דוד בן־גוריון, שהנהיג את המלחמה לעצמאות, נראתה אף היא נכס אלקטורלי.[16] בהקשר התל־אביבי עסקה מחלקת הקליטה של הסוכנות היהודית בשיכונם של העולים ביפו. בד בבד החלה ההסתדרות לספק שירותים לתושביה ובעיקר לעולים החדשים. אלה היו שירותים בתחום הבריאות, באמצעות קופת החולים הכללית, ובתחום החינוך, באמצעות רשת בתי הספר ההסתדרותית, וכן חינוך למבוגרים, שהתמקד בעיקר בהקניית הלשון העברית. מכיוון שבעת ההיא לשכות העבודה היו הסתדרותיות, סיפקה ההסתדרות גם תעסוקה לעולים. אנשי ההסתדרות פעלו פעמים רבות בתור נציגי התושבים ביפו, והפעילו לחץ על ספקי שירותים כגון משרד הדואר הממשלתי וחברות התחבורה הציבורית על מנת שירחיבו את מערך הפעילות שלהם במקום. אלא שעיריית תל־אביב, שהיתה הגדולה במערך המוניציפלי הישראלי ולפיכך בעלת אמצעים משלה, היתה גורם מתחרה למנגנונים שבשליטת מפא״י. היא סיפקה לתושבים בשכונות הדרום — ביפו, בסלמה, בג׳מוסין ובשיח׳ מואניס — שירותים עירוניים כמו נקיון רחובות ושטחים ציבוריים, בתחומי החינוך והבריאות היו לה בתי־ספר ומרפאות עירוניות, וכן שיקמה תשתיות של דרכים, ביוב ומים וסייעה במציאת דיור.[17]

במרס 1949 היה דיון במועצת עיריית תל־אביב אם יש לאפשר לתושבי שכונות יהודיות ותיקות, שסופחו לא מכבר לעיר, להשתתף בבחירות העירוניות. רוקח תמך, דרש משר הפנים להסדיר זאת חוקית ונענה בחיוב.[18] ימים ספורים לאחר קבלת החלטת הממשלה בדבר איחודן של יפו ותל־אביב, שינה רוקח את טעמו ופנה לממשלה בבקשה להקדים את הבחירות למועצת העיר ולקבוע את מועדן לפני סוף 1949, היינו לפני השלמת האיחוד.

15. ׳לקראת הבחירות למועצה השביעית של תל אביב׳, שם, 20, 1–2 (תשי״א), עמ׳ 12; ראש העירייה אל שר הפנים, 29.3.1949, ארכיון היסטורי עיריית תל אביב (אהעת״א) 4028–4; Arnon Golan, ‘The Demarcation of Tel Aviv: Jaffa Municipal Boundaries Following the 1948 War – Political Conflicts and Spatial Outcome’, *Planning Perspectives*, 10, 4 (1995), pp. 387-391

16. עמירם גונן, ׳תפרוסת האוכלוסייה במעבר מיישוב למדינה׳, בתוך: ורדה פילבסקי (עורכת), **המעבר מיישוב למדינה 1947–1949: רציפות ותמורות**, חיפה 1990, עמ׳ 167–168.

17. גולן, **שינוי מרחבי**, עמ׳ 104–112.

18. מ׳ שפיזמן, הנהלת השכונות העבריות, אל ממשלת ישראל, משרד הפנים, 15 במרס 1949, אהעת״א 4028–4; ישראל רוקח אל שר הפנים, 29 במרס 1949, שם; י׳ קיסילוב אל ראש העירייה, 7 באפריל 1949, שם.

תשובתו של שר הפנים היתה נחרצת: אין לערוך בחירות לפני סיום כתיבתו של ספר הבוחרים, שנועד לכלול גם את יפו.[19]

לדברי פרי, סגנו של רוקח ואיש מפא״י, הסיבה לשינוי בעמדתו של ראש העיר המכהן היתה שעליו ועל בעלי־בריתו מקרב ׳הגוש האזרחי׳ נפל ׳פחד יפו׳. הם הבינו ששליטתם בעיר, שנמשכה מ־1935, לא שיקפה את יחסי הכוחות הפוליטיים כפי שהלכו והתהוו לאחר מלחמת העצמאות. הם חששו מתבוסה בבחירות, מאחר שעם איחודן של תל־אביב ויפו, ציבור הפועלים, מצביעיה הפוטנציאליים של סיעת ההסתדרות, יהיה לרוב בעיר.[20] אך ככל שהתקרב מועד הבחירות העירוניות, הביטחון בקרב חברי מרכז מפא״י בניצחון בתל־אביב הלך ופחת. נדמה היה כי הצפי לתמיכה גורפת במפא״י בקרב העולים ותושבי שכונות הדרום היה מוגזם. אי לכך, לאחר דיונים ארוכים נפלה הכרעה לטובת המשך ההתמודדות במסגרת רשימה הסתדרותית שתגייס את מרב תומכי השמאל בעיר נגד חוגי הימין. אלא שמפלגות שמאל שתומכיהן נמנו עם חברי ההסתדרות, מפ״ם והמפלגה הקומוניסטית, החליטו להתמודד ברשימות נפרדות, ורשימת ההסתדרות היתה בעצם רשימת מפא״י.[21]

בשלהי אוקטובר 1950 עלתה החרדה מפני תבוסה למפא״י. בדיונים במרכז מפא״י, כשלושה שבועות לפני מועד הבחירות, נאמר כי אין די התגייסות של חברים בסניף תל־אביב לפעילויות של הסברה וסיוע לעולים החדשים ביפו. הושמעה גם ביקורת על מדיניות הצנע של הממשלה, ובעיקר על הצו שהוצא ביולי בנושא קיצוב מוצרי הלבשה והנעלה, שהביא לידי ירידה בפופולריות של מפא״י בקרב חוגים רחבים של הציבור התל־אביבי.[22] לעומת זאת, בקרב ׳הגוש האזרחי׳, עם הקמתה ב־1948 של מפלגת הציונים־הכלליים, חל תהליך של התלכדות. בניגוד לפיצול ששרר בתקופת המנדט, ב־1950 היה ׳הגוש האזרחי׳ מאוחד תחת מטרייה פוליטית אחת וגיבש סדר יום שבמרכזו ביקורת חריפה על המדיניות הכלכלית של הממשלה. בתל־אביב התייצבו הציונים־הכלליים לבחירות ברשימה בראשותו של רוקח.[23]

19. ש׳ קפלן אל מ׳ צילן, 5 ו־23 באוקטובר 1949, שם; מ׳ צילן אל ש׳ קפלן, 6 באוקטובר 1949, שם.
20. פרי, ׳בן תל אביב שמלאו לו 35 שנה, לא זכה להשתתף בבחירות לעיריה׳ (לעיל הערה 13); יעקב שביט וגדעון ביגר, **ההיסטוריה של תל אביב: מעיר מדינה לעיר במדינה, 1936–1952**, תל־אביב 2007, עמ׳ 99.
21. דברי יהושע קנצ׳ר, זלמן אהרונוביץ׳ ומשה שרת, ישיבת המרכז, 27 באוגוסט 1950, אמ״ע 53-1950-023-2; שביט וביגר, **ההיסטוריה של תל אביב**, עמ׳ 100; רוזין, **חובת האהבה הקשה**, עמ׳ 86–88.
22. דברי מאיר גרבובסקי, זאב הרינג ואריה כהן, ישיבת המרכז, 22 באוקטובר 1950, אמ״ע 54-1950-023-2; רוזין, **חובת האהבה הקשה**, עמ׳ 88.
23. רוזין, שם, עמ׳ 89–91. עוד ראו: יניב בן עוזי, **מפלגת הציונים הכלליים 1948–1955: עלייתה ושקיעתה של מפלגת ׳הציונים הכלליים׳ בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל**, חיפה תשס״ה.

בחירות 1950

מערכת הבחירות בתל־אביב החלה לצבור תאוצה במחצית אוקטובר 1950. סיעת ההסתדרות ריכזה את מרב מאמצי התעמולה שלה בהשחרת דמותו של רוקח. הוא הוגדר ביורוקרט צנטרליסטי ולא יעיל ששיטות עבודתו הקלוקלות מקרינות על העירייה כולה. כמו כן הותקף נוכח מה שהוגדר מדיניות אנטי־חברתית שפגעה בקליטת העלייה ושבאה לידי ביטוי בהתנגדותו לאיחודן של יפו ותל־אביב.[24] גם על זיהומו של הים, עקב הזרמתם המוסדרת של שפכים באמצעות צינור שנחנך ב־1948 וניקז את רשת הביוב העירונית, נגחוהו יריביו.[25] העולים החדשים ותושבי שכונות הדרום היו מטרה מרכזית של תעמולת הבחירות של סיעת ההסתדרות. היא טענה שהממסד העירוני מקפח אותם והבטיחה כי בשלטון פועלי יוקצו משאבים רבים לשיפור תנאי חייהם הקשים.[26]

אף שהיה המטרה המרכזית של תעמולת יריביו מסיעת ההסתדרות, בהיותו פוליטיקאי משופשף ומנוסה לא נגרר רוקח למלחמת השמצות. כשנאם לפני עולים חדשים שחשש כי יצביעו ליריביו, העדיף להציג לפניהם את פעולותיו והישגיו כראש העירייה ואת תוכניותיו לעתיד.[27] את מלאכת השמצתה של מפא"י השאיר לעמיתיו ממפלגת הציונים־הכלליים. הם תקפו את הממשלה, האשימו את מדיניותה הסוציאליסטית־ריכוזית וראו בה גורם למשבר הכלכלי של ימי הצנע שלאחר תום מלחמת העצמאות, בהדגישם כי העברת השלטון לידי השמאל תביא לידי תוצאות דומות גם בדרג העירוני.[28]

רוקח היה דמות מרכזית במפלגת הציונים־הכלליים גם בדרג הלאומי.[29] כמשקל נגד לו הוצב לוי אשכול בראש רשימת סיעת ההסתדרות בתל־אביב. אשכול היה מבכירי מפא"י,

24. אף־על־פי שהיה גם מי שהבין שרוקח דווקא הוא זה המסייע לעולים החדשים במצוקתם. ראו: דב פטישי אל זלמן אהרונוביץ, 26 ביוני 1950, אמ"ע 233-1950-4-2. דב פטישי, שהיה מראשי חברת 'עמידר', הציע שנוכח הבחירות הקרבות תיזום הממשלה בניית ששת אלפים יחידות דיור לעולים על מנת לאזן את רושם פעילותה של עיריית תל־אביב באספקת שירותים עירוניים ובשיקום תשתיות מים וכבישים ביפו.
25. 'נחדש את פני עירנו', **דבר**, 7 באוקטובר 1950.
26. 'באיזו זכות בא י. רוקח לבקש אמון מאנשי פרברים ועולים חדשים?', שם, 5 בנובמבר 1950; 'לעולים החדשים יש חשבון מר נגד "הגוש האזרחי" ', שם, 7 בנובמבר 1950.
27. 'ישראל רוקח קורא להמוני יפו לבחור בשלטון היוזמה היוצרת', **הבוקר**, 29 באוקטובר 1950; 'המפלגות השונות נערכות לקראת הבחירות', **הארץ**, 5 בנובמבר 1950; 'המוני אזרחים השתתפו בשבת באסיפות עם התקרב הבחירות לרשויות המקומיות', שם, 12 בנובמבר 1950; אייזיק רמבה, **ישראל רוקח: קברניטה של תל אביב**, רמת־גן 1969, עמ' 90-91.
28. 'המונים באסיפות הצ' הכללים בארץ', **הבוקר**, 29 באוקטובר 1950; 'המפלגות השונות נערכות לקראת הבחירות', שם, 5 בנובמבר 1950; יונה גולדברג, 'רוקח יבנה את הנגב...', **דבר**, 12 בנובמבר 1950.
29. על מעמדו של רוקח בתל־אביב ועל מקומו בהצלחת הציונים־הכלליים בתל־אביב ראו: אבא סיקרא, 'הרהורים על הצהרתו התל־אביבית של ד. בן גוריון', **חרות**, 29 בינואר 1960.

ראש המחלקה להתיישבות של הסוכנות היהודית, המנהל הכללי של משרד הביטחון, גזבר הסוכנות ויושב־ראש מועצת המנהלים של חברת 'עמידר', שעסקה בשיכון עולים חדשים. אי לכך היו שהטילו ספק אם אשכול, שאמור היה לעמוד בראש העירייה אם תנצח סיעת ההסתדרות ומיעט לעסוק בנושאים מוניציפליים, מתאים לשמש גם ראש העיר הגדולה במדינת ישראל.[30]

שיעור ההשתתפות בבחירות היה גבוה ועמד על 82.4%. הציונים־הכלליים, שזכו ב־31% מכלל הקולות, קיבלו 10 מושבים במועצה העירונית, לעומת 23% מצביעים עבור סיעת ההסתדרות, שקיבלה 7 מושבים. תנועת החרות זכתה ב־4 מושבים והיתה לשלישית בגודלה במועצה.[31] תוצאות אלה לא הבטיחו את בחירתו של רוקח לראשות העירייה, ובישיבתה הראשונה של המועצה השביעית של עיריית תל־אביב, שהתכנסה ב־24 בדצמבר 1950, לא זכתה מועמדותו לרוב מקרב 31 חבריה. רוקח נבחר בישיבת המועצה השנייה, שהתכנסה ביום המחרת, וזכה לרוב של 19 חברי מועצה, כשבתמורה לתמיכתם מונו שני סגני ראש עירייה מטעם סיעות 'חרות' והדתיים, נוסף על חיים לבנון שהיה לסגן השלישי מטעם הציונים־הכלליים.[32]

כשלונה של מפא"י בבחירות העירוניות היה כישלון גורף בדרג הארצי.[33] התוצאות עוררו שמחה רבה בקרב אנשי הציונים־הכלליים, שקיוו כי הן מבשרות גם שינוי בבחירות העתידות לבוא לכנסת השנייה, וחששות כבדים בקרב ראשי מפא"י, שראו בהן תולדה של 'התברגנותה' של החברה הישראלית, או למצער תגובה לחוסר ההצלחה של הממשלה בתחום הכלכלי ובקליטתם הכלכלית, החברתית והתרבותית של העולים החדשים.[34]

רבים מקרב תושבי שכונות הדרום של תל־אביב והעולים החדשים שיושבו ביפו הצביעו עבור יריביה של מפא"י, מה עוד שקרוב למחצית חברי ההסתדרות באזורים אלה הצביעו עבור הציונים־הכלליים ו'חרות'. שיעור הצבעה גדול עבור מפלגות הימין היה גם בקרב תושבי שכונות ותיקות בצפון העיר, שם התגוררו חברי ההסתדרות.[35] למרות עוצמתו של

30. שמעון סאמט, 'מי הם המועמדים לעירית תל אביב', **הארץ**, 12 בנובמבר 1950.
31. משרד הפנים, **תוצאות הבחירות לכנסת השלישית ולרשויות המקומיות**, ירושלים 1956, עמ' 98; 'נודעו תוצאות הבחירות לעירית תל אביב', **הארץ**, 28 בנובמבר 1950; 'בקולות "חירות" נבחר י. רוקח לראש עירית ת"א־יפו', **דבר**, 26 בדצמבר 1950.
32. 'החלטות המועצה השביעית בישיבתה הראשונה', 24 בדצמבר 1950, אהעת"א 4030־4; ישיבה שנייה, 25 בדצמבר 1950, שם; 'י. רוקח נבחר לראש עירית תל אביב', **הבוקר**, 26 בדצמבר 1950; 'בקולות 'חירות נבחר י. רוקח לראש עירית ת"א־יפו' , שם. כמו כן ראו: שביט וביגר, **ההיסטוריה של תל אביב**, עמ' 99־101.
33. רוזין, **חובת האהבה הקשה**, עמ' 105.
34. נתן רוטנשטרייך, 'על משמעות הבחירות העירוניות', **דבר**, 24 בנובמבר 1950; דברי חיים רוקח, צבי לוביאניקר ואריה שינקר, ישיבת מרכז המפלגה, 30 בנובמבר 1950, אמ"ע 54־1950־023־2.
35. ביפו הצביעו כ־47% מכלל חברי ההסתדרות עבור הציונים־הכלליים ו'חרות'. במעונות עובדים ח' הצביעו כ־32% עבור שתי מפלגות אלה, ראו: 'דף סיכום של תוצאות מהבחירות העירוניות (ללא

הממסד של מפא"י, ואולי דווקא משום כך, בקרב העולים וגם בקרב הוותיקים היו רבים שהצביעו עבור הימין במחאה על חוסר שביעות רצונם ממצבם החברתי והכלכלי. הם תלו אותו בחוסר יכולתה, או בחוסר רצונה, של המנהיגות הלאומית, ולאו דווקא בכשלונה של המנהיגות העירונית המקומית.[36]

נדמה כי גם המועמד שהציבה מפא"י לראשות העירייה לא סייע בידה, והתפטרותו של אשכול ממועצת העירייה, שהוגשה כשבועיים לאחר מועד הבחירות ועוד בטרם התכנסה מועצת העיר החדשה לישיבתה הראשונה, היתה אקורד סיום צורם לפרשת כשלונה של מפא"י בבחירות בתל־אביב.[37] מפא"י החלה בתהליך של הסקת מסקנות. מרכז המפלגה קבע שיש לארגן מחדש את הסניף התל־אביבי תוך כדי פיצולו לכמה סניפי משנה שיאפשרו מגע צמוד וקרוב יותר לתושבי השכונות ויפו, כמו גם לחוגים מהמעמד הבינוני, לבעלי מקצועות חופשיים ולאנשי רוח.[38]

בחירות 1955

הצלחתה של מפלגת הציונים־הכלליים בבחירות העירוניות נמשכה גם בבחירות לכנסת השנייה, שנערכו ביולי 1951. המפלגה כמעט שילשה את כוחה. היא קיבלה 20 מושבים בכנסת השנייה לעומת 7 בכנסת הראשונה, והיתה למפלגה השנייה בגודלה בבית־הנבחרים הישראלי. לאחר הבחירות הצטרפו אל הציונים־הכלליים 3 חברי כנסת שנבחרו מטעם מפלגות הלוויין שלה, מפלגת הספרדים והתאחדות התימנים. כוחה של המפלגה עלה אפוא ל־23 חברי כנסת.[39] על אף החששות הכבדים ששררו בקרב מנהיגותה של מפא"י, שתוצאות הבחירות העירוניות מלמדות על ירידת כוחה של המפלגה בדרג הלאומי, בבחירות לכנסת השנייה ירד כוחה של מפא"י במנדט אחד בלבד. בן־גוריון הרכיב את הממשלה, והמפלגה המשיכה להנהיג את המדינה.[40]

משבר קואליציוני הביא לידי הקמת ממשלה חדשה ב־19 בדצמבר 1952. עם 16 חברי הממשלה נמנו גם 4 שרים ממפלגת הציונים־הכלליים ובהם רוקח, שהיה לשר הפנים. רוקח התפטר מראשות עיריית תל־אביב באפריל 1953, ובמקומו נבחר סגנו לבנון לשמש

תאריך), אמ"ע 88-1950-13-2. עוד על שיעורי התמיכה הגבוהים של תושבי שכונות הדרום ויפו במפלגת הציונים־הכלליים וב'חרות' במסמכים פנימיים של מפא"י שניתחו את תוצאות הבחירות, ראו: 'המפלגות הדתיות בבחירות לרשויות המקומיות', 10 בינואר 1951, שם; 'עדות המזרח בבחירות לרשויות המקומיות', 31 בינואר 1951, שם.

36. רוזין, **חובת האהבה הקשה**, עמ' 105-113.
37. 'ישיבתה של מועצת עירית ת"א-יפו החדשה ב־10 בדצמבר', **הארץ**, 30 בנובמבר 1950.
38. דברי זלמן ארן, יושב־ראש המרכז, ישיבת מרכז המפלגה, 17 בדצמבר 1950, אמ"ע 54-1950-023-2.
39. רוזין, **חובת האהבה הקשה**, עמ' 168.
40. בראלי, **מפא"י בראשית העצמאות**, עמ' 147, 378-379.

ראש העירייה. כהונתו של רוקח בתור שר הפנים נמשכה עד 29 ביוני 1955. זה היה כחודש לפני מועד הבחירות לכנסת השלישית, עם התפטרות ראש הממשלה משה שרת בעקבות המשבר הקואליציוני שנוצר נוכח הימנעותם של הציונים־הכלליים מלתמוך בממשלה בהצבעת אי־אמון בכנסת על רקע פרשת קסטנר.[41] התנהלותה הלא־מוצלחת של הממשלה בפרשה זו ובסוגיות מדיניות ובטחוניות אחרות בחודשים שלפני הבחירות ב־1955, ומערכות היחסים המתוחות ששררו בין בן־גוריון, שרת ופנחס לבון, גרמו לירידה באמון הציבור הישראלי במפא"י ובמנהיגיה.[42]

מפלגת הציונים־הכלליים קבעה שלבנון, ראש העירייה המכהן של תל־אביב, יהיה מועמדה לראשות העירייה ועל כן לא הוכנס לרשימת מפלגתו בתור מועמד לכנסת. בתגובה הודיע לבנון שהוא מבקש לשחררו מרשימת המועמדים למועצת העירייה, אך חזר בו לאחר שיחה עם רוקח ועם חברים אחרים מהנהגת המפלגה.

במפא"י הוחלט לחדול מלהשתמש בשם 'רשימת ההסתדרות' ולהופיע בתור סיעת מפא"י. ברשימת המועמדים למועצה חל שינוי גורף. פרי, שראה בעצמו מועמד בראש הרשימה, ועוד כמה אישים שבמשך שנים רבות היו חברי מועצת העיר, הוצאו ממנה. בראש הרשימה הוצג אליעזר שכטר, שהיה מזכיר מועצת פועלי תל־אביב. במועמדים החדשים היו נציגים של השכונות, של הספרדים ועדות המזרח ושל חוגי הצעירים מקרב פעילי המפלגה.[43] שידוד המערכות של מפא"י ברשימת מועמדיה בתל־אביב נועד למשוך קולות של מצביעים חדשים, בעיקר מקרב תושבי שכונות הדרום ויפו ומקרב בני הדור הצעיר.[44]

אלא שבזה לא אמרו די במפא"י. ב־21 ביוני, יומיים לפני מועד סגירת רשימות המועמדים לבחירות העירוניות, הוחלט כי שכטר יעבור למקום השני ברשימת המועמדים ובמקומו הועמדה שרת העבודה גולדה מאיר (אז מאירסון).[45] בתגובה עשו הציונים־הכלליים שינוי ברשימת מועמדיהם. הם שבו והעמידו את רוקח בראשה, ולבנון נדחק למקום השני. גם בסיעתם נערך שידוד מערכות ונותרו בה רק ארבעה מהחברים שכיהנו במועצה היוצאת ובמקומם נכללו נציגים של חוגי הנשים, הצעירים ותושבי שכונות הדרום.[46]

41. 'מחר תודיע הממשלה על התפטרותה', **דבר**, 18 בדצמבר 1952; יחיעם ויץ, **האיש שנרצח פעמיים: חייו, משפטו ומותו של ד"ר ישראל קסטנר**, ירושלים 1995, עמ' 280–289.
42. ויץ, שם, עמ' 124.
43. 'פורסמו רשימות הבוחרים לכנסת', **דבר**, 15 באפריל 1955; 'הוצגו רשימות הבוחרים לעירית ת"א', שם, 18 באפריל 1955; 'ועדת הבחירות בודקת רשימות המועמדים', שם, 13 ביוני 1955; 'לבנון אינו רוצה בעיריה', **הארץ**, 15 ביוני 1955; 'מינויי מפא"י לתל אביב', שם; 'כנס הכלליים ליציאה למערכה', שם, 17 ביוני 1955; 'הציונים הכלליים יצאו למערכה', **דבר**, 17 ביוני 1955.
44. דברי מרדכי נמיר ודוד בן־גוריון, ישיבת מטה הבחירות, 25 באוקטובר 1954, אמ"ע א128–1954–13–2; דברי אריה בהיר, ישיבת מטה הבחירות עם חברי המזכירות, 17 במאי 1955, שם, ג128–1954–13–2.
45. 'ג. מאירסון מועמדת מפא"י לעירית ת"א', **הארץ**, 22 ביוני 1955.
46. 'י. רוקח בראש רשימת הכלליים לעירית ת"א', שם, 24 ביוני 1955; 'רוקח בראש הרשימה בתל אביב', **הבוקר**, 24 ביוני 1955.

מועמדותה של מאיר עוררה חשש ניכר בקרב הימין. אי לכך ועדת הבחירות למועצת תל־אביב־יפו, שרוב חבריה נמנו עם הציונים־הכלליים ותומכיהם, קבעה כי נוכח העובדה שב־1951 עברה מאיר להתגורר בירושלים, היא אינה נחשבת עוד תושבת תל־אביב. מאיר ערערה על ההחלטה לפני בית־המשפט המחוזי בטענה כי עברה לירושלים לדירת שרד מתוקף תפקידה, בהיותה שרה בממשלה. העובדה שהמשיכה לשלם מסים עירוניים בתל־אביב מעידה שנשארה תושבת העיר הלכה למעשה. הערעור נתקבל ומועמדותה של מאיר אושרה.[47]

כמו במערכת הבחירות של 1950, גם הפעם התמקדה תעמולת הבחירות של מפא״י בכשלונותיה של עיריית תל־אביב. באשר לתחום החינוך נטען שלא בנתה די כיתות בבתי־ספר, וילדים רבים נאלצים ללמוד במשמרת שנייה. מצבו הירוד של חוף הים העירוני, המזוהם במי שופכין, שב אף הוא והיה לנושא מרכזי, וכך גם הזנחתן של יפו ושל שכונות הדרום.[48] את האשמה תלתה תעמולת הבחירות של מפא״י ברוקח ובלבנון.[49] בתעמולת הבחירות נעשה שימוש גם בנושאים מן הפוליטיקה הלאומית. כך הוצג רוקח באור שלילי נוכח תפקודו בתור שר הפנים, בעיקר כשמדובר היה במישור המוניציפלי.[50] לעומת זאת הוצגה מאיר כמי שהוכיחה את יכולותיה בתור שרת העבודה, הממונה גם על שיכון העולים החדשים (נושא שחלה בו התקדמות רבה בשנתיים שלפני מועד הבחירות), וכמי שברוח זו של דאגה לחלשים תשנה את מדיניות העירייה ותדאג לתקן את העוולות ארוכות השנים, תוצאת השלטון ה׳בורגני׳.[51]

תעמולת הבחירות של הציונים־הכלליים ציינה לגנאי את ההתקפות האישיות על רוקח ולבנון, אך לא נמנעה מלתקוף את מאיר. היא תוארה כפולמוסנית המחוללת סערות פוליטיות, שרק איש רב פעלים כרוקח יכול לעמוד מולה. עוד נטען כי אין מאיר מתכוונת

47. ׳רשימת חברי ועדת הבחירות למועצה השמינית׳ (ללא תאריך), אהעת״א 4-4042; ׳ג. מאירסון אינה בפנקס הבוחרים בת״א׳, **הארץ**, 22 ביוני 1955; ׳שרת העבודה תוכל לבחור בת״א׳, שם, 29 ביוני 1955.

48. ׳עירית תל אביב לא הודיעה לתושבים על הנחות במיסים׳, **דבר**, 23 מאי 1955; ׳בשולי הדברים׳, שם, 15 ביוני 1955; לוי אשכול, ׳בל ישאר בתוכנו אדיש למערכה׳, שם, 3 ביולי 1955; אליעזר שכטר, ׳הזנחת השכונות והפרברים׳, שם, 14 ביולי 1955; י׳ מגן, ׳העיר ה... ביותר בישראל׳, שם, 15 ביולי 1955.

49. ׳בשולי הדברים׳, שם, 16 ביוני 1955; ׳שוב נדחתה ישיבת מועצת עת״א׳, שם, 23 ביוני 1955; אליעזר שכטר, ׳גם רוקח אשם בכשלונו של לבנון׳, שם, 26 ביוני 1955; שכטר, ׳עירית תל־אביב — רוב המייצג את האינטרסים של המיעוט׳, שם, 8 ביולי 1955; ׳ממה סובלים תושבי ת״א־יפו?׳, שם, 19 ביולי 1955; ׳הזמנה׳, שם, 26 ביולי 1955.

50. ׳זכותו של רוקח להאשים את רשיש — לביה״ד העליון׳, שם, 20 ביוני 1955; ז׳ מנחם, ׳י. רוקח טעה או בא להטעות?׳, שם, 30 ביוני 1955.

51. ׳על הסף׳, שם, 10 ביולי 1955; ׳מה מתחייבת מפא״י לפעול בעירית ת״א׳, שם; ׳ג. מאירסון: בראש וראשונה נפעל בשכונות ובפרברים׳, שם, 15 ביולי 1955; ׳אין כל הצדקה לעזובה בת״א׳, שם, 22 ביולי 1955; ׳גולדה מאירסון: אינני חוששת לקבל עלי ראשות עירית ת״א׳, שם, 24 ביולי 1955.

לשמש חברת מועצה מן המניין ואם לא תכונן קואליציה עירונית בראשותה היא תפרוש ממועצת העיר, משום שאין ענייני העיר בראש מעייניה, אלא הבאת שלטון מפא״י לתל־אביב ותו לא. זוהי עדות ליחס המבזה שנהגה מפא״י בתל־אביב מאז ומעולם ולחוסר עניינם של מנהיגיה בעיר ובבעיותיה. לעומת זאת הוצגו נתונים על פעולות העירייה בקליטת העלייה, בצמצום ממדי העוני, בחקיקת חוקי עזר ובפיתוח עירוני וכן הצטרפותה של תל־אביב-יפו לאיגוד הערים באזור דן במטרה לפתח מערכת ביוב אזורית שתפתור את בעיית זיהום מי הים. בד בבד נמתחה ביקורת על מפעל המים הלאומי ירקון-נגב שיזמה הממשלה, בטענה שיגרום להתייבשות הנחל ולפגיעה בנופה של תל־אביב.[52]

מערכת הבחירות ב־1955 לִוותה בכמה אירועים אלימים שכוונו נגד מפלגת הציונים־הכלליים וחרגו מהמקובל באותם הימים: ׳פיצוץ׳ של אספות בחירות באמצעות הפרעה מאורגנת לנואמים וייזומן של קטטות אלימות. ב־16 ביוני התפוצצו מטעני הלם בשתי אספות בחירות, האחת שנאם בה רוקח בבית העם, והשנייה שנאם בה לבנון בבית ציוני אמריקה. ב־23 ביולי התפוצץ מטען של חומר נפץ מרסק וגרם נזק לדירתו של רוקח.[53] הציונים־הכלליים ניצלו אירועים אלה לצורכי תעמולת הבחירות שלהם וטענו כי אנשי מפא״י עומדים מאחוריהם, ואף הוסיפו שהשירותים החשאיים של המדינה, שהם בשליטת מפא״י, עוסקים בהאזנות סתר לראשי מפלגתם. להאשמות אלה לא נמצאה כל הוכחה.[54]

לראשונה בארץ, באותו היום, ב־26 ביולי 1955, התקיימו הבחירות לכנסת ולמועצות העירוניות. בבחירות למועצת עיריית תל־אביב הצביעו 78% מכלל 248 אלף בעלי זכות הבחירה, מתוך אוכלוסייה של כ־360 אלף נפש, ירידה של 4.4% ביחס ל־1950. עם היוודע תוצאות הבחירות למועצת העיר התברר כי מפא״י נחלה ניצחון וקיבלה 30.6% מן הקולות. לעומתה קיבלו הציונים־הכלליים רק 23.6% מן הקולות. מפא״י החליפה את הציונים־הכלליים והיתה למפלגה בעלת מספר הנציגים הגדול ביותר במועצת העיר, 10 מתוך 31. הציונים־הכלליים ירדו ל־8 נציגים, ותנועת החרות נשארה הסיעה השלישית

52. ׳בעיתונים׳, שם, 27 ביוני 1955; ׳משתכנים מודים לעירית תל אביב׳, **הבוקר**, 28 ביוני 1955; ׳מי דואג לחיסול משכנות העוני?׳, שם, 7 ביולי 1955; ׳ת״א קלטה 180 אלף עולים חדשים׳, שם, 8 ביולי 1955; ״י. רוקח על משימות הצהכ״ל׳, שם, 11 ביולי 1955; ׳לבנון מסכם את פעולותיה של מועצת עירית תל אביב׳, **דבר**, 15 ביולי 1955; ׳ממה סובלים תושבי ת״א-יפו?׳, שם, 19 ביולי 1955.

53. ׳פצצת הפחדה באסיפת י. רוקח בתל אביב׳, **הבוקר**, 17 ביולי 1955; ׳שתי פצצות הפחדה הוטלו באסיפות הציונים הכלליים בת״א׳, **הארץ**, 17 ביוני 1955; ׳פצצה התפוצצה בבית ישראל רוקח בתל אביב׳, **הבוקר**, 24 ביולי 1955; ׳נמשכת החקירה בענין הפצצה שהוטלה ליד בית י. רוקח׳, **דבר**, 25 ביולי 1955.

54. ׳בילוש מפא״י במסגרת שירות המודיעין הממשלתי׳, **הבוקר**, 10 ביולי 1955; ׳מנגנון החושך עבר ל״הבוקר״ ׳, **דבר**, 11 ביולי 1955; ׳בעיתונים׳, שם, 18 ביולי 1955.

בגודלה, כשמספר נציגיה במועצת העיר עלה מ־4 ל־5.[55] שלא כבתל־אביב, בבחירות לכנסת ספגה מפא״י מכה, ומספר חברי הכנסת מטעמה ירד ל־40 בלבד. אלא שהמכה שספגו הציונים־הכלליים ברמה הלאומית היתה אף כואבת יותר, שכן לאחר הבחירות לכנסת השלישית הם נשארו עם 13 נציגים בלבד.[56]

באווירה הקשה שהשתררה בקרב מנהיגות מפא״י נוכח הכישלון ברמה הארצית היתה ההצלחה בתל־אביב נקודת אור, ונדמה היה כי מפא״י תזכה בראשות העירייה.[57] אך על מפא״י היה להקים קואליציה עם עוד סיעות כדי לזכות ברוב במועצה שנדרש על מנת שמאיר תיבחר לתפקיד ראש העירייה. שותפים פוטנציאליים לקואליציה עם מפא״י היו הנציגים במועצת העיר מטעם מפלגות השמאל: שני נציגי אחדות־העבודה, נציג מפ״ם ונציג המפלגה הקומוניסטית. סך כל נציגי השמאל עמד על 14 מתוך 31, שלא היה בהם די כדי להקים קואליציה. כוחן של שתי מפלגות הימין המובהקות במועצת העיר, הציונים־הכלליים ו׳חרות׳, עמד על 13 נציגים. המפתח להקמת קואליציה היה בידי אלה שלא זוהו במובהק עם הימין או עם השמאל: שני הנציגים של ׳החזית הדתית הלאומית׳ (הרשימה המשותפת של ׳המזרחי׳ והפועל־המזרחי), הנציג מטעם ׳החזית הדתית התורתית׳ (הרשימה המשותפת של אגודת־ישראל ו׳פועלי אגודת ישראל׳), ונציג המפלגה הפרוגרסיבית.

המפלגות הדתיות ניצלו את עובדת היותן לשון המאזניים כדי להסיר את מועמדותו של רוקח מתפקיד ראש העירייה, בטענה שבהיותו שר פנים יזם חקיקה אנטי־דתית בתחומים של נישואים אזרחיים, התרת מכירת בשר חזיר ושמירת השבת. יש לשער כי ביקשו להרחיקו מכיוון שחששו שתחתיו יהיה להן חופש פעולה פחות במועצת העיר מאשר תחת לבנון. רוקח הודיע שהוא אינו מתכוון להיות מכשול בדרך להקמת קואליציה בראשותו של לבנון, ואף יפרוש מחברותו במועצת העירייה.[58] גם מועמדותה של מאיר לא היתה מקובלת על הדתיים, בשל היותה אישה, אך למפא״י לא היתה כל כוונה לוותר בעניין זה. במהלך כל חודש אוגוסט הפעילו שני הצדדים לחצים על מנהיגי המפלגות הדתיות, אך הם פסחו על שתי הסעיפים.[59]

55. משרד הפנים, **תוצאות הבחירות לכנסת השלישית ולרשויות המקומיות** (לעיל הערה 31), עמ׳ 98; ׳רשימת הנבחרים למועצת העיריה השמינית (א.ת.), גיליון סיכום של תוצאות הבחירות (1955)׳, **אהעת״א** 9(02)-08-17.
56. יהודה ואלך ומשה ליסק (עורכים), **אטלס כרטא לתולדות מדינת ישראל: שנים ראשונות, תש״ח-תש״ך**, ירושלים תשל״ח, עמ׳ 87-88.
57. דברי שרגא נצר, ישיבת מרכז המפלגה, 17 באוגוסט 1955, אמ״ע 66-1955-023-2; דברי יהושע קזנצ׳י, שם, 6 בספטמבר 1955.
58. ׳הדתיים — עם רוקח לא! עם לבנון ייתכן׳, **הארץ**, 31 ביולי 1955; ׳י. רוקח לא ישים מכשול לח. לבנון׳, שם.
59. ׳מפא״י והכללים החלו בנפרד במו״מ על קואליציה בעירית ת״א׳, שם, 10 באוגוסט 1955; ׳הכלליים נגד זכות האשה׳, **דבר**, 15 באוגוסט 1955; ׳המאבק על ראשות העיריה בתל־אביב׳, שם, 17 באוגוסט 1955.

ראשי מפא״י כרכו את בחירתה של מאיר במשא־ומתן על ראשות עיריית ירושלים עם המשא־ומתן על הקמת הממשלה. בעיקר הופעל לחץ על אנשי הפועל־המזרחי, שהובטח להם כי בתמורה לתמיכה בגולדה תתמוך מפא״י במינוי נציגם לראשות עיריית ירושלים, אך בה בעת הושמע איום שאי־תמיכה במועמדות מאיר פירושה קרע היסטורי בין הפועל־המזרחי לבין מפא״י ואי־הכללתה של החזית הדתית בקואליציה הממשלתית.[60]

גם הציונים־הכלליים לא שקטו על שמריהם, אם כי נוכח חולשתם בזירה הארצית פעלו בעיקר בזו המקומית. עדות לכך מצויה במכתבו של רב שכונה מתל־אביב אל לבנון, שבו הצהיר כי נמנה עם ׳המשתדלים אצל ראשי אגו״י ופואג״י [כך במקור!] וראשי המזרחי נגד ההצעה לבחור את הגברת מאירסון כראש עיר, דבר האסור ע״פ תורתנו הקדושה [...] ובעיקר אשה זאת הידועה לכל כלוחמת נגד מסורת היהדות וקדשי ישראל׳. אך מהסיפא של המכתב למדים אנו כי תמיכתו של הרב במועמדותו של לבנון לא היתה רק מטעמים הלכתיים: ׳ובהזדמנות זו אני מודה לכבודו על ההוספה שאושר לי על משכורתי הרבנית׳.[61]

לאחר למעלה מחודש של משא־ומתן ללא תוצאות, התכנסה ב־5 בספטמבר 1955 המועצה השמינית של עיריית תל־אביב-יפו לישיבתה הראשונה. הסעיף הראשון שעמד על סדר היום היה בחירתו של ראש העירייה. המועמדים שהוצעו היו מאיר, לבנון ומשה איכילוב, שהיה ראש סיעת ׳חרות׳ במועצה, מה שהעיד כי עדיין לא הושגה הסכמה בין שתי סיעות הימין. מאיר זכתה בתמיכת 13 נציגי השמאל, ונציג מק״י נמנע. בלבנון תמכו 8 חברי סיעתו, ובמועמדותו של איכילוב תמכו 5 נציגי תנועת החרות. נציגי הדתיים והפרוגרסיבים נמנעו ואיש מן המועמדים לא זכה ברוב הדרוש.[62] בחירת ראש העירייה שבה והיתה הסעיף הראשון שעל סדר יומה של ישיבת המועצה השנייה, שהתכנסה יומיים לאחר מכן. מאיר הצליחה ללכד את שורות השמאל וזכתה בתמיכת 14 נציגיו, אך כשלה במאמציה לגייס ולו עוד נציג אחד. מועמדותו של לבנון נתמכה שוב בשמונת נציגי הציונים־הכלליים, ואיכילוב זכה בתמיכת נציגי ׳חרות׳.[63]

בהיעדר הכרעה נדחתה ההצבעה ליום המחרת, 8 בספטמבר. הפעם הוצעו שני מועמדים בלבד, מאיר, שזכתה בתמיכת 14 הנציגים של מפלגות השמאל, ולבנון, שזכה בתמיכת 16 נציגים: חברי סיעתו וחברי תנועת החרות והמפלגות הדתיות. נציג המפלגה הפרוגרסיבית נמנע. תגובת השמאל היתה נזעמת, ומאיר וחבריה אף לא טרחו לברך, ולו מטעמי נימוס, את ראש העירייה הנבחר, ותקפו בדברי גינוי חריפים את התהליך הפוליטי שתוצאתו היתה הקמת קואליציה ימנית־דתית־חרדית, שלטעמם היתה סילוף של רצון הבוחר.[64]

60. מאיר ארגוב אל מזכירות מפלגת פועלי א״י, 9 באוקטובר 1955, אמ״ע א131-1954-13-2; דברי יהושע קנצ׳י, זאב חקלאי ויונה כסה, ישיבת מרכז המפלגה, 6 בספטמבר 1955, אמ״ע 66-1955-023-2.
61. הרב שמואל מאיר הכהן הולענדער אל חיים לבנון, 21 באוגוסט 1955, אהעת״א 4-4042.
62. ׳החלטות המועצה השמינית בישיבתה הראשונה׳, 5 בספטמבר 1955, אהעת״א 4-4043.
63. ׳החלטות המועצה השמינית בישיבתה השניה׳, 7 בספטמבר 1955, שם.
64. ׳החלטות המועצה השמינית בישיבתה השלישית׳, 8 בספטמבר 1955, שם.

לאמיתו של דבר הוקרבה מאיר על מזבח הקמתה של קואליציה ממשלתית. נציגי המפלגות הדתיות והפרוגרסיבים לא שעו להפצרות של ראשי מפא"י ולא נבהלו מאיומיהם שלא לכלול אותם בממשלה העומדת לקום, זאת מכיוון שעם היחלשות כוחה של מפא"י בכנסת היו הפרוגרסיבים, ובעיקר הדתיים, מרכיב חיוני לשמירת יציבותה. בסיכום ישיבת מרכז מפא"י ב־6 בספטמבר, שדנה בנושא תל־אביב, בעצם הימים שהתנהל המאבק על כינונה של קואליציה בעיר, נתקבלה הצעת החלטה מתונה שעל־פיה נתבקשו ראשי הפועל־המזרחי לשקול את צעדיהם ולתמוך בעירייה פועלית, אך נקבע כי לא יושמעו עוד איומים בוטים כלפיהם.[65]

לדברי מאיר ארגוב, שעמד בראש ועדה של מפא"י שעסקה במשא־ומתן הקואליציוני בתחום המוניציפלי, היותה של גולדה מאיר אישה לא היתה הסיבה האמיתית להתנגדותם של נציגי המפלגות הדתיות למועמדותה. דתיים לאומיים וחרדים כאחד הודו בחדרי חדרים שאין דין מפורש בנושא זה. התנגדותם לגולדה נבעה מ'פחד מפני שלטונה האבסולוטי של מפא"י במדינה, ושאף מפלגות אלו רואות בתל־אביב את "המצודה אחרונה" של הימין במדינה ואם מצודה זו תפול הרי שלטונה של מפא"י במדינה יתמיד לאורך ימים'.[66]

המחיר ששילם לבנון עבור הקמת הקואליציה העירונית התברר בישיבתה השישית של מועצת העיר, שנבחרו בה ארבעה סגנים לראש העירייה. על סעדיה שושני, איש סיעתו של לבנון, נוספו גם איכילוב מ'חרות', אברהם בויאר מהפועל־המזרחי, והרב יהודה מאיר אברמוביץ מ'החזית הדתית התורתית'.[67] אקורד סיום לפרשת בחירות 1955 לראשות העיר היה התפטרותה הצפויה של מאיר, בנימוק שבעת כהונתה בממשלה בתור שרת העבודה לא יתאפשר לה למלא גם את תפקידה במועצת העירייה.[68]

בחירות 1959

השנים 1955–1959 היו שנות שינוי והתפתחות של מדינת ישראל. הניצחון במערכת סיני הביא לידי ירידה דרמטית בפעילות העוינת, שמקורה היה מעבר לגבולות שביתת־הנשק, ועלתה הרגשת הביטחון בקרב האזרחים. בתחום הכלכלה היו אלה שנים של התפתחות וגידול של המשק ועלייה ברמת החיים. יוקרתו ומעמדו הציבורי של מנהיגה של מפא"י וראש הממשלה בן־גוריון היו אז בשיאם. הדבר בא לידי ביטוי בבחירות לכנסת הרביעית ב־3 בנובמבר 1959. מספרם של חברי הכנסת שנבחרו מטעם מפא"י עלה ל־47. מגמת

65. 'הצעת סיכום של יונה כסה' (הצעה שהתקבלה), יושב־ראש הישיבה, ישיבת מרכז המפלגה, 6 בספטמבר 1955, אמ"ע 66-1955-023-2.
66. מאיר ארגוב אל מזכירות מפא"י, 9 באוקטובר 1955, אמ"ע א131-1954-13-2.
67. פרטי־כל ישיבות המועצה השמינית, ישיבה 6, 26 באוקטובר 1955, אהעת"א 4-4043.
68. גולדה מאירסון אל חיים לבנון, 7 בדצמבר 1955, שם.

היחלשותה של מפלגת הציונים־הכלליים נמשכה, ומספר חברי הכנסת שנבחרו מטעמה ירד ל־8 בלבד.[69]

ירידת כוחם של הציונים־הכלליים, שהחלה בבחירות לכנסת השלישית, העצימה את המתחים ואת המאבקים הפנימיים בקרב מנהיגיה.[70] בוועידה ה־21 של המפלגה בקיץ 1957 עמדו רוקח ולבנון משני צדי המתרס הפוליטי. לבנון תמך ביוסף סרלין, והוא ויוסף ספיר הדיחו את רוקח ואת פרץ ברנשטיין מהנהגת המפלגה. תמיכתו של לבנון בסרלין נבעה במידה רבה מהטינה שנטר לו בעטייה של דחיקתו מן המועמדות לראשות עיריית תל־אביב ואי־הכללתו במקום רֵאלי ברשימת המועמדים לכנסת השלישית. רוקח ראה בתמיכת לבנון בסרלין תקיעת סכין בגבו. בוועידת המפלגה הבאה, שהיתה בסתיו 1958, העדיפו רוקח ולבנון להיעדר ממרבית הדיונים.[71]

הקרע בין לבנון לבין רוקח בא לידי ביטוי בדברים שכתב רוקח על דפי העיתונות. בדצמבר 1957, במכתב למערכת **הארץ**, ציין רוקח את כשלון העירייה בטיפול בבעיות הבריאות והאשפוז בעיר. ביולי 1958, בריאיון שהתפרסם ב**ידיעות אחרונות**, האשים רוקח את הנהלת עיריית תל־אביב ואת העומד בראשה בבזבוז כספים, בהזנחת נקיונה של העיר, בחוסר טיפול בבעיית הרוכלות ברחובותיה, בשחיתות ובאי־סדרים. הדברים עוררו סערה בקרב מנהיגות הציונים־הכלליים, וספיר האשים את רוקח בגרימת נזק למפלגה ודרש ממנו 'לתקן את המעוות בדרך הנאותה, בלי דחוי בכדי לתקן את הרושם המזיק שדבריך עשו על הקהל'.[72] היריבות הפומבית הגיעה לשיאה כשרוקח לא הוזמן לשאת דברים בישיבת מועצה חגיגית שנערכה לרגל יובלה של תל־אביב. בתגובה החזיר רוקח את כרטיסי ההזמנה שקיבל ואמר שמבקשים לטשטש את חלקו בבנייתה ובפיתוחה של העיר. הוא אף סירב לכתוב מאמר ב**הבוקר** על תל־אביב לרגל יובלה.[73]

באוקטובר 1958 התפרסמה בעיתונות כוונתו של רוקח לחזור ולעמוד בראש רשימת מועמדי הציונים־הכלליים למועצה העירונית ולשוב ולהיבחר לראש עיריית תל־אביב.

69. ואלך וליסק, **אטלס כרטא לתולדות מדינת ישראל**, עמ' 87–88.
70. על מפלגת הציונים־הכלליים בראשית שנות המדינה ועל התפתחות מערכת היחסים העכורה בין ראשיה מאז כניסתה לקואליציה הממשלתית עד לאחר הבחירות של 1955, ראו: בן עוזי, **מפלגת הציונים הכלליים 1948–1955**.
71. 'המאבק המשולש', **דבר**, 14 ביוני 1957; 'הקרב על השלטון', שם, 5 ביולי 1957; פ. ברנשטיין אל רוקח, 7 ביוני 1957, אהעת"א 40–111; 'דו"ח על ועידת הציונים הכלליים', 14 בנובמבר 1958, אמ"ע א440–1958–13–2; אמיר גולדשטיין, **גח"ל בין משבר ללגיטימציה: 'גוש חרות–ליברלים' 1965–1969**, חיפה 2005, עמ' 49–50.
72. חיים דניאלי אל ישראל רוקח, 25 בדצמבר 1957, אהעת"א 41–14; יוסף ספיר אל ישראל רוקח, 11 ביולי 1958, שם; 'רוקח מגלה ליקויים בהנהלת עירית תל אביב', **דבר**, 15 ביולי 1958; 'תוצאות שלטון אזרחי אחד', שם, 18 ביולי 1958.
73. ישראל רוקח אל מר נדיבי, מזכיר העיר, 6 במרס 1959, אהעת"א 40–111; חיים לבנון אל רוקח, 9 במרס 1959, שם; 'חגיגות תל אביב', **דבר**, 11 במרס 1959; יואל מרקוס, 'בערבון מוגבל', שם.

אלא שמעמדו במפלגה באותם הימים היה בשפל המדרגה, והיו שטענו כי בכוונתו לעבור לשורות תנועת החרות. ואכן הפעם לא אולץ לבנון לוותר על מקומו, והוועד הפועל הארצי של הציונים־הכלליים בחר בו פה אחד למועמד לראשות העירייה. רוקח לא ראה בכך סוף פסוק, וכפי הנראה ביקש לשוב ולהתמודד על ראשות רשימת הציונים־הכלליים למועצת העיר.[74] אלא שרוקח נפטר במפתיע ב־13 בספטמבר 1959 ובנסיבות אלה נשאר לבנון המועמד הבלתי־מעורער של המפלגה.

בקרב מנהיגות מפא״י שררה הרגשה שבבחירות 1959 אפשר יהיה לכבוש את ראשות עיריית תל־אביב, והמתאימה מכול למשימה זו היא מאיר. אלא שכבר כשנה לפני מועד הבחירות התברר שמאיר, ששימשה מאז קיץ 1956 שרת החוץ בממשלת ישראל, אינה מעוניינת לשוב ולעמוד בראש רשימת המפלגה לעיריית תל־אביב. אי לכך נדרש מועמד אחר בעל שיעור קומה דומה לזה של גולדה, אך בשלהי אוגוסט 1959, פחות משלושה חודשים למועדן, עדיין לא היה כזה בנמצא.[75]

הנהגת המפלגה פנתה למרדכי נמיר, מי שירש את מאיר בתפקיד שר העבודה, אך גם הוא לא גילה עניין בהתמודדות על ראשות עיריית תל־אביב. מועמדים נוספים שהוזכרו, שכטר ופרץ נפתלי הקשיש, שבאותם הימים שימש שר הסעד, נעדרו את שיעור הקומה הנדרש. רק לאחר מסכת לחצים, שארכה כארבעה שבועות (ושיחה עם בן־גוריון), התרצה נמיר. נקבע כי ברשימה יעמדו נפתלי במקום השני ושכטר במקום השלישי, ואת שאר המועמדים למועצת העירייה תקבע ועדת מינויים מטעם מועצת מחוז תל־אביב של המפלגה.[76]

כבמערכות הבחירות הקודמות שבו והעריכו במפא״י שיש להתמקד בפעילות בשכונות בדרומה של תל־אביב וביפו, שבהן רוב ציבור המצביעים לא מוגדר מבחינה מפלגתית, שלא כמו ׳בצפון — [שבו] רוב הבוחרים מוגדרים וקטן שם לאין שיעור אחוז ״הקולות הנודדים״ אשר לעיתים קרובות הם המכריעים במערכת בחירות׳.[77] הדבר בא לידי ביטוי

74. ׳לבנון יועמד לבחירה לעת״א ע״י הכלליים׳, שם, 15 באוקטובר 1958; מרקוס, ׳בערבון מוגבל׳, שם, 30 בנובמבר 1958; ׳ח. לבנון מועמד הכלליים לראשות עירית תל אביב׳, **הבוקר**, 24 ביולי 1959; ישיבת הוועדה המדינית צ״כ, 9 באפריל 1959, אמ״ע א440-1958-13-2; ג׳ורג׳ פלש אל רוקח, 7 באוגוסט 1959, אהעת״א 40-111.

75. יואל מרקוס, **דבר**, 30 בנובמבר 1958; ׳הכנות אחרונות למלחמת הבחירות במחוז תל אביב׳, שם, 18 באוגוסט 1959; מרקוס, שם, 25 באוגוסט 1959; ׳סרובה של גולדה מאיר לרוץ לע.ת.א. גורם מבוכה רבה בצמרת מפא״י׳, **הבוקר**, 27 באוגוסט 1959.

76. ׳נמיר מסרב לעת״א׳, **מעריב**, 11 בספטמבר 1959; ׳ב.ג. ישדל את נמיר להיות מועמד לראשות עת״א׳, שם, 13 בספטמבר 1959; ׳בכל זאת נמיר׳, **הבוקר**, 22 בספטמבר 1959; ׳ועדת מינויים תקבע הרכב רשימת מפא״י בתל אביב׳, **דבר**, 30 בספטמבר 1959.

77. ׳הכנות אחרונות למלחמת הבחירות במחוז תל אביב׳, שם, 18 באוגוסט 1959.

בכ־2400 חוגי בית שנערכו בדרומה של תל־אביב וביפו ושהשתתפו בהם כ־50 אלף תושבים, וכן בכינוסים ובעצרות שהשתתפו בהם מיטב הכוחות מקרב צמרת המפלגה.[78]

חוץ מהטיפול בבעיותיהן של יפו ושל שכונות הדרום התמקדה תעמולתה של מפא״י בשיתוף־הפעולה בין הממשלה לעירייה. באספת בחירות אמר נפתלי שלמרות הקצבת הכספים שהקציבה הממשלה לפתרון בעיות, כגון הביוב, זיהום הים ובני נוער עזובים, העדיפה עיריית תל־אביב שלא לתת את חלקה ולעסוק בדרישה לתוספת תקציבים במקום לשתף פעולה עם יוזמות הממשלה. אי לכך נדרשה החלפת הנהלת העירייה המכהנת בהנהלה שבראשה יעמדו אנשי מפא״י שיפעלו שכם אחד עם הממשלה. לדוגמה לניהול עירוני תקין ויעיל הובאה העיר חיפה, שבה קיבלו התושבים מן העירייה שבשליטת מפא״י שירותים ברמה גבוהה תמורת המסים העירוניים ששילמו.[79]

בחיפה הפועלית ובהשוואתה לתל־אביב, שמנהלים אותה בורגנים, עשתה שימוש גם תעמולת הבחירות של הציונים־הכלליים, שהציגה את עירם של הפועלים כדוגמה ומופת לממשל עירוני כושל. הם טענו שלמרות התמיכה הממשלתית הנדיבה שחיפה נהנית ממנה, היא מפגרת בהתפתחותה אחר תל־אביב, שאליה מתנכרת הממשלה שבהנהגת מפא״י. עיריית חיפה פעלה פחות מזו של תל־אביב בתחומים של קליטה ומציאת מקומות עבודה לעולים. הציונים־הכלליים אף הפיקו חוברת שהוצגו בה תמונות של שכונת ואדי סאליב, שייצגה את עליבותה של חיפה. לעומתן הובאו תמונות שהדגישו את התפתחותה של תל־אביב. החוברת עוררה את זעמם של דוברים מטעם מפא״י ולא בכדי, שכן זכר מהומות ואדי סאליב, שהתחוללו בקיץ 1959, היה טרי בזכרונו של הציבור ועקב אכילס בתעמולת הבחירות של מפלגת השלטון.[80]

דוגמאות נוספות שהוצגו בתעמולת הבחירות של הציונים־הכלליים, ושימשו מופת לקיפוח שקיפחה הממשלה את העיר הגדולה בישראל, היו אי הקמתו של נמל עמוק מים בתחומה, החלק הדל שהוקצה לתל־אביב בתקציב הפיתוח הממשלתי, התחמקותו של ראש הממשלה מלברך את העיר לרגל יובלה וסירובו של משרד האוצר לאפשר לעיריית תל־אביב להנפיק איגרות חוב מטעמה לעומת האישור שניתן לעיריות של חיפה וירושלים. אפילו בפרשה הישנה מקיץ 1950, של כפיית השם ׳תל־אביב־יפו׳ בניגוד לרצונה של העירייה, נעשה שימוש כדי להציג את יחסה המתנכר של הממשלה לעיר.[81]

78. ׳כמה ידיעות על תל אביב׳, 5 בפברואר 1959, אמ״ע א440-1958-13-2; דברי יונה כסה, ישיבת המרכז, 12 בנובמבר 1959, שם, 76-1959-023-2.
79. ׳נפתלי: פנינו לשיתוף בין ע.ת.א. לממשלה׳, **דבר**, 11 באוקטובר 1959; ׳דבר היום׳, שם, 25 באוקטובר 1959; ׳תיקונו של הסילוף׳, שם, 30 באוקטובר 1959.
80. ׳חיים לבנון: בת״א הפועל נהנה יותר משנהנה בחיפה׳, **הבוקר**, 11 באוקטובר 1959; ׳הגשם לא הפריע לעצרת הציונים הכלליים בשיך מוניס׳, שם, 28 באוקטובר 1959; ׳נפתלי: פנינו לשיתוף בין ע.ת.א. לממשלה׳, **דבר**, 11 באוקטובר 1959; ׳דבר היום׳, שם, 25 באוקטובר 1959.
81. ישראל רוקח אל שר הפנים, 6 באוגוסט 1950, אהעת״א 26-(14)7; ׳הממשלה מתנכרת לתל אביב׳, **הבוקר**, 27 באוקטובר 1959. ראוי לציין כי בן־גוריון הגיע לביקור בתערוכה לרגל יובלה של

למרות הקיפוח הממשלתי, הבטיחו לבנון ודוברים אחרים מטעם הציונים־הכלליים שעירייה בראשותם תמשיך לפתח את תל־אביב כפי שעשתה בשנים עברו בתחומים של שיקום שכונות העוני, בניית בתי־ספר כדי לחסל את תופעת המשמרת השנייה, סלילת כבישים ושיפור מערכות אספקת המים, הביוב, הבריאות והתאורה וכן יושלמו פרויקטים מרכזיים, כמו הקמתם של מפעל הביוב האזורי, שיאפשר את טיהור ימה של תל־אביב, ושל תחנת אוטובוסים מרכזית חדשה והרחבתו של בית־החולים העירוני.[82] הדגש המרחבי של פעילות תעמולת הבחירות של הציונים־הכלליים הושם בשכונות הדרום,[83] בניסיון למנוע ממפא"י להגדיל את כוחה באזור שרבים מתושביו הצביעו בעבר עבור מפלגות הימין.

שלא כבמערכות הבחירות הקודמות, תעמולת הבחירות, הן של מפא"י הן של הציונים־הכלליים, התמקדה בנושאים מוניציפליים. השמצת המועמדים לראשות העיר כמעט נעלמה לחלוטין מסדר היום והעיסוק בדרג הלאומי התמקד במערכת היחסים המצויה או הרצויה בין הממשלה לבין העירייה, ונעשתה ההשוואה, בהיבט חיובי או שלילי, אל עיריית חיפה שהיתה בשליטת מפא"י. נדמה כי זה היה צעד ראשון בכיוון של הפרדה בין פוליטיקה ובחירות בדרג הלאומי לבין אלה שבדרג המקומי.

בבחירות לעיריית תל־אביב ב־3 בנובמבר 1959 הצביעו כ־205 אלף מתוך כ־267 אלף בעלי זכות בחירה (מתוך כ־380 אלף תושבי העיר), דהיינו כ־77%, ירידה קלה של כאחוז לעומת הבחירות ב־1955. נצחונה של מפא"י היה הפעם גדול מאשר בבחירות הקודמות והיא זכתה ב־36.1% מן הקולות, בעוד הציונים־הכלליים קיבלו רק 19.5% מקולות הבוחרים. מפא"י הגדילה את כוחה במועצת העירייה ל־11 חברים לעומת 6 של הציונים־הכלליים, אך עדיין היתה זקוקה להקמת קואליציה על מנת שנמיר יוכל לזכות בראשות העירייה.[84]

על אף ירידת כוחם קיוו הציונים־הכלליים להקים קואליציה שתורכב מנציגי הימין, הדתיים והפרוגרסיבים, שמספרם הכולל עמד על 16. אך המשא־ומתן הקואליציוני

תל־אביב, אך לא טרח לתאם את ביקורו עם ראש העירייה, ראו: 'ביקור פתע של בן גוריון בתערוכת ת"א', שם, 16 באוקטובר 1959. בנושא אי־פיתוחו של נמל מים עמוק בתל־אביב והתנגדות הממשלה לפיתוחה של תל־אביב בכלל, ראו דברי מהנדס העיר מ. עמיעז, הרצאה ביום עיון של משרד הפנים: איזור ההשפעה של תל־אביב, 19 בדצמבר 1957, אהעת"א 47-(15)7; מהנדס העיר אל מנהל מחלקת ההסברה ויחסי ציבור, 27 בדצמבר 1957, שם.

82. 'חיים לבנון מסכם ארבע שנות פעולתו כראש העיר', **הבוקר**, 18 באוקטובר 1959; 'אסיפת בחירות ברמת אביב', שם, 29 באוקטובר 1959.

83. מרבית אספות הבחירות של הציונים־הכלליים נערכו בשכונות הדרום ובשיכונים החדשים שקמו בעיבורי העיר, ראו למשל: 'שכונות עבר הירקון מביעות הערכתן לח. לבנון', שם, 16 באוקטובר 1959; 'הגשם לא הפריע לעצרת הציונים הכלליים בשיך מוניס' (לעיל הערה 80); 'אנו רוצים בחיים לבנון', **הבוקר**, 1 בנובמבר 1959; 'השלטון העירוני בת"א ישאר גם להבא בידי צ.', שם, 3 בנובמבר 1959.

84. 'פרוטוקול של סיכום מנין הקולות ותוצאות הבחירות למועצת עיריית תל־אביב-יפו', 3 בנובמבר 1959, אהעת"א (2)9-9-1; משרד הפנים, **תוצאות הבחירות לכנסת הרביעית ולרשויות המקומיות**, ירושלים 1961, עמ' 72-73.

שניהל לבנון הגיע עד מהרה למבוי סתום, נוכח הדרישות הגבוהות שהעמידו השותפים הפוטנציאליים בבקשם לנצל את ירידת כוחה של מפלגתו. בד בבד החל גם נמיר במשא־ומתן קואליציוני. הוא אף פנה אל הציונים־הכלליים והציע להם להצטרף לקואליציה בראשותו, אלא שהם לא רצו להשתתף בקואליציה שישבו בה מפ״ם ואחדות־העבודה.[85] במפא״י שררו אווירת ניצחון וביטחון מוחלט שהשליטה בעיר הגדולה בישראל תעבור לידה לאחר 32 שנה של ישיבה באופוזיציה במועצת העיר. אך היה לכך מחיר. בקואליציה שהרכיב נמיר היו 19 חברים: 11 ממפלגתו, 3 נציגי המפלגות הדתיות, 3 נציגי מפלגות השמאל ו־2 נציגי המפלגה הפרוגרסיבית, כן מונו 6 סגנים לראש העירייה, מספר שיא באותה העת: שניים ממפא״י, שניים מהמפלגות הדתיות, אחד מהמפלגה הפרוגרסיבית ואחד מאחדות־העבודה.[86]

סיכום

מפא״י ביקשה להשתלט על המגזר המוניציפלי במדינת ישראל באמצעות הכנסתן לציבור הבוחרים של קבוצות אוכלוסייה חדשות: של אלה שלא היו רשאים לבחור בזמן המנדט ושל עולים חדשים, וכן באמצעות דחיקת הנושאים המוניציפליים אל שולי הדיון הציבורי והעמדת סדר היום הלאומי במרכז הבמה. למרות ההגמוניה של מפא״י במערכת הפוליטית הלאומית בישראל של השנים ההן, בתל־אביב נתקלה מדיניות זו בקשיים רבים והמטרה הושגה רק בסוף שנות החמישים של המאה הקודמת.

חברי קבוצות האוכלוסייה החדשות, שנכנסו למעגל הבוחרים, התגוררו ברובם בדרומה של תל־אביב וביפו ונחשבו לבעלי תודעה פוליטית מוצקה פחות מתושבי השכונות המבוססות יותר שבמרכז העיר ובצפונה. על כן נותרו במשך כל התקופה הנדונה יעד מרכזי לתעמולת הבחירות של מפא״י. אלא שנדמה כי בחוגי מפלגת השלטון הגזימו בהערכת יכולתם להשפיע על דפוסי ההצבעה שלהם. גם חדירתו של סדר היום הלאומי למערכות הבחירות המוניציפליות לא תמיד היה לתועלת למפלגת השלטון.

בשנת 1950 היה סדר היום הלאומי לרועץ למפא״י. בימי הבחירות המוניציפליות שימש המצב הכלכלי החמור ששרר במדינה, ושפגיעתו היתה קשה בבני הקבוצות החדשות שהיו גם הקבוצות החלשות, כלי לניגוחה של מפלגת השלטון. אף־על־פי שבראש רשימת מפא״י הועמד אשכול, לא זכתה מועמדותו לאמון הבוחרים, שכן רבים לא האמינו כי יוכל לשמש ראש עירייה במשרה מלאה. נצחונם של הציונים־הכלליים בתל־אביב לא היה

85. ׳מפא״י תחתור להקמת קואליציה בתל אביב׳, **הארץ**, 5 בנובמבר 1959; ׳לבנון החל במו״מ להרכבת קואליציה במועצת עירית ת״א׳, **הבוקר**, 15 בנובמבר 1959; ׳הציונים הכלליים נוטים לא להצטרף לקואליציה העירונית בתל־אביב־יפו׳, שם, 19 בנובמבר 1959.

86. דברי יונה כסה ויוסף אלמוגי, ישיבת המרכז, 12 בנובמבר 1959, אמ״ע 76-1959-023-2; מרדכי נמיר אל שר הפנים, 14 בדצמבר 1959, אהעת״א 4-4052.

תולדה של הביקורת על מדיניות הצנע הכושלת של הממשלה לבדה. חלק נכבד ממנו יש לזקוף ליוקרתו של רוקח, שנחשב ראש עירייה מוצלח, וסברו כך תושבי העיר הוותיקים והחדשים. הוא הוכיח את יכולותיו ב־14 שנות כהונה ורבים בקרב ציבור הבוחרים ראו בממשלה ולא בעירייה שבראשותו את האחראית לקשיים שפקדו את תושבי העיר בעת ההיא.

מפא"י נערכה בצורה טובה יותר לקראת הבחירות למועצת עיריית תל־אביב ב־1955, העמידה את מאיר בראש רשימתה, וראתה בה מועמדת שנועדה להקדיש את מרב זמנה לענייני העיר. הניצחון במערכת הבחירות הושג, אך נדמה כי סדר היום הלאומי שב והיה לרועץ למפא"י ומנע הישג גדול יותר שתוצאתו היתה העברת ראשות העיר לידיה. ירידת כוחה של מפא"י בבחירות לכנסת אילצה את ראשי המפלגה להקריב את מאיר ואת ראשות עיריית תל־אביב על מזבח הקמת קואליציה ממשלתית, נוכח התעקשות השותפות הפוטנציאליות, ובעיקר המפלגות הדתיות, שלא לאפשר למפא"י להשתלט על תל־אביב, מוקד הכוח האחרון של המפלגות הלא־פועליות במדינה.

רק ב־1959, במערכת הבחירות שזכתה בה מפא"י לנצחונה הגדול ביותר בבחירות לכנסת, עברה השליטה בעירייה לידיה. הפעם היה מתאם טוב מבחינתה בין סדר היום הלאומי למועמד לראשות העירייה. הצלחותיה של מפלגת השלטון בתחומי מדיניות החוץ, הביטחון והכלכלה עמדו לזכותה גם בבחירות בתל־אביב, ומועמדה, שנמנה עם הדרג הבכיר במפלגה, שר העבודה נמיר, נחשב בציבור ראוי ומתאים. מפלתם של הציונים־הכלליים נבעה במידה רבה מהיחלשותה של המפלגה בזירה הלאומית ונוכח הסכסוכים שנתגלעו בקרב מנהיגיה בזמן הבחירות של 1955 ולאחריהן, ובעיקר הסכסוך בין לבנון לרוקח. אובדן ראשות עיריית תל־אביב היה נקודת ציון מכרעת בנפילתה של מפלגה זו ובהיעלמותה מן המפה הפוליטית הישראלית, אך ספק אם נצחונה זה של מפא"י חיזק את ההגמוניה שלה במדינה. בשנים ששלטה מפא"י במועצת עיריית תל־אביב (1959–1974) התחזק הימין הישראלי בזירה הלאומית.

בבחירות 1959 היה אפוא המאבק על השליטה במועצת עיריית תל־אביב מאבק אנכרוניסטי. מעמדן של מועצות עירוניות בתור מוקדי כוח של הימין בזירה הלאומית הלך ועבר מן העולם ככל שהלך והתרחק מועד סיומו של המנדט הבריטי והתגבשו המערכות החוקתיות והפוליטיות של מדינת ישראל העצמאית. במבט לאחור נראה כי להישגה של מפא"י בתל־אביב היתה משמעות בעיקר ברמה הסמלית, סתימת הגולל הסופית על תקופת היישוב עם נפילת השריד האחרון לעוצמתם של החוגים האזרחיים, שפרחו בתקופת השלטון הזר.

1948

כיבוש נצרת: העיר הערבית ששרדה את המלחמה

מוסטפא עבאסי

מבוא

בתקופת המנדט הבריטי נעשתה נצרת לאחת הערים החשובות בצפון הארץ — נוסף על היותה מרכז מנהלי של נפה כפרית, היא נעשתה גם למרכז המנהלי של אזור הצפון, ומקום מושבו הקבוע של מושל מחוז הגליל מטעם ממשלת המנדט. מעמדה של העיר הקדושה לעולם הנוצרי עלה בהתמדה, וגם אוכלוסייתה גדלה במידה ניכרת — מ־7424 נפש במפקד 1922 ל־8756 נפש במפקד 1931, ולקראת סוף תקופת המנדט גרו בה כ־12,000 תושבים, מרביתם נוצרים מהעדה היוונית האורתודוקסית ומהעדה הלטינית. מבנה דמוגרפי וחברתי זה של נצרת השתנה מאפריל 1948 בשל זרם גדול של פליטים מכפרים בגליל.

בתקופת המנדט זוהתה העיר עם הזרם הפלסטיני המרכזי והמתון, בהנהגת קואליציה של משפחות נכבדים נוצריות ומוסלמיות, שעסקו בעיקר במסחר, ובהן משפחות קעואר, בָּנא ובשארה הנוצריות, ומשפחות פאהום, עִוון־אללה וזועבי המוסלמיות. לקראת סוף ימי המנדט עמד בראשות העיר יוסף עלי ביי אל־פאהום, ראש משפחת פאהום — מהמשפחות המובילות בעיר מאז המאה ה־18 — שמילא תפקיד מכריע בעת כיבושה בידי כוחות צה"ל.

בחודשים אפריל־אוקטובר 1948 נכבש הגליל בשלמותו. הערים הערביות והמעורבות, טבריה, צפת, עכו ונצרת, וכל המרחב הכפרי שלהן נפלו בזו אחר זו לידי כוחות 'ההגנה' וצה"ל. הראשונה שנפלה היתה טבריה ב־18 באפריל 1948, אחריה צפת ב־11 במאי, עכו ב־17 במאי, והאחרונה היתה נצרת — ב־16 ביולי 1948. על־פי החלטת העצרת הכללית של האו"ם מ־29 בנובמבר 1947 (החלטה 181), נכללה נצרת במדינה הערבית הפלסטינית, אבל הדבר לא מנע את צה"ל מלכבוש אותה ולספחה למדינת ישראל.[1] נצרת היתה היחידה מארבע הערים שצוינו שכמעט לא נפגעה במלחמה. בעוד האוכלוסייה הערבית בטבריה ובצפת גורשה,[2] וכך גם רוב תושבי עכו הערבים, גדלה אוכלוסיית נצרת במידה ניכרת

1. הממשלה הזמנית פרסמה את פקודת הקמת צה"ל ב־28 במאי 1948.
2. בטבריה היתה מעורבות בריטית בפינוי הערבים בשיירת אוטובוסים, דבר שחלק מהחוקרים וגם אחדים ממנהיגי טבריה היהודים מסבירים כהתפנות ולא גירוש.

במהלך המלחמה ובעקבותיה, ואף הכפילה את עצמה.[3] כך נהפכה עיר זו לעיר הערבית הגדולה בתחום 'הקו הירוק', ומאז ועד היום היא נחשבת לבירתם הפוליטית והתרבותית של הערבים במדינת ישראל. במאמר זה תיבחן פרשת כיבושה ובתוך כך אנסה לענות על השאלות האלה:

— כיצד התארגנה העיר נצרת בפרק הזמן שבין החלטת החלוקה מיום 29 בנובמבר 1947 ועד כיבושה ב־16 ביולי 1948?

— מי הנהיג את העיר בפרק הזמן האמור, מה היה הרכב הכוחות הערביים שפעלו בעיר, ומה היו היחסים בינם לבין הנהגת העיר?

— מדוע לא היה הקרב בנצרת דומה לאלה שהיו בצפת ובעכו למשל, וכיצד השפיע הדבר על גורל העיר לאחר כיבושה?

— מה היו הגורמים העיקריים שהצילו את תושבי נצרת מגירוש, האם הדבר קשור להחלטתו של דוד בן־גוריון שלא לגרש בניגוד לבקשת אחדים ממפקדיו הצבאיים, או לכושר הנהגתו וליכולת התמרון של ראש העיר יוסף אל־פאהום, או לשני הדברים גם יחד?

על מבצע דקל נכתב כמעט בכל הספרות העוסקת במלחמת 1948 בגליל.[4] ועם זאת, תרומתו של מאמר זה היא בבדיקה לעומק, ברמת המיקרו, את שהתרחש בעיר עצמה. זאת ועוד, במרבית המחקרים העיסוק בכיבוש נצרת הוא חלק מהֶקשר רחב יותר, אפילו רחב מזה של מבצע דקל, וברוב המקרים הוא נעשה כחלק מדיון בתולדות המלחמה בכלל. בייחוד מורגש ברוב הפרסומים חסרונו של הנרטיב הערבי, וזאת עקב מיעוט המחקרים בערבית והמחסור בזכרונות. חוץ מזכרונותיהם של הרופא הנצרתי אליאס סרוג'י, שעסק בקצרה באירועי 1948, ושל הסופר חנא אבו חנא מכפר רינה הסמוך לנצרת, לא נכתב דבר בידי בני העיר וסביבתה.[5] חיסרון זה נובע גם מהיעדר ארכיונים ערביים מקומיים,

3. בשנת 1949 מנתה האוכלוסייה, לפי אומדני שר המיעוטים בכור שיטרית, 25,000־30,000 נפש. משר המיעוטים לשר המסחר והתעשייה, 21 ביולי 1948, ארכיון צה"ל (א"צ) 44\308, נצרת כללי, דוחות.

4. מבחר ביבליוגרפי על מבצע דקל: יואב גלבר, **ניצני החבצלת: המודיעין במלחמת העצמאות, 1948–1949**, א, תל־אביב 2000, עמ' 494־498; נתנאל לורך, **קורות מלחמת העצמאות**, תל־אביב 1998, עמ' 406–411; אלון קדיש (עורך), **מלחמת העצמאות תש"ח–תש"ט: דיון מחדש**, א, תל־אביב 2004; דני הדרי, 'מלחמת העצמאות בצפון', בתוך: קדיש (עורך), שם, עמ' 119־169; משה כרמל, **מערכות הצפון**, תל־אביב 1949, עמ' 195־217; ענף ההיסטוריה במטה הכללי, **תולדות מלחמת הקוממיות**, תל־אביב 1959, עמ' 247־252; Ilan Pappe, *A History of Modern Palestine: One Land Two Peoples*, Cambridge 2004, pp. 136-142; Idem, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford 2006, pp. 154-159; David Tal, *War in Palestine 1948: Strategy and Diplomacy*, London and New York 2004, pp. 334-339; Benny Morris, *1948: A History of the First Arab-Israeli War*, New Haven, CT and London 2008, pp. 278-285; Idem, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge 1987, pp. 198-203; Idem, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge 2004, pp. 414- 461

5. חנא אבו חנא, **מהר אלבומה**, חיפה 2004, עמ' 103–128; Elias Srouji, *Cyclamens from Galilee: Memoirs of a Physician from Nazareth*, I, New York 2003, pp. 134-140

ואפילו בעיר נצרת עצמה עדיין אין ארכיון עירוני ראוי לשמו. על אלה יש להוסיף את אי־הנגישות לארכיונים במדינות ערב.

אולם מגבלות אלה אינן פוטרות את החוקרים מלנסות ולשלב את הנרטיב הערבי בדיון בפרק כה גורלי בחיי שני העמים בארץ. במאמר זה אנסה להתמודד עם הנושא על־ידי בדיקת כל המקורות הערביים המשניים, ובאמצעות ראיונות ואיסוף חומרים פרטיים ואחרים, בעיקר אלה המצויים אצל משפחת פאהום בנצרת. תרומתו של מאמר זה היא אפוא בניסיון לקיים דיון מעמיק וכולל — באמצעות מיצוי המקורות היהודיים והערביים — במה שהתרחש בנצרת בשמונת החודשים שמהחלטת החלוקה ב־29 בנובמבר 1947 ועד כיבוש העיר ב־16 ביולי 1948.

בחלקו הראשון של המאמר נדונים הגורמים הערביים, המקומיים והחיצוניים, שפעלו בעיר ערב כיבושה, והיחסים ביניהם: העירייה, צבא ההצלה, כוחות המופתי ועוד. דיון זה חיוני להבנת מכלול ההתפתחויות במהלך הכיבוש ולאחריו, ויש בו כדי להסביר מדוע ההתנהלות בנצרת היתה שונה מזו שבשאר ערי הגליל. בחלק השני יידונו ההתרחשויות החל בהתקפה על העיר וכלה בחתימת ראש העיר על הסכם הכניעה, ובחלק השלישי אתמקד בגורמים לכך שנצרת היתה העיר הערבית הגדולה היחידה שתושביה לא גורשו.[6]

א. התארגנות הנהגת העיר

הרכב הכוחות הערביים

ב־27 בנובמבר 1947 החליט 'הוועד הערבי העליון החדש' (אלהַיְאה אלעַרבִיָה אלעֻלְיָא) על הקמת ועדות לאומיות בכל היישובים הערביים בארץ. ועד זה, שהוקם בשנת 1946 לאחר ויכוחים ומאבקים קשים בין הפלגים הפלסטיניים ובלחצן של מדינות ערב, ביקש באמצעות הוועדות הללו להפגין שליטה ברחוב הערבי. ואכן ועדות כאלה הוקמו כמעט בכל הערים, העיירות והכפרים, מה שמצביע לכאורה על שליטה של הוועד ושל מי שעמד בראשו. ואולם המציאות בשטח היתה שונה לחלוטין, והנתק וחוסר האמון בין הציבור להנהגתו היו גדולים.

בפנייתו אל מנהיגי היישובים ואל ראשי הציבור הערבי דרש הוועד לפעול בלא דיחוי להקמתן של ועדות אלה, והעביר הנחיות ברורות באשר להרכבן ולנושאי הפעילות שלהן. נושאים אלה היו ארגון וניהול חיי התושבים בתחום האזרחי, שמירה על הסדר והביטחון, איסוף כספים, ארגון מתנדבים, שמירה על קשר שוטף עם ההנהגה הפלסטינית ועוד.[7]

6. גם תושבי שפרעם לא גורשו ברובם, אולם שפרעם, שהיא היום במעמד של עיר, היתה אז עיירה.
7. על ההנחיות והתקנון של הקמת הוועדות ראו: תקנון הקמת ועדות לאומיות, 8 בדצמבר 1947, גנזך המדינה (ג"מ) פ־320/11; בַּיאן אל־חוּת, אלקַאדַאת ואלמַאסַאת **אלסַאסַיָה פי פלסטין, 1917–1948**, עכו 1984, עמ' 598.

בעיר נצרת, שהיתה מזוהה מאז תחילת ימי המנדט עם האופוזיציה הפלסטינית,[8] ויחסי מנהיגיה עם המופתי אמין אל־חוסיני היו קרירים למדי, שרר מצב שונה במקצת מזה שהיה בשאר ערי הגליל. ראש העיר, יוסף אל־פאהום, שעמד בראש משפחת פאהום החזקה והאנטי־חוסינית, החליט מבעוד מועד לקבל לידיו את ניהול העניינים, והסִסמה שלו היתה 'ימי המרד של 1936–1939 לא ישובו עוד'. כוונתו היתה למנוע מהמופתי וממקורביו, וגם מפעילי המרד לשעבר, להשתלט על העיר ועל תהליך קבלת ההחלטות. לפיכך הוא נטל לידיו את ניהול העניינים בעיר מיד עם נסיגת הבריטים. לשם כך הוא נעזר בכמה מראשי הציבור ונכבדיו, שהיו שותפים לדעתו. בין אלה בלט אסעד כמאל אל־סעדי, שהיה קצין בכיר ופיקד על כוחות המשטרה בעיר.



יוסף ביי אלפאהום, ראש עיריית נצרת, 1947–1954
המקור: אוסף משפחת פאהום

ואולם על אף השוני בגישות בין ראש העיר ומרבית מנהיגיה לבין הוועד הערבי העליון, הוקמה ועדה לאומית בדצמבר 1947, ובראשה עמד אבראהים עבד אל־מג'יד אל־פאהום.[9]

8. האופוזיציה הפלסטינית כללה את המחנה שהתחרה בהנהגה של משפחת חוסיני, ולרוב אימצה עמדות מתונות בקשר לפתרון הסכסוך הישראלי־פלסטיני, והיתה קרובה יותר לקו של עבדאללה, אמיר עבר הירדן. עם מחנה האופוזיציה נמנו משפחות פלסטיניות ידועות, ובהן משפחת נשאשיבי בירושלים, שהנהיגה את המחנה הזה, משפחת טוקאן בשכם, טָבָּרי בטבריה, שוקירי בעכו ופאהום בנצרת. ראו: יהושע פורת, **צמיחת התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית, 1918–1929**, תל־אביב 1976, עמ' 169–187.

9. Srouji, *Cyclamens from Galilee*, p. 136. מאחר שאין בידינו אלא מסמכים מעטים מתיקי הוועדה הלאומית, קשה לקבוע מתי בדיוק נוסדה ומה היה הרכבה המלא, אולם לדברי כמאל אבראהים אל־פאהום, בנו של ראש הוועדה, היא הוקמה כבר בסוף דצמבר. ריאיון עם כמאל אבראהים אל־פאהום, 30 באוגוסט 2009.

אבראהים היה מראשי משפחת פאהום ושימש מנהל במחלקת הכספים בעיר ג׳נין. חברים אחרים בוועדה היו משלוש העדות בעיר: היוונית אורתודוקסית, הלטינית והמוסלמית. יצוין שמרבית התושבים בעיר בעת ההיא עדיין היו נוצרים, ובעיקר נוצרים אורתודוקסים, שהם חלק מהכנסייה המזרחית המזוהה עם הכנסייה הרוסית, ונוצרים לטינים, שהם חלק מהכנסייה המערבית וכפופים ישירות לוותיקן. בלטו בין חברי הוועדה: נח׳לה בשארה, ראש משפחת בשארה שהיה סוחר טקסטיל אמיד ומנהיגה של העדה היוונית האורתודוקסית בעיר; ח׳אלד עות׳מאן עִוּן־אללה, בעל רכוש וחבר ירייה מראשי משפחת עון־אללה הידועה ומנכבדי הציבור המוסלמי בעיר; אמין סאלם, בעל רכוש מנכבדי העדה האורתודוקסית; נג׳יב בנא מהעדה הלטינית וסגן ראש העיר בסוף תקופת המנדט; נאיף בטחיש מהעדה הלטינית, חבר ירייה, תעשיין ואחד הבעלים של בית־החרושת לסיגריות; ועוד טאהא מנצור מנכבדי הרובע המזרחי המוסלמי.[10] מעניין שראש העיר יוסף אל־פאהום לא עמד בראש הוועדה הלאומית, ונראה שהדבר נבע מרצונו לשמור מרחק מהוועד הערבי העליון ולהשאיר לעצמו מרחב תמרון ועצמאות בקבלת ההחלטות,[11] מה גם שמרבית חברי הוועדה דגלו בקו הפוליטי שלו, והעומד בראשה אבראהים היה בן משפחתו ואבי אשתו.

המקרה של נצרת מלמד אפוא שלא תמיד קיבלה הוועדה המקומית את מרותו המוחלטת של הוועד הערבי העליון, שהשמירה על הקונסנזוס היתה למראית עין, וכי הוועדה של נצרת פעלה במידה רבה של עצמאות, והיתה קרובה לקו של ראש העיר ולא לקו של המופתי ושל הוועד הערבי העליון. מיד לאחר הקמתה היה עיקר דאגתה של הוועדה לספק לתושבים שירותים בסיסיים, כגון מזון, מים, שירותי בריאות ושירותים עירוניים אחרים. כמו כן ארגנה הוועדה כוח מתנדבים מקרב התושבים המקומיים, וזה נקרא ׳כוח המגן של נצרת׳ (חאמַיָת אל־נאצרה). בראש הכוח עמד דיאב פאהום, שהיה מנהל אגף המים בעירייה. שוב, בן למשפחת פאהום קיבל תפקיד חשוב, והוא השלישי מבני המשפחה המעורבים בתהליך קבלת ההחלטות בדרג הגבוה. מאחר שאין בידינו התיקים של הוועדה הלאומית אין לדעת את גודלו המדויק של כוח המגן ואת הרכבו. לדברי עאטף אל־פאהום היו בכוח זה כמה בדווים משבט ערב סבארג׳ה מעמק יזרעאל.[12] מקורות אחרים מציינים, שאחדים מבני משפחת פאהום הצטרפו לכוח המגן הזה, ובלטו בהם טאהר אל־פאהום, תופיק נאיף אל־פאהום, וסאמי אבראהים אל־פאהום בנו של יושב־ראש הוועדה הלאומית.[13]

נוסף על כוח המגן המקומי, התארגן בסביבת נצרת כוח בפיקודו של תופיק אבראהים, המכונה אבו אבראהים הקטן (אל־צְעֵ׳יר). אבו אבראהים זה היה תושב כפר אַנדוּר שבעמק יזרעאל, ופיקד על אחת החבורות המזוינות (פָּצִיל) במרד הערבי בשנים 1936–1939.[14]

10. ריאיון עם עאטף אל־פאהום, 26 באוגוסט 2009. עאטף אל־פאהום הוא בנו של ראש העיר והיה עד לכל המאורעות בעת כיבוש העיר.
11. בצפת עמד בראש הוועדה ראש העיר זכי קדורה, ובעכו ראש העיר חוסני ח׳ליפה.
12. ריאיון עם עאטף אל־פאהום.
13. רשימה של אישים מנצרת והתפקיד שמילאו בתקופה הנדונה מופיעה תחת הכותרת ׳תיק נצרת׳, א״צ 54\100001\116, ללא תאריך.
14. אכרם זֵעֵיתֵר, **אלחָרָכָה אלוַטַנִיָה אלפלסטיניה 1935–1939**, ביירות 1992, עמ׳ 457.

עארף אל־עארף מציין, שכ־210 לוחמים היו תחת פיקודו ופעלו בנצרת וסביבתה, הכוח היה כפוף ישירות למופתי ונמנע מלקיים כל קשר או תיאום עם הפיקוד של 'צבא ההצלה' בצפון.[15] נראה שהמספר שנוקב אל־עארף מוגזם במקצת, ולכל היותר מדובר בכמה עשרות.[16] לפי מקורות ישראליים, היו בחבורת אבו אבראהים גם מתנדבים סורים ועיראקים. בין הפלסטינים בלט אסמאעיל טהבוב מחברון. לאחר כניסתם לעיר לקחו אבו אבראהים ואנשיו חלק מהציוד שהשאירו האנגלים ובכלל זה דלק ושמנים.[17]

היחסים בין אבו אבראהים לבין ראש העיר יוסף אל־פאהום היו מתוחים מאוד עוד מימי המרד של 1936–1939 משום שאדמות הכפר אנדור, שממנו בא אבו אבראהים, היו בבעלות משפחת פאהום,[18] שהיתה אחת המשפחות הפאודליות הגדולות בצפון, וכל תושבי אנדור היו פלאחים אריסים (חַרָאתִ'ים) שלהם. כאמור במהלך המרד עמד אבו אבראהים בראש קבוצת מורדים, ולטענת בני משפחת פאהום, חבורה זו יחד עם חבורות אחרות רצחו חמישה מבני המשפחה, וכן ניסו לרצוח עוד מבני המשפחה ובהם את יוסף אל־פאהום עצמו. על רקע זה מובנת ההתנגדות העזה לקבל את מרותו או לתת לו עמדת השפעה בעיר. ראש העיר נקט קו מנוגד לחלוטין לזה של אבו אבראהים והממונים עליו מהמחנה החוסיני, ועשה הכול כדי לנטרל אותו.

מיד לאחר נסיגת הבריטים נכנס אבו אבראהים עם אנשיו לעיר, וניסה תחילה להשתלט על תחנת המשטרה המקומית, שהיתה בשליטתו של מפקד המשטרה הנזכר אל־סעדי, וכמעט פרץ עימות אלים בין השניים. בשלב זה התערב ראש העיר יוסף אל־פאהום. הוא הזהיר את אבו אבראהים לבל יפגע באל־סעדי באמרו 'ימי 1936 לא ישובו עוד' ודרש ממנו לעזוב את נצרת מיד. אבו אבראהים נכנע, עזב את מרכז העיר וחנה באחד המבנים בפאתי נצרת ממערב.[19] מכאן אנו למדים, שמלכתחילה שמרו ראשי העיר על מרחק מהכוחות המזוהים עם המופתי ומנעו מהם להשתלט על העיר. יוסף אל־פאהום היה מוכן להתעמת, הפגין מנהיגות ולא הסכים שיפעלו בעיר גורמים שאינם סרים למרותו או שאינם מתאמים עמדות אתו. השוואת המקרה הזה למה שאירע בטבריה, שם נכשלה משפחת טברי בהוכחת מנהיגותה, מלמדת עד כמה היה חיוני לאנשי המקום לקבל אחריות על גורלם בשעה שהמופתי, שהיה מנותק כמעט לחלוטין מהמתרחש בשטח, ניסה להפעיל את שלטונו ב'שלט רחוק'.[20]

15. עארף אל־עארף, **נַכְבַּת פלסטין ואלפַּרְדַוֹס אלמַפְקוּד, 1947–1952**, א, כפר קרע (ללא תאריך), עמ' 130; ג, עמ' 627.
16. ריאיון עם כמאל אבראהים אל־פאהום, 30 באוגוסט 2009.
17. דוח מביקור שר המיעוטים בנצרת ב־19 ביולי 1948, א"צ 308/44, נצרת כללי, דוחות. ברור שהדוח חובר ימים מספר לאחר כיבוש העיר, ויש להניח שהמקורות של השר היו מגוונים ובכלל זה דברים שמסרו לו מנהיגי העיר. מכל מקום, מקורות אחרים מאשרים שהדוח מהימן מאוד.
18. אדמות הכפר אנדור היו בבעלות שניים מראשי המשפחה: ראפע ועבד אל־מג'יד אל־פאהום.
19. ריאיון עם עאטף אל־פאהום, 26 באוגוסט 2009.
20. על פרשת ערביי טבריה והתנהגות משפחת טברי במלחמת 1948 ראו: Mustafa Abbasi, 'The Arabs of Tiberias in the Battle for the City in the 1948 War', *Journal of Palestine Studies*, 36, 1 (2006), pp. 1-24

דוח שכתב ביולי 1948 השר לענייני מיעוטים בכור שטרית מלמד עוד על המתיחות בין הגורמים השונים בנצרת לפני כיבושה. הוא מציין שעם צאת האנגלים כבש אבו אבראהים את בניין המשטרה בעיר, ולדבריו היה יחסו למשטרה המקומית עוין. לדברי שטרית, מי שגרם לאבו אבראהים לשנות את יחסו היה צבא ההצלה של קאוקג'י, שנכנס לעיר ואילץ אותו לצאת אל מבואותיה המערביים.[21] משמע, גם ראש העיר וגם צבא ההצלה לא ראו בעין יפה את פעילותו, וידוע שהמופתי וכל הכוחות הכפופים לו נמנעו מלשתף־פעולה עם צבא ההצלה ומפקדיו, ולרוב שררו ביניהם יחסי חשדנות ואף עוינות, בייחוד בין המופתי לבין פָּוּזי קאוקג'י. יחסי העוינות והמחלוקות בין השניים החלו כבר במרד בשנת 1936 כשבא קאוקג'י לארץ והכריז על עצמו 'מפקד כללי של המרד', מה שנראה למופתי התרסה של קצין זר ופגיעה במעמדם של מנהיגים מקומיים מבני הארץ. עוינות זו התחזקה כשהחליטה הליגה הערבית על הקמת צבא ההצלה ועל מינויו של קאוקג'י למפקד הצבא במקום עבד אל־קאדר חוסיני; נוסף על כך חשדו של המופתי כי קאוקג'י מקורב לעבדאללה מלך ירדן, שגם הוא היה מסוכסך עם המופתי.

כוח צבא ההצלה שפעל בנצרת ובסביבתה בתקופה הנדונה היה מגדוד חִטין בפיקודו של הקצין העיראקי מַדלוּל עבאס,[22] והיו בו ארבע פלוגות. אלה התפרסו בעיר ובסביבתה באזור הגליל התחתון.[23] הפלוגה הראשונה התמקמה בסביבת הכפר שג'רה, הפלוגה השנייה בסביבת כפר לוּביה, הפלוגה השלישית התמקמה בשלושה מקומות בעיר — בתחנת המשטרה (המסקוּבִיה), במלון 'הגליל' ובבית־הספר התיכון, והפלוגה הרביעית — במדרונות המערביים של נצרת לכיוון שָׂפָא־עָמֶר (שפרעם) וחיפה.[24] התפרסות זו מראה שרק הפלוגות השלישית והרביעית היו מעורבות ישירות בהגנת העיר, ואילו שתי האחרות היו חלק מהכוחות שהגנו על הכפרים שג'רה, לוביה והסביבה במרכז הגליל התחתון, שם עברה הדרך הראשית בין נצרת לטבריה ולשאר חלקי הגליל התחתון, בצומת הידוע היום בשם צומת גולני. לדברי מקורות 'ההגנה', בשתי הפלוגות הללו יחד עם מתנדבי הכוח של אבו אבראהים היו 500 לוחמים.[25] נראה שההערכות של 'ההגנה' קרובות למציאות, וגם אם נוסיף את המתנדבים שעברו מעכו, כ־17 במספר, והצטרפו לכוחות אבו אבראהים בפאתי נצרת התמונה לא תשתנה מהותית.[26] ואולם לדברי אל־עארף מספרם של אלה הלך וירד, וערב כיבוש העיר עמד על כ־200 לוחמים מכל הקבוצות.[27]

21. דוח מביקור שר המיעוטים בנצרת (לעיל הערה 16).
22. אל־חות, **אלקַאדָאת ואלמָאסָאת אלסָאסָיָה פי פלסטין**, עמ' 907; אל־עארף, **נַכבַּת פלסטין ואלפַּרדָוס אלמָפקוּד**, ג, עמ' 627.
23. חיבור מקיף על מבנה צבא ההצלה, ללא תאריך, א"צ 133/1046/70; אברהם סלע, 'צבא ההצלה בגליל במלחמת 1948', בתוך: קדיש (עורך), **מלחמת העצמאות תש"ח–תש"ט**, א, עמ' 207–276; גלבר, **ניצני החבצלת**, א, עמ' 77–97.
24. הוראות לגדוד חטין, ללא תאריך, א"צ 276/100001/57.
25. ללא תאריך, א"צ 133/1046/70.
26. מגדוד ג'בל אל־ערב למפקד אבו אבראהים, 21 במאי 1948, א"צ 116/100001/57.
27. אל־עארף, **נַכבַּת פלסטין ואלפַּרדָוס אלמָפקוּד**, ג, עמ' 627.

לעומת עמדתו הנחרצת של ראש העיר שלא לשתף־פעולה עם אבו אבראהים ואנשיו, הוא שיתף־פעולה עם כוחות צבא ההצלה. לדברי בנו, עאטף פאהום (יליד 1930), שיתוף־הפעולה היה בעיקר בתחום הלוגיסטי. לדבריו שררו יחסים טובים בין אביו לבין מפקד כוחות צבא ההצלה בעיר מדלול עבאס ושני עוזריו, הקצינים עאמר ביי חָסָק וּשֵׁיחָ׳לִי ביי. מדלול מתואר כצעיר נמרץ, נאה וגבה קומה, ממושמע ומנומס, שהיה לפני כן קצין בצבא עיראק. הוא הקפיד מאוד על המשמעת ועל הסדר. את הקשר השוטף בין שני הצדדים ניהל קצין הקישור אחמד תופיק אל־פאהום, ממקורבי ראש העיר. העירייה מימנה חלקית את אחזקת הצבא ומינתה שלושה אנשים ששימשו ועדת אספקה הדואגת לאספקת צורכי הצבא. חברי הוועדה היו עאטף אל־פאהום, בנו של ראש העיר, ח׳אלד עון־אללה, כאמור ראש אחת המשפחות המוסלמיות הנכבדות, ואמין זַיְבָּק, גם הוא בן למשפחת נכבדים.[28] לעומת טענות שצבא ההצלה נהג יד קשה עם התושבים הפלסטינים, לדברי עאטף אל־פאהום קיבלו כוחות צבא ההצלה בנצרת אספקה באופן מסודר, שילמו בעבור הסחורות, הכינו בעצמם את מזונם ולא היה שום סוג של ניצול או פגיעה בתושבים.

ממקורות בארכיון צה״ל עולה שיתוף־פעולה בין מנהיגי העיר לבין כוחות צבא ההצלה גם בתחום הבטחוני המודיעיני, ולא כגרסת בני המשפחה שטענו לשיתוף־פעולה אזרחי בלבד. לפי מקורות אלה, רוב האנשים ששיתפו־פעולה עם צבא ההצלה בתחום הזה היו ממשפחת פאהום. בלטו בהם אחמד ביי תופיק אל־פאהום, קצין הקישור הנזכר לעיל, ח׳אלד עבד אל־מג׳יד אל־פאהום, ממדוח פדל אל־פאהום, צובחי חסן אל־פאהום, תופיק עבד אל־ראזק מנהל בנק אלאֻמָּה אל־ערביה, סלים ראג׳י פרח, שהיה מהנדס חקלאי ונמנה עם מקורבי ראש העיר ויועציו.[29] בשל המתיחות והעוינות בין ראשי משפחת פאהום לבין המופתי, הם נטו לשתף־פעולה עם צבא ההצלה, שהמופתי נמנע כאמור מלשתף־פעולה עמו. ממרבית המקורות אנו למדים, שמדלול עבאס היה אדם נעים הליכות, שידע להתחבר אל תושבי העיר ונמנע מכל צעד שהיה בו כדי לפגוע בהנהגה המקומית, מה שהקל על הנהגה זו לתאם אתו את מהלכיה גם להבא.

במחנה המופתי לא תמיד שררו הרמוניה ותיאום, ובייחוד לאחר כיבוש טבריה בידי הכוחות היהודיים ב־18 באפריל. אז באו לנצרת צובחי שאהין, מי שפעל בטבריה מטעם המופתי ופיקד על עשרות לוחמים עד נפילת העיר, ואנשיו.[30] עם בואו של שאהין לנצרת דרשו אנשי המופתי שיקבל את מרותו של אבו אבראהים, אולם הוא סירב לעשות כן. ממכתב ששלח אבו אבראהים למופתי ב־9 במאי 1948 אנו למדים שצובחי היה עסוק בעיקר בענייני מסחר ובעניינים פרטיים אחרים, ואף שקיבל נשק ותחמושת הוא לא השתתף במאמץ המלחמתי ולבסוף עזב את העיר ועבר לכפר מג׳אר המרוחק מנצרת.[31]

28. ריאיון עם עאטף אל־פאהום, 26 באוגוסט 2009.
29. רשימה ללא תאריך, בעברית ובערבית, א״צ 116/100001/57, תיק נצרת, אישים.
30. Abbasi, 'The Arabs of Tiberias in the Battle for the City in the 1948 War' (above note 19)
31. מאבו אבראהים, מפקדת נצרת, לחאג׳ אמין, 9 במאי 2009, א״צ 116/100001/57.

ב־11 ביוני ביקר בנצרת מפקד צבא ההצלה פוזי קאוקג׳י יחד עם האמיר מג׳יד ארסלאן. השניים שהו בעיר שלושה ימים, ומטרתם היתה ככל הנראה לתאום בין המחנות השונים בעיר, וכן ללמוד מקרוב על המצב הבטחוני בעיר ובסביבתה.[32] אחריו ביקר בעיר טאהא פאשא אל־האשמי, מי שהיה המפקח הכללי (אל־מֻפַתֵּש אל־עאם) של צבא ההצלה.[33] שני ביקורים אלה מעידים על חשיבותה של העיר בעיני מפקדי צבא ההצלה, לאחר שטבריה וצפת כבר נפלו לידי היהודים, ועכו היתה נתונה בעיצומה של מתקפה, עד שנכבשה גם היא ב־17 במאי, והרוב המכריע של תושביה הערבים גורשו או עזבו. המצב האזרחי בנצרת הדאיג את המפקדים לא פחות מהמצב הבטחוני. נפילת הערים הגדולות חיפה, טבריה, עכו וצפת הכבידה על נצרת בעיקר בשל זרימת אלפי פליטים לעיר מכל הכיוונים. זרם הפליטים הלך וגדל מדי יום ביומו, ובאיגרת מ־10 במאי, שנשלחה מחטיבת גולני אל המטה הכללי נכתב:

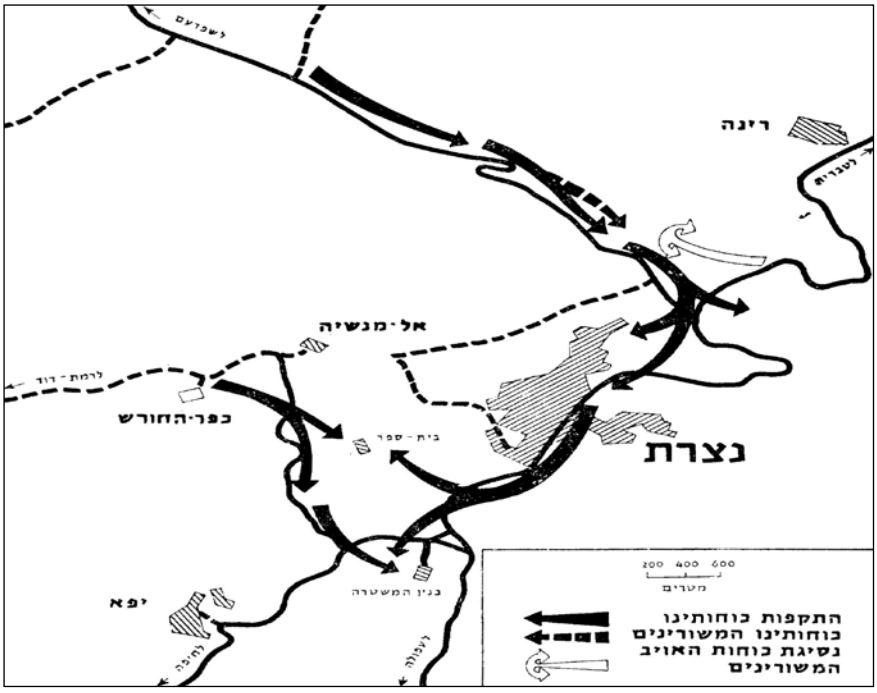
> בנצרת נמשך זרם הפליטים שהולך וגובר מיום ליום, הם נמצאים בעיר וחלק מהם גם בצפורי, כפר קנא ויתר הכפרים בסביבה. ישנה הרגשה [...] כי היהודים לא יתקיפו את העיר, בעיר לא נעשו ביצורים וגם השמירה אינה חזקה, הנשק שבידי התושבים הוא רק להגנה, כל משפחה חושדת בשנייה היות וישנם סכסוכים פנימיים רבים. המדאיג ביותר הוא המצב הכלכלי, תושבי המקום מקבלים מנות קצוצות ולפליטים אין איש דואג, השוק השחור פורח, מחיר הלחם יקר אבל אפשר להשיגו, בשר וירקות בשפע. לו היתה אפשרות לחזור לחיפה היו רבים חוזרים.[34]

דוח זה מעיד, שלעומת המצב הטוב למדי בתחום האספקה והמזון בחודשים הראשונים של שנת 1948, עם זרימת הפליטים חלה החמרה ניכרת, מה שגרם לעליית מפלס המתיחות הפנימית בעיר. לדברי השר שטרית, לאחר שראו תושבי נצרת הקבועים, גם מוסלמים וגם נוצרים, את מצבם העגום של הפליטים הסובלים חרפת רעב, הם התנגדו למלחמה בצבא הישראלי והביאו לידי כניעת העיר. גם כשלונו של קאוקג׳י בקרב על סג׳רה (12–14 ביולי) תרם ככל הנראה להתנגדותם. ועוד לדברי השר, ביום ההתקפה נקרא ראש העיר אל בניין המשטרה ונפגש עם כ־30–35 מתנדבים סורים ששירתו בצבא ההצלה, ואלה שאלו אם תושבי העיר מוכנים להתנגד לצבא הישראלי ולהילחם יחד עמם. לדברי שטרית, ראש העיר טען שנצרת אינה יכולה להגן על עצמה, ולבקשת אותם הלוחמים אף אישר זאת בכתב.[35] דברי שטרית מחזקים את הדעה שיוסף אל־פאהום היה מוכן לקחת את מלוא האחריות לגורל העיר בהסכימו לתת מסמך כתוב על אי־יכולתה של נצרת להגן על עצמה לנוכח המצב בארץ בכלל ובאזור הצפון בפרט, ועדיף להציל את העיר מהגורל שפקד את הערים הערביות האחרות בגליל.

32. אל־עארף, **נַכבַּת פלסטין ואלפַּרְדוּס אלמַפְקוּד**, ג, עמ׳ 629.
33. דוח מביקור שר המיעוטים בנצרת (לעיל הערה 16).
34. מחטיבת גולני למטכ״ל, 10 במאי 1948, א״צ 1025/922/75.
35. דוח מביקור שר המיעוטים בנצרת (לעיל הערה 16).

ב. התקפת צה"ל על העיר וכיבושה

כיבוש נצרת והכפרים סביבה היה כאמור חלק ממבצע דקל, שמפקדו היה חיים לסקוב.[36] לדברי בן דונקלמן, מפקד חטיבה שבע שמילאה תפקיד מרכזי במבצע, השתתפו בו ארבעה גדודים: אחד של חטיבת כרמלי (גדוד 21), שהיתה בפיקודו של מרדכי מקלף ו נלחמה ברובה בעת ההיא במשמר הירדן,[37] שלושה גדודים מחטיבה שבע (71, 72, 79),[38] וכוח מגדוד 13 מחטיבת גולני בפיקודו של אברהם יפה, שכבש את הכפר מעלול וחבר אל כפר החורש שממערב לנצרת.[39] מדובר אפוא בכוח גדול במיוחד לעומת הכוח הערבי ובו כ־500 לוחמים מכל הפלגים.



מפת מהלכי מבצע דקל, ציר ההתקדמות של כוחות צה"ל
מקור: צדוק אשל (ליקט וכתב), **חטיבת 'כרמלי' במלחמת הקוממיות**, תל־אביב 1973, עמ' 215

36. לורך, **קורות מלחמת העצמאות**, עמ' 406. על חיים לסקוב ראו: מרדכי נאור (עורך), **לכסיקון כוח המגן**, תל־אביב 1994, עמ' 218.
37. בן דונקלמן, **נאמנות כפולה**, ירושלים ותל־אביב 1977, עמ' 168–172.
38. שם, עמ' 172. על בן דונקלמן ראו: נאור, **לכסיקון כוח המגן**, עמ' 111; הדרי, 'מלחמת העצמאות בצפון' (לעיל הערה 3), עמ' 153.
39. על הכוחות שהשתתפו בכיבוש נצרת והכפרים הסמוכים לה ראו הספרות המפורטת לעיל בהערה 3.

בן דונקלמן מציין, שערב ההתקפה היו חילוקי דעות בינו לבין קצין המבצעים של חזית הצפון דאז מרדכי מקלף. המחלוקת היתה בעניין ציר התנועה המועדף להתקפה על העיר, הציר המערבי מכיוון שפרעם, או הציר הדרומי מכיוון עמק יזרעאל ועפולה. דונקלמן התעקש לתקוף ממערב לאחר כיבוש שפרעם, ואף איים להתפטר מהפיקוד על החטיבה אם יכפו עליו לתקוף מכיוון דרום, התקפה ה'שקולה בעיני כהתאבדות'.[40] ההחלטה הסופית נתקבלה בהתערבותו של משה כרמל, מפקד חזית הצפון, שאימץ את דעתו של דונקלמן עם תיקון מסוים.

כחלק מההכנות למבצע, כשבוע לפני ההתקפה על העיר הפציצו מטוסי חיל האוויר של ישראל וניסו לפגוע בתחנת המשטרה, ששימשה כאמור בסיס לכוחות צבא ההצלה. בהפצצות נפגע בית־החולים הצרפתי ונגרם נזק למבנים אחדים סמוך אליו.[41] לפני כיבוש העיר נכבשו שפא־עמר (שפרעם) וסביבתו וחלקים אחרים של מערב הגליל התחתון. דונקלמן מציין שערב ההתקפה על שפא־עמר 'התקשרתי עם הדרוזים משפרעם והבטחתי להם שלא יאונה להם כל רע אם יעזרו לנו מבית לכבוש את הכפר, הדרוזים הבטיחו לנו את עזרתם, ואנו התחלנו בהכנות להתקפה. לדברי הדרוזים, חלוקת הגנת הכפר בינם ובין המוסלמים: כל עדה היתה אחראית לקטע ממתחם ההגנה. לפיכך, תכננתי תכנית לפיה תונחת אש הסיוע שלנו על הגזרות המוסלמיות להעסיקן'.[42] לפי עדות אחרת דומה: 'כיבוש שפא־עמר על ידי צה"ל תואם עם נציגי הדרוזים שם. לאחר הרעשה ארטילרית שטווחה



בן דונקלמן



חיים לסקוב

40. דונקלמן, **נאמנות כפולה**, עמ' 169.
41. ידיעות מנצרת אחר כיבושה, 22 ביולי 1948, א"צ 1/5205/49.
42. דונקלמן, **נאמנות כפולה**, עמ' 169.

לרובע המוסלמי פרצו כוחות צה"ל לכפר משני עברים [...] התנגדות המוסלמים נשברה עד מהרה, ב־14 יוני עם שחר היתה שפא־עמר בידינו'.[43]

חוץ מלכבוש את נצרת, ההוראה שניתנה לכוחות הישראליים היתה: 'לבער לגמרי את האויב מהכפרים שבסביבת נצרת' ('Completely root out [bi'ur] the enemy from the villages around Nazareth'). לדברי בני מוריס, היה חשש שקאוקג'י מתכנן להתקיף את עפולה, והיה צורך להתקיפו לפני שיעשה זאת.[44] כיבוש שפא־עמר החל ב־14 ביולי 1948, ובעת ובעונה אחת החלה ההתקפה על הכפרים מעלוּל ומֶגִ'ידֶל הסמוכים לנצרת, הם נכבשו ב־15 ביולי.[45] לפי דוחות צה"ל, ההתנגדות הערבית היתה חלשה, ובשני הכפרים הללו החלו התושבים לברוח. בשעה 23:00 המשיכו כוחות חיל הרגלים והשריון להתקדם לעבר נצרת, וב־16 ביולי, יחד עם התקפה על נצרת, החל כיבוש הכפרים צָ'פּוּרי (ציפורי), יאפת אל־נאצרה (יפיע), עילוּט וכל הכפרים שלאורך כביש נצרת–טבריה, הר התבור וסביבתו.[46]

השליטה בעיר חייבה שליטה בגבעות שמסביב, ובייחוד במתחם בית שנלר, שהתמקמו בו כאמור כוחות המתנדבים של אבו אבראהים, ובתחנת המשטרה שהיתה מבנה גדול ומבוצר היטב. כיבוש גבעות אלה חייב להשתלט על הכפרים ציפורי ועילוט, ששלטו בדרכי הגישה לנצרת ולגבעות המקיפות את העיר. תושבי עילוט, 1310 נפש ערב המלחמה, נשארו בבתיהם בזמן ההתקפה, ואף־על־פי שנכנעו לכוחות צה"ל נפגע הכפר קשות ונעשה טבח בתושביו במהלך הכיבוש, ושוב לאחר כשבועיים. תיאור מפורט של הטבח מצוי בדוח ששלח ממלא מקום מפקד חטיבת גולני נחום (שפיגל) גולן למפקד חזית הצפון משה כרמל ב־4 בספטמבר 1948. תחת הכותרת 'בירור עובדות ביחס לנצרת וכפרי הסביבה', הוא כתב:

> הכפר הערבי עילוט שבסביבת נצרת נכבש אור ליום ו' 16 ליולי ע"י יחידות גדוד 13 אחרי התנגדות של תושבי הכפר והזרים אשר היו בו, כ־15 מתושבי הכפר נהרגו תוך כדי הקרב היתר ברחו. אחרי יומיים ביקר פטרול סיור בכפר והזהיר את החוזרים לכפר שעליהם לא להימצא שם, כעבור מספר ימים הותקף הכפר על ידי כוחותינו ונמצאו בו זרים ותושבים שהש"י [שירות הידיעות של 'ההגנה'] חיפש אחריהם במיוחד. גברים שתוך כדי פעולת החיפוש והזיהוי ניסו לברוח נורו כ־10 והיתר הובאו למחנות שבויים.[47]

43. **תולדות מלחמת הקוממיות**, עמ' 249. תיאור דומה אצל גלבר, **ניצני החבצלת**, א, עמ' 496, המדגיש את תרומת הדרוזים לעניין המודיעיני.
44. Morris, *1948*, p. 278
45. Ibid., pp. 280-281
46. דוח מקיף על מבצע דקל, ללא תאריך, א"צ 56/1046/70, עמ' 95–106. ראו גם: **תולדות מלחמת הקוממיות**, עמ' 249.
47. מכתב אישי מנחום גולן, ממלא מקום מפקד חטיבת גולני, אל מפקד חזית הצפון, 4 בספטמבר 1948, א"צ 1/5205/49.

בטיוטה של המסמך, בשונה מהכתוב בגרסה הסופית, מצוין במפורש שהכפר נכנע בלי התנגדות, וכן יש יותר פרטים על החיפוש בכפר:

> בסוף יולי נערכו חיפושים בכפר הערבי עילוט שבסביבת נצרת, נאסרו 46 צעירים ונלקחו לכיוון בלתי ידוע, חלק מהאנשים האלה נמצאו אחר כך ע"י רועים ערבים הרוגים בהרים [...] באותו יום נרצחו בחורשת הזיתים בקרבת הכפר עילוט 14 איש מהשבויים בנוכחות תושבי הכפר נשים וילדים, עילוט כידוע נכנע ללא התנגדות.[48]

על המשך ההתקפה על נצרת מוסרים המקורות הישראליים, כי בשל הימצאות משוריינים ותותחים בצד הערבי (עשרה במספר),[49] החליטו הכוחות התוקפים לתקוף בעוצמת אש חזקה מכל הכלים שברשותם. לכוחות התוקפים היה מידע מדויק על הדרכים ועל מקומות ממוקשים. מידע זה קיבלו לדבריהם מהדרוזים אנשי שיח' סאלח חְ'נֵיפֵּיס, ששיתף־פעולה עמם כבר לפני כיבוש שפא־עמר.[50]

מדוח מקיף על מבצע דקל ועל כיבוש העיר נצרת, וכן על נתיב ההתקדמות והרכב הכוחות הישראליים, אנו למדים כי בשעה שהגיעו הכוחות לנקודה מס' 17862361 ממערב לעיר, הופיעו שישה משוריינים של צבא ההצלה והחלו חילופי אש. הכוח הישראלי הצליח מהר מאוד לנטרל את כוח צבא ההצלה, וזה החל לסגת צפונה. עוד נמסר בדוח, שבעיר נורתה אש מכל הכיוונים, ומחלקת משוריינים נשלחה לכבוש את הבתים שמהם נורו היריות, ומחלקה אחרת נשלחה לכבוש את בית שנלר בחלק המערבי. משנכבש המתחם הזה, נשלחו כוחות עם כמה ג'יפים חמושים, ופרצו את דרכם בין המחסומים שהיו בעיר. פריצה זו נעשתה בחיפוי שני תותחים שהוצבו בכניסה הצפונית לנצרת. על הג'יפים הוטל גם לתפוס את תחנת המשטרה. כאשר נפרצו המכשולים והכוחות הגיעו לתחנת המשטרה, הם דיווחו שהיא עזובה. מעט לאחר השעה 16:00 היתה העיר כולה בידי הצבא הישראלי והצליפה המעטה והחלשה פסקה לחלוטין.

עולה אפוא שלא היה קרב של ממש בעיר נצרת, אלא התקפה של הכוח הישראלי ונסיגה של הכוחות הערביים, שהיתה מלְווה בירי קל ובמעשי צליפה בלבד. חיזוק לכך נותן דונקלמן בתארו את מצב העיר: 'נצרת היתה מיוחדת [...] העיר היתה יפה מאוד במדרונותיה, בבתיה המכוסים גגות רעפים אדומים, במנזריה המכותרים גנים וחורשות [...] אשר הזכירו לי את צפון אונטאריו [...] הרחובות היו נטושים ושקטים, ורק פה ושם נורתה יריית צלף'.[51]

48. קשה לקבוע אם נחום הוא שכתב את הטיוטה והכניס שינויים לפני העברת הדוח לכרמלי, או שמא חוברה הטיוטה לבקשתו, והוא הכניס בה שינויים. 4 בספטמבר 1948, א"צ 1/5205/49.
49. לדברי אל־עארף, **נַכְבַּת פלסטין ואלפַּרְדוֹס אלמַפְקוּד**, ג, עמ' 629, מדובר בשישה משוריינים ושני תותחים.
50. דוח מקיף על מבצע דקל (לעיל הערה 45), עמ' 96.
51. דונקלמן, **נאמנות כפולה**, עמ' 175.

עוד נמסר ממקורות ישראליים, שבכל מבצע דקל עד כיבוש נצרת היו הרוג ישראלי אחד ושני פצועים, ואצל הערבים נהרגו יותר מ־15, ובהם אזרחים. כמו כן נלקחו בשבי כמה עיראקים מצבא ההצלה, נוסף על מגוון של שלל צבאי. בכיבוש העיר עצמה לא היו הרוגים ישראלים, ורק חייל אחד נפצע ונגרם נזק קל לכמה ג׳יפים שפרצו כאמור לתוך העיר. מיד לאחר כיבוש העיר הוכרז עוצר כללי.[52] בשעה 18:15 הופיע ראש העיר ודגל הכניעה בידו, וסמוך לשעה 20:40 הודיע מטה חטיבה שבע לפיקוד העליון ׳נצרת כולה בידינו׳. בשעה 22:00 נחתם הסכם הכניעה, ועליו יורחב בהמשך.

ג. יחס מיוחד לעיר קדושה?

מפקדי הכוח שכבש את נצרת גילו כלפיה יחס שונה מזה שננקט כלפי הערים האחרות הערביות הפלסטיניות והמעורבות האחרות. לפני הכיבוש הם הקפידו על הכנת הכוחות. ההוראות ליחס המיוחד לנצרת באו מהדרג הגבוה ביותר — מבן־גוריון, שהיה אז ראש הממשלה ושר הביטחון. במכתב ששלח ב־15 ביולי 1948 לראש אגף המבצעים במטכ״ל יגאל ידין ולמשה כרמל מפקד חזית הצפון כתב בן־גוריון: ׳אם נצרת עומדת להיכבש אתה חייב להכין לפני כך כוח מיוחד נאמן וממושמע [...] וימנע כל אפשרות של שוד וחילול מנזרים ובתי כנסיות. נגד כל ניסיון של שוד מצד חיילנו יש להשתמש במכונת ירייה בלא רחמים, עליך להודיע איך אתה מבצע הוראה זו׳.[53] משה כרמל מיהר למלא אחרי דרישת בן־גוריון. בפקודת יום שהוציא ב־16 ביולי פנה אל הכוחות המשתתפים במבצע לכיבוש נצרת בהוראה מפורשת לשמור על קדושת העיר:

> אל הלוחמים המסתערים על נצרת, מפקדים וטוראים, הנכם מתקדמים לעבר העיר נצרת, העיר בה קבע קאוקג׳י את מקום מפקדתו [...] צבא קוקג׳י הוכה ורוסק על ידי יחידותינו בחזית הצפון. הוא סבל אבידות כבדות בסג׳רה ונס בבהלה, הוכה בברווה ובשפא־עמר, ונס בפני כוחותינו. כבוש מעלול דחק את רגליו מהמשלטים החולשים על העמק. כוחותינו מוסיפים להתקדם ולהכות בו, עתה הננו מסתערים על נצרת, שרידי האויב שבעיר מדוכאים ומדוכדכים, הכו בהם בעוז, והם יפלו בנופלים. מפקדים וטוראים, הנכם חודרים עתה לעיר [...] היא ערש הנצרות, עיר קדושה למיליונים רבים, נוצרים בכל העולם עיניהם מופנות אליה. יש בה כנסיות, מנזרים ומקומות קדושים לרוב. חיילנו החודרים לעיר יילחמו בחירוף נפש בפולשים ובכנופיות אם יגלו התנגדות, אבל ימנעו תכלית הימנעות מפגיעה וחילול מקומות קדושים. חיילנו לא יחדרו לכנסיות, לא ילחמו מהן, לא יתבצרו בהן, אלא בהכרח ובפקודה מיוחדת. אף חייל לא ישלח ידו בדבר חפץ בעיר הזו. מפקד הפעולה קבל הוראות לנקוט

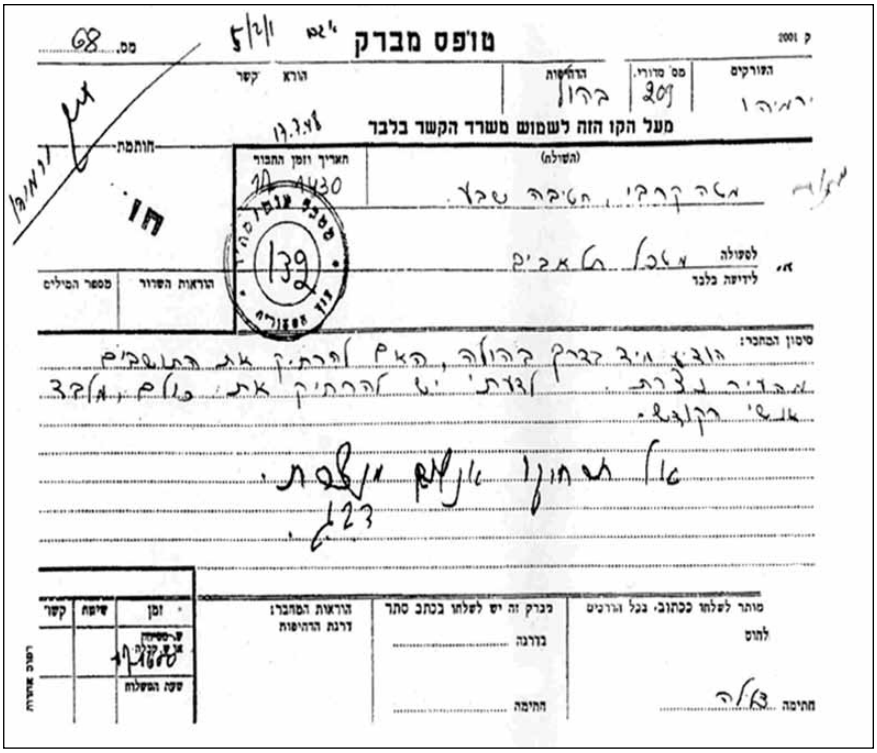
52. דוח מקיף על מבצע דקל (לעיל הערה 45), עמ׳ 101–102.
53. מדוד בן־גוריון ליגאל ידין, 15 ביולי 1948, א״צ 1025/922/5; Morris, *1948*, p. 281

אמצעים מיידים נגד מפירי הוראה זו, חיילנו הם נאורים, תרבותיים וינהגו כבוד ודרך ארץ ברגשות הדתיים של הזולת. אולם אם יימצא מי שיפשע יועמד לדין מיד ללא היסוס וישא בעונש החמור. קדימה! הכו באויב! כבשו את נצרת!!'[54]

משהושלמה ההשתלטות על נצרת, על אף כל מה שנכתב בפקודת היום של כרמל, שלח המטה הקרבי של חטיבה שבע ב־17 ביולי 1948 מברק בהול אל המטה הכללי וזה לשונו: 'מאת מטה קרבי חטיבה שבע, לפעולה — מטכ"ל תל אביב. הודיע מיד בדרך בהולה האם להרחיק את התושבים מהעיר נצרת, לדעתי יש להרחיק את כולם, מלבד אנשי הקודש'.[55] על מברק זה כתב בן־גוריון: 'אל תרחיקו אנשים מנצרת', וחתם בראשי תיבות ד.ב.ג. דברים דומים כתב בן־גוריון ביומנו: 'בנצרת נעשה הכיבוש בסדר, מקומות קדושים נשמרו כהוגן. בעיר 16000 איש, מהם 10000 נוצרים, הרסנו בנצרת 5 משוריינים של האויב. משה כרמל צווה אתמול בבוקר לעקור כל תושבי נצרת, מפקד החטיבה היסס. כשקיבלתי שאלה בענין זה אתמול הברקתי מיד שלא ירחיקו התושבים'.[56] בעניין זה ציין בני מוריס: 'בן־גוריון טען כי ב־17 ביולי פרסם כרמל צו לעקור את כל תושבי נצרת, ולפיו לא ברור אם משה כרמל התכוון לגרש את האוכלוסייה או שרצה רק לפנות את העיר. [...] לדברי בן־גוריון, מפקד חטיבה שבע, בן דונקלמן, היסס, מפקד מבצע דקל, חיים לסקוב, שאל את שר הביטחון כיצד לנהוג, ובן־גוריון התערב בעוד מועד וביטל את הצו'.[57] לאחר זמן הוסיף מוריס, שההוראה לגרש את התושבים ניתנה מטעם כרמל ולסקוב, והיא הופנתה אל בן דונקלמן, שהיה אז המושל הצבאי של העיר. דונקלמן סירב לבצע את הפקודה, ואז פנה לסקוב אל בן־גוריון במברק האמור ודרש לגרש את התושבים, אך נענה בשלילה.[58] המסקנה מדברים אלה היא: כרמל פירש את הוראת בן־גוריון שיש לשמור על המקומות הקדושים, אבל לא על התושבים, ולכן פקד לגרש את התושבים. מכל מקום, התעקשותו של דונקלמן לקבל את הסכמת בן־גוריון היא שהצילה את תושבי נצרת מגירוש.[59]

את שהתרחש בעיר מנקודת המבט הערבית תיאר עאטף אל־פאהום, בנו של ראש העיר. לדבריו לא היה קרב, וצבא ההצלה נסוג באופן מסודר עם תחילת התקדמותם של הכוחות הישראליים, והודיע על כך לראש העיר. לעומת זאת, הכוח של אבו אבראהים התפזר לאחר

54. ממשה כרמל, מפקד חזית הצפון, אל המפקדים והלוחמים, פקודת יום, 16 ביולי 1948, א"צ 1025/922/75.
55. מהמטה הקרבי של חטיבה שבע אל המטה הכללי בתל־אביב, 17 ביולי 1948, א"צ 1025/922/75.
56. יומן בן־גוריון, 18.7.1948, ארכיון בן־גוריון, המכון למורשת בן־גוריון (אב"ג).
57. בני מוריס, **לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים, 1947–1949**, תל־אביב 1997, עמ' 271.
58. Morris, *1948*, p. 282
59. בהקשר הזה ציין הדרי, 'מלחמת העצמאות בצפון' (לעיל הערה 3), עמ' 53, שהיחסים בין לסקוב, מפקד מבצע דקל, לבין מח"ט חטיבה שבע בן דונקלמן היו מתוחים. לדבריו, דונקלמן מונה לתפקידו בהחלטתו של בן־גוריון ובניגוד לדעתו של יגאל ידין, שרצה למנות לתפקיד את לסקוב, מה גם שלסקוב מעיד כי השתמש במפקדה של חטיבה שבע כמפקדה שלו, לדבריו כדי למנוע סרבול, ואולי הפריע הדבר לדונקלמן.


טופס מברק

מעל הקו הזה לשמוש משרד הקשר בלבד

מברק הגירוש המקורי וההוראה של בן־גוריון למנוע את הרחקת התושבים מנצרת

שמפקדו עזב את מאחזו בבניין שנלר, לקח בכוח סוס מאחד מבני משפחת פאהום ועזב את העיר לכיוון מזרח.[60]

תוך כדי ההסתערות של הכוחות הישראליים נהרגו ארבעה אזרחים תושבי העיר בתקריות בודדות. המפקד הישראלי הגיע לעיר מצפון והמתין לפני שנכנס פנימה. הצבא השתלט על בית משפחת ג׳סר, שבו התגורר הקאדי של העיר השיח׳ סעד אל־דין אל־עלמי, שמוצאו מירושלים.[61] אל־עלמי נדרש להיכנע בשם העיר, אולם סירב באמרו שאין זה בסמכותו לחתום על כניעה מאחר שאין הוא תושב קבוע בנצרת. אז החליטו הצבא והקאדי לזמן את ראש העיר. שליח, גבר סלים צאיע׳ שמו, ירד לביתו של ראש העיר והעביר את המסר. ראש העיר יצא במכוניתו ועליה דגל לבן אל המפקדה הישראלית, שם

60. בהקשר של אבו אבראהים ציין גלבר, **ניצני החבצלת**, א, עמ׳ 479, שבעקבות כיבוש העיר בא גיורא זייד מחיפה לנצרת לרכז את החקירות; הוא התעניין במיוחד באבו אבראהים ׳הקטן׳, ונודע לו שהוא עזב לעבר דמשק.

61. לאחר זמן נתמנה שיח׳ סעד אל־דין אל־עלמי למופתי של ירושלים וכיהן בתפקיד זה בשנות השמונים והתשעים.

קיבלו אותו לסקוב, דונקלמן ועוד כמה קצינים, וביקשו ממנו לחתום על מסמך כניעה. הוא חתם מיד, והצהיר שהוא מקבל את החלטה 181 של האו״ם, כלומר את החלטת החלוקה. לסקוב ביקש ממנו לקחת את המסמך ולהחתים את מנהיגי העיר האחרים מכל העדות, והוא חזר אל מרכז העיר, החתימם והחזיר את כתב הכניעה אל לסקוב.[62] בכתב הכניעה 11 סעיפים כדלהלן:

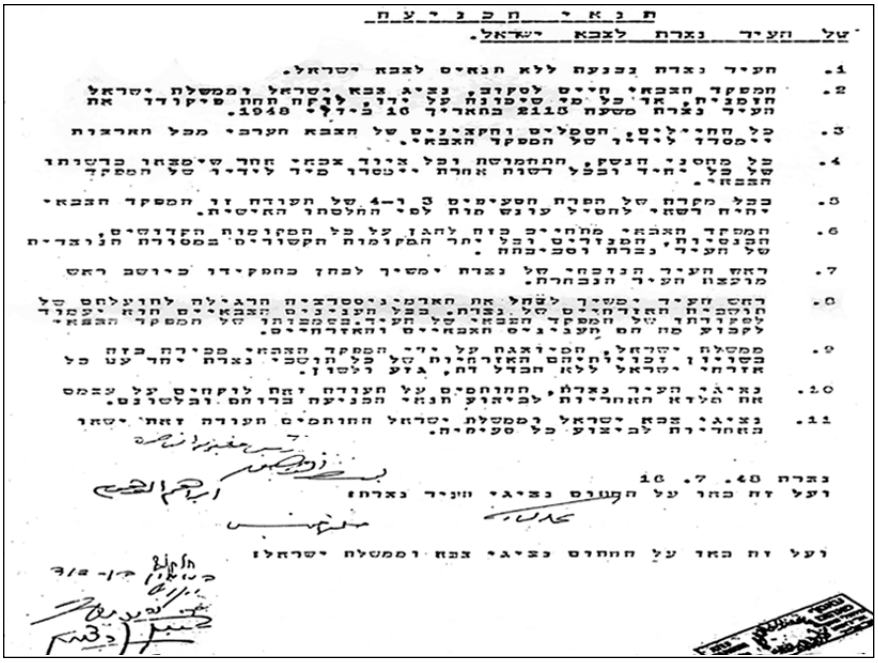
1. העיר נצרת נכנעת ללא תנאים לצבא ישראל.
2. המפקד הצבאי חיים לסקוב, נציג צבא ישראל וממשלת ישראל הזמנית, או כל מי שימונה על ידו, לוקח תחת פיקודו את העיר נצרת משעה 2115 בתאריך 16 ביולי 1948.
3. כל החיילים, הסמלים והקצינים של הצבא הערבי מכל הארצות יימסרו לידיו של המפקד הצבאי.
4. כל מחסני הנשק, התחמושת וכל ציוד צבאי אחר שימצאו ברשותו של כל יחיד ובכל רשות אחרת יימסרו מיד לידיו של המפקד הצבאי.
5. בכל מקרה של הפרת הסעיפים 3 ו־4 של תעודה זו המפקד הצבאי יהיה רשאי להטיל עונש מות לפי החלטתו האישית.
6. המפקד הצבאי מתחייב בזה להגן על המקומות הקדושים, הכנסיות, המנזרים וכל יתר המקומות הקשורים במסורת הנוצרית של העיר נצרת וסביבתה.
7. ראש העיר הנוכחי של נצרת ימשיך לכהן בתפקידו כיושב ראש מועצת העיר הנבחרת.
8. ראש העיר ימשיך לנהל את האדמיניסטרציה הרגילה לתועלתם של תושביה האזרחיים של נצרת. בכל הענינים הצבאיים הוא יעמוד לפקודתו של המפקד הצבאי של העיר. בסמכותו של המפקד הצבאי לקבוע מה הם הענינים הצבאיים והאזרחיים.
9. ממשלת ישראל, המיוצגת על ידי המפקד הצבאי מכירה בזה בשויון זכויותיהם האזרחיות של כל תושבי נצרת יחד עם כל אזרחי ישראל ללא הבדל דת, גזע ולשון.
10. נציגי העיר נצרת, החותמים על תעודה זאת לוקחים על עצמם את מלוא האחריות לביצוע תנאי הכניעה ברוחם ובלשונם.
11. נציגי צבא ישראל וממשלת ישראל החותמים תעודה זאת ישאו באחריות לביצוע כל סעיפיה.

נצרת 16.7.1948

ועל זה באו על החתום נציגי העיר נצרת: [חתימות של יוסף אל־פאהום, אבראהים אל־פאהום, נח׳לה בשארה, סמואיל ח׳מיס].

ועל זה באו על החתום נציגי צבא וממשלת ישראל.[63] [חתימות]

62. ריאיון עם עאטף אל־פאהום, 27 באוגוסט 2009.
63. תנאי הכניעה של העיר נצרת לצבא ישראל, 16 ביולי 1948, א״צ 1025/922/75.



הסכם הכניעה של העיר נצרת חתום בידי מפקדי מבצע דקל, ראש העיר ונכבדים נוספים

בכתב הכניעה שני חלקים עיקריים; האחד, סעיפים 1–5 — כניעה ללא תנאים ומסירת האנשים החמושים, מחסני הנשק וכו׳. בנושא השלל ביקש כרמל מלסקוב אישור להוציא מנצרת רק שלל צבאי, והטיל על קצין המנהלה של החזית את משימת הוצאת השלל מהעיר ואת חלוקתו בין החטיבות. כרמל דרש להכין רשימה מסודרת של מה שכבר הוצא מן העיר ולתאם אתו את המשך הוצאת השלל.[64]

בחלק השני של כתב הכניעה נקבע, שיישמרו המקומות הקדושים לנצרות, הכנסיות והמנזרים בעיר, בלי לציין את המקומות הקדושים לאסלאם.[65] אי־ההתייחסות אל קודשי האסלאם מעידה שעיניה של ישראל היו נשואות אל העולם הנוצרי, ועל רצונו של בן־גוריון להימנע מתגובות עוינות העלולות להיגרם עקב פגיעה במקומות קדושים לנצרות. כמו כן מודגש הצורך בהחזרת החיים למסלולם, ולשם כך נדרש ראש העיר להמשיך בתפקידו, וממשלת ישראל הכריזה על שוויון זכויות אזרחיות לכל תושבי נצרת.

64. ממשה כרמל, מפקד חזית הצפון, אל חיים לסקוב, 17 ביולי 1948, א״צ 1/5205/49.
65. כאמור, בהתקפה על שפרעם היה היחס למוסלמים שונה מהיחס אל העדות האחרות ובייחוד כלפי הדרוזים.



מפקדי מבצע דקל בצילום מזכרת – ברקע העיר נצרת כפי שנראתה בעת הכיבוש ב־1948
המקור: צדוק אשל (ליקט וכתב), **חטיבת 'כרמלי' במלחמת הקוממיות**, תל־אביב 1973, עמ' 209

אכן לא נרשמו בעיר מעשים חריגים של אנשי הצבא, וראש העיר ציין את שביעות רצונו מהתנהגות הצבא, והזכיר רק מקרה אחד של שוד חמש לירות ושישה בקבוקי יין מביתו של יוסף אל־גָ'נָה, אחיו של סגן ראש העיר נג'יב אל־ג'נה.[66]

בן־גוריון בהוראותיו היה כאמור מי שחרץ את גורלה של נצרת. המקרה של נצרת מציג תיעוד נדיר למדי על מעורבותו של בן־גוריון בהחלטה אם לגרש תושבים ערבים במהלך המלחמה. מדוע עמדתו במקרה של נצרת היתה כה נחרצת? דומה שהתשובה קשורה למעמדה של נצרת כעיר קודש לעולם הנוצרי, וכאמור הקפידו מפקדי הכוחות בהוראות שלהם על הצורך בשמירה על קדושת העיר. רגישות כזאת לא ננקטה כלפי ערים ערביות אחרות, אף־על־פי שחלק נכבד של אוכלוסייתן היו נוצרים, כמו חיפה, יפו והחלקים המערביים של ירושלים. אם אכן הגורם הנוצרי הוא שמילא תפקיד נכבד בהחלטה לגבי נצרת, הרי בכפרים מעלול ומוג'ידל הסמוכים לנצרת חיו תושבים נוצרים רבים, ובכל זאת הם גורשו מכפריהם.

לפיכך נראה לי, שנוסף על עמדתו הברורה של בן־גוריון שלא לגרש את תושבי נצרת, יש לזקוף את מניעת הגירוש גם לזכותו של ראש העיר יוסף אל־פאהום. בראש ובראשונה היתה תרומתו במניעת עזיבה המונית של התושבים ערב ההתקפה הצפויה על העיר. הוא הודיע נחרצות לכל התושבים שאין לעזוב את העיר, וביקש שלא להיבהל משמועות על

66. דוח מביקור שר המיעוטים בנצרת (לעיל הערה 16).

מעשי אונס ועל פגיעה בכבודן של נשים.[67] עמידתו הנחרצת, גם נגד אחדים מבני משפחתו שצידדו בעזיבה, העמידה את השלטונות הישראליים מול עובדה של עיר שהרוב המכריע של תושביה נותרו בה, וגם פליטים רבים מהסביבה נוספו על תושביה הקבועים.

קשה להכריע מי משני הגורמים חרץ את גורלה של נצרת, ויחד עמה את גורל הכפרים הרבים בסביבתה. לדעתי, התנהגות ראש העיר ונכבדיה היתה הצעד החשוב הראשון, ואילו החלטתו של בן־גוריון היתה בבחינת השלמה עם המצב, יחד עם רצונו להיראות לעיני העולם הנוצרי כמי ששומר על קודשי הנצרות. לו היה רק הגורם הזה, אזי אפשר שהתוצאה היתה עיר ובה האתרים הנוצריים עם אנשי הכמורה והנזירים הזרים, אבל בלי התושבים הערבים, וזה בדומה למצב בטבריה, שם נשמרו בדרך־כלל האתרים הנוצריים, ואילו התושבים הערבים גורשו, והאתרים הקדושים לאסלאם שרויים במצב של עזובה וכמעט חורבן.[68]

לאחר כניעת העיר החל שלב חדש בתולדות נצרת. מעיר של כ־12,000 נפש לפני המלחמה, היא גדלה לעיר של 25,000 נפש. מעיר מבוססת כלכלית ובה רוב נוצרי היא נהפכה לעיר מוצפת בפליטים מכל חלקי הגליל ואף מחיפה, ואלה חיו בתנאים קשים ביותר. המנזרים, הכנסיות, המסגדים, בתי־הספר, בתי־החולים וגם הבתים הפרטיים קלטו את אלפי הפליטים והגישו להם סיוע ככל שיכלו,[69] ורוב הפליטים הללו חיים בנצרת עד היום. נושא הפליטים בנצרת והתמורות שהתרחשו בה לאחר כיבושה מחייבים מחקר נפרד, וכאן אסתפק בקביעה, שההתרחשויות במהלך המלחמה מלמדות שהצד הישראלי הוא שגרם לשינוי הגדול במבנה החברתי והעדתי של נצרת בשנת 1948.

סיכום

ניסיתי לרדת לעומקן של ההתרחשויות בנצרת, שהיתה אחת מארבע הערים החשובות בגליל והיחידה שהצליחה לעבור את המלחמה כמעט בלא פגע. זהו מקרה יוצא־דופן בתמונה הכוללת של מלחמת 1948, שבמהלכה נכבשו עשרות רבות של יישובים ערביים, תושביהם גורשו והיישובים עצמם נהרסו עד היסוד. שילוב של גורמים אחדים הציל את נצרת מגורל דומה. בראש ובראשונה הימצאותה של מנהיגות נחושה ואחראית ובראשה ראש העיר יוסף אל־פאהום. איש זה, שלמד על בשרו את המשמעות של היעדר

67. שם.

68. בנוגע לעמדת בן־גוריון העיר מיכאל בר־זוהר, **בן־גוריון**, ב, תל־אביב 1977, עמ׳ 776, 1085 הערה 20: ׳כאשר בא הזקן [בן־גוריון] כעבור זמן קצר [לאחר כיבושה] לבקר בנצרת, הביט סביבו בתדהמה ושאל, לדברי מקלף: ״למה כל־כך הרבה ערבים? למה לא גירשתם אותם?״׳. בר־זוהר הסתמך על ריאיון עם מרדכי מקלף ולא מסר פרטים, ובהם תאריך הריאיון ומי המראיין. למידע זה על ביקור בן־גוריון בנצרת אין אישור ממקורות אחרים. לפיכך יש להתייחס לעדות זו בזהירות.

69. על המצב בנצרת לאחר כיבושה ראו דוחות שר המיעוטים מ־19 ומ־30 ביולי 1948, א״צ ג־308/44, נצרת כללי, דוחות.



בתור לרישום ולקבלת תעודות זהות ישראליות
המקור: אוסף משפחת פאהום

המנהיגות במרד של 1936–1939, גילה יוזמה ואחריות, שמעטים מראשי הערים הערביות הפלסטיניות גילו במהלך המלחמה. הוא לא סמך על ההנהגה הארצית של הוועד הערבי העליון, ולא בטח במי שעמד בראשו, חאג' אמין אל־חוסיני. הוא הצליח לתמרן בין כל הגורמים בהובילו את עירו לחוף מבטחים.

מתברר שבמצב הקריסה הכוללת של ההנהגה הפלסטינית במלחמת 1948, והחלל המנהיגותי שנוצר, לא היו בנמצא מנהיגים שיובילו את עמם לכניעה שלאחר התבוסה. גם כניעה לאחר תבוסה צריכה הנהגה אמיצה, לא פחות מהנהגה לוחמת כביכול, ורק בודדים מהמנהיגים הערבים ומראשי העיריות התמודדו עם המשימה הזאת, וכך הם שיחקו לידי מדינת ישראל הצעירה, שנהנתה מעליונות מובהקת. נקודה מרכזית הנוגעת לגירוש אוכלוסייה במלחמת 1948 היא, שלא היה דין אחד בכל מקום, ובמקרה של נצרת היתה התייעצות עם ראש הממשלה ושר הביטחון, והוא עצר את הגירוש מחשש לעימות עם העולם הנוצרי בשל קדושת העיר.

פרשת נצרת לדעתי מראה שוב שחקר תולדות מלחמת 1948, הן מהצד הערבי והן מהצד היהודי, מחייב למידה מעמיקה של ההיסטוריה החברתית הפלסטינית, ובייחוד של האליטות החברתיות ושל הנכבדים, שכשלו בהובלת עמם בזמן משבר. אין גם לנתק את המלחמה מכלל ההתפתחויות בתקופת המנדט. הרושם העולה מהתבוננות בחברה הערבית הפלסטינית הוא שרק מנהיגים ערבים מעטים, מהם מאזורי הפריפריה והגליל, הבינו את שעתיד להתרחש בארץ; ובין המעטים הללו, רק בודדים גילו יוזמה ואומץ בהתמודדות עם המשבר הגורלי להם ולבני עמם.

זיכרון וזהות

האנדרטה לאסון המסוקים ופרדוקס הפרטת ההנצחה של חללי הלאום

מיכאל פייגה

הקדמה: מול אנדרטת אסון המסוקים

האנדרטה לזכר אסון המסוקים ממוקמת בצד הכביש מקריית שמונה אל רמת הגולן, במקום שנפל אחד משני המסוקים. האנדרטה מנציחה את התאונה הקשה ביותר, צבאית או אזרחית, בתולדות ישראל, ובה נספו 73 חיילים בהתנגשות שני מסוקים בדרכם ללבנון. האסון אירע ב־4 בפברואר 1997, והאנדרטה נחנכה ב־13 בפברואר 2008 — 11 שנים לאחר האסון.

המרחב של האנדרטה נחלק לשניים. במקום שהתרסק אחד המסוקים ניצב עץ על פלג מים, ובמקום הוצבו ספסלים, חלוקי אבן עם שמות ההרוגים, ולוח מתכת שעליו נכתב 'לזכר 73 ארזי הלבנון'. המקום המוצל והשקט מאפשר התבודדות עם זכרם של החיילים, ומזמין קבוצות להגיע ולהתכנס, לקרוא קטעי שירה ולשוחח. פרקטיקת הנצחה שהתפתחה במקום היא להניח אבן, תמונה או נר על חלוקי האבן.

מרחב הנצחה שני מצוי מחוץ לחורשה, והוא שדה רחב ידיים ובו כמה אובייקטים של הנצחה העומדים בנפרד: בְּרֵכת מים ובתוכה אבני בזלת חלקות עם שמות החיילים, מוקפת 73 אבנים גדולות (עד כ־14 טון) מוצבות בעיגול. האבנים מונחות על דשא, ובו שתולות כלניות הפורחות בחודשי החורף. המים זורמים מתוך הברכה דרך תעלה אל בור באדמה, ומתערבלים לתוכו ברעש. הסימבוליקה השולטת באתר היא של מדחף המסוק: המים בברכה, האבנים מסביב, המים בברכת הניקוז — כולם מרמזים על כלי התחבורה שבו נהרגו החיילים, והקול בברכת הניקוז מזכיר אף הוא את רעש המדחף. בלילה האורות ליד התעלה דומים למסלול נחיתה. עם זאת, הסימבוליקה מרומזת ועדינה, ויכול מבקר להגיע אל האתר ולא להבין את המשמעות שהעניקו לו יוצריו. המבקר ודאי יתקשה להבין את

* ברצוני להודות למורן בן־שושן ולעדי ברקו, שעבודתן בסמינר בהנחייתי תרמה למחקר, למור דבורקין על עזרתה, ולקוראים האנונימיים על הערותיהם המועילות.

שאפשר לראות רק במבט מלמעלה: המדחף הגדול של הברכה, עם תעלת האבן, והמדחף הקטן של ברכת הניקוז מזכירים בצורתם מסוק ענק המרחף מעל אזור האסון.

בין שני מרחבי הזיכרון הללו מוצבת אבן גדולה. על צדה האחד מסופר האירוע, ואילו על צדה האחר רשימת ההרוגים בסדר אלפביתי, ועם דרגתם הצבאית. האנדרטה בכללותה מורכבת ממוטיבים שונים, המוכרים באנדרטות ישראליות: אבן, מים זורמים, פרחים, עץ, נחל ושמות הנופלים. האנדרטה גדולה ומורכבת, אך תמטית אין היא שונה מאנדרטות ישראליות אחרות.[1] היא מעניקה ייצוג לאירוע היסטורי טרגי במלחמת לבנון הראשונה, והורי החיילים שנהרגו הם שיזמו את הקמתה. גם אם אינה מיועדת לכך, אפשר לראות בה גם אנדרטה למלחמת לבנון כולה: במרחב הישראלי היא הביטוי הפיזי הבולט ביותר למלחמה זו. במלחמה הארוכה השתמשו רבות בביטוי 'ברווזים במטווח' לבטא את מצבם המסוכן והפסיבי של חיילי צה"ל באזור הביטחון בדרום לבנון, ואסון המסוקים, אף שנגרם מטעות אנוש ומתנאי מזג אוויר, ולא מאש אויב, מגלם חוויה רחבה, מעין מטונימיה למלחמת לבנון כולה.

תהליך ההקמה הארוך של אנדרטת המסוקים מבטא שינוי עקרוני שהתרחש בשדה ההנצחה הישראלי, והוא הפרטתה של ההנצחה. הורי החיילים שנספו באסון הם שיזמו את הקמת האנדרטה, דאגו לתכנונה, למימון והקפידו על הבנייה, ואף הקימו עמותה ציבורית לשם כך. הגופים המסורתיים, שתפקידם לנווט את שדה ההנצחה הישראלי, ובהם היחידה להנצחת החייל במשרד הביטחון, מילאו לכל היותר תפקיד שולי ומלווה. מאז ראשית המדינה, שיתוף־פעולה ומתח מאפיינים את יחסי ההורים השכולים עם ממסד הביטחון, יחד עם הרשות המקומית,[2] אך כפי שאראה במאמר, מוטיב ההפרטה בלט במיוחד במקרה הזה. אפשר לנתח את האנדרטה מכמה וכמה היבטים, למשל האסתטיקה והסמיוטיקה שלה או ייצוג מלחמת לבנון בחברה הישראלית. מאמר זה יתמקד בשינוי שחל בשדה ההנצחה עם הכניסה המסיבית של ההפרטה, ובמקביל הנסיגה של המדינה מאחריות לנושאים כלכליים ותרבותיים.

ההפרטה נעשתה מילת מפתח בדיון בשינויים המתרחשים בישראל מאמצע שנות השמונים של המאה ה־20. בעקבות תהליכי הגלובליזציה גברה יכולתו של ההון הגדול לנוע אל מחוץ לגבולות המדינה, ומדינות מנסות מגוון אמצעים לשמר את ההון בתחומיהן. נוצר מאזן כוחות חדש, שבו מדינת הרווחה הולכת ונחלשת, וההון הלאומי הולך ונצבר בידיים פרטיות. תהליך זה, המגובה בתאוריות כלכליות נאו־ליברליות, מעביר לידיים פרטיות מפעלים ותשתיות, מחליש את מעמדם של בני המעמדות הבינוניים והנמוכים, ומביא בעקבותיו פערי שכר ורכוש הולכים וגדלים. יכולתם של בעלי ההון לשנות את אתרי השקעתם מקשה את ארגונה של מחאה יעילה נגדם. תהליך ההפרטה נהפך לאחד

1. על אנדרטות ישראליות והסימבוליקה שלהן ראו: אסתר לוינגר, **אנדרטאות לנופלים בישראל**, תל־אביב 1993; אילנה שמיר, **הנצחה וזיכרון**, תל־אביב 1996.
2. שמיר, שם.

המוקדים העיקריים של הדיון הביקורתי בישראל לנוכח הרדיקליות של המעבר ממדינת רווחה שוויונית יחסית, אל כלכלה קפיטליסטית נאו־ליברלית, שהגבירה מאוד את אי־השוויון החברתי.[3]

לקפיטליזם המאוחר וכן לתהליך ההפרטה יש היגיון תרבותי המלווה אותו, מעניק לו לגיטימיות ומקל את התגברותו על מכשולים. מעבר לתאוריה כלכלית נאו־ליברלית, תפיסה אינדיווידואליסטית, הטלת האחריות לעוני ומצוקה על הפרט, ההון הגדול מבקר ומפרק את האידאולוגיות הגדולות, המציבות בלמים ערכיים בפני צבירת הון. בהקשר הישראלי, הכוונה היא בעיקר לביקורת על הסוציאליזם, ביקורת שעם עוד סיבות גרמה לקריסתה של מפלגת העבודה. אבל לחצי ההפרטה הגיעו גם לרכיבים מרכזיים באתוס הלאומי.[4] המחקר על השכול ממחיש עד כמה חדרו תהליכי ההפרטה אל הפרקטיקות הקולקטיביות ביותר. השכול הוא מוקד לאומי, המאחד סביבו את עיקר הקהילה היהודית־הציונית בארץ. סביבו מתקיימים טקסי הסולידריות המרכזיים של החברה הישראלית, ובראשם יום הזיכרון לחללי צה״ל. תהליך הפרטתו של השכול מעיד, הרבה יותר מההפרטה של תחומי חיים כלכליים ואזרחיים אחרים, על השינוי הרדיקלי שמביאים תהליכי הגלובליזציה וההפרטה לציבוריות הישראלית.

במאמר זה רצוני לצעוד עוד צעד ולטעון, כי בעוד השכול עבר תהליך הפרטה, ופרשת ההקמה של אנדרטת המסוקים ממחישה זאת, הנחות היסוד הכרוכות בתרבות השכול הישראלית מציבות בכל זאת חסמים עקרוניים בפני מיצוי התהליך, מגבלות שאין ביכולתם של תחומים מוסדיים אחרים להציב. הדבר נובע מכך שהשכול הלאומי, בשונה מחברות כלכליות, ובכלל זה התשתיות הלאומיות הבסיסיות ביותר, הוא ׳לאומי׳ מעצם מהותו וטיבו, ולכן אינו ניתן להפרטה מלאה. מצד אחד, ההורים אינם מוכנים לוותר על תפקידה של המדינה, כי בכך ירוקנו את משמעות הנפילה של בניהם מתוכן משמעותי; מן הצד האחר גם המדינה ומוסדותיה, שלעתים מקדמים תהליכי הפרטה, נאבקים בהפרטה של השכול. דווקא ריבוי הדוגמאות של שכול מופרט בפרשת אנדרטת המסוקים ממחישה באופן אירוני ופרדוקסלי עד כמה השכול זקוק ללאום, ואין הוא מסוגל למצוא משמעות לקיומו בהקשר מופרט. במילים אחרות, בעוד התנועה הציונית ומדינת ישראל כוננו את

3. על תהליכי הגלובליזציה נכתב רבות, והכתבים העיקריים מתחילים להיות מתורגמים לעברית. ראו: זיגמונט באומן, **גלובליזציה: ההיבט האנושי**, תל־אביב 2002; בנג׳מין ברבר, **ג׳יהאד נגד מק־עולם**, תל־אביב 2005. גם הספרות העוסקת בגלובליזציה והפרטה בישראל הולכת ומתרחבת. ראו למשל: אורי רם, **הגלובליזציה של ישראל: מקוורלד בתל־אביב, ג׳יהאד בירושלים**, תל־אביב 2005; דניאל דה־מלאך, ׳איפה הכיבוש, האפליה והאימפריאליזם? הערות לדיון על השלכות הגלובליזציה בישראל׳, **תיאוריה וביקורת**, 35 (2009), עמ׳ 111–140.

4. על תפקידה של ההפרטה בישראל בפירוק האידאולוגיות הגדולות ראו: דני גוטוויין, ׳פוסט־ציונות, מהפכת ההפרטה והשמאל החברתי׳, בתוך: טוביה פרילינג (עורך), **תשובה לעמית פוסט־ציוני**, תל־אביב 2003, עמ׳ 243–273.

תרבות השכול הלאומית, תרבות זו מחזקת ומשמרת את התפיסה הלאומית לנוכח תהליך ההפרטה המאיים לפרק את החישוקים הקולקטיביים.

שינויים בתרבות השכול הישראלית

שאלת ההנצחה של זכר מלחמות ונופלים זכתה לדיון מחקרי נרחב, ונקשרה בעיקר להתפתחותה של הלאומיות המודרנית.[5] בתולדות הציונות ומדינת ישראל, בהקשר של מאבק מתמשך עם תנועה לאומית ועם מדינות עוינות, התפתחה תרבות הנצחה עשירה במיוחד, עם משמעויות חברתיות מרחיקות לכת. הצורך במאבק ובהקרבה של צעירים דרש הסבר, הצדקה וסגירה מיתית של האיום מפני נטישה של המפעל הלאומי.[6] עקב כך נעשתה האדרה של הנופלים בקרב, שבאה לידי ביטוי במספר הרב של אנדרטאות שהוקמו לזכרם, בשירי יום הזיכרון המרובים, ביחס החמור כלפי יום הזיכרון לחללי צה"ל ובמעמדה המקודש של משפחת השכול, ובתוכה בעיקר של אלמנות המלחמה. השכול נחשב לרכיב המאחד את החברה. מחקר קפדני וביקורתי הראה אפליות מובנות בתוך משפחת השכול, למשל הדגשת תפקיד הפלמ"ח ו'ההגנה' על חשבון לוחמים אחרים,[7] ובייחוד הקיפוח השיטתי רב־השנים של זכר הנופלים ממחתרות אצ"ל ולח"י.[8] כמו כן נוצרה היירכיה של דרכי מוות בצבא, שבאה לידי ביטוי בולט בכיתוב על המצבות: נפילה בקרב צוינה במפורש, ואילו מוות במסגרת צבאית הוגדר 'נפל בעת מילוי תפקידו', ומשמעותו הסמלית היתה פחותה.[9] על אף כל ההבדלים, השכול נחשב סמל מאחד של החברה הישראלית.

5. ספרות כללית העוסקת בזיכרון של מלחמות ובהנצחת חיילים ראו: T. G. Ashplant, Graham Dawson and Michael Roper (eds.), *The Politics of War: Memory and Commemoration*, London and New York 2000; Graham Dawson and Michael Roper (eds.), *Commemorating War: The Politics of Memory*, New Brunswick, NJ 2004; George L. Mosse, *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*, New York 1990; Jay Winter and Emmanuel Sivan (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge 1999
6. דבר זה בלט כבר בנקודת ההתחלה, בספר היזכור משנת 1911, כפי שהראה יונתן פרנקל, 'ספר "היזכור" משנת 1911 — הערה על מיתוסים לאומיים בתקופת העלייה השנייה', **יהדות זמננו**, 4 (1988), עמ' 67–96. על מיתוסים לאומיים, גבורה והקרבה ראו: James E. Young, *The Texture of Memory*, New Haven, CT 1993; Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Memory and the Making of National Tradition*, Chicago 1995
7. עמנואל סיון, **דור תש"ח: מיתוס, דיוקן וזיכרון**, תל־אביב 1991.
8. אודי לבל, **הדרך אל הפנתיאון: אצ"ל, לח"י וגבולות הזיכרון הישראלי**, ירושלים 2007.
9. יוסי כץ, **לב ואבן: סיפורה של המצבה הצבאית בישראל 1948–2006**, תל־אביב 2007.

תרבות השכול התבססה על שלוש הסכמות רחבות: הראשונה — השכול הוא מחיר הכרחי תמורת קיומם של העם והמדינה, ומשום כך קורבנו של הפרט תורם להישרדות הכלל; השנייה — השכול הפרטי והלאומי משלימים זה את זה, והציבור הישראלי בכללו חש אמפתיה, סולידריות וכאב עם משפחות הנופלים; והשלישית — השכול מצוי מעבר לחילוקי דעות פוליטיים. לדברי רוביק רוזנטל, שדן בשלוש ההסכמות הללו, שלושתן קרסו עם המעבר מעידן המלחמות הקונבנציונליות הגדולות אל תקופה של טרור, מלחמות גרילה ומרי אזרחי. השכול אינו נתפס עוד הכרחי, אלא כאסון אישי שלא היה מחויב המציאות, ומשום כך הוא מותח את גבולות הסולידריות הלאומית. המערכת החברתית שנועדה לקשר בין השכול הפרטי והלאומי מעוררת עימותים חוזרים ונשנים — השכול נעשה פוליטי, וצדדים שונים מגייסים אותו למאבקים אידאולוגיים.[10]

נוסף על השינוי באופיין של המלחמות, היו גורמים חברתיים, פוליטיים ותרבותיים מורכבים ששינו את תפקודו של השכול בזירה הלאומית. לטענתה של הסוציולוגית עדנה לומסקי־פדר, הלאומיות הישראלית עוברת שינוי עקרוני, מלאומיות המבוססת על גבורה לכזאת המבוססת על תחושת רדיפה וקורבן. בעקבות שינוי ערכים זה, הולכות ונשחקות ההיירכיות המקובלות של השכול, המדגישות את תפקידו של הלוחם.[11] חנה נווה מדגישה את שינוי השיח המלווה את ירידת תרבות השכול ההגמונית. בעבר בלט 'קול האב', המייצג את הלאום ושולח אותו לקרב. כיום מבחינים בשיח הציבורי, האמנותי ואפילו הצבאי, בבולטות של 'קול האם', המדגיש את חשיבות החיים וחותר תחת המיליטריזם והמצ'ואיזם הגברי, הנקשר לתרבות השכול המסורתית.[12]

התערבותם הפעילה של ההורים בתהליך ההנצחה הפכה להיות גורם מרכזי. הדבר בא לידי ביטוי בתביעתם להיות קול בדפוסי ההנצחה, למשל בכיתוב על מצבות או בעיצוב אנדרטאות, וכן הופיעו כגורם בשיח על משמעותו הפוליטית של השכול.[13] ההורים ששכלו את בניהם משמיעים קול חזק, ברור ותובעני, וקול זה מפוצל פוליטית ומשרת אידאולוגיות ימניות ושמאליות במידה דומה. השליטה הריכוזית בשכול, שנפגעה ממעורבות ההורים, הוסיפה להיחלש בעקבות שינויים טכנולוגיים, שאפשרו הנצחות פרטיות ביתר קלות. האינטרנט נתן להורים הזדמנות לבטא את עצמם מחוץ לחסותה של המדינה, ויצר

10. רוביק רוזנטל, **האם השכול מת?**, ירושלים 2001.
11. Edna Lomsky–Feder, 'The Memorial Ceremony in Israeli Schools: Between the State and Civil Society', *British Journal of Sociology of Education*, 25, 3 (2004), pp. 291–305; Idem, 'The Bounded Female Voice in Memorial Ceremonies', *Qualitative Sociology*, 28, 3 (2005), pp. 293–314
12. חנה נוה, **בשבי האבל**, תל־אביב 1993; הנ"ל, 'פה אני עומד, ניצב ליד האבן: פרטיות ואינטימיות באבל הלאומי', בתוך: מתתיהו מייזל ואילנה שמיר (עורכים), **דפוסים של הנצחה**, תל־אביב 2000, עמ' 49–76. ראו גם: דן מירון, **מול האח השותק**, ירושלים ותל־אביב 1992.
13. גדעון דורון ואודי לבל, **פוליטיקה של שכול**, תל־אביב 2003; אודי לבל, 'מגויסים במותם: הורים שכולים, חשאיות ואתגור ההגמוניה הצבאית', **עיונים בתקומת ישראל**, 17 (2007), עמ' 267–286.

דפוסים של היירכיה חלופית, למשל מי שאמון יותר על שימוש בטכנולוגיה זו (מעמד בינוני־גבוה) יכול להשתמש בה ביתר יעילות.[14]

הדמוגרפיה המשתנה של השכול בישראל הביאה עמה עימותים מרירים ופגעה ביכולת השכול להוות גורם חברתי מאחד. מאז מלחמת יום הכיפורים היו מלחמות ישראל עם טרור, גרילה, ובתוך סביבה של אוכלוסייה אזרחית היושבת בחלקה במחנות פליטים. הממד המוסרי של לוחמת צה"ל אותגר, וחיילים מצאו את עצמם בבתי־משפט ובוועדות חקירה. יתר־על־כן, המלחמות עצמן היו נתונות במחלוקת קשה, שהביאה לידי כך שהורים רבים טענו כי בניהם נפלו במלחמות לא מוצדקות, או במלחמות שהיה צריך לנהל אחרת.[15] מספרם הרב של האזרחים לעומת חיילים, שנפגעו, שחק את ההבדלים ואת הייחוד של החייל הלוחם והמסתער. גם בולטותן הגוברת של קבוצות חברתיות חדשות בכוח הלוחם, בעיקר מזרחים, ציונים דתיים ועולים מברית־המועצות לשעבר, שחקה את תחושת הסולידריות הלאומית הנובעת מהשכול המשותף.[16]

על רקע ספרות המחקר העשירה העוסקת בשכול בישראל, ותהליך השינוי שהשכול עובר לנוכח שינויים חברתיים ותרבותיים, מטרת מחקר זה לבחון את מאפייניו ואת גבולותיו של השינוי. אסון המסוקים, עם מספר גדול של הרוגים, התרחש בתפר שבין הזיכרון הלאומי לזיכרון המופרט, בין המלחמה לתאונה, בין ישראל ללבנון. הוא העלה בחריפות סוגיות של זיכרון והנצחה, ובייחוד את השאלה האם להפרטה של השכול יש גבולות, הנובעים מהגיונה של ההנצחה עצמה, ואותם אי־אפשר לחצות בלי שההנצחה תהפוך לחסרת משמעות ולחסרת ערך.

בתפר שבין מלחמה לתאונה: אסון המסוקים והתגובות עליו

מלחמת לבנון פרצה ב־5 ביוני 1982 בעקבות התנקשות בחייו של שגריר ישראל בבריטניה, אם כי היתה ציפייה בחודשים שקדמו לכך כי ישראל תפעל לפגוע בהתעצמות הצבאית הפלסטינית בדרום לבנון, בייחוד על רקע התגבשותה של ממשלת הליכוד השנייה, עם מנחם בגין בראשה ואריאל שרון בתפקיד שר הביטחון. המלחמה התארכה, והתפניות

14. Liav Sade–Beck, ' "We Shall Remember Them All": The Culture of Online Mourning and Commemoration of Fallen Soldiers in Israel', in: Rachel S. Harris and Ranen Omer–Sherman (eds.), *War and Narrative in Israeli Society and Culture*, Detroit (forthcoming)

15. יורם פרי, 'יחסי חברה-צבא בישראל במשבר', **מגמות**, לט (1999), עמ' 375-399; Yoram Bilu and Eliezer Witztum, 'War–Related Loss and Suffering in Israeli Society: A Historical Perspective', *Israel Studies*, 5, 2 (2000), pp. 1–32

16. על הדמוגרפיה המשתנה של השכול ראו: יגיל לוי, **צבא אחר לישראל: מיליטריזם חומרני בישראל**, תל־אביב 2003.

שאירעו במהלכה עוררו ביקורת חברתית חריפה והפגנות סוערות. אויבי צה"ל בדרום לבנון התחלפו לאורך השנים, והכינוי 'הבוץ הלבנוני' שדבק בה ביטא את תחושת חוסר התוחלת ואת הסוגיות המוסריות המורכבות. בשנת 1985, בתקופת ממשלת האחדות הלאומית, נסוג צה"ל אל אזור ביטחון בתוך דרום לבנון, שהתפרס לעומק של כמה קילומטרים לאורך הגבול, ומטרתו המוצהרת היתה להגן על יישובי ישראל לאורך גבול הצפון. בשנים של פריסת צה"ל ב'רצועת הביטחון' נהרגו יותר מ־20 חיילים בשנה בממוצע. הלחץ על הממשלה והצבא לצאת מלבנון הלך וגבר, ועיקר הפעילות היתה של תנועות חברתיות, ובלטה בהן תנועת 'ארבע אמהות'. מועמד מפלגת העבודה לתפקיד ראש הממשלה, אהוד ברק, הבטיח לקראת בחירות 1999 להסיג את צה"ל מלבנון, ואכן בשנת 2000 בוצעה הנסיגה בחופזה ובדרך שעוררה ביקורת על 'בריחתו' של צה"ל מלבנון, וטענות בדבר השלכות חמורות על כושר ההרתעה של ישראל.[17]

אסון המסוקים היה אירוע מפתח במלחמה בת שמונה־עשרה השנים. נפגעו בו יותר חיילים מאשר בכל אירוע אחר הקשור למלחמה, וזו התאונה הגדולה ביותר בתולדות צה"ל ובתולדות המדינה בכלל. שני המסוקים ועליהם שמונה אנשי צוות ו־65 לוחמים יצאו מאצבע הגליל כדי להחליף חיילים במוצבים שברצועת הביטחון. הסיבה לשימוש במסוקים היתה בטיחותית דווקא: שיירות כלי רכב, הנוסעות לאורך צירי לבנון, נחשבו מסוכנות ומזמינות התקפות של חזבאללה. בלילה גשום וחשוך המריאו המסוקים בלי אורות והתנגשו זה בזה מעל המושב שאר ישוב. מסוק אחד התרסק בקרבת חדר אירוח במושב, והאחר בשדה פתוח. בהתרסקות נספו כל החיילים ואנשי הצוות בשני המסוקים.

ממדי האסון התבררו באותו הערב והזעזוע היה קשה, ואף הלך וגבר למחרת עם ההלוויות ההמוניות. הממשלה התכנסה והחליטה על יום אבל לאומי, דמוי ימי הזיכרון, שבו יורדו הדגלים לחצי התורן, יימנע קיומם של מופעי ציבור, בתי העינוגים והתאטראות יהיו סגורים וכלי התקשורת ימתנו את שידוריהם, אם כי הוחלט שלא תושמע צפירת זיכרון. העיתונים דיווחו שלא היה צורך בהחלטת הממשלה — האבל הכבד הביא לידי סגירה מרצון של מקומות בילוי, וישראלים בחרו להישאר בבית. ראשי מדינות שלחו את תנחומיהם, ובלטו מנהיגים ערבים ובהם יאסר עראפת, ראש הרשות הפלסטינית, שבפעם הראשונה שלח ניחומים על חיילי צה"ל שנהרגו. העיתונים ייחדו לאירוע עמודים נרחבים ובהם מוספים מפורטים בסוף השבוע. לדוגמה, בעמוד הראשון של **מעריב** הופיעו תמונות החיילים תחת הכותרת 'מיטב בנינו' בלוויית שירו של חיים גורי 'הנה מוטלות גופותינו'.

רבים הדגישו את החלוקה השוויונית של הנופלים בין קבוצות, מגזרים ואזורי מגורים בישראל. **במעריב** הוצגה מפה ובה ציון מקומות מגוריהם של החיילים, להמחיש כי לכל אזור בארץ היה ייצוג נרחב.[18] הממד הלאומי הקולקטיבי של האסון גם הודגש בביקורו

17. לא נכתב חיבור מסכם על המלחמה לאורך 18 שנותיה. על מלחמת לבנון בשלביה הראשונים ראו: זאב שיף ואהוד יערי, **מלחמת שולל**, ירושלים 1984.
18. **מעריב**, 7 בפברואר 1997.

של נשיא המדינה עזר ויצמן בבית כל אחת מהמשפחות, במעין עלייה לרגל סמלית אל נפגעי השכול. הטענה שאופיו של האסון שולף אותו מתוך הקשרים פוליטיים ומציב אותו כאירוע המעורר סולידריות לאומית ונישא מעל לחילוקי דעות פוליטיים, בלטה מאוד בעיתונות. הפובליציסט אפרים סידון כתב:

> הפעם היה זה רק אבל טהור. צער נורא החף מכל רגש אחר. לא היו תחושות נקמה ולא הפגנות זעם, לא צעקות כנגד הממשלה ולא חיפוש מטרות מזדמנות כדי לפרוק את התסכול [...]. שום פוליטיקאי לא חגג על הדם ולא התחייב 'אצלי זה לא יקרה'. הפעם איש אינו יכול לנצל את המצב לצרכיו. אין את מי להאשים ובמי לתלות את הקולר. ונותרו איפוא רק צער וכאב וחוסר אונים נורא.[19]

ואולם בה בעת המשיך סידון ועשה את מה שנגדו הוא טען — הפנה אצבע מאשימה כלפי הקבוצה החסרה, תלמידי הישיבות החרדיות. גם הסופר מאיר שלו צייר שסע, שמצדו האחד הנופלים ובהם דרוזים, צ'רקסים, בדווים וגם בני ישיבות הסדר שעם דרכם אינו מסכים, 'ומן העבר האחר של השסע עומדים, ועתה הם בולטים וכעורים שבעתיים, מי שטפילותם אומנותם — המשתמטים'.[20] הפובליציסט ב. מיכאל ציטט חבר שדיבר על משמעותו של הטלפון בימים אלו: 'המכשיר הזה חילק את מדינת ישראל לשני חלקים. חלק אחד פוחד ממנו פחד מוות וחלק אחר — לא'. החרדים, טען הכותב, לא נשרפים במסוקים, רק באוהלה הבטוח של התורה.[21]

מכיוון שזו היתה תאונה צבאית קטלנית במיוחד, ומשמעותה לא ניתנה לה מתוקף הנרטיב הלאומי והצבאי, נעשה ניסיון לחפש פשר שמתוכו ניתן האסון לפענוח, ויותר מכך, לסגור משמעויות מסוימות שלא היו נוחות לכותבים ופרשנים. בלט במיוחד הניסיון למנוע את האסון מלשמש זרז לתביעות שהחלו מופיעות בהדרגה בשיח הפוליטי הישראלי, להוציא את צה"ל מלבנון. לטענת כותבים רבים, האסון היה אקראי, ולא היה קשור כלל למקום ולהקשר שבו אירע. פורום יישובי קו העימות בצפון הוציא הודעה ל'שיקול דעת בוויכוח על פינוי חד־צדדי של צה"ל מלבנון'.[22] אחרים הזכירו, שתאונה מעין זו יכולה לקרות במקומות אחרים, ולראיה, אכן היה בצה"ל אסון קודם בבקעת הירדן בשנת 1977, שנספו בו 54 לוחמים. שלום רוזנפלד כתב במעריב: 'אבל החיים ימשכו. כי אין ברירה. הם ינועו כמקודם: על הציר של רצועת הביטחון של לוחמים בחזית ו"רצועת האלכסון" של חברה נהנתנית בעורף'.[23] למחרת האסון כתב יוסף (טומי) לפיד בדבר המערכת של **מעריב** והגדיר את האסון 'טראומה לאומית':

19. אפרים סידון, 'קצת אחרת', שם.
20. מאיר שלו, 'קרעי מחשב', **ידיעות אחרונות**, 7 בפברואר 1997.
21. ב. מיכאל, 'קו מפריד קו מחבר', **ידיעות אחרונות**, 7 בפברואר 1997.
22. גבי זהר, 'מאות נהרו לשאר־ישוב כדי להתייחד עם זכר הנופלים. אנדרטה תוקם במקום', **מעריב**, 9 בפברואר 1997.
23. שלום רוזנפלד, 'וחושך על פני התהום', **מעריב**, 6 בפברואר 1997.

> תהיה זו שגיאה קשה, אם אסון המסוקים ישפיע על שיקולים מדיניים. [...] אסור שפוליטיקאים, המצדדים בנסיגה חד־צדדית מלבנון, ינסו לנצל את הדיכאון שהשתרר בעקבות האסון כדי לקדם את ענינם. אין כאן שום 'אמרתי לכם' ושום 'ראו הזהרתיכם'. מה שקרה יכול היה לקרות גם באימונים או בתמרון. האסון לא משמש לקח ולא מלמד על דבר. [...] אין מקום להתארגנות הורים מודאגים, לתנועת מחאה, להפגנות נגד שהותנו באזור הביטחון. אסון המסוקים לא צריך ולא יכול לשמש נימוק או הצדקה לקידום עמדה פוליטית. צה"ל ידע להתגבר על אבדות קשות בעבר. צה"ל לא נבהל, צה"ל לא מתקפל, צה"ל נשאר על משמרתו, כל עוד המצב המדיני דורש זאת.[24]

מלבד 'סגירת השורות' הזאת, היה גם ניסיון להציב את האסון בשורה של מעשי גבורה, ובלט בכך הסופר איש הימין משה שמיר, שציין כי האסון התרחש בקרבת תל־חי, אתר המיתוס הציוני הגדול. הוא ניסה לערוך 'נורמליזציה' של האסון, להציגו כשלב אינטגרלי בתוך מסכת הגבורה של צה"ל:

> מגבעת תל־חי, מן הארי השואג בבית הקברות של כפר גלעדי — יש מרחק צעקה עד גיא הנופלים. יש קו אויר ישר אל שאר־ישוב. ומיום תל־חי לפני שבעים ושבע שנים יש קו ישיר של אש ודמים וגבורה אל חללי צה"ל של ליל המסוקים. גם אז בתל־חי אפשר היה לומר, והיה מי שאמר, כי אם לא היו שם — הם לא היו נופלים [...] אומרים — תאונה. מדברים על אסון. כן, טכנית זה נכון. אבל באמת זוהי מלחמה. שבעים ושלשה אחינו ובנינו נפלו במלחמה. הם גיבורי מלחמה. כי הגבורה איננה רק בקרב. הגבורה היא בהליכה לקרב. בנכונות. במסירות הנפש ובמסירת הנפש.[25]

בהצבת האסון בהקשר משמעותי נשמעו קולות שונים, הנעים מההקשר הנרחב של האסון כמגלם את הגורל הישראלי, להקשר המסוים של האסון כמייצג את הנוכחות הישראלית בלבנון. דוגמה לגישה הראשונה היא דברי דוד אוחנה, שהציב את האסון בהקשר מיתי רחב־היקף, כחלק בעקדה הבלתי־נגמרת, אם כי הפעם בהקשר של ישראל המפריטה את ערכיה ומתקשה להגדיר לעצמה קול ברור:

> בעיצומה של הפרטת הישראליות, נחשפנו ללא התראה מוקדמת לרגע מאד טעון ומצמרר בהוויה הנהנתנית שלנו. שני מסוקים נשקו זה לזה והתאיינו בתוך חור שחור, ללא עדות, ללא קופסה שחורה, ללא אויב [...] ללא מורשת קרב. האחד צנח בבית הקברות של דפנה, האחר צנח על צימר: מכאן קברות הנופלים של תש"ח ומכאן סמלה של הישראליות הנורמלית העכשווית.[26]

מן הצד האחר קישר המשורר מאיר ויזלטיר את האסון ישירות לחטא הקדמון של מלחמת לבנון:

24. יוסף לפיד, 'לא למהר', מאמר מערכת, שם.
25. משה שמיר, 'מרחק צעקה מתל־חי', **ידיעות אחרונות**, 6 בפברואר 1997.
26. דוד אוחנה, **הישראלים האחרונים**, תל־אביב 1999, עמ' 40.

שני מסוקים התנשקו באוויר
מן הנשיקה הזאת נשרו 73 גוויות [...]
על הבן המתנדב למשימה הלאומית
המשימה המהוללה בת 15 השנים
להפריח בלון המכונה שלום הגליל
על ידי שיגורם אל שדות הקטל בלבנון [...]
מלחמה בן לא נופלת לה סתם ככה מן האוויר
היא פרי מוחו של טנק מוחות עתיר חזון
לנסיקת המסוקים קודמת נסיקת הרעיון היצירתי
לקטול שבעה זבובים במהלומה אחת ניצחת.[27]

הסופר א.ב. יהושע לא חזר בביקורתו אל ההחלטה הראשונית לצאת למלחמה, אך קשר את דפוסי האבלות הישראליים לאופייה המיוחד של המלחמה בלבנון, ל׳ברווזים במטווח׳ ולנהנתנות של החברה הישראלית הנמצאת בעורף:

להכריז על אבל לאומי היה קצת מוזר, אולי מוגזם [...] יש כאן איזושהי תחושת אשמה של החברה, היא הדוניסטית, ונהנית מחיי שלום עד קצות האצבעות, מין תחושת אשמה מתמדת כלפי החיילים, אלה שמכנים אותם ׳ברווזים נייחים׳. אולי תחושה זו גרמה להחלטה על אבל לאומי. תחושת הסולידריות היתה מלאה מכיוון שהיא נפלה בתפר שבין מלחמה לתאונה. האבל בעקבות התאונה הזאת הוא יותר כבד מאשר אילו למשל היה נופל מטוס של מטיילים ישראלים בדרך לאירופה. כאן שולחים חיילים ללבנון — מין מולך של הגולן שישנה הסכמה להקריב לו כל שנה 23 חיילים — והנה זה עלה יותר.[28]

מיד לאחר האסון החליט שר הביטחון יצחק מרדכי להקים ועדת חקירה, והציב בראשה את האלוף במילואים דוד עברי, לשעבר מפקד חיל האוויר. הוועדה הגישה בתוך ימים מספר דוח ביניים וקבעה שאין אפשרות לקבוע בוודאות את נסיבות התאונה: ׳האירועים בשניות האחרונות לפני ההתנגשות יישארו בגדר תעלומה׳. הדוח הסופי של הוועדה נשאר חסוי, ובעקבותיו הודחו כמה קצינים ושונו נוהלי טיסה. כמה מההורים סירבו לקבל את תוצאות החקירה, טענו שחיל האוויר מגן על קציניו, ו־14 הורים פנו לבג״ץ בתביעה לחקירה עצמאית, אך עתירתם נדחתה. שאלת האשמה והאחריות לאסון המסוקים לא נעשתה בעלת משקל ציבורי, וגם ההורים השכולים רואים באסון כוח עליון יותר ממחדל של צה״ל.

זה לא היה המפגש היחיד של הורים עם בג״ץ. אחד הביטויים המרכזיים של תהליך ההפרטה העובר על תרבות השכול הישראלית הוא הכיתוב הדיפרנציאלי על מצבות,

27. מאיר ויזלטיר, ׳על שבעים ושלושה׳, **ידיעות אחרונות**, 6 בפברואר 1997.
28. רותי סיני, ׳מירוץ הכאב למרחקים ארוכים׳, **הארץ**, 9 בפברואר 1997.

שנפתח עם הצלחת בג"צ וכסלבאום בשנת 1995 (לאחר שהבקשה נדחתה בראשונה ב־1992). מבחינת הנוהג הצבאי, על מצבות הנופלים באסון המסוקים היה אמור להיות כתוב 'נפל בעת מילוי תפקידו'; המועצה הציבורית להנצחת החייל התייחסה לעוצמת האסון ושינתה ל'נפל בעת מילוי תפקידו בתאונת המסוקים בשאר ישוב', ו־15 משפחות תבעו לשנות את הנוסח. אחד ההורים הסביר: 'כאשר [קרוב] מתייחד עם הקבר הוא רוצה לראות את הדברים כתובים, כפי שהיו באמת — לא סתם נניח דבר מאוד שקרי, "נפל במילוי תפקידו". אם הלך למשימה קרבית או היה בדרכו למשימה קרבית, זה מה שהוא מבקש שייכתב'.[29] אמנם היה ברור להורים שבניהם לא נפלו בקרב, אך הם ציינו שהבנים גם לא נפלו בנסיעה מנהלתית שגרתית, וביקשו שהדבר יבוא לידי ביטוי בכיתוב שעל כרית המצבה.

הנקודה החשובה ביותר בעבור ההורים היתה, שעל ציון הקבר ייכתב 'אסון המסוקים' ולא 'תאונת המסוקים', ועל כך הם נאלצו לפנות לבג"ץ לאחר שמשרד הביטחון סירב לתביעתם בטענה שכל תאונה היא אסון למשפחות הנפגעות, ושינוי הכיתוב יהיה אפליה בין דם לדם. ההורים טענו שהמונח תאונה מוריד מערך האירוע, ומכיוון שהכיתוב על המצבה הוא חריג מלכתחילה, מן הראוי שיתחשבו בעמדותיהם. הם הוסיפו שהביטוי 'אסון המסוקים' כבר השתרש, ולכן יש להשתמש בו. בפסיקתו באפריל 2001 קיבל בג"ץ את עמדת ההורים: 'המילים "אסון המסוקים", כצירוף העשוי מקשה אחת, נחקקו בתודעת הציבור ועשו את שבעים ושלושה החללים למשפחה אחת, שזה שם המשפחה שלה. מבוקשה של העותרת הוא, בעצם, להחליף כינוי אחד של האירוע בכינוי אחר, שהוא כמדומה, מקובל יותר על הציבור ובוודאי על קרובי החללים'.[30]

אסון המסוקים קרה זמן קצר לאחר אסון השייטת בלבנון שנהרגו בו 12 חיילים. התגובה הנפוצה לאסונות היתה, שאסור לאפשר להם להשפיע על החלטה שיטתית ורציונלית בדבר המשך ההישארות בלבנון. ואולם בעקבות האסונות קמו תנועות חברתיות, שהבולטת בהן היתה תנועת ארבע אמהות, שתבעו את הוצאת צה"ל מלבנון, ואלה היו גורם מרכזי שהביא לבסוף לידי היציאה מלבנון.[31] כתב על כך רוביק רוזנטל: 'על מקרה לבנון אפשר לומר שכאן השכול הכריע את המלחמה'.[32]

29. המאבק בעניין שינוי השמות מתואר בפירוט אצל כץ, **לב ואבן**. הציטוט מעמ' 267.
30. תיק בג"ץ **6069/00**, מופיע אצל כץ, שם, עמ' 274.
31. על תנועות השלום מפרספקטיבה מגדרית ואזרחית, ביניהן ארבע אמהות, ראו: Sara Helman, 'From Soldiering and Motherhood to Citizenship: A Study of Four Israeli Peace Protest Movements', *Social Politics*, 1, 2 (1999), pp. 292–314
32. רוזנטל, **האם השכול מת?**, עמ' 99.

הצל שלי ואני יצאנו לדרך: רפרטואר ההנצחה בעקבות אסון המסוקים

אסון המסוקים הוסיף ברגע אחד 73 משפחות אל הקטגוריה המכונה 'משפחת השכול'. זו היתה בממוצע קבוצה צעירה למדי — הורים בשנות ה־40 וה־50 לחייהם, שונים במצבם החברתי־הכלכלי, שונים במוצאם ובעלי עמדות פוליטיות מגוונות. לכמה מהם היתה המוטיבציה והאנרגיה להיאבק למען הנצחה הולמת ליקיריהם, ולכמה מהם היו משאבים מתאימים. לרבים מההורים נגרם משבר קשה, נפשי, גופני וכלכלי. אלי בן־שם, שבנו קובי נהרג באסון, היה ליושב־ראש ארגון יד לבנים, ודיווח חמש שנים לאחר האירוע ש־40 אחוז מהמשפחות נקלעו, בהקשר למשבר הנפשי שעברו, למצוקה כלכלית קשה.[33] עם זאת, ההנצחות, הן הפרטיות והן הציבוריות, היו בעלות חשיבות עליונה בעיני רבים מההורים, ואחת התלונות שלהם היתה שמשרד הביטחון אינו מעביר להם די כסף למטרה זו.

נראה כי הסטטוס המורכב של האירוע, בין מלחמה לתאונה, הגביר את המוטיבציה של ההורים לעצב בהתאם לראות עיניהם את הנצחת בניהם. כמה מהמשאבים הסמליים המסייעים לעיצוב הזהות של משפחות שכולות לא עמדו לזכותם. ראשית, בניהם לא נפלו בקרב, ואת היבט הגבורה שבנפילתם היה צריך לכונן באופן מאולץ. שנית, מותם לא היה אינדיבידואלי, והם עצמם לא היו 'סוכנים' (agents) ששילמו מחיר על החלטתם. כל אחד מהחיילים היה חלק בלתי־נפרד מקבוצה גדולה של נספים, שמותו לא היה מובחן מזה של עשרות חבריו. ההנצחה נועדה לציין את האסון ואת הנופלים בו כולם, אך גם לכונן את האינדיבידואליות של הפרט שנספה באסון המוני.

האנדרטה הגדולה שנבנתה על יד קיבוץ דפנה היתה שיא של מפעל מבוזר נרחב, שבו הורים, באופן נפרד או בקבוצות קטנות, השתמשו במלוא רפרטואר ההנצחה הישראלי כדי לקבע את זכר יקיריהם במרחב הגאוגרפי והתרבותי הישראלי. הנצחה קולקטיבית בולטת נוספת היא יום הזיכרון השנתי בבית־הספר 'הר וגיא' בקיבוץ דפנה. האירוע החל ביום הזיכרון הרביעי, ומתקיים מאז כל שנה. תוכנו של יום הזיכרון הוא יום עיון, הנערך בשיתוף משרד הביטחון והצבא, והנושא שלו עוסק בערכי החיילות, פיקוד ומוסריות בהקשרים צבאיים. הטקס המתקיים בסוף יום העיון הוא האירוע הממלכתי המרכזי הנוגע לאסון, ומוזמנים אליו אישים כמו נשיא המדינה, ראש הממשלה, שר הביטחון והרמטכ"ל, שגם נושאים דברים. מלבד האנדרטה והטקס השנתי, מספר ההנצחות הקשורות לאסון הוא רב ועולה בהרבה על מספר החיילים ההרוגים. הנצחות אלו כוללות בתי־כנסת, אנדרטאות, ספרי זיכרון, סרטים דוקומנטריים, אתרי אינטרנט, גני ילדים וגנים בוטניים, שמות רחובות ועוד. אציג כמה מההנצחות הבולטות והמיוחדות, ואתמקד באלה המבטאות את השינויים שחלו בדפוסי ההנצחה בישראל.

33. שרון רופא, 'השנים עוברות — אבל החיים נעצרו', http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-1607609,00.html

מקום הביקור של המשפחות ביום השנה היה עץ האלון העתיק בשאר ישוב, שעליו נפל אחד המסוקים. כבר בשבת שלאחר האסון 'הוכרז' המקום למייצג את האסון, ואלפים שבאו הציבו לידו נרות נשמה, פרחים, פתקים ושירים. 'יש לו לעם ישראל תכונה מוזרה כזו — להפוך אתר אסון למקום עלייה לרגל', ציין עיתונאי שבא למקום.[34] לאחר שכל שרידי האסון פונו, העץ נותר כסמל ויזואלי בולט מרגע האסון. בשנה שלאחר האסון אמר אחיו של אחד הנופלים: 'אני מסתכל על העץ שמולנו, והוא לא השתנה במהלך השנה שחלפה. הוא לא מלבלב. הוא נשאר מאז האסון באותו מצב — ענפים יבשים ושחורים שלא פורחים. זה מוסיף סמליות למקום הזה, כאילו כאן, היכן שנפל המסוק — הזמן נעצר'.[35] הסימבוליקה של העץ נקשרת לחיים, פריחה וגדיעה, וההורים ציינו שהעץ 'ראה יותר מדי'. שנים לאחר מכן אמרה אם אחת: 'מעל העץ הזה נפלו שלושים חיילים ובהם הבן שלי. בשבילי, כאמא, העץ מדבר יותר מכל דבר אחר. הדם של בני נשפך שם, יחד עם החפצים שלו. במשך שנים עד שקמה האנדרטה היה לנו רק אותו ובשבילי הוא כמו מצבה — כמו הר הרצל'. בהתייחסה ללבלוב מחדש של העץ היא אמרה: 'אני זוכרת איך הזדעזענו מזה שהילדים שלנו הלכו ונשרפו על העץ הזה והוא נתן פרי'.[36] עם זאת, העץ היה בתוך מושב, בצמוד לצימר, בשטח פרטי, וחברי המושב בנו גדר והקשו על ההורים האבלים לגשת. בשנת 2008 נגדע העץ מסיבות של בטיחות, והדבר עורר מחדש רגשות עזים בקרב ההורים השכולים, שהתנחמו בכך שבימים הימים נחנכה האנדרטה כמקום חלופי שבו יכלו לבקר.

הבחירה בעץ כמוקד של הנצחה תאמה תפיסת הנצחה שהלכה והתמסדה בשנות התשעים סביב אירועי הטרור, והיא לבטא את האבל במקום שאירע האסון, עם אנדרטה שהיא מעשה ידי האבלים עצמם או עצם מהסביבה ש'נכח' בעת האסון. פרקטיקה זו קשורה לשינוי במקומות שמתרחש בהם המוות בשנים האחרונות: מגבולות המדינה, ואף מעבר להם, הוא עובר אל תוך עריה ורחובותיה, מקומות נגישים יותר למשפחות. ההנצחה בעקבות אירועי טרור צומחת 'מלמטה', בלא תיאום עם רשויות ולעתים בסתירה לשימושים מתחרים על הקרקע, מה שיוצר עימותים בין המשפחות השכולות לבין גורמים ממלכתיים, מקומיים ופרטיים בסביבה.

מקומות רבים יותר עוקבים אחרי דפוסי הנצחה ותיקים ונקשרים למקומות מגוריהם של הנופלים. כך, בשנים בטרם הוקמה האנדרטה בצפון נהגו ההורים לבקר בגבעת תום ותומר, חורשה בוטנית ליד קיבוץ נגבה המנציחה שניים מהנופלים, תומר קידר ותום כיתאין. אביו של תומר התייחס לאתר שהקים באופן שמבטא ניכור־מה מתפיסת ההנצחה הצבאית, יחד עם דאגתו להנצחה בעתיד: 'זו לא מורשת קרב, אני בז למושג הזה. זו מורשת חיים. החשש

34. אמיר גילת, 'לגעת בכאב', **מעריב**, 9 בפברואר 1997.
35. אבי אשכנזי, 'העץ במקום האסון נותר מפויח — ולא מלבלב עוד', **מעריב**, 5 בפברואר 1998.
36. http://www.ynet.co.il/Ext/Comp/ArticleLayout/CdaArticlePrintPreview/1,2506,L-3593876,00.html

הכי גדול שלי הוא שהגבעה תהפוך לפיל לבן. בגלל זה כמעט לא הקמתי את הגן, אבל לבסוף הערכתי שאנשים ציונים ימשיכו לטפח את המקום׳.[37]

הוריו של אבי אפנר, שהם מהדמויות המובילות בהנצחה, מארגנים מסע לזכרו, הנמשך חודשים בקטעים של שביל ישראל, ומסתיים ביום הזיכרון לחללי צה״ל בצפון, באזור נפילת המסוקים. המסע הראשון התקיים בשנת 2002, ומאז 2006 הוא נעשה מסורת שנתית קבועה. יחד עם ההנצחה לחייל הפרטי, המסע מייצג, כדברי המארגנים, את הרוגי אסון המסוקים כולם, וגם את כל הנופלים במערכות ישראל ובפיגועי הטרור. משפחה יכולה להנציח את בנה בהקדשת קטע מהדרך לזכרו. יום מסע מתחיל במפגש בין הצועדים, שבו הם לומדים להכיר האחד את סיפורו של האחר, ממשיך במפגש לימוד והרצאות של אנשי פוליטיקה ואקדמיה. המסע מיועד ליצור קהילת שיח פעילה של חברים במשפחת השכול, שבמפגשים אינטנסיביים דנה במשמעות הישראליות, ההקרבה ועצם קיומה כקטגוריה מובחנת בחברה הישראלית. המסע אינו מחאה: הצעדה לאורך הארץ, המחקה פרקטיקות ציוניות מסורתיות, מלמדת דווקא על החיבור של קהילה זו לתפיסות לאומיות. שם המפעל, על שם החייל שנפל, הפך לראשי תיבות: אב״י — אפשר ביחד — לבטא את המטרה השיתופית של המסע.[38]

רוב ההנצחות הן פרטיות, במגוון מסורות ההנצחה הקיימות בתרבות השכול הישראלית, עם כמה דוגמאות של יוזמות חדשות, המאפשרות טכנולוגיות שלא היו קיימות בעבר. אריה רוזנברג, אביו של שחר, החליט להמשיך את חייו מתוך הפרספקטיבה של החיים הקטועים של בנו. הוא נסע למקומות שאליהם שאף בנו להגיע, ושיתף קוראים בחוויותיו דרך אתר אינטרנט וספרונים שהוציא. כך הוא מסביר את האיחוד הסימבולי־ממשי שהוא כונן עם בנו:

> עצם רעיון הטיול באוסטרליה נמסך בעורקיי עוד עת הייתי בשליחות של מימוש צוואת בני שחר שנפל באסון המסוקים מעל שאר ישוב ׳לשתות כוס מיץ תפוזים גדולה׳. המקום הינו — מנאלי, עיר ציורית בצפון הודו כאשר מעליך נמצאת שרשרת רכסי ההימליה ואתה עצמך שותה כוס מיץ תפוזים גדולה. באותו מעמד נדרתי לעצמי כי כל עוד אוכל ויהא בכוחי הרי את שנבצר משחר בני אני אמלא! הדברים אמורים ב־לראות בעיני/עיניו, להריח באפי/אפו, לשמוע באוזני/אוזנו ולטעום בחיכי/חיכו את כל אותם מקומות מרוחקים מבודדים שהיו מקור בלתי נדלה להתעניינות עבורו ושהיה בדעתו של שחר להגיע לתור וללמוד אותם. כן באותו זמן החלטתי כי בני הקטן יהיה הצל שלי מעתה ממש כמילות השיר של יהודה פוליקר ׳הצל שלי ואני יצאנו לדרך׳.[39]

37. http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3360326,00.html
38. http://www.avi-beshvil-israel.org.il/misgeret.php
39. http://www.shaharozenberg.co.il/letters_to_shahar.htm#l

שיר שכתב אחד הנופלים, ארז שטרק, נהפך לביטוי החריף ביותר של השינויים המתרחשים בתרבות ההנצחה הישראלית. השיר הולחן במפעל הנצחה שמארגנת תחנת הרדיו גלי צה"ל, הנקרא 'עוד מעט נהפוך לשיר', ובמסגרתו מחברים אמנים מוסיקה לשירים שכתבו חיילים שנפלו. להקת 'כנסיית השכל' בחרה בשיר הזה, שנעשה פופולרי, מוכר ומושמע רבות, בין היתר נוהגים להשמיעו המבקרים באנדרטת אסון המסוקים. ואלה מילות השיר:

שום דבר לא יפגע בי
שום דבר
לא אשה לא כדור מחבלים
שום דבר לא יפגע בי
כי ככה נשבעתי
לאחותי, לאחי, להורים.
ובכיתי בלילות
ודאגתי בימים
כי פחדתי שמשהו יפגע בהורים.
וקולו של אבי מהדהד לי בראש
כבר שנים כשאמר
אם יקרה לך משהו
אין לי טעם לחיים, טעם למחר.
אם אתם עומדים כאן
היום מעלי, כנראה שלא עמדתי
בהבטחתי, מצטער, בחיי.

קשה לחשוב על שיר המייצג יותר מהשיר המצמרר הזה את השינוי שחל במעמד הצבא, הגבורה והשכול בישראל, שיר המקבל חלק מעוצמתו מהנבואה המוקדמת של המחבר על דבר מותו. לכאורה אין השיר שונה משירי זיכרון אחרים, שבהם המת־החי פונה אל הנותרים בחיים;[40] למעשה, הטקסט שלו חתרני, ומבטא פן איקונוקלסטי המייצג חלק נכבד מהאמנות שצמחה בצבא בעקבות מלחמת לבנון. המחבר מבטא אימה קיומית, לאו דווקא לגבי אובדנו, אלא לגבי משמעות האובדן לבני משפחתו. אובדן זה אינו נובע דווקא ממלחמה — לדברי השיר הוא עלול להיפגע מאישה או מכדור מחבלים, ההורג גם אזרחים. הידע על מותו של המחבר, והקשר הידוע בין אימה של הורים לבין נפילת בניהם, הוא שמחבר את השיר לחוויית המלחמה בלבנון, דבר שהשיר לא אומר במפורש, ואפילו מתכחש אליו.

40. מירון, מול האח השותק.

הממד הלאומי נעדר מהשיר לחלוטין, לפחות ברמה הגלויה: מטרת החייל, כפי שמשדרים אליו הוריו ובעיקר אביו, היא להישאר בחיים. לפי השיר כפשוטו, אין המשפחה מייצרת חיילים או שולחת אותם להציל את המולדת, אלא מחדירה בהם נוגדנים, המכוננים בקרבם דווקא את הצורך להימנע מסכנה, ובכלל זה הסכנה הכרוכה בגבורה למען הלאום. עם זאת, השיר גם אינו משתמש בקול החיילים או הנופלים כדי להעביר מסר התובע לשים קץ למלחמות. משתמע ממנו מתח בין החייל לבין משפחתו כשהוא בוחר לסכן את עצמו כקצין ביחידה קרבית, ולכן חש מחויבות להתנצל אם החלטתו אכן תביא את מותו. עם זאת, תביעת המשפחה להימנע מסכנה מייסרת אותו. לכן השיר מבטא ישראל שהיא פוסט־מיליטריסטית ואינדיבידואליסטית, שבה המשפחות משתחררות מאחיזת האתוס הצבאי, ומתבוננות באימה לא מסווית בצבא הנוטל את בניהן, בלי שתחושת התרומה הלאומית תהווה גורם ממתן בחרדה שהן חשות.

היותו של שיר זה לאחד המושמעים ביותר בימי הזיכרון והיותו בשנים האחרונות אחד השירים הקנוניים של תרבות השכול הישראלית, מפתיעה בהתייחס לתכניו. באופן לא מכוון הגביר צה"ל את האירוניות המרירות הקשורות בשיר כשאסר על הלהקה המבצעת אותו להופיע לפני חיילים, ככל הנראה משום ששניים מחבריה לא שירתו בצבא. בכך רק הדגיש עד כמה השכול עובר הפרטה, והאתוס הצבאי והלאומי מתקשים להתחבר אל השינויים החלים בחברה.

בניית האנדרטה: בין הפרטי והלאומי

בנייתה של אנדרטה ציבורית גדולה ויקרה היא תהליך ארוך רצוף סכסוכים, ואנדרטת המסוקים לא היתה מקרה יוצא דופן.[41] עם זאת, משוואת הכוחות בעיצובן של אנדרטאות שונות היא ייחודית להן, ומיפוי הכוחות שפעלו לעיצובה ולייצורה של אנדרטת המסוקים מלמד על תהליכי ההפרטה שעברה החברה הישראלית. העשור שעבר מאז האסון ועד שהושלמה האנדרטה משקף את הקושי של הקבוצה המובחנת הגדולה ביותר בתוך קהילת השכול הישראלית, משפחות ההרוגים באסון המסוקים, להניע את מוסדות המדינה לסייע לה בתוכניתה. הדומיננטיות של ההורים בתהליך ההנצחה, על חשבון רשויות המדינה, היו לה מחירים משלה. התוצאה היתה שינויים בקבלת החלטה קיבוצית בדבר אופי האנדרטה, הקושי לגייס כספים מגופים מוסדיים והצורך להיאבק עם רשויות ממלכתיות ומקומיות מתוך עמדת חולשה מובנית.

41. מקרה נוסף הראוי למחקר הוא האנדרטה לזכר הרוגי הפיגוע בבית ליד, שאף היא עברה גלגולים רבים. הפיגוע הכפול, שנספו בו 21 חיילים ואזרח אחד, התרחש ב־22 בינואר 1995. במקום הוקמה אנדרטה מאולתרת, ואילו האנדרטה הקבועה נחנכה בשנת 2006 והעבודה עליה טרם הסתיימה. סיפורה של אנדרטה זו, עם הקשרים המורכבים בין ההורים השכולים, משרד הביטחון והמועצה המקומית כפר יונה מזכירים את הקשיים שעברו על מקימי אנדרטת אסון המסוקים.

אנדרטה המתוכננת על־ידי ההורים היא ארטיקולציה של אבל פרטי במרחב הציבורי, דבר שאינו מקובל בכל מקרה על דעתם של הורים שכולים, וגם לא היה מקובל על דעת כל ההורים במקרה הזה. הובילה את המאבק קבוצה מצומצמת, והרוב תמכו פסיבית. כמה בחרו שלא להיקשר לקבוצה. אחד מהם ציין שקבוצת ההורים היא התקבצות אקראית, המבוססת על אסון ולא על בחירה, ולכן אין הוא מוכן שבנו יוגדר על־ידי רגע מותו: 'אני לא רואה עצמי משתייך לעדר, זה מקרה שבני נפל איתם'. אם אחת ציינה שהחוויה והעיסוק האינטנסיבי בהנצחה קשים לה מדי: 'מבחינתי, המדינה נגמרת בצפון הכנרת'.[42]

רעיון האנדרטה הגדולה צמח כמעט מיד לאחר האסון בפגישה של ההורים, שבחרו ועדה לטפל בנושא. שר הביטחון יצחק מרדכי הציע להם לבחור בהנצחה מצומצמת, שאת אופיה הוא לא פירט, רעיון שהקבוצה דחתה על הסף. רעיונות אחרים שנדחו היו להגדיל את האנדרטה ולצרף אליה מבני ציבור; החשש היה שההורים יתקשו בתחזוק ולא יעמדו בעול הכספי הכבד הכרוך בכך. האנדרטה הגדולה נבחרה בשל היותה רבת רושם, אך גם קלה יחסית לתחזוק.

תחילת העבודה על הפרויקט נדחתה למשך כשש שנים בשל הקושי להשיג זכויות על הקרקע. המיקום הנבחר, אתר התרסקותו של אחד המסוקים, היה צמוד לבית־הקברות של קיבוץ דפנה ובשטח השייך לקיבוץ. חברי הקיבוץ דרשו פיצוי קרקעי הולם בעבור הוויתור על השטח, וכן הציבו תנאים נוספים ובהם רישוי של מסעדה שברשות הקיבוץ ואיסור כניסה של המבקרים דרך אדמות הקיבוץ. ההורים זעמו על התנאים שהציב הקיבוץ. אשר לשביל הגישה אמרה בסרקסטיות אחת האמהות, רעיה אפנר: 'דרשתם שהדרך לאתר ההנצחה לא תעבור בשטחיכם, ופירושה המעשי של הדרישה הזו היא שאתם מתנגדים בפועל להקמת האתר במקום המתוכנן — או שמא רצונכם שנגיע למקום ההנצחה במסוקים'.[43] טיעונם העיקרי של ההורים נגד הקיבוץ היה, שהחיילים נפלו בהגנה על גבול הצפון, ובין היתר בהגנה על הקיבוץ המסרב כעת לאפשר להנציח אותם. האב השכול יהודה רוטנברג הוסיף: 'מדוע מאפשרים לקיבוץ שמקבל תקציבים והטבות לסחוט ממשפחות שכולות? הם שכחו שהחיילים שלנו, בנינו, נפלו בהגנה על היישוב שלהם ויישובים אחרים בצפון?'.[44]

הקיבוץ מצא עצמו בעמדת התגוננות לא נוחה והעלה שני טיעונים עיקריים. האחד היה הפניית מותחי הביקורת אל חלקת חללי צה"ל בבית־הקברות של הקיבוץ, הצמוד לאתר האנדרטה. ראש המועצה האזורית אהרון ולנסי אמר: 'לא את אנשי דפנה, שהקריבו את טובי בניהם במלחמות ישראל, צריך לגנות, אלא את משרדי הממשלה. מי שמטיל דופי באנשי דפנה, מוטב שילך קודם לבית הקברות של הקיבוץ ויראה כמה מבניהם קבורים שם'.[45] הטיעון השני היה, שהקרקעות שנלקחו הם אמצעי הייצור שלהם, ולכן יש הצדקה

42. שרון גל, '20 דונם של זיכרון', **הארץ**, 23 בפברואר 1999.
43. איתן רבין, 'מחכים לאנדרטה', **מעריב**, 14 בינואר 2001.
44. שם.
45. אבי אשכנזי, 'הכאב והזעם', **מעריב**, 31 באוגוסט 2000.

בפיצוי הולם, למשל הקצאת קרקע חלופית שווה בערכה, או מתן אפשרויות חלופיות לפרנסה. אחד מחברי הקיבוץ אמר: 'יש לנו מעל 400 נפש שאנחנו צריכים להאכיל אותם. האדמה שעליה מדובר היא בסיס לאחד מענפי הכלכלה העיקריים של הקיבוץ'.[46]

הספסור בקרקעות הקיבוץ הצפוני לא היה שונה עקרונית מתופעות דומות שבלטו בקיבוצים במרכז הארץ. שם שימשו האדמות המופשרות, שעברו שינוי ייעוד, לבניית קניונים ושכונות מגורים, וכמה קיבוצים התעשרו מהשינוי. קיבוצי הפריפריה, דוגמת דפנה, עברו אף הם תהליכי הפרטה, אך הקרקע שברשותם לא היתה שוות ערך לקרקעות הקיבוצים השוכנים באזורים של ביקוש גבוה. במקרה זה השינוי בייעוד הקרקע והוצאת הקרקע מידי הקיבוץ שימשו לצורך בנייתה של אנדרטה, אך עקרון ההפרטה דומה, כמו גם הביקורת החברתית שספג הקיבוץ על נסיונו לחלץ פיצוי בעבור הקרקע הלאומית שהוענקה לו בעבר. לבסוף קיבל קיבוץ דפנה קרקע חלופית כפולה בגודלה מהקרקע שוויתר עליה, אך בעלת ערך נמוך יותר מבחינה חקלאית, ונפתחה הדלת להקמת האנדרטה. תכנון אתר ההנצחה נעשה על דעתם של ההורים ובשיתוף־פעולה בינם לבין האדריכלית (שלומית שלמה ממשרד א.ב. מתכננים), מעצבי הגינות (חיים כהן וגלעד שרון) והפסל (רמי פלדשטיין). הצדדים מדווחים על שיתוף־פעולה נרחב והסכמות הדדיות. יועץ בתכנון האתר היה הפסל דני קרוון, שסירב לקחת חלק רשמי בעיצוב האנדרטה בשל היותו קרוב משפחה של אחד הנספים. במהלך הבנייה קרה מקרה שאִתגר את הנחות היסוד של השכול המכליל, העומדות בבסיס ההקמה המשותפת של האנדרטה: היא חוללה בכך שהמילה 'ערבי' רוססה על שמות החיילים הלא־יהודים שבה. נציגת המשפחות, רעיה אפנר, הגיבה בסגירת השורות של משפחת השכול: 'החיילים נפלו בשעה שהיו בדרכם להגן על אותם אנשים מכוערים, שחיללו את האנדרטה. פאדי וכמאל, בדיוק כמו הבן שלי, הלכו להגן על התושבים, וזה בכלל לא משנה אם הם ערבים, דרוזים או יהודים'.[47]

ההורים התקשו מאוד לגייס כספים להקמת האנדרטה. אחד הקשיים היה שמשרד הביטחון התקשה להגדיר אותם בקטגוריות המנהלתיות המוכרות לו. כספים ניתנים להנצחת יחידות צבאיות, ואילו בעמותת ההורים שקמה כדי להקים את האנדרטה היו נציגים מיחידות שונות. אמנם חלק גדול מהנופלים היו מחטיבת הנח"ל, אך חלק נכבד אחר היו מיחידות אחרות, וההורים הקפידו לאורך כל התהליך על הגדרות מדויקות שימנעו ניכור של הורים אחרים. במעין ביטוי סמלי לשינויים החלים ביחסי צבא-חברה, הגדירה ועדת חריגים של נוהלי היחידה להנצחת החייל את עמותת אסון המסוקים כיחידה נפרדת, 'חיל', וכך נפתחה הדרך להשתתפות ממלכתית במימון האנדרטה. ההורים השתמשו בהגדרה זו לעיצוב זהות קבוצתית, ואף עיצבו 'תג יחידה' מיוחד, שהופיע על חולצות אחידות שלבשו ומכרו בימי הזיכרון.

46. שם.
47. http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-1941673,00.html

חלק אחר מעלות האנדרטה בא מההורים עצמם, שהאמידים יותר הוציאו מכספם, ורבים אחרים לקחו הלוואות לסייע למאמץ. כמה מהקבלנים ויתרו על שכרם. עם זאת, ביום השנה העשירי לאסון המסוקים התברר שחסר סכום של כ־400,000 שקל כדי להשלים את האנדרטה. הרוחות בקרב קבוצת ההורים סערו בעת ההיא גם משום שראש הממשלה אהוד אולמרט החליט שלא לבוא לאזכרה השנתית, והיתה תחושה של נטישה, שהשתלבה ברוח הכללית שלאחר מלחמת לבנון השנייה. אחת האמהות התראיינה ברדיו, והפנתה אצבע מאשימה אל הממשלה, שתקופה כה ארוכה לאחר האסון אינה מאפשרת את סיום המפעל. נחלץ לעזרה ארקדי גאידמק, מהעשירים שבאזרחי ישראל דאז, שהתחייב להשלים את הסכום, ואכן הפקיד מיד את הסכום הנדרש לסיום הקמתה של האנדרטה.

זו לא היתה תרומתו הראשונה של גאידמק, ה׳אוליגרך׳ שלא דיבר עברית אך נשאר זמן רב בכותרות העיתונים, למטרות שהוגדרו לאומיות ובאחריות מדינתית. הוא התנדב לקנות ציוד מיגון לחיילי צה״ל ולהעניק נופש לתושבי שדרות המופגזים. כמי שהיה מסובך בפרשיות כספיות אפלות בעיקר בצרפת, ניסה גאידמק להשיג לגיטימיות למעמדו בישראל באמצעות התחברות לסמלים לאומיים מרכזיים, למשל רכישת קבוצת הכדורגל בית״ר ירושלים. התרומה לאנדרטה, ההתחברות לקדושתו של השכול, נתפסה בעיני רבים בציבור כמניפולציה צינית, וגם המוטבים שקיבלו את הכסף להשלמת מפעלם הביעו אמביוולנטיות. החיילים נפלו בשליחות מדינת ישראל, לא בשליחותו של גאידמק, הם טענו, אך באין מקורות מימון אחרים קיבלו את התרומה, על אף הצל שהיא הטילה על תהליך הקמת האנדרטה. אבירמה גולן, כתבת עיתון **הארץ**, ראתה בפרשת גאידמק מייצגת את השינוי שחל בחברה הישראלית, ואת תפיסת הנטישה וההזנחה שחש הציבור הישראלי מצד ממשלתו:

> הציבור, הרואה לנגד עיניו כיצד נפרמים התפרים האחרונים של אחריות הממשלה על אזרחיה בכל התחומים, ובאיזה קלות חודרים בעלי ההון לכל המערכות וצוברים כוח והשפעה עוקפי פוליטיקה וממשל, מפענח גם את סיפור חללי אנדרטת המסוקים בדרך דומה. אמנם, באתר ההנצחה של משרד הבטחון באינטרנט מוצאים עדיין ש׳הנצחה איננה עניין פרטי אלא ציבורי׳, אך בסיפור הזה, כמו בסיפור החטופים וכמו בסיפור הפקרת העורף במלחמה, תחושת הנטישה וההתפוררות גברו על העובדות, וברוח זו פעלו כנראה ההורים. כך בא הגורם הבולט והיציב היחיד כיום בחברה הישראלית — הכסף — וקנה גם את ההנצחה.[48]

האתר נפתח בשנת 2008 והיה מיד לאחד מאתרי התיירות המרכזיים של האזור. בשל הכניסה החופשית אין סטטיסטיקות של מספרי מטיילים, אך הרושם הוא שרבים עוצרים, אם במיוחד, אם כחלק מטיול רחב יותר בצפון. האתר גם נעשה מרכזי במפת המסעות

48. אבירמה גולן, ׳אנדרטה בכסף מלא׳, **הארץ**, 14 במרס 2007.

של תנועות נוער, שחניכיהן באים אליו במאורגן, וגם נוצרה בעבורם תוכנית ובה קריאת טקסטים ושמיעת שירים.

בעת כתיבת דברים אלו, עדיין לא תמו המאבקים הקשורים לאנדרטה ולמעמד עמותת ההורים אל מול המדינה והרשויות הממלכתיות. הם עברו לשאלת מימון החזקת האנדרטה. ההורים, שעסקו במשך שנים בתהליך בנייתה של האנדרטה, חשים תסכול וכעס על הקשיים שעמדו בדרכם ועל השנים הארוכות שנמשך התהליך — שהושלם לאחר שצה"ל התפנה מלבנון, והשקט היחסי הנמשך לאורך הגבול העלה שאלות על התוחלת שבקורבן הכבד, לאחר אינתיפאדה נוספת ומלחמה נוספת בלבנון, כאשר אסון המסוקים כבר היה לזיכרון רחוק, ומתים חדשים, עם שאלות הנצחה חדשות דחקו מהתודעה את הרוגי האסון משנת 1997.

תדע כל אם עברייה? הפרטה וגבולותיה

ביום העיון שציין 13 שנה לאסון המסוקים, שהתקיים בבית־הספר 'הר וגיא' בקיבוץ דפנה, הציגה המנחה טלי ליפקין־שחק, אשת תקשורת ידועה וגם רעייתו של מי שהיה הרמטכ"ל בעת האסון, שאלה משותפת לקצינים שבאו לדבר: האם אמירתו הידועה של דוד בן־גוריון מלפני שישים שנה, שתדע כל אם עברייה שהפקידה את בניה בידי מפקדים הראויים לכך, עדיין תקפה. הקצינים שענו, ובהם סגן הרמטכ"ל אלוף בני גנץ, הרחיבו בעניין תפקידו של המפקד בימינו, הבהירו ערכים, דנו בדילמות ואוששו את הצהרתו של בן־גוריון מאז. בעוד המחקר מראה כיצד השכול נעשה פוליטי, מחאתי וביקורתי, במקרה זה, כמו בשנים שעברו, ביטא יום העיון את ההתחברות של עמותת אסון המסוקים אל צה"ל. אירוע ההנצחה הזה, העיקרי המתקיים ביום ההנצחה, אשר מסתיים בטקס צבאי־ממלכתי, אִפשר לצה"ל לדון בסוגיות ערכיות עקרוניות בחסות אירוע שארגנו המשפחות השכולות.

השאלה שהציגה המנחה היתה טעונה ביותר בהקשר שהועלתה, ובעיני הורי החיילים ההרוגים היא כבר איבדה את הרלוונטיות שלה. כמה מהם הטיחו בעבר כלפי תחקירי הצבא, שהם לא מיצו את הדין עם מפקדים שאינם ראויים לתפקידם, ואף העלו את קובלנתם אל בג"ץ. קשה לשער מה עבר במוחם של ההורים, ובהם מי שהשתתפו בארגון האירוע, בשמעם את השאלה, בהקשיבם לתשובות השגרתיות של המפקדים, בעוד הם מוקפים מאות חיילים הדומים לבניהם המתים, וכל זה במרחק מאות מטרים ממקום האסון.

רוביק רוזנטל הציג תזה חריפה בנוגע לעתיד השכול הלאומי בישראל: 'האינטרס הטבעי של החברה הישראלית היום הוא להמית סופית את אתוס השכול, לפרק אותו לחלוטין לשני יסודותיו: השכול הפרטי יחזור אל המשפחות, יהפוך לטרגדיה ככל הטרגדיות. השכול הלאומי יתמסד לגמרי, יחדל להציק לנו, יקפא בפנתיאונים, באנדרטות ובטקסים'.[49] רוזנטל

49. רוזנטל, **האם השכול מת?**, עמ' 10.

מציע אפשרות של הפרטה רדיקלית בעתיד, שבה השכול הפרטי והשכול הלאומי יפנו כל אחד לדרכו. במידה מסוימת מחזק מאמר זה את טענתו: הקושי שנתקלו בו ההורים בהקמת האנדרטה לבניהם, שנמשך יותר מעשור של תסכולים ואכזבות, מלמד עד כמה הם נותרו לבד. על צורתה של האנדרטה הלאומית המנציחה את האסון הם החליטו בכוחות עצמם, חלק נכבד מהמימון הם השיגו בסיועו של נדבן עשיר, והם נאבקו באינטרסים הפרטיים של הקיבוץ שהחזיק בקרקע שעליה רצו להקים את האנדרטה. קשה לחשוב על דוגמה מובהקת יותר להפרטה של השכול, וזה במקרה שההרוגים לא היו קורבנות אקראיים של טרור או של תאונת דרכים, אלא חיילים בדרכם למשימה שנשלחו אליה מטעם הצבא שגייס אותם.

עם זאת, טענתו הפרובוקטיבית של רוזנטל נראית לי מוגזמת. טקס ההנצחה בקיבוץ דפנה, שמוצגת בו באופן סמלי אחדות המטרה בין ההורים, משרד הביטחון והצבא, מראה שעם כל המרירות והעימותים, עדיין קיימים אינטרסים צנטריפטליים חזקים, הדוחפים לכיוון של הלאמה מחודשת. ההורים יכולים להתבודד באבלם, אך הם מעדיפים שהמערכת היחידה המסוגלת להעניק משמעות למות בניהם, שהיא המערכת הצבאית הממלכתית, תמשיך לעשות זאת. כל ביטוי של הפרטה מלֻווה בשיח המבקר ומתנגד לו: הקיבוץ היה מחויב להיות נדיב יותר, שכן החיילים נפלו למען בטחונו; כספו של גאידמק אינו ראוי, כי החיילים לא נשלחו מטעמו; הצבא נושא אולי באחריות לאסון, אך שר הביטחון והרמטכ״ל נדרשים להתייצב אל מול ההורים ולספר להם שבניהם נפלו למען מטרה ראויה.

למעמד של משפחות שכולות יש ערך ומשמעות, גם בהקשר של הטבות חומריות, אך בעיקר מבחינת הצבתו של המוות בתוך הקשר שיש בו כדי להעניק לו משמעות. אסון המסוקים, בהיותו תאונה טרגית ובלתי־מוסברת, בהקשר למלחמה שהוגדרה ׳כושלת׳, וחיילי צה״ל כבר תוארו בה כברווזים במטווח, הדגיש את הצורך במתן סיפור מסגרת, שרק הממלכתיות הישראלית היתה יכולה לספק. לפיכך, על אף תהליכי ההפרטה המואצים בכל תחום מוסדי בחברה הישראלית, הזמן שבו יסתגרו בני משפחות ההרוגים באבלן ויתנכרו לקשר ההדוק אל המדינה והלאום נראה עדיין חזון רחוק. מצד אחר, גם המדינה ומוסדותיה אינם ממהרים להסכים להפרטתו של השכול ותובעים את המשך הלאמתו, אף במחיר של עימותים חברתיים מרירים עם הורים שכולים ואף עימותים משפטיים. בעוד לתהליך ההפרטה בכללו, בעיקר בתחומי הכלכלה, יש חסידים ותומכים גלויים, הן בהנהגה הפוליטית הבכירה והן בקרב אנשי תקשורת, אין שיח מפורש המעניק הצדקה והנמקה להפרטה של השכול. המונח הזה לא צמח אצל סוכנים המעוניינים בתהליך הזה, אלא אצל חוקרים ביקורתיים המתבוננים בו מבחוץ, ומגלים עד כמה תהליכים מקרו־חברתיים ומקרו־כלכליים מסתננים אל תוך תחום ההנצחה ומשנים את אופייה.

ההפרטה של השכול היא תוצר לוואי של תהליכי הפרטה אחרים, ושל המערכות התומכות בתהליכים האלה. הפרטה בכלל נובעת מתהליכים חברתיים וכלכליים גלובליים ופנים־ישראליים. תהליך ההפרטה של השכול מתקדם בלי ששני הצדדים העיקריים המעורבים בו, ההורים השכולים ומוסדות המדינה, מעוניינים בו. שניהם נאבקים בו, כל צד מזווית הראייה שלו — ההורים תובעים מעורבות ולקיחת אחריות של המדינה, ואילו

זו תובעת שהם יגבילו את יוזמותיהם הפרטיות, ושיבינו כי הדגשת הפרטיות של דפוסי השכול מחירה עלול להיות הפרטה ואובדן ערכו הלאומי של הקורבן. ההקשר המופרט שפועלים בו הצדדים מאיים על ברית האינטרסים ביניהם. כך נפתח מסלול אל בג"ץ של הורים שכולים השואפים לשנות את הכיתוב על מצבת בניהם; טכנולוגיות חדשות אפשרו להורים יוזמות חדשות המורידות מתלותם במדינה; וקיצוצים כלכליים ופיקוח תקציבי מגבילים את המימון של מפעלי הנצחה, ויש אף כאלה שנסגרו.[50]

המשך תרבות השכול המאחדת הוא קריטי לשני הצדדים. ההורים אינם מוכנים לקבל את הנבואה של רוזנטל, שמות בניהם יהפוך לעניינם הפרטי, לא שונה ממוות בהקשרים אחרים. לשם כך הם זקוקים לתמיכת המדינה. בעידן שקיימות אפשרויות הולכות ומתרבות לחמוק מגיוס, המדינה נזקקת יותר ויותר לתמיכתם של ההורים השכולים, המעניקים לתרומה ללאום את ההילה המקודשת. האינטרס המשותף הוא הכוח הצנטריפטלי; אין ערובה לכך שהוא יוכל לגבור על הכוחות הצנטריפוגליים של ההפרטה. השאלה לעתיד היא, האם לקואליציה הבעייתית ובעלת המתחים והסתירות הפנימיות שבין משפחת השכול לבין צה"ל והמדינה יצטרפו עוד גורמים בחברה הישראלית, או שהחברה תמשיך את מסלולה ותותיר את ההורים השכולים בודדים באבלם הפרטי.

50. Udi Lebel and Zeev Drory, 'Undecided Past – National Identities and Politics of Diversity: The Mount Eitan Commemoration Site', *International Journal of Euro–Mediterranean Studies*, 2 (2008), pp. 215-238






תום כיתאין











ישראל שפה קשה, אך כדורגל דיברו כולם

אמיר בן פורת

פתיחה

'חבר'ה! אין לנו היסטוריה! מיום שגלינו מארצנו אנחנו עם בלי היסטוריה. אתם פטורים. לכו לשחק כדורגל'.[1] את ה'אין היסטוריה' של הזז יש לקרוא על רקע ההיסטוריזם הציוני שהיה הגמוני בימים ההם, ימי ראשית המדינה. מנקודת הראות של הציונות, ההיסטוריה מתחילה עמה או לפחות פותחת בה דף חדש. על מידת צדקתה או נכונותה של הפרשנות האידאית הזאת הושחתו מילים רבות, ועדיין היא נמצאת במרכז הפולמוס שרק מחריף והולך, אך היא כשלעצמה אינה מעניינת אותנו כאן. השאלה שיעסוק בה מאמר זה היא מדוע שלח הזז את הנערים לשחק כדורגל דווקא.

הזז פסק, וייתכן שאף ניחש את הצפוי היטב. כדורגל היה כבר אז משהו גדול הרבה יותר ממשחק סתם. הוא היה אירוע תרבותי מן הבולטים ביותר ברחבי העולם. רבים שיחקו אותו. רבים עוד יותר צפו בו במישרין או האזינו לו — עקבו אחריו — 'בזמן אמת' באמצעות מכשיר הרדיו ובטלוויזיה, שהחלה אז את שידוריה באירופה. כמעט הכול, ובכללם אנשי רוח כהזז, מן הסתם שמעו עליו, וניסו לתהות על קנקנו. מה יש במשחק הזה שהוא מושך המונים ללא הרף? מה הוא 'עושה' לאנשים ולחברות שלמות? האם ייתכן שהוא ממלא תפקיד חברתי או היסטורי שאין לו תחליף טוב ממנו? כלומר האם ייתכן כי אם אנשים לא ישחקו כדורגל, יהיה בכך הפסד חברתי בעל משמעות?

הזז לא ירד לכל עומקו של העניין. ה'חבר'ה' שהוא שלח לשחק הלכו לשחק כדורגל לא משום שלא היתה להם היסטוריה. נהפוך הוא, הם ואחרים שיחקו כדורגל מכיוון שהמשחק הזה כבר היה לחלק מן ההיסטוריה של מקום ושל עולם וגם של ישראל בראשית דרכה. באמצעות משחק הכדורגל נעשו הישראלים הוותיקים והחדשים לשותפים בתהליך של בינוי המדינה, כלומר בעיצוב ההיסטוריה שלה. לעשייה התמימה כביכול, למשחק הכדורגל, היתה משמעות מרחיקת לכת בישראל בשנות העשור הראשון.

1. חיים הזז, 'הדרשה', **סיפורים נבחרים**, תל־אביב תשל"ז, עמ' 147–163.

שתי שאלות מתבקשות מאליהן; אחת — איך נעשה הכדורגל חלק מן ההיסטוריה של עמים, והאחרת — מדוע הוא נעשה כזה. לשאלה הראשונה יש תשובה ברורה למדי: צמיחתו והתמסדותו של משחק הכדורגל באנגליה התרחשו בו בזמן כמעט עם תהליך ההיעשות הקפיטליסטי. עמו, בעצם בסיועו של תהליך ההיעשות הקפיטליסטי, התפשט גם הכדורגל בעולם.[2] מכיוון ששאלה זו אינה נוגעת ישירות לענייננו יפנה הדיון לשאלה השנייה, והיא מדוע כדורגל? במילים אחרות, להבהרת התפקיד או התפקידים החברתיים־תרבותיים המסוימים שהכדורגל ממלא כנראה בחברות בנות זמננו ומן הסתם הוא מיטיב למלא עד כדי כך שנדמה כי אין כמעט תחליף שישווה לו.

שתי השאלות הללו סוללות את הדרך לשאלה שמאמר זה עוסק בה: שאלת תפקידו ותרומתו של הכדורגל בישראל של שנות החמישים, העשור שהחברה הישראלית החלה להתעצב בו. התשובה לשאלה הזאת נגזרת מן התכונות המסוימות הטבועות במשחק הזה, המקנות לו בכוח פופולריות יוצאת מן הכלל, ומהחסרים התרבותיים של חלקים נרחבים בחברה הישראלית בשנים ההן, חסרים שמילא הכדורגל.

משחק רציני עד מאוד

בספרות המחקר בסוציולוגיה העוסקת בספורט בהקשר ההיסטורי־חברתי שלו בולטים שני מודלים הנוגעים (גם) לתפקידו ולמשמעותו של משחק הכדורגל בחברות בנות ימינו; האחד יכונה כאן 'מודל האינטגרציה', והאחר יכונה 'מודל המחאה'. כל אחד מן המודלים הללו נגזר מתאוריה רחבה המוכרת בקרב קוראי סוציולוגיה והיסטוריה, שלא אחת מסתפחת לה גם פרשנות פוליטית־אידאולוגית. על כן, ההבחנה בין שני המודלים הללו נשענת על הבחנה מוקדמת יותר ומקיפה יותר בין שתי תאוריות־אב שונות שעקרונותיהן אינם מתיישבים אלה עם אלה. כך, מודל האינטגרציה נגזר מן 'התאוריה הפונקציונליסטית', ואילו מודל המחאה נגזר מ'תאוריית הקונפליקט'. שתי תאוריות־האב הללו נבדלות זו מזו בהנחותיהן ובמושגיהן הראשיים, ובעיקר באופן שכל אחת מהן קוראת את המציאות,[3]

2. על כך ראו למשל: Derek Birley, *Sport and the Making of Britain*, Manchester 1996; David Goldblatt, *The Ball is Round: A Global History of Football*, New York 2006. זו כמובן אך מקצת הספרות העוסקת בנושא. אמנם ההיסטוריה של משחק הכדור החלה מוקדם יותר, אך הפיכתו של הכדורגל למשחק בה"א הידיעה של התרבויות המערביות, המזרחיות, הדרום־אמריקניות וכולי, החלה במחצית השנייה של המאה ה־19 בערי השדה האנגליות. הכדורגל יובא לפלשתינה עוד בזמן הטורקים על־ידי שני מיני 'שליחים': עולים מהגרים מאירופה, וסטודנטים ערבים שלמדו בלבנון ובסוריה. ראו למשל: Haim Kaufman & Yair Galily, 'The Early Development of Hebrew Football in Eretz Israel (1910-1928)', *Soccer and Society*, 9, 1 (2008), pp. 81-95

3. לצורך הבהרה נוספת: אמיר בן פורת, 'ספורט בחסות תיאוריה סוציולוגית', בתוך: רוני לידור (עורך), **התנהגות מוטורית**, ירושלים 2004, עמ' 178–210. על מגוון התאוריות העוסקות במעמד

ובהקשר הנוכחי, באופן שהן עונות לשאלה 'מדוע הכדורגל?'. מתוך התיאור הקצר של שני המודלים הללו לספורט, שיוצג להלן, יהיה אפשר לעמוד גם על ההבדלים בין תאוריות־האב שהגישות הללו נגזרות מהן.

מודל האינטגרציה מתבסס על הנחת הפונקציונליות של הספורט, ובייחוד הספורט הקבוצתי, שהוא מנגנון של אינטגרציה הפועל ברמות החברתיות השונות. הנחות־העל שמודל זה נשען עליהן הן שקיומה הנמשך של חברה נשען על הסכמה (קונצנזוס) ועל מילוים הנמשך של צרכים מסוימים. אינטגרציה היא צורך חברתי מן המעלה הראשונה, וזו אחת הפונקציות המוטלות על הכדורגל, בין השאר משום שסגולותיו של הספורט המודרני, כך נטען, מטשטשים או משעים גבולות אתניים, מגדריים, מעמדיים ואף לאומיים. בעצם, ספורט הוא 'המשווה הגדול': הוא גילומה בפועל של 'אוטופיה שוויונית (אגליטרית)'. כל־כך למה? משום שעל קו הזינוק, עוד לפני שנשמעה שריקת הפתיחה, כל המתחרים שווים.[4] מטבע הדברים הספורט התחרותי חסר פניות: הוא נגיש לכל מי שיש לו יכולות מוטוריות מסוימות ונכונות להתמודד או להתחרות באחרים. 'איך אפשר להפלות לרעה בתחום שהצלחה או כישלון נקבעים בו על ידי שעון העצר או סרט המדידה?' שאל בטון אירוני הסוציולוג האנגלי קשמור.[5] על כן במקום שיש אפליה לרעה היא נובעת לא מן הספורט כשלעצמו אלא מסביבתו הפוליטית־תרבותית, המקרינה עליו ומעוותת את צורתו. מכל מקום, ממשיכים לטעון המצדדים בגישת האינטגרציה, מסיבות מסוימות נהיה הספורט (דווקא בשל ההתמסחרות הגוברת שלו) מנגנון יעיל של אינטגרציה חברתית, בעיקר משום שהוא נגיש להשתתפות, לצפייה ולאהדה מצדן של כל הבריות יהיו מעמדן ומוצאן אשר יהיו. תהליך אחד מחבר את שרשרת הספורט, ובכלל זה המקרה הנידון כאן, והוא הכדורגל. מדובר בתהליך של שילוב חברתי, שהוא בו בזמן תהליך של עיצוב זהות חברתית בשיתוף מסגרות רחבות שסיכומן הוא בדרך־כלל המדינה.[6]

על כן הכדורגל, שהוא הפופולרי מכל ענפי הספורט האחרים, נתפס כמכשיר יעיל עד מאוד (פונקציונלי) לצורכי אינטגרציה וזהות חברתית. לא בכדי רשויות הספורט ורשויות המדינה מעודדות את המכשירנות הזאת. כך למשל במקומות מסוימים נפתחים משחקי הליגה המקומית בטקסים בעלי משמעות לאומית: בהשמעת ההמנון הלאומי או באזכור אירועים לאומיים (דקת דומייה) ועוד. משחקי הנבחרת הלאומית הם בגדר טקס לאומי מובהק: נגינת המנוני המדינות של הנבחרות המשחקות, הנפת דגלי לאום, ולעתים נישאת ברכה על־ידי אישיות לאומית. אין צורך להרחיק לכת בחיפוש עדויות תומכות; כאשר

של הספורט בהקשר למבנה החברתי ראו: Richard Giulianotti (ed.), *Sport and Modern Social Theorists*, Houndmills 2004

4. Claud Answorth, 'Sport as Symbolic Dialogue', in: Eric Dunning (ed.), *The Sociology of Sport: Selected Reading*, London 1971, pp. 51-66

5. Ellis Cashmore, *Making Sense of Sport*, London 1998

6. תהליך זה, יוסיפו המצדדים במודל המבאר הזה, יוצר אזרחות באמצעות התחברות לגופי ביניים שאינם גופים של המדינה, ואף־על־פי־כן הם שותפים בחייה היום־יומיים.

נבחרת הכדורגל של ישראל משחקת בזירה הבין־לאומית עולה מדד הזהות הלאומית־מדינתית: חילונים ודתיים, ימנים ושמאליים, גברים ונשים וגם יהודים וערבים משעים את המחלוקות שביניהם, ומתאחדים מאחורי הנבחרת הלאומית[7] למעין תשעים דקות של פטריוטיות.

הכדורגל כמכשיר אינטגרטיבי פועל גם במצבים שיש סמיכות בין מועדון הכדורגל לזהות פרטיקולרית, כגון זהות אתנית או דתית כמו מועדון כדורגל קתולי בגלזגו, מועדון כדורגל של יוצאי סרביה באוסטרליה או מועדון כדורגל ערבי בישראל. ברם ההשלכה של הזיקה הזאת נעשית רחבה יותר בדרך־כלל: בעצם השתתפותם של מועדונים בעלי זיקה אתנית וכדומה במשחקי הליגה הכלל־ארצית, ובכך ששחקנים מסוימים מן המועדונים האלה משתתפים בכוח או בפועל בסגל של הנבחרת הלאומית המסוימת, מתממשת פרקטיקה של כילול (אינטגרציה) ברמה שמעבר למועדון הכדורגל המסוים. בו בזמן מתממשת זהות עם מסגרת רחבה יותר — המסגרת הלאומית.[8] בשל האופן המיוחד של התארגנות הכדורגל בכל מקום ומקום במסגרת של ליגות ארציות בדרגות שונות, ומשום שמשחק הכדורגל — באמצעות הנבחרת הלאומית — מתמודד גם בזירה הבין־לאומית, הוא משמש סיכת חיבור בין זיקות מקומיות לעל־מקומיות גם במצבים שמתקיים מתח בין שתי רמות התייחסות אלה.

הזיקה הפונקציונלית האמיצה בין משחק הכדורגל לזהות לאומית מתגלה ברגעים ההרואיים שהכדורגל מספק לאומה. לאחרונה, בדרך־כלל, יש מעט רגעים הרואיים ה'נתרמים' על־ידי ההיסטוריה למען העם בלי שהתבקשו, כמו מלחמות. כמה מהם מוסדו ונרשמו לטוב בזיכרון ההיסטורי במועדים ובטקסים קבועים בלוח השנה, למשל יום העצמאות, יום הזיכרון לחללי האומה או יום החוקה. לרגעים אלה יש סוכנים בדמות המדינה או קבוצות עילית מסוימות, הדואגות שהם יתוחזקו וישמשו את יעדם — גיבוש הזהות וההסכמה הלאומית. רגעים הרואיים אלה שמורים במחסני האגירה של האומה, ומהם היא שואבת משאבים סימבוליים (למשל טקסים) לשעתוק (רפרודוקציה) של קיומה. כידוע, ברגעים האלה הגרנדיוזי שולט: נאומים נמלצים, טקסים מפוארים, מצעדי הצבא וכולי, שתפקידם בין השאר לצמצם את הפרט ולהעצים את הקולקטיב. בטכניקה מתוחכמת, לעתים של אחיזת עיניים, המדינה נעשית חזות הכול.[9]

7. ראו: Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1870*, Cambridge 1990; Martin Poly, *Moving the Goal Post*, New York 1998

8. בעצם ההשתתפות בנבחרת הלאומית של כדורגלנים קתולים בסקוטלנד, קטלנים בספרד, ערבים בישראל ועוד מוענקת הכרה דה־יורה למסגרת הלאומית־מדינתית. ההשתתפות הזאת מניעה קהלים רחבים יותר לתמוך בנבחרת הלאומית. ראו: Grant Jervie & Gary Wolker, *Ninety Minutes Patriots? Sport in the Making of Scottish Nation*, Leicester 1994; אמיר בן פורת, **כדורגל ולאומיות**, תל־אביב 2003.

9. בן פורת, **כדורגל ולאומיות**; Alan Tomlinson, 'FIFA and the World', in: John Sugdon & Alan Tomlinson (eds.), *Hosts and Champions*, Aldershot 1994; Mich Billig, *Banal Nationalism,* London 1997

אלא שכאמור, ההיצע של רגעים הרואיים מצומצם. מדינה מודרנית אינה יכולה להסתמך על הסטיכיה או על המסורת הדתית שיספקו לה עוד רגעים הרואיים מלבד מה שכבר רשום בתפריט המורשת שלה. הכדורגל הוא ספק בלתי־נלאה של רגעים הרואיים הממוקדים בהקשר לאומי־מדינתי. אם כן, נראה כי בזכות סגולותיו הוא נעשה מכשיר רב־עוצמה ביצירה ובשימור של אינטגרציה בהקשר רחב, כלל־לאומי. בכך כותב מודל האינטגרציה את השורה התחתונה שלו, ובכך מתמצה תפקידו המיוחד של הכדורגל, שיש לו תרומה פונקציונלית לשימורן של מסגרות חברתיות.

לא בדיוק כך הם פני הדברים, יאמרו המצדדים במודל המחאה. לשיטתם, אמנם יש לכדורגל תרומה, אך לאו דווקא זו שמצוינת למעלה, משום שהנחת היסוד של הגישה הקודמת על הצורך באינטגרציה נשענת על ראייה מוטעית של הסדר החברתי. הסדר החברתי נשען על מתח בלתי־נלאה הטמון ביחסים שבין שולטים (במקורות השונים) ובין נשלטים. הסדר החברתי אינו נשען על הסכמה בין גורמים שונים בהתאם לפונקציה שלהם בחברה המסוימת, אלא דווקא על כפייה שמקורה בחלוקת המשאבים הלא שוויונית ובזיקתה הברורה לחלוקה מעמדית, אתנית וכדומה. המצב המאפיין חברות מודרניות, בדרך־כלל קפיטליסטיות, הוא של זמינות מתמדת של קונפליקט ומשבר. לפיכך גם מעמדם של הספורט ושל הכדורגל ותרומתו של הכדורגל נגזרים ממצב זה. את הכדורגל יש לקרוא בהקשר זה.[10]

למודל זה יש למעשה שני פנים: פן אחד רואה במשחק הכדורגל מכשיר ביצירת אופוזיציה (אנטי־הגמוניה) לסדר הקיים, כלומר מכשיר לשינוי חברתי ולהתקנת סדר חברתי חלופי; הפן האחר רואה גם הוא בכדורגל מכשיר של אופוזיציה לסדר הקיים, אולם אופוזיציה זו אינה מבקשת לעקור את הסדר הקיים מן היסוד אלא רק לתקן בו משהו ולעשות בו רביזיה, למשל ביטולו של קיפוח עדתי או מעמדי. לשני הפנים יש תימוכין 'בשטח', ואלה יצוינו להלן.

שתי דוגמאות בולטות עומדות לנגד עינינו: האחת — מועדון הכדורגל סֶלטיק בגלזגו; האחרת — מועדון הכדורגל בּאַרְסָה, בברצלונה. הראשון הוא מועדון כדורגל שיסד המיעוט הקתולי בגלזגו, והוא משמש כלי למחאה של מיעוט קתולי המרגיש מופלה לרעה, כלפי הרוב הפרוטסטנטי, הנתפס בעיניו כמפלה לרעה. המיעוט מבקש לתקן עיוותים,[11] והכדורגל משמש לו בימה להבעת מחאה ודרישה. לעומת זאת, הקטלנים של ברצלונה רוצים עצמאות לאומית או לפחות עצמאות תרבותית. עוד בימי שלטונו של הדיקטטור פרנסיסקו פרנקו היה אצטדיון הכדורגל של בארסה למקום שנשמעו בו קריאות תיגר על השלטון המרכזי במדריד ובעד אוטונומיה והיפרדות. הקטלנים חפצים אפוא בשינוי חברתי

10. Richard Gruneau, *Class, Sport and Development*, Amherst 1983; John Hargreaves, *Sport, Power, and Culture*, London 1986

11. Gary Finn, 'Racism, Religion and Social Prejudice', *International Review of Sociology*, 8, 1 (1991), pp. 72-95

(פוליטי), ולא בתיקון מסוים ומוגבל. אגב, הן אצל הקתולים בגלזגו והן אצל הקטלנים בברצלונה יש נטייה לגלות צינה כלפי הנבחרת הלאומית — הסקוטית או הספרדית, בהתאמה.

הספרות הרלוונטית הנוגעת בתפקידו החברתי־תרבותי של הכדורגל נוטה להדגיש את ההיבט האינטגרטיבי על פני ההיבט של המחאה, אבל אפשר להבחין גם במצבים שבאותו מקום (מדינה) אפשר למצוא אינטגרציה ומחאה בו בזמן. מי שאחראי לשימושים השונים של משחק הכדורגל הוא 'מצב ההזדמנויות ההיסטורי': מאז ומעולם היה הכדורגל נגזרת של סביבתו החברתית־פוליטית, וכך יש לקרוא את מעשיו (ואת תפקודו) של הכדורגל בישראל בשנות החמישים, שנות העשור הראשון למדינה. על כן יש לפתוח את הדיון בנושא זה בתיאור תחום ההזדמנות, ועל רקע זה יש לעמוד על תפקידו ועל תרומתו של הכדורגל בישראל אז.

ישראל בראשית העשור הראשון

תמונת המצב

שני תהליכים השזורים זה בזה במידה זו או אחרת קבעו את תמונת המצב של ראשית שנות החמישים ואת המשכה: האחד — בינוי המדינה, והאחר — עליית ההמונים. התהליך הראשון ביקש למצב סדר חברתי תוך כדי שמירה על מה שכבר הושג וגובש בתקופת היישוב: ההגמוניה היהודית־ציונית והדומיננטיות של האליטות הפוליטיות, ובראשן מפא"י. המדיניות שננקטה אז בנוגע לעלייה התכוונה להתניע כור היתוך שימזג את העולים בתרבות של הקולטים.[12] מצב שהבאים הם יהודים והציונות הגמונית היה צריך להניח את דעתה של האליטה השלטת מיסודה של תנועת העבודה, אך יש לציין גם את דעתן של האליטות המתחרות, למשל אלה של הימין באותם הימים או הדתיים (הציונים), כי גם אלה ראו ביהדות ובציונות שני רכיבי מפתח בתפיסתם האידאולוגית בקשר לדמות הרצויה של מדינת ישראל. היה אז סביר מאוד להניח כי ב'דרך הטבע' יעשה כור ההיתוך את שלו, והעולים יתבוללו בתרבות הקולטת במידה זו או אחרת. הם יקלטו את סמליה ואת הנורמות שלה, ולמעשה ישתלבו פחות או יותר במרקם החברתי הקיים ויוסיפו לו משהו משלהם.[13] ההנחה הזאת נתגלתה כבר כמעט בהתחלה כבעייתית בלשון המעטה.

12. על הרעיון והמעשה של כור ההיתוך: משה ליסק, **העלייה הגדולה בשנות החמישים: כישלונו של כור ההיתוך**, ירושלים 1999; Tova Benski, 'Testing Melting-Pot Theories in the Jewish Israeli Context', *Sociological Papers*, 2, 2 (1993)
13. יש כמובן להעיר כי עליית ההמונים בשנות החמישים הביאה עמה תרבויות שמידת קרבתן ודמיונן לתרבות השולטת אז בישראל היתה שונה, ועל כן המאמץ לשילוב היה שונה גם הוא. כל הדברים האלה ידועים והועלו על הכתב, ואין טעם להוסיף להם כאן. מה שנוגע לענייננו הוא הדחף

כמו במקומות אחרים שחל בהם תהליך של בינוי אומה ומדינה, גם בישראל התמקד ההיבט התרבותי־הפוליטי של תהליך זה במאמץ ליצור הסכמה על סמלים משותפים ופעל ליצירת זהות־על הממוקדת במדינה המתהווה. קיומם הנראה של שני עוגנים משותפים לקולטים ולבאים, יהדות וציונות, היה צריך להבטיח אפריורי את הצלחת התהליך הזה, ברם המבנה ההטרוגני של האוכלוסייה היהודית בישראל[14] בשנות החמישים הערים קשיים על יצירתה של הזדהות בפועל עם המדינה בקרב הנקלטים. כמו שיבואר להלן, בשנות החמישים חסרה שפה משותפת לציבור המגוון של העולים והוותיקים. לא מדובר בהבנת השפה העברית כמכשיר תקשורת גרֵדא, אלא ביכולת הבנת הנקרא. הכדורגל, בזכות כמה מתכונותיו הייחודיות ובזכות הפופולריות שלו, סיפק את החסר — שפה וזהות.

ישראל שפה קשה

מטבע הדברים הנידונים כאן, המפתח להבנת התופעות נעוץ בערכאה התרבותית. כדי לעמוד על משמעותו ותרומתו המסוימת של משחק הכדורגל לחברה הישראלית בעשור הראשון שלאחר הקמת המדינה, יש להתמקד בראש ובראשונה בערכאה זו מכיוון שבתחום ההזדמנויות ההיסטורי שנוצר אז היה לה מעמד חשוב במיוחד.[15] אבל בלא הקשר אי־אפשר, ועל כן כדי לעמוד על מצב ההזדמנויות של שנות החמישים יש להבהיר כמה נושאים קריטיים שעמדו אז על הפרק, בייחוד על ההרכב הדמוגרפי (והגורם האתני), שבעקבות עליית ההמונים נהיה רב־משמעות בנוגע לכל אחת ואחת מן הערכאות המרכזיות בישראל.

המסה של הבאים שינתה את פני החברה הישראלית, ואיימה — להלכה לפחות — על דיוקנה ועל תכניה. הוותיקים, כלומר מי שגילמו את ההגמוניה בכל מישור, היו למיעוט. בשנת 1948 היו ילידי הארץ 35.6 אחוזים מכלל התושבים הישראלים. בשנת 1950 ירד שיעורם ל־26.3 אחוזים. גם כאשר מצרפים אליהם את העולים הוותיקים, כלומר את אלה שעלו לפלשתינה לפני מאי 1948, הוותיקים הם מיעוט — אמנם מיוחס, אבל

לאינטגרציה שהניע את האליטה השלטת במדינה ביחסה לעולים, אשר כוונתם היתה כי ישילו את המשא שהביאו ויתבוללו בתרבות של הקולטים.

14. בישראל היו אז כ־150 אלף ערבים שחיו במשטר צבאי אשר הצר את צעדיהם. בקשר לנושאים הנידונים במאמר זה, הם לא 'נספרו' על־ידי המדינה אז. לפיכך אין הם מוזכרים בגוף המאמר. אין הם נעדרים; נהפוך הוא, בעצם נוכחותם הם היו תמריץ לחיזוקה של המדינה היהודית־ציונית ולהאדרתו של הרוב היהודי בה.

15. מרבית המחקרים העוסקים בתהליך הבינוי של מדינת ישראל מתמקדים ראש לכול בתהליכים הפוליטיים. הצדק עמם. אך כאשר מדובר בשאלות של אינטגרציה וזהות, המוקד הוא התרבות או ליתר דיוק — האליטות התרבותיות של הימים ההם. אין ספק כי הקשר בין תרבות לפוליטיקה היה חזק מתמיד בימים ההם, והוא הקרין על תחומים רבים. על הקשר בין כדורגל לתרבות ולפוליטיקה ראו: אמיר בן פורת, **ממשחק לסחורה**, קריית שדה בוקר 2002.

מיעוט. 687 אלף תושבים יהודים (ומעט ערבים) נוספו לישראל בין השנים 1948 ל־1954. במאמר מסכם אפשר לומר כי הדמוגרפיה היתה הגורם שטמן בחובו משמעויות רבות. מלבד חלוקות המשנה הידועות שהדמוגרפיה נושאת עמה בדרך־כלל — גיל, מין, משלח יד וכולי — היא נעשתה גורם בעל השפעה, וכביכול גם גורם מאיים, בזירת הערכאה התרבותית. בשנות החמישים הגיעה לשערי הארץ 'רב־תרבותיות' שרק מעטות מן המדינות המודרניות בעולם הרחב חוו כמותה. הרב־תרבותיות הזאת איימה בכוח על ההגמוניה (ועל הדומיננטיות) של הנמצאים ('הוותיקים'), כלומר על האליטות הפוליטיות־תרבותיות ששורשיהן נעוצים בימים שעוד לפני הקמת המדינה. דרך אגב, יש לציין שלאליטות אלה שייכות לא רק אלה שלידתן ואחיזתן בתנועת העבודה (בעיקר מפא"י), שהיו עמוד התווך של השלטון, אלא גם האליטות שנגזרו ממפלגות המרכז הבורגני והימין הרוויזיוניסטי של הימים ההם. כל המפלגות הפוליטיות שהיתה להן נציגות בכנסת, למעט החרדים והקומוניסטים, ראו בעצמן חלק מן ההגמוניה הבסיסית, היהודית־ציונית, שנרקמה בימי היישוב ועלתה לישראל. מאז ומתמיד ניתנה הבכורה לציונות; לאחר הציונות בא המקף: הכללית, הסוציאליסטית, הדתית, הרוויזיוניסטית. בכוח, ולא אחת גם בפועל, התרווח מכנה משותף למרבית הארגונים הפוליטיים בישראל אז. על כן כמעט ללא כוונת מכוון נמתח קו סמוי כביכול בין הבאים ובין הנמצאים. למונח 'וותיקים' היתה משמעות מקיפה שנגעה אז כמעט בכל תחום. יש לזכור כי הוותיקים, על אף חילוקי הדעות הפוליטיים והאידאולוגיים ביניהם, היו הומוגניים פחות או יותר: יוצאי אירופה בעלי רקע תרבותי משותף. הדגם של החברה הרצויה שעמד לנגד עיניהם, שוב, למעט כמה קבוצות קטנות, היה לא זה 'שהביאו מהבית', כלומר ממזרח אירופה, אלא הדגם של חברה מודרנית מערבית[16] כמו בריטניה או ארצות־הברית, ואצל פלח מן השמאל הציוני — הדגם החלופי שהציבה ברית־המועצות בפני העולם.

הנושא הקריטי שעמד על סדר היום היה שאלת השילוב של הקבוצות — התרבויות השונות. לא היה אפשר לסמוך על כך שהסטיכיה תעשה את מלאכתה, ועל כן נדרש מנגנון של אינטגרציה שיפעל לשילובם של השונים בידי מנגנוני המדינה, כלומר הדבר שעמד על הפרק היה עיצובם של הבאים על־פי הדגם שהציבו הוותיקים, אשר תמציתו היתה עליונות המדינה היהודית־ציונית והטמעת הדפוס התרבותי שהיא פיתחה. הבאים נדרשו — בגלוי או במובלע — לוותר על השונות ולהזדהות עם המדינה. להיות לחלק מן הרפובליקה שאת יסודותיה ואת שלדה כבר הקימו אחרים עבורם.

הקולטים־הוותיקים העמידו מודל לחיקוי כמעט בכל תחום: חינוך, משפחה, בריאות, צריכה תרבותית, תעסוקה, דיור ועוד, אך בראש ובראשונה הם רצו להפוך את הבאים

16. החברה המערבית שהתגלמה באנגליה, בארצות־הברית וגם בצרפת היתה כנראה הדגם הראוי של בן־גוריון, של ז'בוטינסקי, של וייצמן ושל אחרים. רבים ממנהיגי היישוב מהשמאל ומהימין בילו, זמן־מה לפחות, במדינות המערב, ויכלו לעמוד על טיבן מקרוב. על כן התרבות שעמדה לנגד עיניהם היתה מערבית, כלומר קפיטליסטית.

לישראלים כמותם.[17] לשם כך צריך היה ליצור מנגנונים של עיצוב והשמה, ולכך דאגה המדינה שהחלה לתדלק את כור ההיתוך.

ראש הממשלה ושר הביטחון דוד בן־גוריון זימן סופרים ואנשי רוח לדיון בעיצוב פני החברה הישראלית, לשון אחר — בשאלה איך לעצב את הבאים. אף שהתקיימו בקרב המוזמנים חילוקי דעות באשר לדמות הרצויה של החברה הישראלית, היתה להם דעה מוצקה בנוגע לעלייה ולעולים: יש להרוס את מגדל בבל שהלך ונבנה במהירות בעקבות ייבואן של תרבויות שונות, ולתת במקומו צורה ותוכן ממין אחד, אל נכון לגבש אומה ישראלית על־פי הדגם יהודי־ציוני, וחשוב לא פחות — מודרני־מערבי.

הפגישות עם סופרים ואנשי הרוח — רובם מהמחנה של תנועת העבודה, ורק אחדים מהם ממחנות אחרים — הולידו מעשים. באישור הממשלה הוקמה 'מועצה עליונה לתרבות', שכל חבריה היו מן ה'יישוב' הוותיק. אף כי התגלעו מחלוקות בין חבריה, היה קו הפעולה שלה נהיר ותוקפני: 'גיבוש מערכת של תכנים ודפוסי התנהגות בנושאים מוגדרים ובמתכונת אחידה, שיוחדרו לכל חלקי האוכלוסייה'.[18] לשון אחר, המועצה ראתה את ייעודה בכפייה של דפוסי התנהגות תרבותיים מסוימים על האוכלוסייה, למעשה על אלה שזה מקרוב באו או על אלה שעמדו לבוא. לחברי המועצה וליוזמיה לא היה ספק כי יש דרך אחת בלבד להפעיל כור היתוך, והיא הסרת הסייגים שייבאו העולים (מאירופה, מאסיה ומאפריקה) והתכתם בחומר הגרעיני המקומי; זה יעשה אותם גוף עם זהות ישראלית. מן הדברים שנאמרו בישיבות המועצה הזאת ניכר כי כל מי שעלה לישראל, יהא מקום מוצאו אשר יהא, היה צריך (חייב) להיטהר בכור המצרף.

החלוקה השגורה של החברה הישראלית בשנות החמישים לשני מחנות — ותיקים (קולטים) וחדשים (נקלטים), שלימים כונתה 'חלוקה בין ישראל הראשונה לשנייה' — אף שהיא לוקה בחסר בכמה דברים, מייצגת כלל לא רע את הקווים הבולטים בתמונת המצב בעשור הראשון להקמת המדינה.[19] ראשית, מה שהבדיל היטב בין הקולטים לנקלטים היה האחיזה במשאבים: כלכליים, תרבותיים ופוליטיים. הבאים היו כמעט חסרי כול בנוגע לשלושת המשאבים הללו, ולמעשה היו מעין גוש מפורר לתת־קבוצות שכמעט לא נגעו זו בזו. לוותיקים, אשר היו מפולגים לארגונים ולתנועות פוליטיות, שנאבקו ביניהם בחירוק שיניים על עיצוב הדמות הרצויה של מדינת ישראל, היה בכל זאת ענין משותף שיש בדרך־כלל לילידים המרגישים מאוימים: אמנם כל פלג בתוכם שאף לכך שהחדשים יחקו את הדגם שלו, אך לכולם ביחד היה אינטרס 'שמה שהיה הוא מה שיהיה', כלומר שהחדשים

17. אורית רוזין, **חובת האהבה הקשה**, תל־אביב 2008.
18. דבורה הכהן, **עולים בסערה**, ירושלים 1994, עמ' 152.
19. ראו למשל: דן הורוביץ ומשה ליסק, **מצוקות באוטופיה**, תל־אביב 1990; ברוך קימרלינג, **מהגרים, מתיישבים, ילידים**, תל־אביב 2004. הספרות היפה שנכתבה בעשורים הראשונים עמדה על הניגוד ועל המתח שבין ותיקים לחדשים, למשל: חנוך ברטוב, **שש כנפיים לאחד**, מרחביה 1955.

שזה מקרוב באו לא יכתיבו את הסמלים ואת הנורמות,[20] ולא ידחקו את הוותיקים הלכה למעשה ממעמדם ההגמוני או הדומיננטי לפחות. לא בכוונת מכוון סימן המפגש בין הבאים לנמצאים מעין קו מפריד, הוותיקים דומיננטיים מצדו האחד, והחדשים כמעט חסרי כול מצדו האחר. נדמה היה שאת הקו המחלק הזה היה אפשר לטשטש באמצעות קידוש המדינה והאלהתה: זו הוצגה כניטרלית בהקשר כשגופים פוליטיים התקוטטו ביניהם כמעט על כל דבר, ובכלל זה על שיוך העולים החדשים, למשל, למסגרות החינוך השונות. הבאים נתבעו ראש לכול להזדהות עם מדינת ישראל. כביכול דרישה שכל אחד מהם יכול לעמוד בה.

יצירתה של זהות קולקטיבית, גם של זהות לאומית, אינה מעשה של מה בכך, ואי־אפשר לברוא אותה יש מאין.[21] מדינת ישראל (בגילומן של אליטות מסוימות) הסתייעה אז במכנה המשותף האידאולוגי ששימש מקַדְמָה, ובמנגנונים (אפרטוסים) מסוימים,[22] כדי להביא את הקבוצות השונות שהחלו להתקבץ בגבולותיה לכלל הזדהות עם המדינה, בהנחה שבעצם ההזדהות הזאת תתממש גם אינטגרציה. בכך לא היה די כדי שההזדהות עם המדינה תהיה לדרך חיים וכדי שתהיה דומיננטית לעומת מושגי הזדהות אחרים; יש צורך באירועים מסוימים שייצרו התרגשות מכוונת וממוקדת, למשל ימי זיכרון או חגים לאומיים מסוימים, כלומר יש צורך באירועים שרמת ההסמלה שלהם גבוהה, אך נגישה ובלתי מתווכת: כזאת שהקבוצות השונות של האוכלוסייה יקלטו אותם ויפרשו אותם באופן דומה. צריך שלאוכלוסייה, במקרה זה הישראלית, תהיה איזושהי סכמה תרבותית משותפת ומעצבת: זו אינה חייבת להיות אחידה ללא שייר ואפשר שיתהוו בה גם חלוקות משנה, אך יש חשיבות מעשית רבה לכך שתרבות זו תספק מערכת סמלים אשר תדבר אל לב הרוב הגדול לפחות של האוכלוסייה ותייצג עבורם מוקד־על שראוי וכדאי להזדהות עמו.

אכן, להלכה קיבלה מערכת סמלים כזאת את פני החדשים מיד עם בואם. כאמור, המכנה המשותף של מערכת סמלים זו היה שני רכיבים דומיננטיים — יהדות וציונות. את שני הרכיבים האלה, בהדגשים ובמשקלות שונים, אימצו כאמור כמעט כל הקבוצות החברתיות (והפוליטיות) במדינת ישראל בשנות החמישים. לכאורה הם היו צריכים לספק בסיס המראה להזדהות עם המדינה, אך למעשה התגלו מכשולים שונים שבלמו אותה.

20. מקובל להניח כי 'קרבת התרבות' היא שהבדילה בין היחס ליוצאי מדינות אשכנזיות ובין היחס ליוצאי מדינות מזרחיות. אין זה מדויק כלל וכלל: מבחינתם של האשכנזים הוותיקים, החדשים שבאו מפולין, מהונגריה, מרומניה ומעוד מקומות שהאשכנזים עלו מהם נחשבו גם הם שונים ומאיימים. כאשר כינה בן־גוריון את העולים 'אבק אדם' הוא התכוון לעולים החדשים האשכנזים ששרדו במלחמה. הוותיקים (רובם אשכנזים) חששו מפני תרבות 'השטייטל' - מפני דפוסים ונהגים של גולה. ממש כשם שבימי העלייה הרביעית חרד חלק נכבד מהיישוב מפני העתקתה של העיירה היהודית מן הגולה ליישוב היהודי החדש המתהווה בפלשתינה.

21. Anthony Smith, *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford 1994; Michael Billig, *Banal Nationalism*, London 1997

22. ראו: לואיס אלתוסר, **על האידיאולוגיה**, תל־אביב 1977; Billig, *Banal Nationalism*

הבולט שבהם היה הערכאה התרבותית המקומית, שהיתה בשליטת הוותיקים, ולמעשה בידי מיעוט ששכן בערים ובמושבות הוותיקות ושלט לחלוטין במה שמכונה 'מרכז'. רוב החדשים נמצאו מחוץ למרחב זה, ומוקמו במה שנחשב אז פריפריה: במחנות העולים ולאחר מכן במעברות, ביישובי העולים החדשים, במקומות יישוב שגרו בהם קודם לכן ערבים שהונסו משם ובשכונות של הערים הוותיקות שתושביהם הערבים נאלצו לעזוב. השוני בין מרכז לפריפריה בשנות החמישים בישראל היה לא עניין של מרחק גאוגרפי בלבד, אלא של מיקוד התרבות ושל חלוקת הכוח הפוליטי והכלכלי. גם מי שישבו בלוד, ברמלה וביפו נמצאו מן הבחינות הללו בפריפריה של ישראל.[23] המרכז היה 'אחראי' ליצירה ולהנחלה של התרבות שנוצרה עוד בימי היישוב, ובו בזמן טרח בהדחקתן ובהעלמתן של התרבויות המיובאות, אלה שיובאו מאירופה ואלה שיובאו מן המזרח. מבחינתו של המרכז, כל המיובא שלא ביוזמתו ובברכתו איים על מעמדו. הבאים נדרשו לדמות לנמצאים,[24] להעתיק ולהפנים לפחות את הגרעין התרבותי שעיצבו הנמצאים, אלא שהגרעין הזה היה זר להם וקליפתו קשה.

תרבות היא בעצם דפוסי חיי היום־יום. היא אורח חיים.[25] היא נערכת סביב אמצעים מוסדיים מסוימים שמטרתם בין השאר לייצר הסבה[26] ולחבר או להכפיף את היחיד למסגרת קולקטיבית מסוימת. אמצעים אלה מתגלמים בקריאת עיתונות, בהאזנה לרדיו, בתאטרון, במוזיקה, בספורט, בספרות, בשירה, וכמובן בדפוסי שיח בנאליים יום־יומיים. מי אכן קרא? מי האזין? מי העביר הלאה? מי השתתף? מי יצר? עד כמה באמת היתה התרבות של הוותיקים נגישה לשכבות שונות של האוכלוסייה? הנגישות הזאת היא עניין קריטי כי כדי להגיע אליה צריך שפה. לא היה די בשפת דיבור של הרחוב, אלא נדרשו ידיעת השפה התקנית ויכולת טובה של הבנת הנקרא.

התבוננות בחלוקה התרבותית של שנות החמישים מגלה כי הקו שהפריד אז בין הוותיקים לחדשים מספק נקודת מוצא טובה יחסית לתיאור המצב ולהסברתו. 'ישראל הראשונה', יש להדגיש כאן שוב, כללה את כל הגופים שנוצרו והתמסדו לפני הקמת המדינה, אלה שבשלטון ואלה שבאופוזיציה. הם החזיקו במשאבים הפוליטיים, התרבותיים, הכלכליים ושלטו בהם. כולם כאחד — למרות המחלוקות שביניהם — היו לשומרי החומות. כל השאר, אלה שזה מקרוב באו ואלה שעמדו להגיע, נמנו בעל־כורחם עם 'ישראל השנייה', והיו שלא מרצון, לאיום בכוח.

23. אמיר בן פורת, 'מרכז, פריפריה, כדורגל: עד כמה רחוקה תל־אביב מאופקים?', בתוך: עודד הילברונר ומיכאל לוין, **בין שדרות לשדרות רוטשילד**, תל־אביב 2007, עמ' 195–228.
24. ראו למשל את דברי דוד בן־גוריון בתוך **מדינת ישראל המחודשת**, מצוטט בתוך: מעוז עזריהו, **פולחני מדינה**, קריית שדה־בוקר 1995, עמ' 3. ראו גם: משה. ליסק, 'מדיניות העלייה בשנות החמישים', בתוך: מרדכי נאור (עורך), **עולים ומעברות, 1948–1952**, ירושלים 1986, עמ' 9–18; ליסק, **העלייה הגדולה בשנות החמישים**. מלבד זה, מאמרו של דן לאור בתוך נאור, עמ' 205–220.
25. Raymond Williams, *The Sociology of Culture*, New York 1981
26. לואיס אלתוסר, **על האידיאולוגיה**, תל־אביב 2002.

את מצבם של החדשים הטיבה לתאר רונית מטלון:

> לא היה דבר בחברת המהגרים הקולוניאלית, הרב־לשונית והרב־לאומית, שממנה באו, שיכין אותם לקראת המפגש עם חברת מהגרים אחרת, ישראלית, שחוקי המשחק הנהוגים בה אחרים לגמרי: לא תרבות ליד תרבות, לא תרבות אחת שמפרה תרבות שנייה, אלא תרבות במקום תרבות, וממלכתיות מונוליתית שמבקשת להשליט את עצמה על הגיוון והריבוי ולהחניקם.[27]

בלשון הלקוחה מאירוע אחר, נדמה כי מבחינת הוותיקים, הבאים הגיעו 'עם עגלה ריקה' או לחלופין עם עגלה שסחורתה פגומה.

הגורם הבולט שהפריד בין הוותיקים לחדשים היה הלשון דווקא; הלשון העברית שנהגה בישראל כשפה הרשמית בכל ערכאה. ליתר דיוק, מה שהיה בעיה לשונית היה הבנת הנקרא: גם בקרב הוותיקים היו קבוצות גדולות שאמנם דיברו עברית, אך שוחחו בלשון מוצאן, מיעטו לכתוב בעברית, ולמעשה לא יכלו להתמודד עם רזי הלשון הכתובה והמדוברת. חסרה להן הבנת הנקרא. כאמור, החדשים המשיכו לדבר ולשוחח בלשון שהביאו עמם; ולא חסרו אז לשונות רבות ושונות.[28]

הלשון היא מכשיר הכרחי להנחלת תרבות וזהות. במובן הפשוט ביותר השפה היא כלי תקשורת ברמות שונות של מורכבות, משפת חיי היום־יום, שנדרש לה לכאורה מילון מצומצם יחסית של מילים, עבור לבעלי משלוחי־יד מסוימים שעבורם שפת המקום היא צורך אינסטרומנטלי, עד הבנת הנקרא המורכבת יותר הנדרשת מן היוצרים בתחום הרוח ומקהלם. בשנות החמישים היתה השפה העברית אחת הבעיות שסימנו הקולטים כמכשול לשילובם של החדשים;[29] ואכן, כמעט בכל אותם אירועים מכוננים ומעצבים של התרבות ההגמונית בישראל של שנות החמישים נמנעה השתתפותם של החדשים, בעיקר השתתפות 'רוחנית', כי הם לא שלטו בשפה התקנית, שידיעתה היתה תנאי להבנת הנקרא.[30]

27. רונית מטלון, **קרוא וכתוב**, תל־אביב 2001, עמ' 45.
28. ראו למשל שיחות עם סופרים עולי שנות החמישים בתוך: נאור, **עולים ומעברות**, עמ' 103–204. 'ואני', משיב יעקב בסר למראיין, '— מה לעשות — לא שלטתי במונחים של החברה. על הערביזמים המרובים שלהם ועל כל מילות־ההווי שלהם', עמ' 201.
29. עוד בראשית שנות החמישים הוקמו אולפנים ללימוד השפה העברית וכן התקיימו שיעורי ערב שונים לעברית, ברם אלה יכלו למלא אך מעט מאוד מן החסר. השתתפו בהם עולים בעלי השכלה כמו רופאים, עורכי דין, רואי חשבון ועוד דומים שנזקקו לעברית לפרנסתם. כמו כן הוקנתה השפה העברית לחיילים בצבא ההגנה לישראל ובסיועו (חיילות־מורות לעברית) — במחנות העולים וביישובי העולים. בן ציון פישלר, 'הנחלת הלשון בימי העלייה ההמונית', בתוך: נאור, **עולים ומעברות**, עמ' 145–156.
30. לעולי שנות החמישים היתה רמת השכלה נמוכה משל הוותיקים מכל המוצאים. משה סיקרון, '"העלייה ההמונית" — ממדיה, מאפייניה והשפעותיה', בתוך: נאור, **עולים ומעברות**,

היו אז כלי תקשורת ואירועי תרבות ענפים למדי. העיתונות שגשגה, ולכל מפלגה פוליטית היה עיתון משלה. אפשר היה אף לקנות עיתון 'לא פוליטי' (**הארץ, מעריב, ידיעות אחרונות**) בקיוסקים או אצל מוכרי העיתונים שפשטו ברחובות הערים והמושבות. לעיתונות הזאת היה קהל קוראים צפוי מאוד, על־פי טעמו הפוליטי בדרך־כלל. למעשה, רק שיעור נמוך יחסית מן האוכלוסייה (היהודית) בישראל נמנה עם קוראי העיתונים בעברית. מעט העולים יכלו לקרוא ולהבין לפחות את הפשט שהודפס בעיתונות היומית, במוספים השבועיים ובכתבי העת, ולהיות שותפים, או למצער צופים מן הצד, בפולמוסים הפוליטיים שהלכו ורבו מדי יום. הפוליטיזציה של העיתונות הניעה את המפלגות הפוליטיות, בעיקר את מפא"י, שהיו לה אמצעים רבים יותר ממפלגות אחרות, להוציא לאור עיתונים בשפות הזרות שהיו שכיחות יותר בקרב העולים: בפולנית, ברומנית, בצרפתית, בהונגרית, בערבית (גם עבור האוכלוסייה הערבית בישראל), ביידיש ועוד. יש להניח כי העיתונות בשפה זרה היתה יעילה למדי מבחינת יצירת קשר חד־צדדי בין מדינת ישראל לבין העולים. אפשר היה להעביר דרכה מסרים מעובדים, בהתאם לרוח הכותבים, ברם קיומה של עיתונות בשפה זרה הנתמכת על־ידי האליטות העניק לגיטימציה דה־פקטו לתרבויות המיובאות, ושלא בכוונה גם לזהויות השונות של קבוצות העולים השונות.

היתה אז 'רפובליקת ספרות' עברית ענפה בפרוזה ובשירה, אך נושאיה היו רחוקים מאוד מן העולים החדשים. ספרות שנות החמישים — שעסקה בסיפור, בהאדרה ובביקורת של דור הפלמ"ח ומלחמת 1948[31] — פנתה לקהל צפוי מסוים. גם הספרות שנכתבה אז על העולים ועל חייהם במעברות לא דיברה אל העולים או עמהם. היא לא היתה נגישה להם בגלל אי־ידיעת השפה העברית. למעשה, גם מי שקרא אז עברית נזקק למפתח מסוים כדי לעמוד על רזיה של שפת הספרות, קל וחומר של השירה. רבים מן הוותיקים שהגיעו לארץ־ישראל לפני 1948 (וגם עוד קודם לכן) התקשו לחדור אל נבכי השפה העברית ו'הצבריזמים' שנשתלו בה. מי שבא משם המשיך לחלום בשפת מוצאו. אמנם לרבים מן הוותיקים היתה העברית כלי לשימוש יום־יומי, אבל ספרים ושירה הם קראו בפולנית, ברוסית, בגרמנית, בצרפתית ובאנגלית. הסצנה של הספרות העברית הכתה גלים רבים בתקשורת של הימים ההם, בין השאר משום שהספרות והפוליטיקה חברו זו לזו. מי שקרא עברית והיה לו עניין בספרות הנכתבת בישראל של אז היה יכול להתענג בחוויית הקורא המשתתף — הוא היה יכול לשים את עצמו בגופו של הגיבור, אך החוויה הזאת היתה נחלת המעטים ממש, ולא סתם מעטים אקראים, אלא מי שנמנו עם המעגל של הוותיקים שרובו

עמ' 31–52. יש לציין כי בקרב העולים מן המערב ומן המזרח היו קבוצות של משכילים שמצאו את עצמם לכודים בין שפות: אחת שהם שלטו בה היטב, והאחרת — המקומית, שהם נאלצו להתמודד עמה בגלל צורכי היום־יום שלהם.

31. ראו למשל: אורציון ברתנא, **הספרות העברית בארץ ישראל: שנות החמישים**, תל־אביב 1998; גרשון שקד, **הסיפורת העברית 1880–1998**, תל־אביב 1983; עזריאל אוכמני ומשה שמיר (עורכים), **דור בארץ: אנתולוגיה של ספרות ישראלית**, תל־אביב 1958.

יוצאי אירופה או בניהם ובנותיהם, ששכנו אז ביישובים הוותיקים: בערים, במושבות, במושבים ובקיבוצים שהיו פזורים על פני הארץ. 'רפובליקת הספרות' כשמה כן היא, היא נגעה בתוכן ובצורה, בעיקר למי שהיה שייך ל'רפובליקה הישראלית', כלומר לאליטות המסוימות ולקהלן המסוים שראו את עצמם מקימי המדינה וראויים להכתיב את תרבותה, כלומר את תרבותם, לבאים אחריהם.

כך היה גם בנוגע לתאטרון. התאטראות היו בתל־אביב, ומדי פעם נהגו אלה להופיע בערים וביישובים הוותיקים, מקומות שנמצא בהם קהל של שומעי עברית. בהשראת הרשויות סברו מנהלי התאטראות כי את המחזות העבריים־יהודיים יהיה אפשר להביא לעולים במקומות השונים וכי אלה יוכלו ליהנות מהם, מן ההיבט החזותי שלהם לפחות. לשם כך הוקם בשנת 1952 ביוזמת ההסתדרות, בכוונת מכוון להסתייע בתאטרון כדי לתרבת את העולים, תאטרון למעברות (תל"ם), וזה החל את הופעותיו ביישובי העולים בהצגת 'מסעות בנימין השלישי'. לאחר זמן קצר הסתבר ליזמים כי 'מן ההיבט התרבותי ומבדיקת יעילות פעולותיו נחל תל"ם כשלון. עולים רבים, בעיקר מבוגרים לא ידעו את השפה העברית במידה מספקת'. רבים מהם העדיפו מחזות בלשונם: ביידיש, ברומנית, בהונגרית ועוד.[32]

מעמדם של הקונצרט הפילהרמוני והמוזיקה הקלאסית (כלומר האירופית) היה כנראה טוב קצת יותר ממעמדם של הספרות, השירה והתאטרון. כמה מן העולים, בעיקר יוצאי אירופה, היו אמונים על שמיעת מוזיקה קלאסית, אבל סוג זה של מוזיקה היה זר לאוזנם של מרבית העולים מן המזרח. גם האירוע הזה התרחש בתל־אביב. מדי פעם נהגה התזמורת להופיע מחוץ לתל־אביב, במושבות ובקיבוצים, אבל אז (כמו היום) היה קהל שומעיה ותיקים מקרב המעמד הבינוני ומה'אריסטוקרטיה' של הפועלים — מי שעלה בידם לקנות כרטיס בקופה או אצל ועד העובדים. הרפרטואר שלה היה רחוק מלתרום לגיבוש רוח וזהות לאומית, אבל כשלעצמה היא נחשבה כבר ביום הקמתה (1936) פרויקט לאומי. אף ששפת המוזיקה הקלאסית נחשבת על־לאומית, חפפו גבולותיה (כלומר הנגישות אליה) את גבולותיה של יבשת אירופה.

מעמדו של הזמר העברי היה גם הוא כנראה טוב קצת יותר משל הספרות והתאטרון. מן הסתם משום שקל היה יותר לקלוט מנגינה של זמר מסוים ולשנן את המילים גם בלי להבין אותן לאשורן, אבל זו היתה בדרך־כלל שירה ילידית — 'שירי ארץ ישראל', שתוכניהם תאמו על־פי־רוב את הזרם המרכזי של בינוי התרבות הלאומית הישראלית, ואת המאמץ לחיזוק הזהות עם המדינה.[33] הזמר העברי שהיה נפוץ מאוד באוכלוסייה של הוותיקים לא דיבר אל לב מרבית העולים החדשים: הוא התהווה על־פי החוויה

32. שמעון לב־ארי, 'העלייה ההמונית והתיאטרון הישראלי', בתוך: נאור, **עולים ומעברות**, עמ' 221–234.

33. עזריהו, **פולחני מדינה**; נתן שחר, **שיר שיר עלה־נא: תולדות הזמר העברי**, תל־אביב 2007; טלילה אלירם, **בוא, שיר עברי: שירי ארץ ישראל**, חיפה 2006.

הקולקטיבית של הוותיקים וביטא אותה. המקור המוזיקלי שלהם היה המוזיקה המערבית, שהיתה זרה לאוזנם של הבאים מן המזרח, אף שלא אחת ניזונו הראשונים מהמוזיקה של המקום — לחנים ערביים או צ׳רקסיים.[34]

הרדיו (בערוץ אחד בלבד), שהיה כלי תקשורת יעיל במיוחד לנגישות אל קבוצות שונות, היה נתון לפיקוח ממלכתי. תכניו נקבעו בהשראת הרוח היהודית־ציונית ובהתאם לתפיסה שיש למלא את כור ההיתוך תכנים מסוימים, תוך כדי דחיקה של תכנים אחרים, של תרבויות שיובאו משם, לשוליים או התעלמות מוחלטת מהם. תכנים מסוימים הופנו לעולים החדשים, ושפת הדיבור הותאמה לקהל הזה, אך רבים מן העולים החדשים, שזה מקרוב באו, לא הבינו את תוכני השידורים הרגילים בעברית. גם הרדיו, המכשיר היעיל ביותר אז בשילוב קבוצות משנה, מילא אפוא תפקיד חלקי בלבד בהקניה של דפוסי התרבות המקומית, ועורר את הזהות עם המדינה.

הקשיים שעמדו בפני המדינה בנוגע לשילוב העולים לא התגלעו במחסור של כלים וולונטריים כמו עיתונות ואירועי תרבות או של כלי כפייה אחרים, כמו בתי־ספר וצבא. תהליך בינוי המדינה (והאומה) לא סבל מחסרון מכשירים מתאימים. הקשיים נבעו משני גורמים אחרים: האחד — השוני התרבותי בקרב האוכלוסייה הישראלית ההולכת וגדלה; והאחר — אי־ידיעת השפה העברית. הקושי השני היה לכאורה קושי מכשירי, שניתן להתגבר עליו באמצעות זמן והתערבות, אבל עד שיקלטו העולים את הלשון המדוברת והכתובה ועד שתישא ההתערבות המוסדית (למשל הוראת השפה) פֵּרות, היתה אי־ידיעת הלשון בעיה של ממש.

באין לשון אין תקשורת, וכאשר אין תקשורת קשה עד מאוד להשתיל ולהצמיח זהות לאומית ולצמצם עד כדי איון את הזהויות החלקיות (הפרטיקולריות) הנתפסות כמאיימות על ההגמוניה ועל האליטות המנהלות את המדינה, אבל כמו שיבואר להלן, לא היה אזרִיק: היו כלים אחרים יעילים למדי כדי לסייע בייצורה של זהות־על, כלומר זהות עם המדינה. הכלים האלה היו ארגוני הספורט השונים, ששילבו בו בזמן היבטים של וולונטריות וכפייה: הם נוהלו באופן פוליטי, וכפו על חבריהם כללי התנהגות מסוימים וסנקציות מסוימות, אך ההתחברות אליהם והפרישה מהם והאהדה לספורט המסוים היו רצוניות. כדי להצטרף אליהם כחבר או כאוהד לא נדרשו שום תנאים מוקדמים, שום הון כלכלי או הון תרבותי; וחשוב מכול — בהצטרפות ובאהדה עצמה כבר היתה הצהרה מסוימת של הזדהות עם המקום המסוים (מועדון הספורט המסוים), ובעצם עם ארגון הספורט הארצי, וממנו — בעקיפין — עם המדינה.

34. אלירם, שם.

לינגואה פרנקה: כדורגל כלשון משותפת

בשלב מוקדם של התפתחות משחק הכדורגל ושל התפשטותו, בייחוד כאשר הפך (1904) למוסד על־לאומי בהקמת התאחדות בין־לאומית לכדורגל (פיפ״א), הוא נעשה גם שפה על־לאומית. כאשר נקבעו כללי המשחק והוכשרו אמצעי הפיקוח הקפדני עליהם, וכאשר סודרו הליגות הלאומיות וסודר לוח משחקים בין־לאומיים, נעשה הכדורגל שפה נגישה לכול: צפניו גלויים, כלליו נהירים לכל אחד, קל מאוד להתחבר אליו, ולשם כך אין כל צורך בשינוי תרבותי כלשהו. הצפייה במשחק הזה אפשרית כמעט בכל מקום בעולם, והגבולות שלו פתוחים בכוונה תחילה. בעצם, אין כמעט אירוע אחר בתרבות המקומית והעולמית שהוא ׳שווה לכל נפש׳: פופולרי, נגיש וחוצה גבולות מכל סוג שהוא. קסמו של המשחק הזה כבש במהרה את לבם של ההמונים.[35]

כדורגל היה בישראל עוד ביום שהוכרזה המדינה; הוא ׳עלה׳ אליה עם המוסדות, הארגונים והכבודה האחרת, שבאמצע מאי 1948 היו ל׳ישראליים׳. בשנת 1948 פעלה ׳התאחדות כדורגל ארצית׳ שהוקמה בעבר (1928), והשתתפו בה מרכזי הספורט הפוליטיים של מכבי, בית״ר והפועל. כבר היו מסגרות של ליגות בוגרים ונוער בערים ובמושבות הוותיקות. בעת המלחמה הושעו משחקי הליגה והגביע של הבוגרים, אך עוד בטרם סיומה הם חודשו, ובתוך זמן קצר לאחר חידושם התקיימו גם משחקים בין־לאומיים של נבחרת ישראל. בשנים הראשונות של העשור נסעו קבוצות ישראליות לשחק בחוץ־לארץ, וקבוצות זרות — מאנגליה, מטורקיה, משוודיה, משוויצריה ועוד — ביקרו בישראל, ושיחקו נגד קבוצות מקומיות. קהל צופים לא חסר: הכדורגל היה לאירוע רב המונים. על־פי דיווחי העיתונות של הימים ההם, משכו משחקי הליגה — בייחוד המשחקים בין קבוצות ממרכזים פוליטיים יריבים — קהל רב. גם בואן של הקבוצות הזרות עורר התרגשות בקרב אוהדי הכדורגל בישראל. אנשים רבים באו לצפות בתחרויות. המשחקים הבין־לאומיים של נבחרת ישראל שודרו ברדיו הממלכתי, וציבור גדול, גם של כאלה שלא היו אוהדי כדורגל בדרך־כלל, הטה להם אוזן. על אף העוינות הרבה ששררה בין מרכזי הספורט של מכבי, בית״ר והפועל — עוינות פוליטית שמקורה וליבויה מחוץ לכדורגל, ולא אחת התגלמה בחרמים ובקטטות — משחקי הנבחרת הלאומית, כמאמרו של ההיסטוריון האנגלי אריק הובסבאום, הביאו לכך שמאחורי 11 השחקנים של נבחרת ישראל עמד העם, כלומר מרבית היהודים בישראל.[36] כך למשל במשחק שנערך ביולי 1949 מול נבחרתה של יוגוסלביה, במוקדמות תחרויות גביע העולם, צפו כעשרים אלף איש — קהל עצום יחסית לתקופה שהיו בה בישראל פחות ממיליון תושבים, ארבעים אחוזים מהם עולים חדשים המפוזרים במקומות יישוב ׳פריפריאליים׳ ותשעה אחוזים מהם ערבים שחייהם צומצמו תחת ממשל

35. אמיר בן פורת, ׳כדורגל — סוד הקסם שבעונג׳, **קשת החדשה**, 18 (2006), עמ׳ 122–140.
36. אריק הובסבאום, **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה**, תל־אביב 2006.

צבאי. המשחק הזה שודר ברדיו בשידור 'חי', ורבים האזינו לו. המשחק נגד נבחרתה של ברית־המועצות שנערך באוגוסט 1956 היה ביוזמת הרשויות בישראל אירוע לאומי רב־חשיבות. עשרות אלפים הצטופפו באצטדיון ברמת־גן, ומאות אלפים אחרים האזינו למשחק ברדיו.[37] המשחק נגד נבחרתה של יוגוסלביה והמשחק נגד נבחרתה של ברית־המועצות היו 'הרבה יותר' ממשחק כדורגל: הם היו רגעים הרואיים שלא נמנו עם הלוח העברי־ישראלי השגרתי, אך הדבר החשוב במיוחד לעניין הנוכחי הוא שהם העצימו את השפה הסמויה של רבים בישראל, שפת הכדורגל, שמטבעה המיוחד היתה יכולה לחצות גבולות פנימיים, בייחוד אלה שהפרידו בין הוותיקים לחדשים, ולדלג על המרחק הגאוגרפי והתרבותי שבין מרכז ובין פריפריה בישראל של שנות החמישים.

משחק הכדורגל העניק לישראלים הוותיקים והחדשים כאחד רגעים הרואיים. ברגעים אלה, בניצחון או בכישלון, כאשר אמצעי התקשורת השונים מתגייסים לתמיכה בנבחרת הלאומית, יכלו הכול להשתתף כשווים בין שווים, ולתשעים דקות של כדורגל להיות ישראלים ללא תנאי. לא היה ספק כי הנבחרת מייצגת את מדינת ישראל.[38] ברגעים הרואיים אלה תפקד הכדורגל כלינגואה פרנקה: לא היה צורך בשפה העברית כדי להבין, כדי להיות לשותף וכדי להזדהות.

שילוב ומחאה

הכדורגל הישראלי, מלבד היותו 'שפה לכולם', שימש גם אמצעי לשני מיני שילוב של כמעט כל המועדונים (והאוהדים) השונים בישראל אז:[39] שילוב אופקי, בין המועדונים השונים, ושילוב אנכי, בין המועדונים השונים ובין המדינה.[40] השילוב האופקי התגלם

37. בן פורת, **ממשחק לסחורה**. ההקשר הפוליטי שהתלווה למשחק הזה, היחסים המתוחים אז בין ברית־המועצות לישראל והעניין של ישראל לשפר יחסים אלה, כל אלה הקנו למשחק הזה חשיבות יתר, מעבר למפגש עצמו במגרש הכדורגל.
38. עיון בעיתונות של אותם הימים, שכאמור כמעט כולה פוליטית, מלמד כי בנוגע לנבחרת הלאומית, ששחקניה אז היו יהודים בלבד, שררה תמימות דעים — תמיכה לכל אורך הדרך. מבחינתם של אמצעי התקשורת אז, ייצגה הנבחרת את כל העם, כלומר את הרוב היהודי בישראל. בן פורת, **כדורגל ולאומיות**. בין השנים 1949 ל־1960 התקיימו 39 משחקים בין־לאומים של נבחרת ישראל, כמה מהם בישראל וכמה מהם מחוצה לה, ארבעה משחקים בערך בשנה.
39. מועדוני כדורגל היו אז גם ביישובים הערביים. הקבוצות הערביות השתתפו בליגת הכדורגל הישראלי כמעט מראשיתה. הן לא השתתפו בטורנירים השונים שנערכו אז לזכר נופלים במלחמת השחרור. בעשור הראשון לא נמנו שחקנים ממוצא ערבי עם נבחרת ישראל. אחדים בלבד שיחקו במועדוני כדורגל יהודיים.
40. במונחים שאולים אפשר לדבר על שילוב מן הסוג של ההדבקה (Bonding) ועל שילוב מן הסוג של גישור (Bridging). ראו: Robert Putman, *Bonding Along: The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000

במבנה התחרות של הליגות השונות שנערכו מדי שבת בעונת הכדורגל. השילוב האופקי הזה — שלווה ביריבות ובעוינות, ולא אחת גם בפרצי אלימות — תרם תרומה משמעותית לצמצום המרחק בין המרכז לפריפריה. השילוב האנכי קרם עור וגידים בעיקר במשחקי נבחרת ישראל, אך השייכות של מועדון מסוים למרכז ספורט ארצי הוסיפה לו גם היא. כמו שיתואר להלן, גם המחאה הפוליטית במגרשי הכדורגל ניזונה מקיומה של מסגרת מסודרת ומשלבת של משחקי כדורגל ומן העובדה שהמסגרת הזאת נשענה באמצעות מרכזי הספורט על גורמים פוליטיים בעלי השפעה על מהלכים שונים של המדינה. על כן מה שהתרחש למטה, במועדון, פעפע למעלה, אל הרמה הארצית, ושב אל המועדון טעון מסרים מסוימים, שהטון הבולט בהם היה שילוב: היותו של מועדון מקומי נושא דברו של מרכז ארצי המחובר אל המוסדות הפוליטיים של המדינה.

המסד של הכדורגל הישראלי היה המועדונים בערים ובמושבות הוותיקות, שהשתתפו במשחקי הליגה והגביע עוד לפני הקמת המדינה. בליגה הבכירה, שנקראה 'ליגה אלף' (בשנת 1955 הוחלף השם ל'ליגה הלאומית' ולא בכדי), שיחקו בשנת 1950 המועדונים הוותיקים, כגון מכבי תל־אביב, מכבי נס ציונה, הפועל תל־אביב ומכבי רחובות, בסך הכול נמנו 14 קבוצות עם ליגה אלף. במרוצת העשור נגרעו כמה קבוצות מן הליגה הזאת ('ירדו ליגה'), ואחרות התווספו לה ('עלו ליגה'). בעשור הראשון נשמרה הדומיננטיות של המרכז על פני הפריפריה: הקבוצות שעלו לליגה העליונה היו גם הן מהיישוב הוותיק, למעט מכבי יפו — מועדון כדורגל שהקימה קהילת העולים מבולגריה — אשר עלה לליגה אלף בשנת 1956. בשלהי העשור הראשון נראו סימני 'פריצה' של הפריפריה למרכז. על־פי מעמדו של הכדורגל בישראל אז, לפריצה הזאת - שתלך ותתרחב עם הזמן — היו השלכות אל מעבר למשחק הכדורגל: ההצטרפות של מועדונים מן הפריפריה לליגה הבכירה הרחיבה את רשתות המגע בין הקבוצות החברתיות השונות בישראל, ולמעשה הגבירה את השילוב האופקי.

הכדורגל החל להתפרס במהירות בכל רחבי המדינה.[41] צמיחתם המהירה של מועדוני כדורגל בכל יישוב נבעה משני גורמים: האחד — הביקוש העממי למשחק הזה, והאחר — הפוליטיזציה שלו. ההתאחדות לכדורגל סיפקה את הביקוש הזה על־ידי הרחבת מסגרות הליגה. ליד הליגה הבכירה (תחתיה) קמה ליגת משנה 'ליגה בית', וזו חולקה לשני מחוזות, לדרום ולצפון. גם עם הליגה הזאת נמנו אז מועדונים מן היישוב הוותיק: רחובות, הרצליה, זכרון־יעקב, עתלית, חיפה, כפר אתא ועוד. במרוצת העשור עלו לליגה הזאת גם מועדונים מיישובי עולים, כגון באר־שבע, משמר השבעה ורמלה. כך החלה להירקם רשת של קשרים בין מועדונים יריבים שעצם קיומם כמועדוני כדורגל תבע מהם להיפגש עם מועדונים אחרים באופן מסודר. קבוצות ממקומות שונים נסעו לשחק במקומות אחרים ופגשו קהלים שונים. גם אוהדים כבר נהגו ללוות את הקבוצה 'שלהם', לא אלפים, אך לעתים מאות. שיטת משחקי הליגה יצרה מערכת של מפגשים מסודרים חוזרים: מועדון מסוים אירח

41. בן פורת, 'מרכז, פריפריה, כדורגל' (לעיל הערה 23).

מועדון אחר (על־פי לוח משחקי הליגה שקבעה ההתאחדות לכדורגל) והתארח אצל האחר במשחק גומלין. בתנאי התחבורה המצומצמים של אותם הימים היה לאירוח ולהתארחות ערך מוסף: אנשים מיישובים שונים למדו להכיר אנשים אחרים. בזכות לוח משחקי הליגה והגביע התקיים גם אירוח הדדי בין מועדונים מן המרכז למועדונים מן הפריפריה: תל־אביב הגיעה לבאר־שבע, לטבריה, לרמלה ועוד, ולהפך — באר־שבע, טבריה, רמלה והאחרות הגיעו לתל־אביב. הכדורגל אִפשר לתושבי הפריפריה 'להציץ' לתושבי המרכז, ולהפך. המרחקים הגאוגרפיים נשארו כמות שהם, אך המרחק התרבותי (הזרות) החל להצטמצם.

הפוליטיקה של הכדורגל, שכה מרבים למתוח עליה ביקורת כיום, עמדה בבסיס ההתרחבות וההתנחלות של הכדורגל. לכל אחד ואחד מן המרכזים הגדולים של הספורט — מכבי, בית"ר והפועל — היה אינטרס להגדיל את מספר המועדונים שלו, בעיקר משום שכוחו של המרכז המסוים בהתאחדות לכדורגל נקבע על־פי שקלול מסוים של מספר המועדונים שהיו בחסותו.[42] מאחורי האינטרס הספציפי הזה נחבא אינטרס נוסף רחב יותר, ששורשיו בזיקה החזקה שבין מרכז הספורט למחנה (מפלגה) פוליטי מסוים. נראה היה כי באמצעות הקמת מועדון כדורגל היה אפשר לגייס תומכים למחנה הפוליטי במקום יישוב מסוים או לחלופין להשיג דריסת רגל במקום שנדמה היה כי מחנה אחד שולט בו ללא עוררין. הקמת מועדון כדורגל לא היתה בעיה באותן השנים שלפני הקמתו של מִנהל מקרקעי ישראל, שנעשה לאחר הקמתו לבעלים של כמעט כל האדמות במדינה. בהסדר פוליטי מקומי נמסר למועדון של מרכז הספורט הארצי המסוים מגרש מתאים, ובדרך־כלל גם לא היה צורך להשקיע עבודה רבה בהכשרתו: המגרש יושר וסומן (לא היה נהוג אז לשתול בו דשא), ונקבעו בו שני שערי המשחק. לרוב לא היה צורך בטריבונות — הקהל הוזמן לעמוד סביב המגרש ולצפות במשחק. במקום שהוקמו חומת גדר ויציעי ישיבה היה אפשר לקנות כרטיסים בקופה במחיר לא יקר יחסית. שחקנים ומנהלים לא קיבלו תמורה חומרית עבור השתתפותם — זה היה כדורגל חובבני, שפעל על־פי הכללים שקבע הוועד האולימפי העולמי.[43] למרכז הספורט של הפועל, שתמכו בו ההסתדרות ומפלגות השלטון, היה יתרון ברור בהשגת משאבים לשם הקמת מועדוני כדורגל וטיפוחם, אך גם המרכזים של מכבי ושל בית"ר גייסו משאבים לטובת המועדונים שלהם. הפוליטיזציה היתה אז גשם של ברכה לכדורגל: בתוך זמן קצר מיום חידושה של ליגת הכדורגל בישראל הוקמו עשרות מועדוני כדורגל בכל רחבי הארץ. במקרים לא מעטים היה לכל אחד משלושת מרכזי הספורט הארציים מועדון הנושא את שמו במקומות

42. בראשית שנות החמישים נקבעה חלוקת הכוח במוסדות הספורט בכלל ובכדורגל בפרט על־פי עקרון הפיפטי־פיפטי, אך עוד בשנת 1954 בוטל העיקרון הזה, ויחסי הכוח בהתאחדות התבססו כמעט במישרין על מספר הקבוצות של כל אחד מן המרכזים הארציים.

43. אחד המיתוסים שנותרו מאז הוא בדבר התגמול החומרי לשחקנים באמצעות סידורם בעבודה. אכן, היו סידורים כאלה, אך אלו נגעו לקבוצה קטנה של שחקנים מועדפים. לא היתה אז אפשרות לסדר עבודה לכל השחקנים, גם לא לרובם.

יישוב פריפריאליים כמו רמלה, באר־שבע וטבריה, ובכך בעצם התעצמה רשת הקשרים האנכית של המקום הפריפריאלי המסוים.

הפוליטיזציה של הכדורגל, כלומר העובדה שמועדון כדורגל בישראל של שנות החמישים היה משויך למרכז פוליטי וגם הזדהה ככזה, יצרה ללא כוונת מכוון ציר חיבור־הזדהות של המקומי עם הארצי, המדינה. המועדון המקומי היה שייך למרכז ארצי, ובכך נעשה — שלא בכוונה תחילה — לולאה ברשת אופקית ואנכית בו בזמן. בשנים ההן היו ליישובי הפריפריה למיניהם מעט מאוד אפשרויות והזדמנויות לקשרים ביניהם ולקשרים עם המרכז. משחק הכדורגל המלֻוה ברשת ארצית הנשענת על ארגונים פוליטיים היה כמעט האירוע היחיד שיצר את רשת הקשרים הזאת ושמר עליה.

ההתאחדות לכדורגל, אשר גם היא היתה פוליטית על־פי האופן שנבחרו ואוישו מוסדותיה, הרחיבה עוד יותר את מסגרות המשחקים המסודרים. מבנה הליגה שונה, הוקמה 'ליגה גימל', וזו קלטה אל תוכה את הקבוצות שבראשית שנות החמישים לא נכללו בשתי הליגות הראשונות, רובן מן הפריפריה. עם התגברות ההיצע, היתה הליגה הזאת ל'ליגה ב', וזו חולקה לשני מחוזות — דרום וצפון. כמה עשרות המועדונים שנמנו עם ליגת הכדורגל בראשית שנות החמישים היו למאות. הכדורגל פשט בארץ יותר מכל מפעל או אירוע תרבותי אחר. כבר אז היה אפשר לראות כי רשימת מועדוני הכדורגל באמצע העשור חופפת כמעט במלואה את רשימת היישובים בישראל, יהודים וערבים. ביום השבת היה יכול אוהד הכדורגל ביישוב פלוני — בדרך־כלל גבר מן המעמד הבינוני הנמוך או ממעמד העובדים — לבלות במגרש הכדורגל הסמוך לביתו. כמעט בכל מקום היה מגרש כזה.

בתום העשור הראשון הושלמה הפריסה של הכדורגל ברחבי הארץ. באמצעות מועדוני הכדורגל (במשחקי הליגה) נוצרו רשתות חברתיות: מי שאהד קבוצה מסוימת מליגה מסוימת היה צפוי לפגוש במהלך עונת הכדורגל לפחות כ־12 קבוצות וקהליהן מן האזור שלו וגם, בעיקר במשחקי הגביע הארצי, מאזורים מרוחקים. על אף קשיי התחבורה (בשבתות — מועדי המשחקים — לא התקיימה תחבורה ציבורית בישראל פרט לחיפה), שלעתים פגעו בקיום המשחקים בליגות השונות, מפגשים בין 'זרים' נערכו כמעט בכל שבת. יתרה מזו, הקהילה המדומיינת של אוהד הכדורגל חרגה כבר אז מן המקום שהוא גר בו. מבחינתו הוא היה שייך לכלל אוהדי הכדורגל בישראל. בואן של קבוצות כדורגל זרות לשחק בישראל כמעט כאירוע שבשגרה ומשחקי הנבחרת הלאומית העניקו לקהילה המדומיינת הזאת ממד נוסף: אוהדים ממועדונים שונים ואוהדים אד־הוק של נבחרת ישראל התאגדו לגוף אחד למשך 'תשעים דקות של פטריוטיות'.

בעשור הראשון נוצרה שפה משותפת לחלקים נרחבים של החברה הישראלית, שפה שחצתה גבולות של ותק, עדה, לאום, מקום ובמידת־מה גם מגדר. השפה הזאת דילגה על הסמלים שהציב היישוב הוותיק לחדשים, סמלים שכאמור הנגישות אליהם היתה קשה לבאים זה מקרוב. היא אפשרה ועודדה תהליכי הזדהות, וממילא אף סולידריות על־מקומית מסוימת ('משפחת הפועל'). הפוליטיזציה של הכדורגל הפרידה וחיברה בו בזמן בין קבוצות שונות בחברה הישראלית דאז, והיתה מנגנון להעברת זהות ולמיקודה.

היא סיפקה מעין סרט נע להעברת הזהות של המקומיים לרמה הכלל־ארצית, הלאומית: כל אוהד היה יכול לדמיין את עצמו כשייך למסגרת רחבה יותר של מועדונים מאותה משפחה (כלומר מרכז פוליטי). כדי להזדהות עם הנבחרת הלאומית ולתמוך בה לא היה צורך לדבר עברית תקנית מושלמת, להבין את רזיה, לוותר על משהו מן התרבות המובאת או להתמזג בתרבות של הקולטים. כמו בכל העולם, שפת הכדורגל אפשרה לרבים שלא ידעו לדבר או לקרוא ולכתוב בשפת המקום נגישות קלה וישירה לסמל לאומי שלא היו לו תביעות כלפיהם. מה באותם הימים היה נגיש יותר ממשחק הכדורגל? ומה היה לאומי יותר (יהודי־ציוני) — ובו בזמן נגיש יותר לכול — מן הנבחרת הלאומית?

אפשר להניח כי בעשור הראשון למדינה תרם הכדורגל הישראלי תרומה משמעותית וייחודית לאינטגרציה. הוא לא התכוון לכך, אלא ש׳כך יצא׳: בתחום ההזדמנויות של העשור הראשון הוא מילא ׳פונקציה סמויה׳ לטובת השילוב החברתי כאשר ההזדהות עם המדינה היא שיאו, אך לא רק אינטגרציה הופקה מהכדורגל. בו בזמן שהוא שילב קבוצות שונות של עולים ותיקים במסגרות מסודרות והעניק להם זהות, הוא גם אִפשר את מה שכביכול נראה כהיפוך של תפקודו הקודם כאתר של קונפליקט ומחאה.

העשור הראשון לִווה בחילוקי דעות פוליטיים שהגיעו עד כדי התפרצויות של אלימות. כמה מהן המשיכו את אלה שנולדו עוד לפני הקמת המדינה, ואחרות התגלעו עם הקמתה, אבל כמו שכבר צוין, בו בזמן היתה ונשמרה תשתית רעיונית משותפת כמעט לכל הארגונים השונים שהשתתפו בפוליטיקה הישראלית אז, ובתשתית זו היו שני רכיבים ראשיים: יהדות וציונות. שני אלה נתנו את הלגיטימציה למוסדות המדינה ולעליונותה. מפאת קוצר היריעה יצוין כאן רק שבעשור זה היתה הערכאה הפוליטית דומיננטית משאר הערכאות, ועל כן היא זו שקבעה את דרגות החופש של הערכאות האחרות. כך למשל משאבים כלכליים שגייסה המדינה הוקצו לציבור על מוסדותיו ועל פרטיו על־פי הסדרים פוליטיים. גם הספורט בכלל והכדורגל בפרט נוהלו ותוקצבו באופן פוליטי.[44] ממילא היו קבוצות וארגונים שקיבלו יותר מאחרים. לטענתם של האחרים האלה, הם קופחו משום שלא נמנו עם ׳המחנה הנכון׳. לטענה זו היה על מה להישען.[45] בולטת במיוחד במקרה הזה קבוצת הכדורגל של בית״ר ירושלים, שאוהדיה — אלה שהזדהו עמה בפומבי ונחשבו תומכי ׳חרות׳ של בגין — קופחו לטענתם משום שהיו בית״רים; הם היו האחרונים בתור בלשכת העבודה, בתור לקבלת שיכון ועוד. את הרגשת הקיפוח הזאת הם ייבאו לאצטדיון הכדורגל (ימק״א) ששיחקה בו אז קבוצת בית״ר הירושלמית, אשר בשנות החמישים המוקדמות שיחקה בליגה השנייה.

במגרש הכדורגל של בית״ר ירושלים התפתחה ׳תרבות של מחאה׳. האוהדים הבית״רים, אלה שהזדהו בפומבי עם המועדון ואלה שחיים ברעם מכנה ׳אנוסים׳,[46] נתנו

44. בן פורת, **ממשחק לסחורה**; Amir Ben Porat, *The State and Capitalism in Israel*,Westport, CN 1993
45. חיים ברעם, **אדום צהוב שחור**, תל־אביב 2004.
46. שם.

דרור להרגשת הקיפוח שלהם באמצעות קריאות וסִסמאות נגד ההסתדרות 'האדומה', שהיתה לה אז השפעה רבה מאוד על חלוקת השירותים השונים, ובעצם על התעסוקה ועל חיי הכלכלה בירושלים של העשור הראשון — עיר שלא הצטיינה ברמת חיים גבוהה לעומת ערים אחרות[47] — ונגד מפא"י, מפלגת השלטון שהבית"רים האדוקים לא אהבו במיוחד בלשון המעטה. במפגשים של קבוצת בית"ר ירושלים עם קבוצות של מרכז הפועל ניצלו אוהדי בית"ר את האנונימיות שהקהל מקנה באצטדיון והשמיעו קריאות גנאי כלפי 'הפועל', שמשמעותן היתה בעצם התרסה כלפי שלטון מפא"י וההסתדרות. האלימות הפיזית שפרצה מדי פעם במפגשים אלה היתה (גם) ביטוי מוקצן ביחס של מחאה פוליטית־תרבותית. היריבות הפוליטית בין מפא"י (ומפלגות השמאל האחרות) שבשלטון ובין 'חרות' שבאופוזיציה יובאה אל האצטדיון ששיחקה בו קבוצת בית"ר ירושלים,[48] והיא התגלגלה למחאה: בעצם למחאה כבושה שרמציה רחשו, ומדי פעם התלקחו ללהבה גדולה, וזו ליחכה את חומות האצטדיון.

גורם נוסף שעורר מחאת כדורגל בעלת משמעויות פוליטיות־תרבותיות היה קבוצת הכדורגל של מועדון מכבי יפו, שנמנתה כאמור עם הליגה הלאומית עוד באמצע העשור. את הקבוצה הזאת הקימה קהילת עולים מבולגריה שהשתכנה ביפו בראשית שנות החמישים. במונחים של פריפריה תרבותית, היתה הקהילה הזאת מחוץ למרכז. כנראה שרדה גם בקהילה תחושה של קיפוח ועוינות כלפי הממסד. יש להניח גם כי רמת הלכידות של הקהילה היתה גבוהה במיוחד — העולים מבולגריה שימרו וטיפחו את מוסדותיהם הקהילתיים — ולכידות זו הורגשה גם במגרש הכדורגל. משחקיה של מכבי יפו לִוו לא אחת באלימות; זו ביטאה בין השאר מצוקות אשר מקורן וסיבותיהן היו מחוצה לו.[49]

מגרש הכדורגל מאפשר לקבוצות חברתיות מסוימות — אתניות, לאומיות, מעמדיות או קבוצות אופוזיציוניות 'שיש להן חשבון' עם השלטונות — לתת דרור לתחושותיהן ולמאווייהן. האנונימיות המובטחת בהמון מגינה על המוחים, וקולם מהדהד הרחק מעבר לחומות האצטדיון. בדרך־כלל רשויות שלטון נמנעות מהתמודדות ישירה עם מחאה פוליטית של אוהדי כדורגל. באצטדיונים של בית"ר ירושלים ושל מכבי יפו, וייתכן שגם במקומות אחרים שלא הגיעה אליהם התקשורת, למשל במשחקיהן של הקבוצות הערביות, נרשמו תופעות של אלימות מילולית או פיזית שהיה אפשר לייחס להן משמעות של מחאה פוליטית. בדרך־כלל התעלמו ממנה. העיתונות, שהיתה אז הגורם הדומיננטי

47. משה ליסק, 'ירושלים כראי של החברה הישראלית', בתוך: אבי בראלי (עורך), **ירושלים החצויה 1948–1967**, ירושלים 1994, עמ' 16–22; עוזיאל שמאלץ, 'האוכלוסייה היהודית בירושלים מ־1949 עד 1967', שם, עמ' 133–165.

48. הקבוצה הבולטת של מרכז בית"ר היתה דווקא בית"ר תל־אביב, ששיחקה בליגה הבכירה. מסיבות שונות, בעיקר כוחה היחסי הבולט של 'חרות' בירושלים, התמקדה המחאה במשחקי בית"ר של הבירה.

49. על מעשיה של קבוצת הכדורגל מכבי יפו, ובייחוד על ההתנהגות של קהלה, אפשר ללמוד ממדורי הספורט בעיתונות של אותם הימים. בן פורת, **ממשחק לסחורה**.

בתקשורת, בחרה לפרש את האלימות במשחקי הכדורגל שהשתתפו בהם הקבוצות האלה ואחרות, כאלימות גַּרְדא. סייעו לה בכך התפיסה והדעה הקדומה שליוו את המשחק הזה מימים ימימה, כמשחק אלים של בני המעמדות הנמוכים, שאלימות לכאורה היא לחם חוקם. המקומיים, כלומר האוהדים עצמם, יושבי־הראש של סניפי המפלגות במקום, אנשי מועצות הפועלים וראשי העיריות הבינו כי מדובר במחאה פוליטית, כביכול ספונטנית, ולמעשה כזאת הניזונה מתנאי מצב שתדלקו אותה שוב ושוב.

ברם המחאה במגרשי הכדורגל בשנות החמישים לא התכוונה לערוך מהפכה. היא כִּוונה לרביזיה, כלומר לתיקון תנאי מצב מסוימים. המוחים השתמשו ביציעים כדי להביע את חוסר שביעות רצונם ואת עוינותם כלפי דפוסי התנהגות של האליטות ששלטו אז במדינת ישראל. כאמור, בתחום ההזדמנות שהפוליטיקה היתה דומיננטית בו הגיעה ידה של הפוליטיקה לכל מקום — ללשכת העבודה, לדיור, לקופות החולים, לוועד העובדים במפעל או ארגון מסוים, ללשכת הרווחה (הסוציאלית) ועוד. בשורה התחתונה גם המחאה של קהל אוהדים בישראל אז היתה קרובה להיבטים המשלבים של הכדורגל הרבה יותר מאשר להיבטי המחאה וההיפרדות שלו. מבחינתם של המוחים היה הכדורגל אינסטרומנטלי: הוא אִפשר להם להביע את תחושות הקיפוח והכעס, אך בו בזמן הוא המשיך לחבר אותם אל הזרם המרכזי של החברה הישראלית כי הם רצו בכך.

סיכום: ישראל שפה קשה

הגירה היא עניין לא פשוט. אחד הקשיים המידיים שלפני המהגרים הוא (אי) ידיעת שפת המקום, אבל גם ידיעת הדיבור אינה מספקת. כדי להיות שייך (להיקלט בתרבות הקיימת) הם צריכים להגיע לשליטה בשפה התקנית ולכלל יכולת טובה של הבנת הנקרא. העולים החדשים לישראל של שנות החמישים עמדו גם הם בפני קושי זה. הוותיקים דיברו עברית טבולה במניירזם ילידי, גדרו וקידשו את תרבותם; מבחינתם זה היה הדגם הראוי לחיקוי ולהתבוללות, ברם לבאים לא היתה נגישות בלתי־אמצעית לתרבות זו; אמנם היותם יהודים והכרתם לפחות דה־פקטו במרכיב הציוני של המדינה מנעו אותם מלהיחשב זרים מהגרים סתם, אך הם לא מנעו את הזרות. המקום שהם התיישבו בו, אל נכון יושבו, נעשה שוליים. המרחק בינם ובין המרכז נמדד אז באמות־מידה של תרבות. כאמור, אחת מאמות־המידה האלה היתה השפה. הם נדרשו להשיל את מרבית הכבודה שהביאו עמם ולהיות ישראלים מהר ככל האפשר. ראשית, הם נדרשו להזדהות עם המדינה, ודרישה זו הופנתה אליהם מצד כל הנמצאים, אך באין כלים לשם כך התבקשה חלופה: כדי להתחבר למדינה וכדי להזדהות עמה הם היו צריכים משהו שאפשר לאחוז בו. הכדורגל סיפק להם משהו כזה, ויתרה מזו - הכדורגל היה לכלי משותף להם ולוותיקים כאחד.

עוד לפני מלחמת העולם השנייה עשו שליטים במדינות שונות מעשה המכוון להפוך את משחק הכדורגל לכלי של הזדהות עם המדינה ושל כפיפות לה. המדינות הדמוקרטיות

עשו זאת בדרך אחת, המדינות הלא דמוקרטיות — בדרך אחרת. מה שהתרחש בישראל בין משחק הכדורגל למדינה בעשור הראשון אינו ייחודי לה: בדיעבד אפשר לקבוע כי היה צפוי שמשחק זה ימלא תפקיד כלשהו בתהליך בינוי המדינה, אלא שמה שהתרחש אז בין הכדורגל למדינה התרחש בדרך־כלל מאחורי גבה של המדינה. לא זה הכלי שהיא בחרה כדי לתרבת ולהטמיע את הבאים. הכדורגל מילא תפקיד בשילוב חברתי 'בלא רשות' ובלא כוונה תחילה. רק באמצע העשור הראשון חלו התעוררות ופנייה בכיוון זה מצד מדינת ישראל. במפגש שבין נבחרות ישראל וברית־המועצות התערבה המדינה ישירות ובגלוי, והפעילות סביב בואה של נבחרת ברית־המועצות לישראל תוכננה ונערכה על־ידי גורמים ממשלתיים וגורמים מן ההסתדרות הכללית של העובדים. גורמים אלה התערבו גם באופן הכנת הנבחרת למשחק, שבנסיבות הפוליטיות של אותה התקופה נעשה חשוב מאוד;[50] אך כאמור, התרומה של הכדורגל לשילוב של הבאים (ולחיזוק מעמדם של הוותיקים) התרחשה כאילו מעצמה, ללא יד מכוונת. באמצעות ליגות הכדורגל שניהלה ההתאחדות הישראלית נוצרו רשתות חברתיות אופקיות ואנכיות. משום היותו של משחק הכדורגל שפה אוניברסלית התאפשרה לחדשים התחברותם למדינה בדלת צדדית והזדהותם עמה ללא תנאים מוקדמים.

בכל זאת, למה משחק הכדורגל דווקא? נראה כי הפופולריות של הכדורגל העניקה לו מעמד מיוחד בהקשר חברתי ופוליטי רחב הרבה יותר ממנו עצמו. לפופולריות הזאת היו שתי נביעות: האחת — עצם היותו הספורט הבולט ביותר בישראל של שנות החמישים והימצאותו (או התפשטותו) בכל אתר ואתר כמעט. האחרת — היותו פופולרי במידה זו או אחרת גם בארצות המוצא של העולים, כלומר הם הכירו אותו ואת שפתו, והמפגש שלהם עמו בישראל היה כמו עם מכר משכבר הימים במקום שעוד היה זר ומנוכר להם. כבר הוזכר למעלה כי כדורגל היה ידוע כמכשיר של זהות ואינטגרציה, בין השאר בגלל הפופולריות שלו ויכולתו לדלג על גבולות אתניים, דתיים, לאומים ואף מעמדיים. בדרך־כלל בזמן ההוא הוא היה המשחק של המעמדות הנמוכים בעיקר, ובישראל מילאו העולים מן המזרח ומן המערב את שורות המעמדות הנמוכים. יש להוסיף כי המעמדות הללו היו מרבית האוכלוסייה הישראלית אז. במפגש בינם ובין התרבות המקומית הזרה להם, החיבור הישיר או העקיף בינם ובין הכדורגל ממש התבקש.

משחק הכדורגל היה נגיש לכול. בערים הוותיקות והגדולות נמכרו הכרטיסים במחירים שווים לכל נפש. עובדת היותו קשור בעבותות למרכזים פוליטיים פעלה לטובתו: למרכזים הללו היה עניין משלהם להרחיב את פעילותם, ועל כן התאמצו מאוד להקים מועדוני כדורגל בכל מקום בישראל. בכך העצימו את הנגישות של ההמונים למשחק הזה. אם כן,

50. המדינה לא התעלמה לחלוטין ממשחק הכדורגל ומהתרומות שהוא עשוי להביא לה. כך למשל בשנת 1951 עמד להיערך משחק בין נבחרת צה"ל ובין נבחרת צבא טורקיה. מפאת חשיבותו של המפגש הזה היו מעורבים בהכנתו גורמים פוליטיים משני הצדדים. דרך אגב, המשחק לא התקיים; הטורקים השעו אותו.

אפשר לומר כי אחת הסיבות שהכדורגל היה למכשיר של אינטגרציה טמונה בזה שהוא פשוט היה שם יותר מכל משחק ספורט אחר ויותר מכל אירוע תרבותי אחר.

הכדורגל נתן מענה לכמה צרכים נפשיים וחברתיים של הבאים זה מקרוב ושל 'המקומיים', צרכים שלא נמצא להם סיפוק מידי באמצעים אחרים. הוא נתן מענה גם לצורך ולרצון של המדינה, כלומר של האליטות ההגמוניות, לייצר זהות מקומית ועל־מקומית. הכדורגל עצמו סיפק חומרים לצרכים הנפשיים (כגון התרגשות בהקשר קולקטיבי), ואילו אופן ניהולו במסגרת של ליגות אזוריות וארציות יצר רשת של התחברות בין המקום המסוים לאזור ולכלל המדינה, וזיקה לסמלים לאומיים — נבחרת ישראל בכחול־לבן.

ה'חבר'ה' אכן הלכו לשחק כדורגל; ושם, במגרש הכדורגל, נוצר מפגש בין השונים שרק משחק כזה יכול לייצר: שם נחצה הקו המבדיל בין ותיקים לחדשים. שם היתה שפה משותפת. בתוך פחות מעשר שנים החלו עולים לשחק בקבוצות של הוותיקים וגם בנבחרת ישראל. אל מגרשי הכדורגל יובאו גם התודעה והמחאה. המחאה הזאת — בעוד שלושה עשורים בערך — עתידה להצטרף למחאה שתשנה את פני הפוליטיקה הישראלית ואת החברה הישראלית כולה.

הגימנסיה 'הרצליה' מגלה את קברות המכבים 1907–1911: לחקר עיצוב של זיכרון קיבוצי וזהות לאומית

מולי ברוג

זיכרון קיבוצי מבוסס על אמונה בעבר היונקת משני מקורות — היסטוריה והנצחה. היסטוריה היא תיאור הנסיבות והשתלשלות האירועים על־פי סדר התרחשותם הכרונולוגי, ואילו הנצחה מעניקה משמעות מוסרית לאירועים נבחרים מתוך ההיסטוריה, כאלה שנמצאו ראויים לתשומת הלב הקיבוצית. חיבורם של אירועים מהעבר האחד למשנהו ולהתרחשות העכשווית על־ידי הזיכרון הקיבוצי הופך את הזיכרון הקיבוצי למכשיר מעניק משמעות, המאפשר לפרטים בחברה להרגיש שותפים בסיפור הגדול, המשותף לכולם.[1] חג החנוכה ובני חשמונאי — המכבים — היו חלקי עבר מרכזיים בהיסטוריה של עם ישראל שגייסו מנהיגי הציונות, כדי להעניק משמעות למאבקם לזהות לאומית חדשה. המאמר שלפנינו עוסק בגילוי קברות המכבים על־ידי מורים מהגימנסיה העברית 'הרצליה' בתל־אביב, אלא שלזיהוי אותם הקברים עם משפחת חשמונאי אין ולא היה כל בסיס ארכאולוגי והיסטורי, גם לא במסורת היהודית או באחרת. אשר על כן, יש במחקר זה כדי להאיר את דרך פעולתו של הזיכרון הקיבוצי בעיצוב התודעה הלאומית באמצעות המעקב אחרי הבניית קברות המכבים כמרחב מקודש, הראשון בדת האזרחית הציונית בארץ־ישראל.[2]

א. הנצחה וזהות לאומית

נוכחות היהודים בארץ־ישראל בראשית המאה ה־20 באה לידי ביטוי ביישוב היהודי המצומצם מכאן ובחורבות עתיקות וקברי צדיקים מכאן. פולחן המקומות הקדושים

1. Barry Schwartz, Abraham Lincoln and the Forge of National Memory, Chicago 2000, p. 17
2. על המונח 'דת אזרחית' ראו: Robert N. Bella, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, New York 1975. על מעמדה של הציונות כדת אזרחית ראו: Charles S. Liebman and Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel*, Berkeley, CA 1983

בארץ־ישראל התפתח במסורת יהודי המזרח בעיקר מאז ימי הביניים, לא מעט בהשפעת העליות לרגל (הזיארות) של הערבים לקברי קדושים מוסלמים.[3] הוא ניזון מחיוניותה של האמונה העממית בסגולותיו של הקדוש, בכוחו של הביקור במקום ציונו של הקבר [לא תמיד קבור מישהו במקום] לחולל שינוי במצבו של המאמין ובייחודו של מעשה העלייה לרגל, כסוג של מילוי מצווה. לעומת זאת, ההליכה אל קברי צדיקים בארץ־ישראל בקרב עולי הרגל היהודים מאירופה נעשתה לא בשל סגולותיהם של המקומות הקדושים אלא בשל משמעותו ההיסטורית או המיתית של המקום, שביטוין הסמלי היה דמויות ואירועים.[4] תופעת המקומות הקדושים ליהודים והפולחן סביבם היתה ממוקדת בעיקר בגליל, ומרבית הדמויות המזוהות עמם היו מקראיות ותלמודיות.[5] 'זיהוי הדמות עם המקום אינו אלא רפלקסיה של מיתוס או פרשנות', הסביר אלחנן ריינר. 'עיקר עניינה [של המסורת] היה בתרגומו של המיתוס לסמל, משמע — של הדמות לקבר. הקבר, בהקשר זה, אינו מבטא את פרק המוות בתולדותיה של האישיות, אלא אותה עצמה'.[6]

לכן היה זיהוי 'קבור אל־יהוד' שליד הכפר אל־מידיא כאתר קברות המכבים, ב־1907, בבחינת חידוש דפוס ההנצחה המסורתי של דמויות נערצות מהעבר. למעשה, זה היה דגם ההנצחה הבולט בנוף הזיכרון היהודי בארץ־ישראל, שגם היה מוטיב משמעותי באמנות היהודית מאז המאה ה־19; אלא שהפעם הנציחה האידאולוגיה הציונית, ולא התאולוגיה היהודית, את העבר. השוני שביניהם בהבניית עבר האומה, הסביר י"ח ירושלמי, נעוץ בכך:

> המאמץ המודרני לשחזורו של העבר היהודי החל בתקופה שהיתה עדה לשבר חד ברציפותם של החיים היהודיים [...] ובעקבות זאת גם להתנוונות הולכת וגוברת של הזיכרון הקיבוצי היהודי. במובן זה, אם לא מסיבה אחרת, נהיתה ההיסטוריה למה שלא היתה מעולם — אמונתם של יהודים שחדלו להאמין.[7]

גישה דומה להיסטוריה היתה מנת חלקן של תנועות לאומיות אחרות שהחלו לפעול באירופה מאז המהפכה הצרפתית ובמאה ה־19. רעיון ההגדרה העצמית של הלאום הדגיש את חשיבותן של הריבונות הטריטוריאלית והחירות המדינית שנקנו בדמים רבים ויקרים. על כן הדגשת הקשר עתיק היומין בין האנשים למקום ובין רוח גבורת הקרב שצמחה מהם שימשה בהצלחה כלי מעניק משמעות למחיר העצמאות, הוא הפטריוטיזם. 'עצם קשירת

3. אלחנן ריינר, 'עלייה ועלייה־לרגל לארץ־ישראל 1099–1517', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, אדר תשמ"ח.
4. שם, עמ' 222.
5. מתוך 65 מקומות קדושים שיש עליהם עדויות בספרות העברית בימי הביניים, 48 מצויים בגליל. לעומת זאת, סך כל האתרים מדרום לשכם מגיע לכדי עשרה בלבד, ובעבר הירדן לשישה. שם, עמ' 252.
6. שם, עמ' 260–261.
7. יוסף חיים ירושלמי, זכור, תל־אביב 1988, עמ' 109.

האדמה באומה מאצילה עליה סמכות טרנסצנדנטלית, השואבת חיות מהעבר, מההווה ומהעתיד', הסבירה חדוה בן־ישראל.[8] אמנם האידאולוגיה של הלאומיות היתה חילונית במהותה, הוסיפה, אבל הצלחתה לקדש ארץ כמולדת היתה נעוצה בכך שקבוצות העילית שלה השכילו להשתמש בסמלי דת דווקא ולטפח אותם לביסוס תורתם זו. מתוצאות המעמד החדש שהֻבנתה הלאומיות לזיקה שבין הקהילה לנחלת אבותיה, יחס של אומה למולדת שהיתה ל'ארץ הקודש', בולטים שלושה היבטים: האחד, בממד האונטולוגי, קיום המדינה נהיה ערך מוסרי; השני, בממד 'הזמן', ללוח השנה נוספו ימי זיכרון שקבעה האומה, ואלה התחרו בחשיבותם עם אלה שקבעה בו הדת; והשלישי, בממד 'המקום', מעמדם של הנופלים בקרב הובנה כ'קורבן על מזבח המולדת', ואתרי הזיכרון שהוקמו לכבודם היו למקדשים.[9]

במילים אחרות, שלושה היבטים אלה הם בבחינת מנגנונים של הנצחה, ממעצביו החשובים של הזיכרון הקיבוצי. תרבות ההנצחה המודרנית צמחה בבית היוצר האידאולוגי של הלאומיות ו'מדינת הלאום', הנטועות עמוק בתוך הממדים ההיסטוריים והסוציו־פוליטיים של קהילת מקימיה. הנצחה היא יצירה תרבותית שמגייסת סמלים כדי לעורר רעיונות ותחושות בנוגע לעבר, ובכך מאשרת לחבריה את השתייכותם ואת קרבתם כבני זהות משותפת. במובן זה, ההנצחה רושמת את 'ההיסטוריה הקדושה' של החברה.[10]

משימתה של הציונות כתנועת שחרור לאומי, בהקשר של הנצחה, היתה לא פשוטה היות שהטריטוריה שלה לא היתה בשליטתה, היא שכנה במרחק רב מארצות מושבם של מרבית חסידיה, שגם נעדרו ממנה כאלפיים שנים. זאת ועוד, הנצחה היא מהות בעלת משך חיים היסטורי, שיש לה יוזמים ויוצרים, אשר נעזרים לקיומה בתהליכי מיסוד ושימור של השגרה. תחזוקת הזיכרון על־ידי חברי הקבוצה קריטית לשימור ולייצוג צורות ההנצחה מפני שמרגע שקבוצה זו מתפזרת או נעלמת, ההנצחה מאבדת מכוחה, ואף יכולה להישכח לגמרי.[11] על כן היה האתגר הציוני להבטיח את הנחלת הזיכרון הלאומי ההולך ומובנה בשני ממדים: בין־יבשתי ובין־דורי. על סגירת הפערים בין הזמן למקום ולאנשים וכן על תחזוקת הזיכרון הלאומי הופקדו מורי בית־הספר העברי.[12] רעיון הלאומיות ומדינת הלאום חיזקו מאוד את מעמדו של החינוך, שהיה פעם נחלתם של בעלי 'תרבות גבוהה' לבדם.

8. חדוה בן־ישראל, 'ארץ מקודשת בתאוריה ובמעשה של הלאומיות המודרנית', בתוך: הנ"ל (עורכת), **בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות**, קריית שדה־בוקר 2004, עמ' 151–168.
9. ג'ורג' מוסה, **הנופלים בקרב**, תל־אביב 1993, עמ' 45–61; בנדיקט אנדרסון, **קהילות מדומיינות**, תל־אביב 1999, עמ' 39–41.
10. Barry Schwartz, 'The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory', *Social Forces*, 61 (1982), pp. 374-402
11. Gary Alan Fine, 'Reputational Entrepreneurs and the Memory of Incompetence: Melting Supporters, Partisan Warriors, and Images of President Harding', *AJS*, 101, 5 (March 1996), pp. 1159-1193
12. רחל אלבוים־דרור, **החינוך העברי בארץ־ישראל**, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 338.

בעזרת לימודי ההיסטוריה העניק החינוך גם משמעות לסדר החברתי החדש שיצרה המדינה והעצים את תודעת האחדות של ההמון כשותפים לישות חברתית אחת — האומה.[13]

'התרחקנו מעל אדמתנו ומעל הטבע ואין מבין לצלילי השירה הנפלאה, שירת המולדת, העונים לקראתנו מהמקורות', קונן הד"ר חיים בוגרשוב, מראשוני המורים בגימנסיה 'הרצליה' בתל־אביב. 'הדור הבא שלנו, ההולך לפנינו [...] מטרתו וחובתו הלאומית היא לתור ולמצוא לנו, לעם, מקום בארץ. עלינו, איפה, להכשירו למטרה זו'.[14] החינוך לטבע ולאהבת הארץ באמצעות הטיול הפך אותו לאחד הרכיבים המרכזיים בדמותם של בתי־הספר הלאומיים שייסדו אנשי העלייה הראשונה, חברי 'חיבת ציון', בשלהי המאה ה־19.[15] 'תוכנית אוגנדה', שהוצגה בקונגרס היהודי השישי בבזל (1903), עוררה ויכוח ציבורי נוקב עד 1906, ואחת מתגובות הנגד כלפיה היתה הענקת ממד לאומי לטיול בטבע — תחילה כמסגרת לדיבור עברי ולמפגש עם בני המושבות, ולימים כמכשיר לטיפוח אהבת המולדת.[16] את התהליך הובילו מחנכים מעולי העלייה השנייה, ובהם הד"ר יהודה־לייב מטמן־כהן, שהוזמן במיוחד לנהל את בית־הספר בראשון־לציון (1905), ושנה לאחר מכן הקים את הגימנסיה העברית ביפו. 'כלום ישנם קשרים אמיצים יותר מקשרי אהבה אל הארץ כמו שהיא, אל טבע הארץ?' שאל הד"ר מטמן־כהן, והוסיף מיד: 'לימודי הטבע עשויים אפוא לשנות את פני כל החיים הגשמיים והרוחניים של העם'.[17]

ב. חנוכה והמכבים בתודעה הציונית

דמותם הנערצת של גיבורי החיל היהודים בני האלפיים שימשה השראה ליצירה תרבותית מאז צמחה הציונות כתנועה לאומית, בשני הקשרים בלתי־תלויים בהכרח: האחד כמיתוס גבורה, והאחר כחלק ממסכת של חג לאומי. בממד הראשון, כסמל לעוצמה לאומית, הובנו המכבים לא עוד כמטהרי המקדש, אלא כגיבורים עממיים שהניפו את נס המרד וניצחו במאבקם.[18] סיפור מלחמתם בצבאו של אנטיוכוס הרביעי שימש מופת לסוג הגבורה

13. ארנסט גלנר, **לאומים ולאומיות** (תרגם: דן דאור), תל־אביב 1994.
14. חיים בוגרשוב, 'ידיעת ארץ ישראל — ע"פ המקורות העבריים', **החינוך**, ז, א (כסלו תרפ"ד), עמ' 11–15.
15. זאב ולק, 'צמיחת החינוך הלאומי במושבות', בתוך: מרדכי אליאב (עורך), **ספר העלייה הראשונה: מאמרים**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 407–425; אהוד פרוור, 'דרכו של הטיול בידיעת הארץ תרמ"ח–תרע"ח', עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ב.
16. עודד אבישר, 'תוכניות ידיעת הארץ, הסיור ותיירות השורשים מתש"ח ועד תשמ"ח בחינוך הלאומי ציוני', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, אדר תש"ס, עמ' 29–31.
17. ברוך בן־יהודה, **ספורה של הגמנסיה 'הרצליה'** (עזר בעריכה אוריאל אופק), תל־אביב תש"ל, עמ' 88.
18. דוגמה בולטת לכך היא יצירתו של בוריס שץ 'מתתיהו החשמונאי'; הוא פיסל אותה בפריז בשנת 1894 (השנה שנערך בעיר משפט דרייפוס), והיא נחשבת החשובה שבפסליו. את מתתיהו פיסל שץ, כמו

אשר ביקשו ללמד את 'היהודי החדש' שעליו חלמו; למלחמת האור (האידאולוגי) בחושך (הדתי); ולמלחמת המעטים (הצודקים) ברבים (הטועים). המכבים נהיו סמל לדור התחייה הן משום שסיפקו את המיתוס האידאלי למאבקם של 'הלאומיים' נגד 'המתבוללים', מאבק שהיו נתונים בו לתחושתם בגולה, והן משום שסיפורם הציג נרטיב של 'מרד וגאולה', אשר הדגיש שילוב של ערכי חירות וגבורה ותאם את רעיון השחרור הלאומי ואת סִסמתו הציונית: 'אם אין אני לי מי לי'.[19] לאון פינסקר נתן לכך ביטוי **באוטואמנציפציה** (1882): 'איזה יעוד בזוי בשביל עם, שלפנים קמו לו המכבים', והרצל — **במדינת היהודים** (1896): 'אני מאמין כי דור של יהודים נפלאים יצמח מהאדמה, שוב יקומו המכבים'.[20] בארץ־ישראל היה גם מי שראה בהם מופת פטריוטי: 'הגדולה והנפלאה בכל גבורותיו אשר עשה יהודה המכבי היא מותו במלחמה עם האויב', גרס אליעזר בן־יהודה (1884).[21] עם כל זאת, פרדוקס הוא כי השם 'חשמונאי', שנשמר במסורת, נדחק עם הזמן בידי השם 'מכבי', שמקורו בספרות ההלניסטית־יהודית דווקא.

בממד השני, התרבותי, היו המכבים חלק ממסכת עשירת סמלים לאומיים שציין חג החנוכה. אמנם תחילה היה לחג מעמד שולי, כמו שהעיד הרצל, אשר 'החג המאיר — זה מאות כה רבות — את הופעתם המופלאה של המקבים בזוהרם של נרות קטנים, היה עובר עליו לפנים בלי ציון וחגיגה'.[22] ואכן, עוד קודם לוועידת היסוד של תנועת 'חיבת ציון' בקטוביץ' (1884), העלה הרב שמואל מוהליבר הצעה לקבוע רשמית את חנוכה לחג הכללי של 'חובבי ציון', אלא שזו נדחתה.

העובדה כי חנוכה אינו חג מדאורייתא ולא נתקדש באיסור מלאכה הֵקלה את עיצובו כחג לאומי, אבל הותירה פתוחה את שאלת הבחירה בתכנים. 'דור חדש־יוצר, אינו זורק אל פח האשפה את ירושת הדורות [...] הוא בוחן ובודק, מרחיב ומקרב, ויש שהוא נאחז במסורת קיימת ומוסיף עליה', הסביר ברל כצנלסון;[23] ואכן, דוגמה ראשונה לשילוב עקרון ההמשכיות ההיסטורית־מסורתית היתה כנראה חגיגת החנוכה ב־1889 בגן הילדים העברי

שכתב בעצמו, בדמות אביו־זקנו, כמייצג את יהדות הגולה — רזה וחלש בגופו, אך איתן וּבר עוצמה ברוחו. יגאל צלמונה, 'עץ האמן', http://sites.google.com/site/drtkaufmanartsandmusic/boris-schatz

19. אהוד לוז, 'על מיתוס התחייה של המכבים', **האומה**, 56 (כסלו תשל"ט), עמ' 44–52. ראו גם: Eliezer Don-Yehiya, 'Hanukka and the Myth of the Maccabees in Zionist Ideology and Israeli Society', *The Jewish Journal of Sociology*, 34, 1 (June 1992), pp. 5-23

20. י.ל. פינסקר, **אוטואמנסיפציה** [1882] (תרגם מגרמנית: שמואל פרלמן), ירושלים תשי"ב, עמ' 50; תאודור הרצל, **מדינת היהודים** [1896], ירושלים 1978, עמ' 75.

21. אליעזר בן־יהודה, 'הגדולה בגבורות המכבי', **מבשרת ציון**, ירושלים תרמ"ד, ירח שבט, חוברת א, בתוך: הנ"ל, **ישראל לארצו וללשונו**, ירושלים תרפ"ט, עמ' 135–137.

22. תאודור הרצל, 'המנורה', בתוך: ראובן הכט (עורך ראשי), **בתקוע השופר: הרצל דמותו, פועלו ומבחר כתבים**, ב, חיפה 1999, עמ' 657–659.

23. ברל כצנלסון, 'מהפכה ומסורת', בתוך: אברהם הרצברג (עורך), **הרעיון הציוני**, ירושלים 1970, עמ' 302.

הראשון בארץ־ישראל שקם בראשון־לציון. בחגיגה העלו את המחזה 'החשמונאים', שכתב אליעזר בן־יהודה, ולאחר זמן הציגו אותו תלמידי בתי־הספר בארץ במקומות שונים. מאז פשט מנהגם של המורים והגננות לביים בחנוכה מחזות על עלילות החשמונאים.[24] בן־יהודה החשיב מאוד את החגיגות משום שראה בחנוכה את 'חג החרות הלאומית שנתנו להאֻמה הישראלית גבורי החרות החשמונאים — זה החג הקרוב ללבנו ולרגשותינו יותר מכל שאר החגים היהודים'.[25] יום חנוכת המקדש נהיה מועד לחנוכת יישובים עבריים חדשים; וטקס הדלקת הנרות שנחוג בחוג המשפחה המסורתית לא סימל עוד את נס פך השמן, אלא את היציאה הלאומית מחושך הגלות לאור התחייה בארץ־ישראל. נתנו לכך ביטוי מצעדי הלפידים ברחובות ו'נשף חנוכה' או נשף 'חג המכבים' וגם 'תהלוכות האור' בתל־אביב, משנת 1909, שמורי הגימנסיה העברית 'הרצליה' יזמו ומיסדו.[26]

על רקע כל אלה יש להבין את היוזמה לאיתור קברות המכבים במודיעין. מיתוס הגבורה שנוצר סביב דמותם של המכבים, כמו כל מיתוס פוליטי הוא בבחינת 'אירוע' תרבות המאופיין בשלושה ממדים: זמן, חומר ומקום. הזמן היה חג החנוכה; החומר היה המכבים; אבל המקום, זה שיחליף את בית־המקדש מסיפור הזיכרון המסורתי, טרם נמצא. השילוב בין השלושה הוא המפתח להצלחת גיבושו של כל סיפור זיכרון, בהיותו כורך בין פעילות טקסית חוזרת ונשנית, כגון העלייה לרגל, ובין המרחב המקודש והזמן הקדוש (החג) שבהם היא מתרחשת, באופן שמשמש עבור חברי הקהילה כלי לחיזוק הסולידריות החברתית.

ג. זיהויה של מודיעין במסורת היהודית ובמסורת הנוצרית

סיפורה של משפחת חשמונאי וקורות מלחמת בניה בשליטים הסורים־הלניסטים של ארץ־ישראל (שנות השישים של המאה השנייה לפנה"ס) ידועים לנו מכמה מקורות היסטוריים, כגון **קדמוניות היהודים** ליוספוס פלאביוס **וספר יוסיפון**, והעיקרי שבהם — **קובץ ספרי המכבים**, שנכתב במאות הראשונות לפני הספירה. מבחינה דתית, גולת הכותרת של בני החשמונאים היתה מבצע טיהור בית־המקדש וחידוש הפולחן בו. מבחינה מדינית, היה שיא הצלחתם בהקמת ממלכה יהודית עצמאית, היא ממלכת בית חשמונאי, שמלכותה נמשכה עד ימי הנציבים הרומים הראשונים ומלכות הורדוס, כלומר מאה שנים בערך.

24. אלבוים־דרור, **החינוך העברי בארץ־ישראל** (לעיל הערה 12) עמ' 390.
25. **הצבי**, כ"ז בכסלו תר"ע.
26. חנוכת שכונת מאה שערים בירושלים היתה בחנוכה תרל"ד, המושבה ראש־פנה בחנוכה תרמ"ב, יסוד־המעלה וזכרון־יעקב בחנוכה תרמ"ג, גדרה בחנוכה תרמ"ה ושרונה, בגליל התחתון, בחנוכה תרע"ד; לנושא הנשפים ראו: נילי אריה־כספי, 'תהלוכת האור: חנוכה כחג לאומי בתל־אביב בשנים 1909–1936', **קתדרה**, 103 (תשס"ב), עמ' 131–150.

כפר מולדתם של החשמונאים וקברותיהם לא זכו לכלל הכרה כאתר מקודש ביהדות, ובידינו נשתמר רק תיאור של מצבת הזיכרון שהוקמה לכבודם:

> ויבן שמעון על קבר אביו ואחיו ויגביהו למאה באבן גזית מפנים ומאחור ויעמיד שבע פירמידות אשה לעומת אחותה, לאב לאם ולארבעת האחים, ולכן עשה מלאכת מחשבת ויעמד מסביב עמודים גדולים [...] זה הקבר אשר עשה במודיעים עד היום הזה.[27]

מקום המצבה לא נודע, ומודיעין נדחקה לשולי הזיכרון הקולקטיבי, עד כי אין לה זכר ברשימותיהם של הנוסעים ועולי הרגל היהודים מכל הדורות עד ימי הציונות, פרט לשני מקרים: **בכפתור ופרח** לאישתורי הפרחי מן המאה ה־14, בהערה המתייחסת לציון יישוב בגלבוע בשם מודיעית, ו**בספר תבואות הארץ** ליהוסף שווארץ מן המאה ה־19, שבו מזוהה מודיעין כיישוב ממערב לחרבת ג'בע, כיום בסביבות מושב רמת רזיאל.[28] בכך דומה גישתם למסורת שהיתה מקובלת בקרב היהודים בימי הביניים — כי קבר אלעזר החשמונאי מצוי בעכו.

תופעה חריגה בנוף השכחה היהודי היתה הופעתם של צאצאי המכבים במרכז אירופה במאות ה־18 וה־19. מדובר בעיקר במשפחת טישלר, שמוצאה מהעיר קרוטושין (Krotoszyn) שבחבל פוזְנָן (Poznań), אשר בניה היו מראשי יהודי החצר בשלזיה.[29] על קברות כמה מבני המשפחה, שהיו מזרע הכוהנים, חקוקים מגני אצולה, ומתוארת בהם נשיאת כפיים לברכת הכוהנים, מעליהן כתר, ולצדו דגל שכתוב עליו 'מכבי'. על אחרים נכתב מפורשות כי הנפטר הוא 'מגזע חשמונאים'. נראה כי יש להבין את הניסיון של בני משפחת טישלר לקשור את עצמם עם 'אבותיהם', גיבורי החיל ומקימי בית המלוכה, כמאמץ לזכות במעמד אצילות מוכח, מתוך ידיעה כי ליהודה המכבי הערכה וקדושה מיוחדת גם בנצרות.

יש לציין כי הכנסייה הנוצרית שמרה על ארבעת ספרי המכבים כספרים קדושים. בתקופה הביזנטית התייחס סיפור המכבים הנוצרי לא לחמשת בניו של מתתיהו הכהן ממודיעין, אלא לסיפורם של אם ושבעת בניה שהובלו לארמונו של אנטיוכוס הרביעי

27. **ספר מקבים**, א, פרק יג, פסוקים 27–29, מהדורת אברהם כהנא, ירושלים תש"ל.
28. אישתורי הפרחי, **כפתור ופרח** (ספר א) [מהדיר: אברהם משה לונץ, ירושלם תרנ"ז] הוצאת ספרים גויל [ללא שם מקום ההוצאה והשנה], עמ' רצ"א; יהוסף שווארץ, **ספר תבואות הארץ** (ספר ב), [ירושלים תר"ס], מהדורה מצולמת, ירושלים 1979, עמ' קטז–קיז. במשנה ישנם אזכורים מעטים של היישוב מודיעין. לעניין זה ראו: ישראל רוזנסון, 'המקום הטקסט והזיכרון — עיון באחד מדפוסי הזיכרון של חז"ל', **זמנים**, 76 (סתיו 2001), עמ' 60–70.
29. דב ברילינג, 'קברות החשמונאים בגולה', בתוך: יום־טוב לוינסקי (עורך), **ספר המועדים**, תל־אביב תשי"ז, עמ' 157–159.

באנטיוכיה הבירה, שם ציווה עליהם המלך להשתחוות לאלילים ולאכול בשר חזיר. סירובם הנחרץ לעשות כן הוביל אותם, אחד־אחד, אל מותם, תוך כדי עינויי תופת.[30]

על־פי המקורות העבריים, התלמוד והמדרשים, האֵם מזוהה כחנה בת מתתיהו הכהן הגדול או כמרים בת תנחום.[31] במסורת הנוצרית אין נוקבים בשמה, והיא מכונה 'המכבית' או אמם של 'האחים המכבים'. במאות הראשונות לספירה, בעת שהיתה הנצרות דת נרדפת ואנשיה נשרפו על המוקד, היה סיפורם של האחים המכבים פופולרי בין המטיפים הנוצרים; הם ראו בהם דוגמה להקרבה עילאית של חיי השעה לטובת חיי הנצח, הקרבה שרק מי שדבק בישו המשיח מסוגל לה. על כן היתה דמותם מופת למוות מרטירי. מסיבה זו נעשתה עבורם מודיעין אתר בעל קדושה מסוימת. המקום נזכר באונומסטיקון של אבסביוס (המאה ה־4) ובמפת מידבא (המאה ה־6), שנכתב בה: 'ממנה היו המכבים'.[32]

עם השנים, בימי הביניים, נזכרה מודיעין פעמים רבות בתיאורי מסע של אנשי דת נוצרים ועולי רגל מאירופה.[33] על־פי־רוב, מקומו של הכפר זהה לא עם האתר המקובל כיום אלא דווקא עם הכפרים אל־קובב ולטרון או גם צובא והקסטל שבהרי ירושלים. המשותף לכל היישובים האלה הוא היותם ממוקמים על גבעה החולשת על סביבותיה ומראשה היה אפשר לטענתם לראות את קו החוף, כמו שמתבקש מתיאור מקומה של המצבה שהקים שמעון לבני משפחתו: 'לַהַראות לכל יורדי הים'.[34]

אפשר שהסיבה לעניין הרב שגילו במכבים נעוצה במעמד המיוחד שהעניקה הכנסייה הקתולית ליהודה המכבי, כאחד מתשע דמויות היסטוריות אשר האידאל האבירי של ימי

30. **ספר מקבים**, ספר ב, פרק 7, וספר ד, המיוחד רובו לנושא. על מעמדם של המכבים בראשית ימי הנצרות ראו: אייל פולג, 'החלק השני של שיר אודות מקדש האדון וספרי המכבים', עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים 2003, עמ' 92–100.

31. הביטוי 'חנה ושבעת בניה' מופיע בתלמוד בבלי (מסכת גיטין נ"ז, ע"ב) ו'מרים בת תנחום' באיכה רבה (א' נ'). על נושא זה בהרחבה ראו: צבי הבר, 'האישה ושבעת בניה', **מעליות: בטאון ישיבת "ברכת־משה"**, מעלה אדומים י"ח בתשרי תשנ"ז. ישנה מסורת המזהה את קברותיהם של חנה ושבעת בניה בצפת, על תל קטן בין שערי הכניסה לבית־הקברות העתיק של העיר, ליד קבר רבי יהושע בן־חנניה. זאב וילנאי, **מצבות קודש בארץ־ישראל**, ב, ירושלים 1986, עמ' 19–22.

32. על־פי הירונימוס (המאה ה־4 לספירה), היו שעלו לרגל לקברם באנטיוכיה, אף כי הוא הביע את תמיהתו על סמך מה נקבע המקום. **ספר האונומסטיקון לאבסביוס** (תרגם בתוספת הערות ע"צ מלמד), ירושלים תשכ"ו, עמ' 65 הערה 703; מיכאל אבי יונה, 'מפת מידבא — תרגום ופירוש', **אריאל**, 116 (יולי 1996), עמ' 49; בועז זיסו וליאור פרי, 'מיקומן של מודיעין החשמונאית ומודיתא הביזנטית: לבירור סוגיה גאוגרפית־היסטורית', **קתדרה**, 125 (תשרי תשס"ח), עמ' 5–20. מאז התקופה הביזנטית נקבע לכבודם יום זיכרון מיוחד, 1 באוגוסט, והוא נקרא 'יום הזיכרון הקדוש למכבים מקדשי השם'. בשנת 1969 הסירה אותו הכנסייה הקתולית מלוח השנה הכללי של הקדושים.

33. ראו רשימה חלקית בתוך: שלומית וקסלר־בדולח, אלכסנדר און, יהודה רפיואני, 'לשאלת זיהויה של מודיעין, עירם של החשמונאים', **קתדרה**, 109 (תשרי תשס"ד), עמ' 79 הערה 28.

34. **ספר מקבים**, ספר א, פרק יג, פסוק 29.

הביניים מגולם בהן. 'תשעת המכובדים' (Les Neuf Preux) היו שלושה מלכים מהעידן הפגאני: יהושע בן־נון, דוד המלך ויהודה המכבי — מימי התנ"ך; ושלושה מלכים נוצרים. דמות המכבים שימשה גם השראה לאפיפיור אורְבָּן השני, בברכת הדרך שנתן ליוצאים למסע הצלב הראשון בוועידת קְלֶרמון, ב־1095: 'אם בימי קדם זכו המקבים בדרגה גבוהה ביותר של דבקות, משום שלחמו למען הפולחן והמקדש, מן הצדק, חיילים נוצריים, שאף אתם תגנו על חרות מולדתכם [ארץ־ישראל] בכוח הנשק'.[35] אין להתפלא אפוא שעל מצבת קברו של בולדווין הראשון, ראשון מלכי הצלבנים בירושלים, בכנסיית הקבר נחקק: 'המלך בולדווין, יהודה המכבי האחר'.[36] בעקבות ההתעניינות הדתית ביהודה המכבי ובאחיו הם זכו, בייחוד מאז תקופת הרנסנס, לתהילה ולמצבת נצח בתחומי אמנות רבים: בציור ובפיסול, בספרות ובשירה, בתאטרון, באופרה ובמוזיקה הקלאסית, אך לכפר מודיעין לא עלו עוד, ומצבות או כנסיות לא הקימו שם עוד.[37]

העניין המחודש במודיעין החל במאה ה־19, לאחר פרסום הצעתו של עמנואל פורנר (Forner), נזיר פרנסיסקני מבית־לחם, בעיתון **לה־מונד** הפריזאי (1866), לזהות את מודיעין בכפר אל־מידיא שבמזרח בקעת לוד, בשל קִרבה פונטית בין השמות. בעקבות הפרסום הגיעו למקום חוקרים חשובים כוויקטור גֶרֶן (Guerin) (1870, 1873), שרל קלרמון־גאנו (Clermont-Ganneau) (1873–1874), שממצאיו התפרסמו ב־1896, וחוקרי הקרן הבריטית לחקר ארץ־ישראל (Palestine Exploration Fund = PEF), שתוצאות הסקר שלהם התפרסמו ב־1882. עיקר מאמצי החוקרים כוונו למציאת מצבת הקבר שבנה שמעון החשמונאי למשפחתו. התהודה העולמית שניתנה לחפירות הארכאולוגיות ולדיונים סביבן הגבירה את המודעות הציבורית למקום ועוררה אצל ארגונים וקהילות, נוצרים ויהודים כאחד, התעניינות לרכוש קרקעות במקום.[38]

35. על־פי גרסת גיברט מנוג'אן. יעל קציר, **ירושלים לתולדותיה: ירושלים בירת הממלכה הצלבנית**, תל־אביב 1989, עמ' 11.
36. 'REX BALDUINUS JUDAS ALTER MACHABAEUS'. זאב וילנאי, **ירושלים העתיקה**, ירושלים 1962, עמ' 120.
37. למשל: דנטה אליגיירי, **הקומדיה האלוהית** (נכתבה בתחילת המאה ה־14), תמונתו של פיטר־פול רובנס 'יהודה המכבי המתפלל למתים' (1635); האורטוריה 'יהודה המכבי' מאת פרידריך הנדל (1747).
38. על כך בהרחבה: צבי שילוני, 'הקרן הקיימת לישראל כגורם בעיצוב הנוף היישובי של ארץ ישראל מייסודה ועד לפרוץ מלחמת העולם הראשונה (1897–1914)', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ז, עמ' 237–242; רות קרק, 'הנסיונות לרכישת אדמות מודיעין (1882–1931) — תפיסות, מניעים ותוצאות', בתוך: הנ"ל (עורכת), **גאולת הקרקע בארץ ישראל: רעיון ומעשה**, ירושלים 1990, עמ' 96–117.

ד. 'המכבים' מבקשים לקנות את מודיעין

בשנת 1882 רכשו האחים פרנק והרברט־אדגר קלארק, מאנשי 'כנסיית המשיח' תושבי המושבה האמריקנית ביפו, 130 דונם בכפר הערבי אל־מידיא, ובהם גם מה שהיה ידוע אז כ'קברות המכבים'.[39] לא רחוק משם, מעברו הדרום־מערבי של עמק איילון, התנהל משא־ומתן (1883) בין תושבי הכפר אבו שושה לראש המיסיון הבריטי בירושלים מוזס פרידלנדר בדבר רכישת אדמות הכפר כדי להושיב עליהן מאתיים יהודים מומרים.[40] אפשר לשער כי הסיבה לרכישות היתה שילוב של רעיונות רומנטיים ומילניאליסטיים־פרוטסטנטיים. האחים קלארק השקיעו הון ומאמצים רבים בפיתוח המקום: בניית בית, הקמת גדרות אבן, קניית בעלי־חיים ונטיעת עצי זית, גפנים ועצי פרי אחרים, אלא שריחוקו של המקום מהדרך הראשית יפו־ירושלים והנגישות הקשה אליו וגם רצונו של הרברט קלארק לבנות למשפחתו בית בירושלים הביאו אותו ב־1898 להציע את הנחלה למכירה.

חמש שנים קודם לכן פנו אל קלארק 'אבירי המכבים' (Knights of the Maccabees) מפורט הורן, מישיגן, שבארצות־הברית, בהצעה לקנות את האדמה, אך הוא סירב.[41] ה'אבירים' היו חברים באחווה (fraternity) נוצרית קנדית שהוקמה בלונדון, אונטריו, בשנת 1878, שבמרכז פעילותה עמדו עסקי ביטוח. את שמם בחרו בהשפעת דמותו של יהודה המכבי, אשר היה להבנתם ראשון המצביאים שהורה לחייליו להעביר חלק משלל המלחמה שלהם לטובת היתומים והאלמנות של חבריהם שנפלו בקרב.

בשנת 1897 החלו המגעים בעניין מכירת 'קברות המכבים' בין קלארק לעורך הדין הרברט בנטוויץ', מראשי 'מועדון המכבים' (Maccabeans Club) מאנגליה, אגודה של 'חובבי ציון' שעם מנהיגיה נמנו גם הסופר ישראל זנגוויל והצייר לוסיין וולף. זה היה בעקבות מסע של חברי המועדון בארץ־ישראל. האגודה הוקמה בלונדון ב־1891 ושימשה מועדון תרבות וספרות של שכבת העילית ביהדות אנגליה, שחבריו מצאו במכבים ביטוי להעזה רוחנית, להתקוממות נגד מוסכמות החברה, ובעיקר נגד ההתבוללות, שראו בה התייוונות חדשה.[42]

הקשר המיוחד בין חברי מועדון 'המכבים' לארץ־ישראל בכלל ולמודיעין בפרט בא לידי ביטוי פומבי ראשון בסעודה שערכו במאי 1894 לגנרל צ'רלס וורן ולצ'רלס וילסון, החוקרים הנודעים של ה־PEF, הקרן שאנשיה ערכו סקר נרחב באזור אל־מידיא. נשיא

39. קרק, 'הנסיונות לרכישת אדמות מודיעין', שם, עמ' 104.
40. יחיאל בריל, **יסוד המעלה — תרמ"ג**, ירושלים תשל"ח, עמ' 65.
41. המשרד הראשי של האחווה עבר ב־1893 לפורט־הורן, מישיגן. ראו: Alvin J. Schmidt and Nicholas Babchuk, *Fraternal Organizations* (The Greenwood Encyclopedia of American Institutions, Vol. 3), Westport, CN 1980, pp. 211-213
42. אלחנן אורן, **חיבת־ציון בבריטניה 1878–1898**, תל־אביב תשל"ד, עמ' 95.

המועדון, קולונל אלברט גולדשמיד, שיבח בדבריו את החוקרים והודה כי 'המכבים' בפרט חייבים תודה לקרן על פעולותיה.[43]

ואולם את יוקרתו בעולם הציוני קיבל המועדון מהיותו המארח הרשמי של הד"ר הרצל בביקוריו באנגליה. הרצל הופיע בפני 'המכבים' לראשונה ב־23 בנובמבר 1895, ובפעם השנייה ב־6 ביולי 1896. במפגש האחרון נתן מנהיג התנועה הציונית ביטוי בולט להשקפתו הלאומית בדבר הצורך לעבור לציונות מדינית, ועורר את היושבים לעשות מעשה; והם עשו. שנה לאחר מכן, באפריל־מאי 1897, יצאו בנטוויץ' וזנגוויל בראש 21 אנשים למסע 'העלייה לרגל של המכבים' (Maccabeans Pilgrimage to Palestine) לביקור קבוצתי ראשון מסוגו זה דורות רבים, כדי להכיר את הארץ ואת תנאי המחיה בה.[44] הרצל ראה בחברי השיירה משלחת מחקר לאומית יחידה במינה, וביקש מבנטוויץ' להכין דוח מקיף על המסע; הוא חשב להגיש אותו לחברי הקונגרס הציוני הראשון שלושה חודשים לאחר מכן.[45] אמנם 'המכבים' לא ביקרו אז במודיעין, אבל הדיון הציבורי הרחב במסע העלה את יוקרתם והעניק תנופה של ממש למעורבות של התנועה הציונית באנגליה בעשייה למען ארץ־ישראל.

בעקבות מסע 'העלייה לרגל' נוצר קשר בין בנטוויץ' לקלארק בנוגע למכירה אפשרית של קברות המכבים למועדון. נציג מיוחד מטעם 'המכבים' גם ביקר בנחלה במודיעין ובדק את טיבה ואת הקברים. בנטוויץ', כנשיא ועדת ההתיישבות של הפדרציה הציונית הבריטית, ראה משימה מרכזית ברכישת נחלת קלארק ובייסודן של מושבה יהודית ומכללה חקלאית במודיעין, 'יד חיה לגיבורים הלאומיים אשר נולדו ונקברו במקום'.[46] לשם כך הקים מערכת גיוס כספים באנגליה ובארצות אחרות, אך כל אלה וכן ביקור של ישראל אברהמס, חבר נוסף מ'המכבים' במודיעין, וקול קורא שהוציא לרכישת האדמות לא עזרו לגייס את ההון הנדרש. ארבע שנים של משא־ומתן בין הצדדים לרכישת החלקה לא עלו יפה, והיא לא נקנתה.

בתוך כך הוקמה בלונדון אגודה נוספת שנשאה את שמם של הגיבורים — 'מסדר המכבים הקדמונים'. מיד לאחר הופעתו השנייה של הרצל בפני חברי מועדון 'המכבים' בלונדון (6 ביולי 1896) הוא נפגש עם כמה מראשי התנועה הציונית המקומית ודן עמם בדרכים לעורר עשייה ציונית בקרב פשוטי העם. 'אבירי ארץ־ישראל' היה השם שהציע הרצל לאגודה שתוקם לצורך פעילות זו, וברוח הצעתו הוקם באותו חודש 'מסדר המכבים הקדמונים' (Order of Ancient Maccabeans).[47] האגודה שימשה מסגרת לפעילות

43. שם, עמ' 97.
44. שאול ספיר, 'מסע שיירת מועדון "המכבים" לארץ הקודש בשנת 1897', **על"ה (עלון לרכז הטיולים)**, 3, מִנהל חברה ונוער, חלק א: טבת־שבט תשס"ב (ינואר־פברואר 2002), עמ' 40–43; **על"ה**, 4, חלק ב: אדר־ניסן תשס"ב (מרס־אפריל 2002), עמ' 14–18.
45. *The Jewish Chronicle*, 22.1.1897, p. 22
46. קרק, 'הנסיונות לרכישת אדמות מודיעין' (לעיל הערה 38), עמ' 105.
47. אורן, **חיבת־ציון בבריטניה 1878–1898**, עמ' 131–132.

חברתית בעלת תוכן לאומי־מדיני, שבין מטרותיה הכלכליות היתה הקמת קרנות חיסכון לעזרה הדדית. המבנה הארגוני של ה'מסדר' והטקסים שערך נשאו אופי סודי בנוסח 'הבונים החופשיים'.

בשנת 1904, שלוש שנים מאז ניתק הקשר עם הרברט קלארק, פנה בנטוויץ' לידידו מורי רוזנברג, מזכיר הפדרציה הציונית האנגלית וחבר 'מסדר המכבים הקדמונים', בבקשה לפגוש את קלארק בנסיעתו הקרובה לירושלים ולהודיע לו כי הוא, בנטוויץ', מוכן לקנות את החלקה מכספו הפרטי. בסופו של דבר השיג רוזנברג מקלארק כתב אופציה עבור ה'מסדר', אך אופציה זו לא מומשה מעולם.

באביב 1911 נעשה ניסיון נוסף של 'מסדר המכבים' הלונדוני לרכוש את אדמות אל־מידיא, לרגל נסיעתו הנוספת של מורי רוזנברג לארץ־ישראל, אך הניסיון נכשל, ואדמות משק קלארק נמכרו כנראה בחזרה לפלאחים ערבים. אפשר שבעקבות הקריאה 'לגאולת הארץ' של נציג ירושלים לקונגרס הציוני העשירי, יהודה הלביץ, מצביא 'משואת ירושלים' של 'מסדר המכבים הקדמונים', החליטה המועצה העליונה של ציוני אנגליה בראשות בנטוויץ' לייסד חברה לרכישת קרקעות בארץ־ישראל — 'חברת הקרקע המכבית' (Maccabean Land Company) — ולהקים בה מושבה, אולם רק בשנת 1922 הצליחה החברה במשימתה, שעה שרכש הרברט בנטוויץ' חלק מנחלת ברגהיים שבאדמות הכפר אבו־שושה, הסמוך ללטרון. במאי 1923, במעמד הנציב העליון הראשון הרברט סמואל, גיסו של בנטוויץ', נחנך שם יישוב יהודי, וזה נקרא מאז 'גזר'.[48]

ה. הגימנסיה העברית ביפו, 'מסדר המכבים הקדמונים' וגילוי קברות המכבים

ההנהלה הציונית, ובראשה הפרופסור אוטו ורבורג, התעניינה ברכישת נחלת קלארק במודיעין עוד בשנים 1904–1907 מפני 'שהיא מולדת משפחת החשמונאים, מרכז תנועת השחרור [...] [ו]נראה, כי המקום הזה היה גם מקום קבורה לגבורים אלה'.[49] בקונגרס הציוני השביעי, שהתקיים בבזל בקיץ 1905, העלה הפרופסור ורבורג בנאומו את הרעיון 'להקים בארץ־ישראל יד למנהיגנו המנוח [הרצל], במקום נבחר, שהוא גם בעל חשיבות הסטורית'.[50] הוא הציע נטיעת יער זיתים באתר מודיעין.

דוח שהגיש להנהלה הציונית מודד הקרקעות שנשלח מטעמה (ינואר 1906) קבע כי אל־מידיא אינה מתאימה כלל עבור 'יער הרצל', ואילו כאתר היסטורי היקר ללב או גם

48. רות קרק וצבי שילוני, 'חידוש היישוב בגזר', בתוך: אלי שילר (עורך), **ספר זאב וילנאי**, א, ירושלים 1984, עמ' 337; זאב ליבוביץ, '"משואת ירושלים" של "המכבים הקדמונים"', **לוח ירושלים לשנת תש"ד** (בעריכת דב נתן ברינקר), ירושלים תש"ג, עמ' קעח.
49. זלמן דוד לבונטין, **לארץ אבותינו**, א: **לתולדות עבודת חובבי ציון, תרמ"ב–תרמ"ט**, מהדורה שנייה, תל־אביב תרפ"ד, עמ' 210.
50. קרק, 'הנסיונות לרכישת אדמות מודיעין' (לעיל הערה 38), עמ' 110 הערה 48.

עבור 'המכבים הקדמונים' אפשר להביאה בחשבון רק אם יוכח זיהוי המקום עם מודיעין העתיקה.[51] עם זאת, באפריל 1906 אישר הוועד הפועל המצומצם של ההנהלה הציונית בקלן, גרמניה, לקנות את משק קלארק באל־מידיא. הוועדה הארצישראלית שלו עשתה לשם כך תעמולה רבה, אך בשלהי 1907 ירדה הרכישה מעל הפרק, בין השאר בשל החלטת דירקטוריון הקק"ל לרכוש אלפיים דונם ליד חולדה לשם נטיעת 'יער הרצל'. היא השלימה את המהלך ב־1908.[52]

בינואר 1907, בעת ביקורו של דוד וולפסון, יושב־ראש ההסתדרות הציונית העולמית, במפעל הציוני בארץ־ישראל, הוא ביקר בגימנסיה ביפו. 'הגימנסיה העברית' הוקמה בתשרי תרס"ו (אוקטובר 1905) כמוסד פרטי בידי הד"ר יהודה לייב מטמן־כהן ופניה אשתו, בדירתם בת שני החדרים שביפו. בשנה הראשונה למדו בגימנסיה 17 תלמידים ותלמידות בלבד. בשנה שלאחר מכן, בלחצו של המורה החדש הד"ר חיים בוגרשוב, נהייתה הגימנסיה מוסד ציבורי — 'אגודת הגימנסיה העברית ביפו', עם ועד מפקח ציבורי, ועד סוף השנה הגיע מספר התלמידים לחמישים.

באוגוסט 1907 נפתח הקונגרס הציוני השמיני בהאג, ובו נבחר וולפסון ליורשו של הרצל כנשיא ההסתדרות הציונית. הנשיא דיווח בדבריו בקונגרס על ביקורו בארץ, ובתוך כך גם על הגימנסיה, וגם פנה למשתתפים בקריאה: 'המנהלים [של הגימנסיה] מסורים לתפקידם ועובדים במסירות מתוך מצוקה בתקווה, שיימצא המוסד שיעזור להם [...] לתת לילדיהם חינוך גימנסיאלי עברי לאומי. הגיע הזמן שהסעד הזה ינתן להם'.[53] מנחם שינקין והד"ר חיים בוגרשוב, מנציגי ארץ־ישראל לקונגרס, הפיצו בקרב משתתפיו את בשורת החינוך העברי בגימנסיה וגם הציעו למכירה את מניות החברה. מי שהתרשם מאוד מדבריהם היה השופט יעקב מוזר, מראשי משלחת 'מסדר המכבים הקדמונים' לקונגרס, ולאחר הפגישה עמהם הוא הודיע על נכונותו לתרום שמונים אלף פרנק שווייצריים (כ־3200 לי"ש) להקמת בית לגימנסיה, וגם התנה זאת בקריאת שמה 'הרצליה'. הנשיא וולפסון בירך אותו על כך בפני מליאת הקונגרס. 'את הרעש של הקונגרס ואת השאון אשר הקימו הדברים האלה אין לתאר', כתב הד"ר בוגרשוב בתזכיר לוועד הגימנסיה והוסיף: 'אני ברכתי אותו לפני הקהל בשם הגמנסיה העברית והוא קבלני בדמעות על לחייו [...] עניין מוזר והשאון שהרים הדבר, נפוץ בכל העיר; כל העיתונים כתבו על דבר הגמנסיה'.[54]

51. דוח מודד הקרקעות טריידל, בתוך: שילוני, 'הקרן הקיימת לישראל כגורם בעיצוב הנוף היישובי של ארץ ישראל מייסודה ועד לפרוץ מלחמת העולם הראשונה (1897–1914)' (לעיל הערה 38), עמ' 239 הערה 45.
52. ההחלטה התקבלה ב־12.8.1907 באספה כללית שלא מן המניין של הקק"ל בזמן הקונגרס השביעי בהאג. בין השאר השתתפו בה דוד וולפסון, הד"ר מקס בודנהיימר, הפרופסור אוטו ורבורג והשופט יעקב מוזר. א' דרויאנוב (עורך), **ספר תל־אביב**, תל־אביב תרצ"ו, עמ' 78.
53. בן־יהודה, **ספורה של הגמנסיה 'הרצליה'**, עמ' 47.
54. שם, עמ' 49.

תרומה נוספת שהתחייב לה השופט מוזר בקונגרס, בסך עשרת אלפים פרנק (כ־400 לי״ש) היתה לפרופסור בוריס שץ, עבור בית־הספר לאמנות ׳בצלאל׳ שהוא היה מנהלו ואשר הוקם ביוזמתו (1906) ועל־פי החלטת הקונגרס הציוני השביעי. ראוי לציין כי שץ היה נציג ירושלים בקונגרס, ונבחר לתפקידו בזכות תמיכתם של חברי ׳משואת ירושלים׳ מ׳מסדר המכבים הקדמונים׳ בארץ־ישראל.[55] ׳המשואה׳ הוקמה באותה שנה (1907) ביוזמת שני תושבי העיר שחזרו אז מאנגליה מרדכי זילברמן־כספי ושמואל רפאלי (רפאלוביץ), ועם חבריה נמנו גם מרדכי צבי אילן (בינר) מנהל בית־ספר תחכמוני, ודוד ילין, סופר ולימים מייסד הסמינר למורים ופרופסור באוניברסיטה העברית. מרדכי כספי, יליד העיר העתיקה בירושלים, שהה במנצ׳סטר לצורך השתלמות במסחר ובעסקים, וכך התיידד עם הד״ר חיים וייצמן, ואף שימש מזכירו לתכתובת בעברית ובהכנת תעמולה ציונית.[56] כספי הצטרף כחבר ל׳מסדר המכבים הקדמונים׳, שעם ראשיו בעיר נמנה גם הד״ר וייצמן, אשר יצא אז כציר לקונגרס השביעי עם הד״ר מוזס גאסטר, הרברט בנטוויץ׳ ויעקב מוזר, במשלחת חברי ׳מסדר המכבים הקדמונים׳. לימים עמד וייצמן בראש משלחת חברי ה׳מסדר׳ לקונגרס הציוני התשיעי בהמבורג (1909), והיה נציגו לוועד הציוני הגדול (1910).[57]

המפגש המשולש שהתקיים בקונגרס הציוני בקיץ 1907 בין השופט יעקב מוזר ובין הפרופסור בוריס שץ ונציגי הגימנסיה העברית ביפו היה חשוב ביותר לתהליך קידוש המרחב של ׳קברות המכבים׳, כמו שיתברר בהמשך הדברים. חודשים אחדים לאחר הקונגרס הגיע ליפו החכם הד״ר מוזס גאסטר, הרב הראשי הספרדי של אנגליה וחבר ׳מסדר המכבים הקדמונים׳, שגם נבחר בהאג להיות יושב־ראש הוועדה המתמדת וסגן היושב־ראש של הקונגרס הציוני. החכם גאסטר בא בשליחותו של השופט מוֶזר כדי לעמוד מקרוב על מצבה של הגימנסיה, ומנהליה התבקשו לקבלו בכבוד הראוי. מתוך ׳מסמך הבנות בין מר יעקב מוֶזר מבָרְדפורד ובין הנהלת בית ספר התיכון העברי ביפו׳, עולה שכך קבע מוזר: ׳מר חכם ד״ר מוֶזס גָסטֶר לונדון יהיה הבעלים של הקרקע ושל המבנה אשר נרשמו על שמו׳ וכי בשלב מאוחר יותר ׳יעביר על ידי הסכם תקף את הקרקע ואת המבנה לוועדה של הקק״ל׳.[58]

הביקור החשוב הזה היה טראומטי לשני הצדדים. על־פי עדותו של בוגרשוב, התקומם החכם גאסטר על שבנים ובנות ישבו ביחד בשיעורי התנ״ך, כעס על היות הבנים ללא כיסוי ראש, הזדעזע למראה ספר הלימוד של התלמידים, **ספורי המקרא** של ביאליק ורבניצקי, וזעק: ׳אוי לעיניים שכך רואות! צריך לקרוע על חילול הקודש׳. בסיום הביקור הודיע

55. חנה ויינר (עורכת), **כתבי חיים וייצמן: אגרות**, 5, ירושלים תשל״ד, עמ׳ 85; ליבוביץ, ׳״משואת ירושלים״ של ״המכבים הקדמונים״׳ (לעיל הערה 48), עמ׳ קעג.
56. אבי גודמן ופיליפ גודמן, ׳״משואת ירושלים״ של ״מסדר המכבים הקדמונים״ (1907–1917)׳, **קתדרה**, 65 (ספטמבר 1992), עמ׳ 82–99.
57. יהודה ריינהרץ, **חיים וייצמן — בדרך אל המנהיגות**, ירושלים תשמ״ז, עמ׳ 352–370.
58. מסמך הבנות בין מר יעקב מוֶזר בבָרְדפורד להנהלת בית ספר התיכון העברי ביפו, אצ״מ S2/767.

החכם גאסטר להנהלת הגימנסיה כי עליו 'למלא באמונה את תפקידו ולהודיע לשולחו, כי לפי דעתו אין לתמוך בבית־הספר המחלל את מוסר היהדות'.[59] שבועות מעטים לאחר הביקור המדובר עמדו מנהלי הגימנסיה בת השנתיים של יפו לחוג את חג החנוכה, החג שטופח כחגה הלאומי של התנועה הציונית. כעת, חוששים לקיום הבטחתו של מוזר לתרומה הגדולה להקמת בית־הספר החדש, חיפשו כנראה ראשי הגימנסיה דרך להודות לשופט בעשייה חינוכית הקשורה בחג הקרוב אל לבו. הסאגה המתמשכת של הנסיונות הכושלים מצד 'מועדון המכבים' ו'מסדר המכבים הקדמונים' לקנות את אדמות אל־מידיא ואת קברות המכבים מכאן והחלטת הקק"ל שלא לטעת את 'יער הרצל' במודיעין מכאן היו יכולים להיות סיבה טובה לקבוע כי ביקור בקברות המכבים יהיה נושא הטיול בחנוכה תרס"ח.[60]

טיולי הגימנסיה נערכו לרוב במסגרת כיתתית, אבל היו גם טיולים 'לכלל המחלקות', כמו זה בחג החנוכה, אז הלכו הכול 'למקום מולדת המכבים, למודיעים'.[61] העדות המוקדמת ביותר על טיול זה היא של זרובבל חביב, תלמיד מחזור א' משנת תרס"ח, כלומר החג הראשון לאחר הקונגרס השביעי בהאג:

> בחודש דצמבר 1907, בערב חנוכה, יצאנו 18 חניכי הגימנסיה העברית 'הרצליה' בארבעה דיליג'נסים מיפו לכיוון מודיעים. בראש השיירה היו שני רוכבים הד"ר בוגרשוב, מנהל הגימנסיה [טעות המספר. בוגרשוב החל את תפקידו כמנהל בשנת 1919] ו[אברהם] עלדמע, המורה לציור. [...] לעת ערב, כמעט לפני שקיעה, הגענו למודיעים. כאן פגשנו רועה צאן ערבי ושאלנו אותו היכן קברות המכבים והוא ענה לנו בשאלה 'האם קברות יהודים אתם מחפשים?' השבנו שכן. הוא היפנה אותנו לקבוצת קברים חצובים בסלע ומעליהם מכסים, ואמר שזה המקום שאנחנו מחפשים. התרגשנו מאוד והדלקנו נר חנוכה ראשון במקום ורקדנו ריקודים במקום. עד מהרה נטה להחשיך וסובבנו על עקבינו וחזרנו בליל לבן־שמן, שם קיבלו אותנו המייסדים בשמחה. כך נוצרה המסורת שאלה הם קברות המכבים.[62]

59. בן־יהודה, **ספורה של הגמנסיה 'הרצליה'**, עמ' 53.
60. אפשר שאחד התמריצים לגילוי הקברים היה נעוץ בחוב אישי של ד"ר בוגרשוב למוזר. השופט היה מי שהעניק לו הלוואה לשם קניית חלקת אדמה לביתו באחוזת בית. ראו: איתן בורשטיין, 'האם נוסדה תל אביב בהולנד?', **2009**, http://www.ahuzatbait.org.il/Index.asp?ArticleID–331&CategoryID–200&Page–1
61. בראשית ימיה של הגימנסיה 'הרצליה' היו נהוגים בה כמה סוגי טיולים: טיולי שבת — לסביבה הקרובה; טיולי חג — בחנוכה למודיעין, בל"ג בעומר למושבות (גיבורי ההתיישבות), ונערכו אז גם טקסים; הטיול הגדול — למקומות מרוחקים בגליל, במדבר יהודה ובעבר הירדן. אבישר, 'תוכניות ידיעת הארץ, הסיור ותיירות השורשים מתש"ח ועד תשמ"ח בחינוך הלאומי ציוני' (לעיל הערה 16), עמ' 36–44.
62. זרובבל חביב, עדות בעל־פה לזוהר ברעם ב־1981. זוהר ברעם, **בתוככי מודיעים: חקר צפונות ארץ המקבים ומורשתם**, שילת 2007; בן־יהודה מציין בתוך **ספורה של הגמנסיה 'הרצליה'**

הדוח השלילי שהגיש החכם גאסטר הניע את השופט מוזר לבוא ארצה ולראות במו עיניו הכצעקתה. בחודש ניסן תרס״ח (אפריל 1908) הגיעו השופט ואשתו ארצה. בביקורו בגימנסיה התרשם לחיוב מהתנהלות הדברים וגם מכך שעל אף איום ביטול התרומה שקיבלו, לא שינו המורים מדרכם. לסיכום, הוא הפתיע את ההנהלה והודיע לה כי הסכום שהתחייב עליו בקונגרס יגדל היות ש׳אנו מקבלים על עצמנו להקים את בניין הגמנסיה העברית ״הרצליה״ מהמסד ועד הטפחות על חשבוננו אנו׳.[63] לביקור היו הדים חזקים ביישוב. את ליל הסדר ערכו השופט מוזר ואשתו בירושלים, שם גם נפגשו עם חברי ׳משואת ירושלים׳ של ׳המכבים הקדמונים׳. מוזר היה קשוב ונלהב מהנוכחים ופועלם, והבטיח, לבקשתם, להתמסר לרעיון ׳רכישת המקום ששם היה קֵנם של המכבים הקדמונים׳, כלומר אדמות מודיעין.[64]

בחנוכה תרס״ט נערכה בגימנסיה ׳הרצליה׳ חגיגה גדולה. בעיתון **הצבי** שיצא לאור לאחר החג, במדור ׳מיפו והמושבות׳, תיאר הכותב — אבי״ר — את שהתרחש בבית־הספר:

> [לאחר ברכות ושירת מקהלה] הוצג החיזיון ׳חנה ושבעת בניה׳. [...] אחרי החיזיון הוצגה תמונה חיה נהדרת, והיא: מתתיהו ממית את הבוגד. אחר־כך שרו תלמידי המחלקות הנמוכות בלוית ה׳פיסגרמניום׳ את השיר ׳אנקת־אסיר׳. בסוף, התלמידים והתלמידות הסתדרו שנים־שנים בשורה אחת ארוכה, ונרות דולקים בידיהם צעדו בשיר ׳עתה נצא למלחמה׳ [...]. הקהל מריע: ׳הידד!׳ והמה, המכבים החדשים שלנו, מוסיפים לצעוד כגבורים ושרים ביתר עוז. במילה אחת: מימי לא ראיתי שמחה עברית מלאת־חיים כזו.

אין בידי עדות על ביקור תלמידי הגימנסיה באתר קברות המכבים בחנוכה מאותה השנה (תרס״ט), אלא עדות ממועד מאוחר יותר. באחרונה משלוש כתבות אודות הגימנסיה ׳הרצליה׳ שהתפרסמה בעיתון **העולם** (גיליון לד, י״ב בתשרי תר״ע, 27.9.1909) נכתב, כי במסגרת ׳הטיולים הכלליים׳ שערכה הגימנסיה טיילו התלמידים ׳בחנכה למקום מולדת המכבים — למודיעים׳. הנחתי היא כי המדובר בחג האחרון שנערך עד אז, בכסלו תרס״ט (דצמבר 1908).

ו. חנוכת הגימנסיה ׳הרצליה׳ ומיסוד הטיול לקברות המכבים

אבן הפינה לגימנסיה ׳הרצליה׳ הונחה בי׳ באב תרס״ט (28 ביולי 1909), בנחלה שרכשה עבורה הקק״ל ב׳אחוזת בית׳, שזה לא מכבר קמה, במימון כספי התרומה של מוזר. הטקס

(עמ׳ 116) כי הטיול הראשון לקברים התקיים בתרס״ז. בהסתמך על עדותו של חביב והנסיבות, אני נוטה לראות בדבריו טעות סופר.

63. בן־יהודה, **ספורה של הגמנסיה ׳הרצליה׳**, עמ׳ 54.
64. ליבוביץ, ׳״משואת ירושלים״ של ״המכבים הקדמונים״׳ (לעיל הערה 48), עמ׳ קעג.

החל בשעה שמונה בבוקר, והיה צנוע מאוד. תלמידי הגימנסיה הסתדרו סביב המקום שהונחו בו אבני היסוד של הבניין. במרכז הונחה האבן הראשונה על מקום גבוה, עליה העמידו בקבוק, ובו נטמנה מגילת היסוד של הגימנסיה. מקהלת הגימנסיה שרה את 'התקווה', ולאחר מכן נשאו דברים מנחם שינקין, חבר הנהלת הגימנסיה, הד"ר יהודה לייב מטמן, מייסד הגימנסיה, והמורה הד"ר ברוך מוסינזון.

ארבעה חודשים לאחר מכן, בחנוכה תר"ע (דצמבר 1909), ערכו בבית־הספר חגיגה והעלו את המחזה 'החשמונאים', של יצחק אפשטיין, ושוב עלו תלמידי הגימנסיה לרגל אל קברות המכבים, אולי המסע הראשון שתועד בתמונות. עיתון **הצבי** דיווח אז כי בעצם ימי החג 'נתכוננה בירושלים אגדה חדשה בשם "המכבים החדשים" [...] [ש]יפיצו ידיעת הלשון העברית בעם, ביחוד בקרב החדשים שבאו אלינו ממרחקים [...] המכבים החדשים ישאפו להיות לעתידנו מה שהיו המכבים הקדמונים לעברנו'.[65]

בפברואר 1910, והוא כבר בן שבעים, עזב יעקב מוזר עם רעייתו את נמל ליברפול, וביחד יצאו למסע נוסף בארץ־ישראל, הפעם למשך כארבעה חודשים. מיד עם הגיעם ליפו התייצבו השניים ליד שלד בניינה החדש של הגימנסיה 'הרצליה', כאורחי הכבוד בטקס מיוחד, כמו שדיווח עיתון **האור** מכ"ח באדר א' תר"ע:

> אתמול, ביום ראשון [6.3.1910] הניח האדון מוזר את אבן־היסוד בהדיוטה העליונה של בניין הגימנסיה העברית ביפו [...] זה היה מחזה מצוין ויחיד במינו. מי שלא ראה את שמחתו של מר מוזר בעת שירה את אבן־הפינה לתוך חריץ קטן — לא ראה שמחה מימיו: האדון מוזר אחז את האבן בשתי ידיו, ובכל כוחו השליכה אל המקום המיועד לה.

במהלך אותו ביקור תרם מוזר למעלה מ־45,000 פרנקים (יותר מ־1800 לי"ש) מהם 25,000 פרנקים לגימנסיה 'הרצליה', 12,000 פרנקים למילון בן־יהודה והשאר, כנראה, ל'בצלאל'.[66]

כבר עמדנו על הקשר המוקדם בין השניים. כעת, בראשית 1910, היה הפרופסור בוריס שץ עסוק ביוזמה חדשה: לייסד מושבות של אמנים ובעלי מלאכה מקרב חניכי המוסד ופועליו. הפרופסור הנמרץ לא המתין להחלטות ההנהלות של הקק"ל ובנק 'קופת מלווה', ועוד קודם שהיתה בידו קרקע לבנות עליה, כבר פנה לשופט מוזר בבקשה לתרומה. בקיץ 1910 החליטו הנהלות הארגונים האלה להקצות ל'מושבת בצלאל' של התימנים את אחת הגבעות מאדמות בית־עריף, הנושקות לבן־שמן, ואת המשאבים הנחוצים להקמתה. בסתיו 1910 נבחר מוזר להיות ראש עיריית ברדפורד באנגליה. באותם הימים ממש, באלול תר"ע, הלכו ונבנו בתי מושבת 'בצלאל' בבן־שמן מכאן, והסתיימה הקמת מעונה החדש של הגימנסיה 'הרצליה' בתל־אביב מכאן. כיאה לערכו החשוב של המוסד ולמיקומו, תוכננה

65. **הצבי**, סג, א' בטבת תר"ע. אני מעלה את הסברה כי העורך איתמר בן אב"י היה מקימה של האגודה.
66. ויינר (עורכת), **כתבי ויצמן: אגרות**, 5, עמ' 230 הערה 3.

דמות בניין הגימנסיה, בהתייעצות האדריכל יוסף ברסקי עם הפרופסור בוריס שץ, באופן שתעניק למתבונן רושם של מעין מקדש קדום. עוצב לה שער מונומנטלי ולו צריח מכל צד, שחלקם העליון מעוצב כארבע קרניים בנוסח קרנות המזבח, ואשר יחדיו כמו ייצגו את העמודים יכין ובועז שבחזית מקדש שלמה.

לאחר שלושה חודשים בלבד, באמצע כסלו תרע״א כבר עמדו באתר לפחות שני מבנים מוכנים, ובהם גם בית־המלאכה המשותף של 'בצלאל'. כך, טקס פתיחת שערי הגימנסיה 'הרצליה' החדשה וטקס חנוכת מושבת 'בצלאל' בבן־שמן כמו נועדו להיערך יחדיו. החנוכה הרשמית של בניין הגימנסיה היתה ביום כ״ד בכסלו תרע״א, אור לנר ראשון של חנוכה. אחד החוגגים תיאר את האירוע כך:

> האולם הגדול של המדרשה היה מלא על גדותיו כי כל מאתים וחמישים התלמידים והתלמידות היו נוכחים, וקהל רב. [...] כשהקריאו התלגרם ששלחו להא'[דון] מוזר, שלו חיבים עצם חגיגה זו [...] רעש האולם ממחיאת כפים וצהל הקהל צהלה בלי גבול ומצרים. [...] ותשוקתם לחוג את חגם גדול ועצום עלז ושמח נמלאה הפעם, ורק בשעה חמש בבוקר נפרדו איש איש לביתו אחרי שקימו מצות הריקודים, השירה והזמרה כדבעי.[67]

שבוע לאחר מכן, בנר שמיני של חנוכה, ב' בטבת תרע״א (2 בינואר 1911) ארגנה הגימנסיה רכבת מיוחדת 'שעמדה ב״תל־אביב״ ולקחה את תלמידי הגימנסיה שנסעו עם התיזמורת שלהם ועם קהל גדול של ילדים וגדולים שנלווה עליהם' ללוד, ומשם בכרכרות לבן־שמן. מקוצר זמן כנראה פנתה הנהלת 'בצלאל' לציבור ב'מודעה במקום הזמנה', ובה נאמר: 'מבקשים מאת כל חובבי הישוב וידידי בצלאל לקחת חלק בשמחתנו'.[68] על אף ההתראה הקצרה, נהרו מאות לבן־שמן, לאירוע שנערך ברוב פאר והדר.

ילדי חוות בן־שמן קלעו מענפי זית סמלים שונים ו'כתובות' על גבי הקירות, והבוגרים שבהם הקימו שער כבוד מעוטר. קבלת הפנים, לפי תיאורו של פנחס נאמן, מורה בחוות בן־שמן, היתה בסגנון מלכותי ממש:

> 'העגלונים' קישטו את סוסותיהם, השומרים צחצחו את נשקם שיהיה מבריק [...] עשרים פועלים ממיטב הבחורים, לבושי מזרחית וחגורי נשק קפצו על סוסותיהם, והתהלוכה החלה. על גבול אדמת הלאום פגשו את האורחים בקריאות חיבה ותרועות גיל וביריות כבוד ומשחקי ה'פנטאסיה', כדרך הפרשים הערבים, הובילו את האורחים לחווה הלאומית.[69]

67. **האור**, כ״ט בכסלו תרע״א.
68. **העולם**, גיליון א', תרע״א, בתוך: גדעון עפרת, 'מושבת ״בצלאל״ בבן־שמן, 1910–1913', **קתדרה**, 20 (תמוז תשמ״א), עמ' 132. וראו גם: דוד שניר, 'מודיעים מולדת החשמונאים', **מחנים**, קי״ז (תשכ״ח), עמ' ק״ב–קי״א.
69. פנחס נאמן, 'חנוכה בארץ המכבים', **הדואר**, ט (תקכ״ו), כ״ח בכסלו תר״ץ, עמ' 141–142.

הטקס הסתיים בשעות הצהריים, אבל הקהל לא מיהר להתפזר. רבים ביקשו לצאת ולעלות לרגל לקברות המכבים. מורי הגימנסיה 'הרצליה' אסרו על תלמידי הכיתות הנמוכות ללכת, ורק תלמידי המחלקה השישית קיבלו את אישורם, כי היעד רחוק והמאמץ רב.

> כשלוש-ארבע מאות איש שמו את פניהם לדרך. ההולכים בראש, תלמידי הגימנסיה שהסתדרו תחת הנהלת המורה להתעמלות [...] עזבו את המקום ובמשך חצי שעה רצו כמשוגעים, בכדי להתרחק מהמחנה [...] הדרך קשה עד מאוד. אף שעל אדמה לא יראה. כולה היא מכוסה אבנים קטנות וחדות הפוצעות את רגלי ההולכים. [...] השמש לוהטת [...] פני כולם אדומים ומכוסי זעה, הפה יבש, ובכל חושי הינני מרגיש צימאון נורא. [...] אף משעל צר לא נראה. מוכרח אתה לסול בעצמך לפניך דרך ולפרקים אתה מוכרח ללכת על ארבע ולהזהר שלא תנפץ את ראשך במורד ההר שנפסק פתאום כמו קיר. פני כולם עיפים, אך כל אחד מתבייש בפני חברו ומשתדל ללכת קדימה.[70]

לבסוף, נערים רועים מהכפר אל־מידיא הובילו את התלמידים ל'קבור אל־יהוד'.

> בלב פועם ונרגש עמדנו לפני מערה חצובה בסלע. האבן המכסה אותה השאירה רק פה צר אשר דרכו זוחלים ומתגלגלים למערה על פני מדרגות העפר המושפלות. והמערה — חדר גדול מרובע; בקירות כוכים אחדים, כוך לאח, קבר לגיבור. [...] כקפואים עמדנו מסביב למערה, ואיש־איש מאיתנו תר בעיניו את המקומות אשר בהם התהלכו הגיבורים הקדמונים, ובעיני רוח חיפשנו את אותות עקבותיהם... בחשכת הלילה שבנו לבן־שמן.[71]

הטקס ועליית ההמונים לקברי המכבים הותירו רושם עז על מערכת החינוך הציונית. שנה לאחר מכן, בחנוכה תרע"ב, הצטרפו אל היוזמה התל־אביבית בתי־ספר מירושלים ומהמושבות רחובות וראשון־לציון.

המאמצים להקמת הגימנסיה 'הרצליה' בתל אביב נעשו בעיצומם של המאבקים על קביעת דרכה המדינית ובניית מוסדותיה של התנועה הציונית מכאן, ושל פעילות חינוכית ענפה לעיצוב סמלי התרבות שלה כתנועת שחרור לאומית מכאן. התנהלות ראשי הגימנסיה מעידה כי ראו עצמם שותפים פעילים בעיצוב הזיכרון הקיבוצי הציוני. הם פעלו כמערכת תרבותית שמתפקידה היה ליצור מחויבות אישית וקיבוצית למאמץ להשגת היעדים הלאומיים. באמצעות תחזוקת התשתית הערכית של החברה, קריא, החינוך העברי, הם יכלו להעלות מן הזיכרון הקיבוצי דימויים שמעניקים הקשר תרבותי ומשמעות מוסרית למטרות המאבק ולרצון להשיגן. כאלה היו היוזמה לגילוי קברות המכבים ויצירת מסורת של עלייה לרגל אליהם בחנוכה, כמו גם עיצוב בית־הספר בדמות בית־מקדש וקביעת מועד פתיחת שעריו בחג החנוכה דווקא.

70. בן־אפרים, 'לקברות החשמונאים', **הצפירה**, רפ"ג, א' בטבת תרע"ב.
71. נאמן, 'חנוכה בארץ המכבים' (לעיל הערה 69).

ז. קברות המכבים כמרחב מקודש ונוף זיכרון ציוני

מידת הוודאות בזיהוי קברות המכבים היתה מוטלת בספק מלכתחילה, שכן כבר היה סביבה מקום אחר שזוהה עם אתר הקבורה — תל אל־ראס שבכפר אל־מידיא, שהיה בנחלתו של הרברט קלארק. מקום זה מצוין גם בספרי נוסעים מהמאה ה־19, והאיור שלו אינו מותיר



קברות המכבים בתל אל־ראס שבכפר אל־מידיא
מקור: Cunningham Geikie, *The Holy Land and the Bible: A Book of Scripture Illustrations Gathered in Palestine (*With a Map of Palestine and Original Illustrations by H. A. Harper), London 1887, p. 40

ספק בדבר,[72] כלומר 'קברות המכבים' שבציור זהים לתיאור המערה שבתל אל־ראס, ליד קבר השיח' שבפסגה. זו מערכת מסועפת של מערות המקושרות אחת לרעותה, המכונה גם 'מערת ארבעין אלמע'אזי' — 'מערת ארבעים הגיבורים'. שיח אלת מסטיק גדול ממדים צומח מעל המערה. לעומת זאת, הן ויקטור גרן (1870) והן קלוד ר' קונדר (1874) מציינים כי בגבעה שממול לתל אל־ראס, מעברו המערבי של ואדי אל־מידיא, ישנם שרידי מבנים וקברים עתיקים, ובהם קבוצה המכונה 'קבור אל־יהוד', והם מציעים לראות בהם את קברי המכבים.[73] מעניין כי דווקא מקור ציוני חשוב, דוח שרשם זלמן דוד לבונטין על המאמצים לקנות את אדמות מודיעין (1906) מתעלם מכך, ורק כתב בו: 'על פי הקברים העתיקים הרבים שנמצאו במקום הזה, נראה, כי המקום הזה היה גם מקום קבורה לגיבורים אלה', ואינו מציין כי ידוע שמם כ'קבור אל־יהוד'.[74]

אפשר לשער כי בנוגע לתושבי אל־מידיא, כפר קטן ונידח שהנגישות אליו קשה ביותר, היתה פעילות החופרים, הסוקרים, התיירים הנוצרים ונציגי המוסדות היהודיים מקור הכנסה לא קטן ממסחר בעתיקות, הוראת דרך ועבודות מזדמנות. ביסוס האמונה כי 'קברות המכבים' נמצאים בשטח חסותם, באמצעות עדות על 'מסורות עתיקות' המספרות על כך, היה יכול רק לתרום להם, ואולם ייתכן שהתעניינותם של גורמים יהודיים ברכישת קרקעות ואינטנסיביות הביקורים בהקשר זה היו יכולות גם להרתיע אותם מלהצביע על מערת הקברים בתל אל־ראס, הנושקת לכפרם, כקברות המכבים. אשר על כן, העדיפו להנחות את היהודים שביקשו לבקר בהם אל אתר הקברים שבח'רבת אל־מידיא.

יש בידי רק מעט תיאורי מסע מאלה שנערכו בשנים הראשונות אל 'קברות המכבים' במודיעין. מהכתובים עולה שכחלק מהביקור של תלמידי בית־הספר במקום נערך בו תמיד טקס קצר וכי הכניסה לקברים הותירה רושם עז על התלמידים, מעין חוויה דתית באתר מקודש. ברוך בן־יהודה, לימים מנהל הגימנסיה, כתב: 'ברינה ובשירה עם דגלי ציון בראש היו מגיעים למקום ומתיחדים עם נשמות המכבים'. יצחק בן־צבי ורחל ינאית סיפרו על הקושי הפיזי הכרוך בגישה למקום, שהם קראו לו 'הקברים הקדושים'. לדברי המשורר דוד שמעוני, מתלמידי הגימנסיה:

> מרגע הכניסה אל המערה [קברי המכבים] נחלץ ליבי כצבת מכאב אשר לא יתואר כאב אהבת אין־אונים. בתעתוע סחור־סחור לקברים עוד חיו גבורי, עוד חיו בדמיוני.

72. Cunningham Geikie, *The Holy Land and the Bible: A Book of Scripture Illustrations Gathered in Palestine* (With a Map of Palestine and Original Illustrations by H. A. Harper), London 1887; Laura Valentine (ed.), *Palestine, Past and Present: Pictorial and Descriptive*, London 1893

73. ויקטור גרן, **תיאור גאוגראפי היסטורי וארכאולוגי של ארץ־ישראל, ה: השומרון** (תרגם חיים בן־עמרם), ירושלים תשמ"ב, עמ' 44; E. H. Palmer and Walter Besant (eds.), The Survey of Western Palestine, 2, Samaria 1882 (sheets VII-XVI), Jerusalem 1970, pp. 340-346

74. לבונטין, **לארץ אבותינו**, לעיל הערה 49.

הלכתי רק לבקרם ולברכם בשם ילדותי, אשר הוארה מנוגה הודם והמומה ממסד יפעתם.

תלמיד אחר, דוד ורדי, כתב: 'בעצם היתה זו מערה אפלה וזה הכל, אבל הרגשתי שרוח המכבים עדיין מרחפת בה עד היום הזה'. עוד תלמיד סיכם: 'סיורים אלו היו חוויות־יחוד שקרבו את הלבבות לתקופת הפרץ וההתעוררות לימי הפדות מכף עריצים שהתנקשו בנשמת העם ותרבותו'. אין פלא אפוא שבקרב צעירי ארץ־ישראל של ראשית המאה ה־20, מעצבי דמותה של הזהות הלאומית וחלוצי הציונות המעשית, 'הטיול למודיעית הוא בגדר חובה לאומית, מעין ביקור על־יד הכותל המערבי, ואין אדם מישראל בארץ שלא ילך להשתטח על קברות גיבורי האומה, קברות המכבים'.[75]

ההשוואה שבין הביקור בכותל לביקור במודיעין חשובה לענייננו מכיוון שהיא מבהירה חלקים שווים ושונים בדפוסי קידוש המרחב בדת המסורתית ובדת האזרחית. הביקור במקומות הקדושים, כגון בקברי צדיקים בגליל, בקבר רחל או במערת המכפלה נעשה על־פי־רוב במסגרת משפחתית או קהילתית, ועל כל פנים בספונטניות. לעומת זאת, ההליכה לקברי המכבים נעשתה ביוזמת בית־הספר ובמימונו. מנגד, יחסם של המאמינים שעלו לקברי הצדיקים אל הדרך שעשו אליהם לא היה שונה מזה של התלמידים בטיול למודיעין. היעד היה קברי המכבים ולא הנסיעה או עצם היציאה לשטח כמו שהיו טיולי הטבע. הטיול של תלמידי בית־הספר למודיעין בכל חנוכה והטקסים שנערכו במקום העניקו לביקור בקברי המכבים מעמד של 'עלייה לרגל', ובכך ביססו את הזיכרון ההיסטורי של המכבים כנדבך יסוד בזהות הלאומית.

מחקרים בגאוגרפיה בשלושת העשורים האחרונים חוזרים ומדגישים את הנקודה כי נופים אינם עניין של טבע בלבד, הם ביטוי עשיר גם של תרבות.[76] עולה מהם כי תכונותיו המורכבות של הנוף הטבעי והתרבותי הן מהות אחת שאינה ניתנת להפרדה ויש לה חלק נכבד בעיצוב ההתנסות והזהות האישית והקיבוצית שלנו. הציונות כדת אזרחית הִבנתה את הקשר המחודש בין 'דם-אדם-אדמה', ככלי ליצירת 'היהודי החדש', מעין Homosionicus, שיהיה חופשי מחרפת הגלותיות וייתן ביטוי לאיכות המיוחדת של החיים כעם חופשי בארץ אבותיו. אלא שלמעֵט התבטאויות אחדות, כגון אלה שהבאנו מפי אליעזר בן־יהודה, לא היה לרעיון הפטריוטיזם מציאות של ממש מתאימה להיאחז

75. בן־יהודה, **ספורה של הגמנסיה 'הרצליה'**, עמ' 117; יצחק בן־צבי, **רשמי דרך**, ירושלים תשל"ב, עמ' 33; דוד שמעוני, 'אל קברות המקבים', בתוך: **מודיעים** (בעריכת ז' פורן, ב' שראל), ירושלים תשכ"ד, עמ' 36; דוד ורדי, 'חלום בהקיץ', בתוך: בן־יהודה, **ספורה של הגמנסיה 'הרצליה'**, עמ' 525; א' וויזאנסקי, 'העליה לרגל לקברות המכבים', בתוך: מאיר אילי (עורך), **חגים וזמנים**, ב, תל־אביב תשט"ו, עמ' 207; נאמן, 'חנוכה בארץ המכבים' (לעיל הערה 69), עמ' 141.

76. Simon Schama, *Landscape of Memory*, New York 1995; Dennis Cosgrove and Stephen Daniels (eds.), *The Iconography of Landscape*, Cambridge 1988; Yi-Fu Tuan, *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, Englewood Cliffs, NJ 1974

בה. לכן בתיאוריהם של ראשוני המבקרים בקברים יש התייחסות מוגבלת למכבים כסמל לגיבורים לאומיים שחירפו את נפשם ונפלו בקרב. תיאורים מסוג זה החלו לעלות ביתר שאת מאז נהרגו חלוצים יהודים מאש ערבים, וכך ספדו להם: 'המובחרים שבנו נופלים ואנו שואלים בדאגה: אייכם, בני המכבים, צאצאי בר־גיורא ובר־כוכבא? בואו לרשת את מקום הגיבורים הנופלים'.[77] היו שטענו כי אפשר לראות במותם של השומרים הצעירים שנפלו חלל — מות קדושים, ומכאן הלגיטימיות לכלול פרק על צפת ועל קברי הצדיקים שסביבה בתוך ספר ה'יזכור' שהנציח אותם.[78] אחרים טענו לעומתם:

> לעת עתה נוהרים אלפי יהודים ל'מירון', ולמודיעים הולכים רק עשרות... אלא שלמודיעים הולכים הצעירים, רק הצעירים והפועלים... [...] הבריונים ונושאי כלי בר־כוכבא היו הלוחמים האקטיביים האחרונים בעד החופש המדיני ואפשרות העבודה החפשית בארץ־ישראל; נכדיהם, הפועלים העברים, הנם הלוחמים הראשונים בעד חיים יהודיים חפשיים, בעד חיי עבודה ויצירה בארץ ישראל.[79]

ברוח דומה הגדיר יצחק בן־צבי את המכבים: 'מחוללי הדמוקרטיה בישראל'.[80]

ח. זכרון המכבים כמסגרת לזהות חברתית

ג'ורג' מיד (George Mead) מאמין כי אין כל סיבה להעלות את זכר העבר אלא אם מתעוררות בעיות קריטיות ששוברות תבניות חיים נורמליות, או בשל פעולה מיוחדת ומשמעותית.[81] העלאתו של העבר לתודעה הקיבוצית במצבי משבר מעניקה תחושה של מוכרות עם המציאות ומחזקת את הביטחון העצמי של הציבור בנסיונות להתמודד אתה. אולם לטענתו של ברי שוורץ אין די בכך. משום ש'ריחוק היסטורי נשען על משמעות מוסרית' ומאחר שמוסריות היא קוד תרבותי חייב האירוע ההיסטורי להיות מותאם לקוד זה על מנת שישמש מודל להתרחשות בהווה.[82]

77. מודעת אבל שפרסמה פועלי־ציון על מותם של שלושה צעירים באביב 1909. מצוטט בתוך: יונתן פרנקל, 'ספר "היזכור" משנת 1911— הערה על מיתוסים לאומיים בתקופת העלייה השנייה', **יהדות זמננו**, 4 (תשמ"ח), עמ' 90.
78. א.ז. רבינוביץ (עורך), **יזכור: מצבת זכרון לחללי הפועלים העבריים בארץ־ישראל**, יפו 1911, עמ' 20.
79. זרבבל, '"יזכר" (שברי רעיונות)', **האחדות**, 11-12, י"ב טבת תרע"ב, עמ' 33-34.
80. **יצחק בן־צבי, זכרונות ורשומות**, ירושלים תשכ"ו, עמ' 338.
81. George H. Mead, 'The Nature of the Past', in: John J. Coss (ed.), *Essays in Honor of John Dewey*, New York 1929, pp. 235-242
82. Barry Schwartz, 'Memory as a Cultural System: Abraham Lincoln in World War II', *American Sociological Review*, 61 (October 1996), pp. 914-920. ראו גם: מולי ברוג, 'מראש מצדה עד לב הגיטו: המיתוס כהיסטוריה', בתוך: דוד אוחנה ורוברט ס' ויסטריך (עורכים), **מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית**, ירושלים 1996, עמ' 203-227.

הזיכרון ההיסטורי רב־הפנים של המכבים כאנשים חדורי אמונה דתית, מפקדי צבא ולוחמים אמיצים, רודפי צדק ומשחררי עמם מעול זרים, אִפשר לדורות רבים של בני דתות ועמים שונים, תושבי ארצות ויבשות שונות לעצב אותם כסמל תרבות, כלומר, לראות בעצמם את יורשיהם של גיבורי העבר. הדבר התאפשר משום שעלילת סיפור המכבים שיקפה מציאות חיים מוכרת ורלוונטית להם. כך ראשוני הנוצרים, שנרדפו למוות, אשר ראו במכבים מודל למרטירים, ויורשיהם לאחר כאלף שנים, בהיותם מלכים וראשי מסדרים צבאיים, שהציגו את בני חשמונאי כמופת ללוחם האביר. פרשנות סמיוטית כמו זו מאפשרת להבין כי העובדה שבספרות חז״ל עצמה לא מוזכרים בניו של מתתיהו בשמותיהם ולו פעם אחת אינה מלמדת בהכרח על אי־ידיעה או על השתקה מכוונת של דמותם ופועלם, אלא על כך שחכמינו לא ראו במציאות חייהם השתקפות של ימי המכבים, ולכן לא ראו בהם מופת לחנך לאורו את בני דורם.

לעומתם, מנהיגי התנועה הציונית וחבריה מצאו את הזיכרון ההיסטורי של המכבים מתאים ביותר לשמש מודל למאבקם למען יצירת זהות אנושית ולאומית חדשה. ׳המכבים החדשים׳ הפיצו את ידיעת הלשון העברית בעם; ראו בהם ׳מחוללי הדמוקרטיה בישראל׳; אבל יותר מכול, בייחוד מאז התעצם המאבק המזוין בערבים, הם היו ׳גיבורי החירות׳ הלאומית. הממד הפטריוטי שהוענק למוות בארץ־ישראל העצים לכן את מעמדם של קברות המכבים כנקודת החיבור שבין האנושי לטבעי, בין העבר לעתיד ובין המקום לחזון, והאתר היה מוקד ל׳עליות לרגל׳ לפעילות שנועדה לחזק את הזהות הציונית והישראלית.

דוגמאות אלה לשימוש הרב־גוני בדמות המכבים מעידות ללא ספק כי זיכרון קיבוצי משקף את המציאות בכך שהוא מפרש את העבר במושגים שמתאימים ורלוונטיים להווה, אך בה בעת הוא גם מעצב את המציאות על־ידי־כך שהוא מספק לאנשים תוכנית פעולה במונחים מהעבר, שמאפשרת להם ליצור ולפעול בהווה.

תנועת העבודה

הקיבוץ והמדינה

אניטה שפירא

התנועה הציונית מראשיתה היתה בגדר התרסה של הרצון האנושי מול תהליכים היסטוריים: תנועת ההגירה הגדולה של יהודים פנתה מערבה, אל עבר מדינות תעשייתיות ועשירות במשאבים ובהזדמנויות, ואילו התנועה הציונית קראה להגירה מזרחה, לארץ דלה ונחשלת; התהליך ההיסטורי היה בכיוון של תיעוש, ואילו התנועה הציונית דיברה על רומנטיקה של עובדי אדמה; חלק לא מבוטל מן היהודים נעו לעבר טמיעה בקרב העמים שבתוכם ישבו, והציונות הרימה על נס את הפרטיקולריות הלאומית היהודית; ארץ־ישראל נראתה ארץ שלא תצלח להתיישבות, העם היהודי לא הוכיח כשרונות של עם מיישב, ובכל זאת המפעל הציוני קם והיה, מתריס כלפי ההיסטוריה, מגשים כביכול את דברי הרצל 'אם תרצו — אין זו אגדה'. האמונה בכוחו של הרצון האנושי לעצב גורל, לשנות את מהלך ההיסטוריה, או כפי שנאמר בתנועות מסוימות, לשמש מיילד של ההיסטוריה, היתה אופיינית לתנועות מהפכניות אוונגרדיות שאמנם דגלו בהתפתחות היסטורית בלתי־נמנעת, דטרמיניסטית, אבל סברו שמתפקידו של המהפכן להחיש במעשיו את ההתפתחות. המחצית הראשונה של המאה ה־20 ידעה נסיונות הרואיים לשנות את מהלך ההיסטוריה על־ידי מעשי בני־אדם. הקיבוץ היה אחד הנסיונות, שהיו מושתתים על האמונה הבלתי־מוגבלת בכוחו של הרצון, הנעזר בחינוך ובסוציאליזציה, לשנות את הטבע האנושי וליצור דגם אנושי אחר, אוטופי. ממרחק הזמן אנו נדרשים לסוגיה, האם ראייה זו עמדה במבחן המציאות. יש לכך משמעות רחבה יותר מאשר לניתוח הקיבוץ בלבד. היא מחייבת אותנו לחזור ולבדוק כל מיני מוסכמות המקובלות על היסטוריונים וסוציולוגים בדבר כוחה של המדינה לעצב מציאות, אל מול התהליכים הסטיכיים. היא מחייבת אותנו לשאול האם אנו אדונים לגורלנו, או שמא אנו נסחפים בסירה שאין לנו שליטה על ההגה שלה.

מכל חידושיה של הציונות ושל תנועת העבודה הארץ־ישראלית, המקורית ובעלת הייחודיות בממדים אוניברסליים היתה יצירת הקיבוץ. הקיבוץ סימל לאלפי בני־אדם את האפשרות לקיומה של חברה מסוג שונה, עולם של מחר, שבניגוד לדגם הסובייטי לא נזקק

* מאמר זה נכתב במקורו כהרצאה למושב מיוחד של הקונגרס היהודי למדעי היהדות, אוגוסט 2009, שהוקדש למלאות מאה שנה לתנועה הקיבוצית.

לשימוש בכוח ונשמרה בו החירות, אף שהיה מושתת על ערכי שוויון מוחלטים. בעולם שנראה כי האוטופיה פשטה את הרגל והיתה לעריצות מן הסוג הגרוע ביותר, שהתקוות לבניית עולם חדש, אדם חדש, נכזבו כליל, היתה הדוגמה של הקיבוץ בבחינת ניצוץ של אורה למי שהמשיכו להאמין באפשרות של התגשמות האוטופיה. לצעירים שמאסו בהווי חייה של הזעיר בורגנות סימל הקיבוץ צורת חיים אלטרנטיבית, ומחוז חפץ אף למי שלחמו מובטח אך נקעה נפשו מחברת הצרכנות הממוסחרת. ההערצה לאורח החיים הקיבוצי התבטאה לימים באלפי המתנדבים שבאו בשעריו, נמשכים למשהו שונה כל־כך מבית אבא, לא קונבנציונלי, רומנטי ומסביר פנים לאורחים הצעירים.

כשם שהיום מביאים אורחים נכבדים לביקור ב״יד ושם׳, כך נהגו בעשורים הראשונים למדינה להביא כל אורח חשוב, ובייחוד אם היה שייך לצד השמאלי של המפה הפוליטית, לבקר בקיבוץ. בשנת 1966 ביקר בארץ הסופר הרוסי קונסטנטין סימונוב, ששירו ׳את חכי לי ואחזור׳ תורגם לעברית בידי שלונסקי והושר בערגת נפש בפיהם של חניכי תנועות נוער וסתם צעירים רומנטיים בימי מלחמה. סימונוב ורעייתו ביקרו בעין־שמר. כשתמהה האישה על מה שרואות עיניה, הסביר לה סימונוב: ׳כאן חיים מתוך התנדבות, יכולים לעזוב׳.[1] בשנות השבעים המוקדמות של המאה ה־20 הובא הרברט מרקוזה, הנביא המוכתר של מרידות הסטודנטים, לביקור בחולדה כדי שיקבל דימוי אחר של ישראל, שנצטיירה אז בחוגי השמאל החדש כמין ספרטה, עוטה שריון וחרב. עמוס עוז, שאירח אותו, ציטט מפיו את האמירה: ׳אתם הניסיון היחיד של הסוציאליזם שלא שפך דם ושעדיין לא התברגן׳.[2] באותו הזמן בערך כתב יעקב רוטבליט את שירו ׳בלדה לעוזב קיבוץ׳, המציג בתערובת של לגלוג ואירוניה את גורלו של עוזב קיבוץ, שבסוף האודיסאה שלו מן הקיבוץ העירה הוא שוכן בווילה נאה, מכבד את אורחו הצעיר, בן דמותו מלפני עשרים שנה, בוויסקי משובח, ושואל אותו: ׳אז מה נשמע ברפת?׳.

המבקרים מחו״ל העניקו חיזוקים לתנועה הקיבוצית שהיתה זקוקה להם עד כאב. דומה שלא היתה עוד תופעה באופק החברתי והפוליטי של מדינת ישראל, שכה נזקקה לתימוכין מתמידים מאת החברה הסובבת, שכל־כך היתה רגישה לביקורת, כמו הקיבוץ. רגישות זו נבעה קודם לכול מכך שאלה היו בני־אדם שלא הסתפקו בשגרה הנעימה של חיי יום־יום, ולפחות בכל מה שנוגע לדור המייסדים, חיפשו משמעות ותוכן לחייהם. הצורך בניהול חשבון־נפש מתמיד עם עצמם ועם עולמם, הבחינה המתמדת, אם הם עדיין ראויים לכתר היצירה המקורית והחשובה ביותר במרחב הציוני, היו מתישים. הפרוטוקולים של הוועידות, המאמרים בעיתונות הקיבוצית וכיוצא באלה, חושפים תחושה של משבר מתמיד, שהחל מאז הקמת המדינה. המשבריות היתה לצל המלווה את הקיבוץ.

מלחמת העצמאות עלתה לתנועה הקיבוצית באובדן רב: הרס יישובים, נפילת בנים, אלמנות רבות — ׳הילדים התפצלו לשני מעמדות: בעלי אבות וחסרי אבות׳. ניכרה עייפות

1. רבקה גורפיין, ׳ביקורו של סימונוב בעין־שמר בשנת 1966׳, **על המשמר**, 14.9.1979.
2. ׳על הסופר כמצפונה של החברה׳. שיחה עם עמוס עוז ומוקי צור, **אגרת** (שבועון איחוד הקבוצות והקיבוצים), 1034, 29.10.1972, עמ׳ 2–6. צוטט גם **בחותם: על המשמר**, 8.12.1972.

ממשימות.[3] המתיחות של ההתגייסות למען הקמת המדינה, אידאל מאיר שפיצה על קשיים רבים, רפתה — המדינה קמה, ולא כל יום היה כמו כ״ט בנובמבר 1947. האכזבה מן המדינה היתה מובנית בתוך גובה התקוות ויפי החלומות, שהתבררו עד מהרה כרחוקים מן המציאות. בספרות העולמית ידועה התופעה של אכזבת הלוחמים השבים הביתה מן המלחמה, ומתברר להם שבבית השתנה מעט מאוד, שהחברה הצודקת, ששפכו את דמם למענה, אינה מפציעה מבין החורבות. תופעה זו קרתה גם בישראל.

הקשה ביותר היה להשלים עם העובדה שתם עידן הוולונטריות, והקיבוץ נותר בלא מחלפותיו החלוציות: המדינה נטלה על עצמה את המשימות שהיו בעבר משימותיו של הקיבוץ. ההתיישבות נעשתה עתה בעיקרה פעולה של הממשלה. רוב המתיישבים לא היו חברי גרעינים חניכי תנועת נוער, אלא עולים חדשים שהמדינה כפתה עליהם הר כגיגית ושלחה אותם להתיישב בספר. אמנם גם עתה הוקמו קיבוצים רבים לאורך הגבולות, אולם הם לא היו עוד היחידים. העלייה חדלה להיות משימה מחתרתית, שמנהלים אותה מתנדבים מהקיבוצים, והיתה אף היא מתפקידי המדינה. במקום ההתנדבות ל׳מוסד לעלייה ב׳, לפלמ״ח, ל׳הגנה׳, באה ההתגייסות לצבא. הקיבוצניקים התנדבו ליחידות מובחרות, לטיס ולסיירות, יותר מכל שאר אזרחי המדינה. כשהוטחה האשמה כלשהי כלפי הקיבוץ, היו חבריו או תומכיו מבחוץ ממהרים להזכיר את מחיר הדמים שהם שילמו. אבל גם את הצבא הפעילה המדינה, לא התנועה הקיבוצית.

משבר הוולונטריות השפיע על כלים רבים של ׳המדינה בדרך׳, אך פגע בראש ובראשונה בתנועה הקיבוצית. אפילו דוד בן־גוריון, שראה בכלי הממלכתיות החדשה את מוקד העשייה במדינה, נחלץ להוציא את הקיבוץ מן הדיכאון שאחז בו: ׳אין טעות מזיקה ומסוכנת מההנחה, שעם הקמת המדינה עברה שעתה של החלוציות׳, הכריז, והוסיף: ׳בלי תנופה חלוצית אדירה, שתהלום הצרכים והאפשרויות שגדלו ועצמו עם קום המדינה — לא נוכל לשלוש המשימות הגדולות של דורנו: קיבוץ גלויות, הפרחת השממה, בטחון׳.[4] אך היו אלה מליצות בלי כיסוי: משימות אלה היו בהיקף כזה שהתנועה הקיבוצית לא יכלה ליטול על עצמה. אף אילו היו שלוש התנועות הקיבוציות מגייסות את כל עוצמתן למשימות שהתווה בן־גוריון, ספק אם היו יכולות להתמודד עמן, קל וחומר כאשר שתיים משלוש התנועות הקיבוציות נמצאו באופוזיציה לממשלה של בן־גוריון. מנקודת הראות של התנועה הקיבוצית, המדינה עשקה אותה מתפקידיה ההיסטוריים.

נקודת הכובד של הדיכאון המתמשך היתה בכך שמול עלייה המונית שנהרה למדינה והכפילה את מספר היהודים בארץ בתוך פחות מארבע שנים, סבל הקיבוץ מירידה בשיעורו בכלל האוכלוסייה עקב עזיבות של חברים וקבלה מועטה יחסית של חברים חדשים. השואה

3. קדיש לוז, ׳החברה הקבוצתית׳, **ספר הועידה הרביעית של חבר הקבוצות**, 15–19.9.1949, **ניב הקבוצה** א, אפריל 1950, עמ׳ 34.
4. ׳דברי ראש הממשלה הח׳ דוד בן־גוריון׳, שם, עמ׳ 82–86. בוועידת היסוד של איחוד הקבוצות והקיבוצים, 21–23 באוקטובר 1951, הזכיר בן־גוריון שלוש משימות מעט שונות: ׳בית הספר, צבא הגנה לישראל, המפעל ההתיישבותי׳, **ניב הקבוצה**, ינואר 1952.

השמידה את המאגרים האנושיים שהיו מיועדים לבוא לקיבוץ. העולים שבאו עתה לארץ לא היו אמונים ברובם על החינוך האידאולוגי שקיבלו חניכי תנועות הנוער, וגם מקרב אותם חניכי תנועות הנוער לא נותרו בקיבוץ אלא מעטים בלבד. על אחת כמה וכמה נכון הדבר לגבי עולים מבוגרים, בעלי משפחות, שבאו מחברות שלא ידעו קיבוץ מהו, שביקשו לשמור על מסגרת משפחתית ולא היו מוכנים לחיי שיתוף.

העולים החדשים לא הבינו את משאת הנפש הסוציאליסטית, ואילו ההכרה הציונית שלהם לא כללה תפיסות כמו התגייסות למשימות לאומיות, הכפפת האינטרס הפרטי לזה הציבורי ושאר אבני יסוד של תפיסת העולם הוולונטריסטית שהטתה את כף המאזניים שבין הפרט לכלל לטובת הכלל. התרבות של דמוקרטיה פורמלית היתה זרה לרובם המכריע, על אחת כמה וכמה ההכפפה העצמית לקולקטיב, קבלה מרצון של עול הכלל, שאפיינה את תרבות הקיבוץ. בעיניהם היה הקיבוץ מוקד של חילוניות בלתי־מתפשרת, נוטפת איבה למסורת, מסגרת המפרקת את המשפחה המסורתית, ותפיסת עולם השוברת את עקרונות הקניין הפרטי. נוסף על כל אלה, הם ראו בציפייה מהם לעבוד עבודת כפיים תביעה משפילה. קשה לראות את אנשי העלייה ההמונית משתלבים בקיבוץ, גם אילו הושקעו כוחות רבים יותר בקליטת נוער עולה.

בן־גוריון תבע לפתוח את שערי הקיבוץ לקליטת עלייה — הוא התווכח מרות עם חבריו לתנועה בנושא העבודה השכירה: העיקרון של 'עבודה עצמית' נולד מתוך המאבק לעבודה עברית ונועד לשמש מחסום בפני העסקת פועלים ערבים, הוא הזכיר נשכחות, אך במציאות החדשה במדינה צריך לקלוט עולים בענפי המשק הקיבוצי ולתת להם עבודה.[5] בעיניו זו היתה עתה החלוציות. מנגד עמדו חברי הקיבוצים ודחו את תביעתו, גם אלה מהם שהזדהו עם מדיניות העלייה שלו, משום שהיא עמדה בניגוד ליסוד מהותי של הקיבוץ: השוויון והשיתוף. עבודה שכירה בחברה האלטרנטיבית משמעותה הפרת עקרון השוויון, ופירושו של דבר הרס הקיבוץ. האם יכול הקיבוץ לקלוט אלפי עובדים שכירים ולהישאר קיבוץ?

יותר משהיו הקיבוצים אשמים באי־פתיחת שעריהם לפני עולי ארצות האסלאם, הם כשלו בתיעול מרצם ויכולת הפעולה שלהם בשנים הקריטיות הראשונות לאחר מלחמת העצמאות למאבק מבית. הנושא של ברית־המועצות היה גורם חיכוך ראשון במעלה בתנועה הקיבוצית. עליו התפלג הקיבוץ המאוחד, עליו הוקמה והתפלגה מפ"ם. הוא חולל גלים של מרירות וניכור למדינה ולהנהגתה בקרב צעירים הכמהים למעשה, ומנע מן המדינה בשנים ההן את המרץ היוצר של שכבת עילית חשובה שהיתה יכולה אולי לחולל שינוי בדפוסים של קליטת העלייה. הוויכוח בשאלות הנוגעות לאופייה של המדינה המתגבשת היה עשוי להיות משמעותי יותר, אילו הגוף שנחשב למצפן התנועה היה מתייצב במלוא עוצמתו נגד האינרציה. אפשר שהמציאות היתה חזקה ממנו, אפשר שהיה נכשל בניסיון

5. בן־גוריון, 'במעלה ההר', **ניב הקבוצה**, ספטמבר 1953, עמ' 645 ואילך. וכן: 'עבודה עצמית' — ארבעה מכתבים של בן־גוריון ליהושע מנוח, **ניב הקבוצה**, דצמבר 1952, עמ' 30–39.

לעצב סוציאליזם של קהילה כנגד סוציאליזם של הלאמה. אבל תהליך זה, לו התרחש, היה הרואי יותר ממגמת ההסתגרות שאפיינה את התנועה הקיבוצית בשנים הראשונות למדינה.

הקמת המדינה חשפה את הדואליות שהיתה קיימת בקיבוץ מראשיתו בין הרכיב הסוציאליסטי לרכיב הציוני. הקיבוץ היה גרעין של חברת העתיד, חברה מתוקנת ושוויונית, והוא גם מילא משימות ותפקידים לאומיים־חלוציים בהגשמת הציונות. היה מי שהגדיר זאת כמרכיב אסנציאלי ומרכיב אקזיסטנציאלי.[6] השילוב בין ייעוד סוציאלי של בניין חברה צודקת לבין משימתיות לאומית ('באשר נישלח שם פנינו') נחשב, ובצדק, מקור כוחם של הקבוצה והקיבוץ. עד קום המדינה היו חברי הקיבוצים מאוחדים בתפיסתם את הקבוצה כמכשיר להגשמת הציונות: 'תפקידיה הלאומיים והחלוציים של הקבוצה היו תוכן הווייתה העיקרי בתקופה שקדמה להקמת המדינה'.[7] המחנך וההיסטוריון שלמה נאמן, חבר קיבוץ, הבחין בין האנרגיות שבני־אדם מוכנים להשקיע למען 'עניין לאומי', לאלה שהם מוכנים להקדיש למטרות חברתיות: 'אין גבול למאמצים שמשקיעים בני אדם למען עניין לאומי. בשום מקום אין מוצאים מסירות מעין זו למטרות חברתיות'. בתקופת היישוב, המעשה הציוני בה"א הידיעה נעשה בקיבוץ. למעשה, טען נאמן, רק אחרי הקמת המדינה מתחילה ההיסטוריה של הקבוצה והקיבוץ 'כצורת חיים וכגרעין חברת העתיד'.[8] הבחנה חדה זו בין הפונקציות הלאומיות של הקיבוץ, שירדו מגדולתן עם קום המדינה, לבין הפונקציות הקיומיות והייעוד החברתי, מייחסת את ירידת המתח בקיבוץ לירידת תפקידיו הלאומיים, ומבקשת להעביר עתה את מרכז הכובד של הקיבוץ אל ייעודו החברתי כגרעין של חברת העתיד.

אבל אליה וקוץ בה: במה מדליקין? כפי שקבע נאמן, קל יותר לגייס בני־אדם למשימות לאומיות מאשר למשימות חברתיות. מטבע הדברים, המשימות החברתיות אינן ממוקדות, הן חסרות את הדרמה של ההישג, שכל שלב בהשגת היעדים הלאומיים מביא עמו. אמנם גרעיני 'עודד' פנו להתיישב בערי הפיתוח, לחיות עם התושבים ולסייע בידם, אולם אלה היו המיעוט האידאליסטי. הרוב הגדול לא נדלק. כשם שלקריאתו של בן־גוריון לנוער ללכת למשימות חלוציות כמו יישוב הנגב לא נענו אלא מיעוט קטן, כך גם קרה לניסיון לסובב ב־180 מעלות את גלגל ההגה של התנועה הקיבוצית, ולהעמיד אותה על מרכזיות הייעוד החברתי. הדמיון לא הוצת, ההתלהבות לא נוצרה. כמו מנסים לשכנע את עצמם שלא איבדו מזוהרם כנושאי עמם עלי שכם, חזרו מנהיגי הקיבוץ ומנו את הישגיו בהגנה על גבולות הארץ, בהפרחת המדבר, בפיתוח חקלאות מודרנית, רווחית ומתקדמת, וזאת נוסף על התנדבות הצעירים ליחידות המובחרות בצה"ל.[9] ובכל זאת כססה החרדה מפני אובדן מקומה המרכזי של התנועה הקיבוצית בחברה הישראלית.

6. יצחק מאור, 'לחינוכו הרעיוני של דור ההמשך', **ניב הקבוצה**, מרס 1960, עמ' 23.
7. חיים גבתי, 'מעמד הקבוצה במשק ובחברה', **ניב הקבוצה**, דצמבר 1960, עמ' 587; ברוך אזניה, 'חינוך דור ההמשך לקבוצה', **ניב הקבוצה**, מרס 1960, עמ' 26.
8. שלמה נאמן, 'הקיבוץ במחשבת הנוער', **ניב הקבוצה**, אוגוסט 1959, עמ' 434.
9. ראו למשל, יצחק מאור (לעיל הערה 6); ברוך אזניה (לעיל הערה 7); חיים גבתי (לעיל הערה 7).

התרבות העברית שיקפה את מרכזיותו של הקיבוץ בתקופת היישוב ואת ירידת מעמדו לאחר קום המדינה. כשעמנואל הרוסי כתב שיר ערש על רקע מאורעות תרפ״ט, הוא הזכיר את הגרנות של תל יוסף ובית אלפא, העולים באש. כאשר חנה סנש כתבה ׳אלי אלי, שלא ייגמר לעולם׳, היא התכוונה לשדות ים. סיפורו הראשון של ס׳ יזהר, ׳אפרים חוזר לאספסת׳ ממוקם בקיבוץ. כך גם ׳הדרשה׳ של חיים הזז. הרומנים הראשונים של סופרי דור הפלמ״ח מתארים הוויה של קיבוץ: יגאל מוסינזון, משה שמיר, אהרן מגד, נתן שחם. היצירות הראשונות של סופרי דור המדינה ממוקמות בקיבוץ: **מקום אחר** של עמוס עוז, והטקסט הסמוי של **שלושה ימים וילד** של א״ב יהושע. נעמי שמר שרה בשיריה הראשונים על חורשת האקליפטוס בכינרת. נאומו של משה דיין על קברו של רועי רוטברג בנחל עוז סימל את המקום המרכזי שהיה בשנות החמישים לנח״ל ולקיבוצי הספר בתודעה הציבורית. אך לא לזמן רב: מאז שנות השישים תופסת העיר את מקומו של הקיבוץ ביצירה העברית, ודוגמה מובהקת לכך היא **זכרון דברים** של יעקב שבתאי. כאשר מופיע הקיבוץ ביצירה כמו **התגנבות יחידים** של יהושע קנז, הוא נועד לסמל את העיוות הקיצוני, עד מוות, של המתח בין הפרט לכלל. נושא זה, שהיה מוטיב מרכזי בספרות הקיבוץ מאז ספרו החלוצי של דוד מלץ, **מעגלות**, שהופיע בראשית שנות הארבעים, מוצג עתה כסמל לאומללות שהמיטה הציונות על מי שהלכו אחריה למדבר הקיבוצי. כך למשל היתה הלינה המשותפת נושא לדיון בלתי־פוסק בספרות (**שבעה** של אברהם בלבן), בתערוכות ובסרטים, כאילו תופעת הילדות העשוקה היא ייחודית לחברה הקיבוצית. בעשרות השנים האחרונות קשה למצוא רומנים שהקיבוץ ממלא בהם תפקיד מרכזי. ספרו של אסף ענברי **הביתה** (2009) נקרא בתחושה של תפילת אשכבה להוויה שחלפה מן העולם.

בשנות העשרים של המאה ה־20 התחולל ויכוח בתנועה הקיבוצית בין מי שהגדירו את הקיבוץ אוונגרד המופקד על קידום החברה לקראת המהפכה החברתית, למי שהגדירו את הקיבוץ פרוטוטיפ, כלומר דגם של אותה חברה. לפי שתי ההגדרות היתה מערכת היחסים בין הקיבוץ לבין החברה הישראלית רכיב חיוני לכל חזון: בין שהקיבוץ מקדם את המהפכה ובין שהוא משפיע בכוח הדוגמה שהוא נותן, קיימת סימביוזה בין החברה הכללית לחברה הקיבוצית. בסוף שנות החמישים, שני הדגמים הללו לא היו ישימים עוד; פחות ופחות ראתה החברה הכללית בקיבוץ דגם לחיקוי או מקור של הנהגה: ׳בעייתנו המרכזית כיום היא בעייתיות עצם צורת החיים והצורך בה בעיני ציבור רחב שמחוץ לקבוצה וחדירת יחס זה אל בין חברי הקבוצות עצמן׳, התריע קדיש לוז.[10] מפא״י, מפלגת הפועלים הגדולה והמכריעה במדינה, היתה למפלגת מנגנון, שאין לה עניין בטיפוח תנועה חברתית. ככל שהתרחב מעגל ההתייחסויות של מפא״י, כן התמעטה זיקתה לתנועה הקיבוצית. הגדרות חדשות של צורכי המדינה, משימותיה ויעדיה תפסו את מקומן של המשימות המסורתיות של הקיבוץ. קריירה מדעית, התגייסות לצבא קבע, שירות בדרגים הגבוהים של המנגנון הממשלתי — כל אלה נחשבו עתה לחשובים לא פחות מלהיות חבר קיבוץ.

10. קדיש לוז, ׳הקבוצה במדינה׳, **ניב הקבוצה**, פברואר 1958.

החברה הישראלית עברה תהליכי דיפרנציאציה והתמקצעות, והפערים בין אקדמאים ולא אקדמאים, בעלי מקצוע וחסרי מקצוע, נעשו מקודשים בסולם הדרגות והשכר.[11] הקיבוץ התקשה להתמודד עם השינוי שחל באקלים הציבורי. עדיין היתה לו יוקרה, עדיין הוא מושא לביקורי אורחים מחו"ל, אך האווירה סביבו הלכה והשתנתה. לדברי אהרן ידלין: 'בתודעת הציבור הישראלי הפסיד הקיבוץ את עליונותו בקליטת העלייה ובכוח מחצו להתיישבות חדשה'; והוסיף, כי יש הרואים 'את איש הקיבוץ כיוצא דופן וכתמהוני ואת יצירתו כאנכרוניזם'.[12]

שלא כמו קומונות דתיות או כתות מכל סוג ומין, הקיבוץ לא נועד להיות כת.[13] הקשר שלו עם התנועה הרחבה היה חיוני לדימויו העצמי. איך נמנעים מליפול במלכודת הפְּתתיות כאשר החברה הכללית מתרחקת מן האידאלים החלוציים של ימי בראשית ומקבלת צביון של חברה מערבית חומרנית, רבת פערים, המקדשת הצלחה ורואה במסתפקים במועט מיני שלומיאלים, שלא צלחה דרכם? תהליך זה התרחש בחשאי: באיטיות לא מורגשת כמעט שינתה החברה הישראלית את פניה. התמוססות האידאות בחברה הכללית גורמת לקיבוץ להיראות כמו 'אואזיס' במקרה הטוב, וכעובר בטל במקרה הרע.[14] באווירה כזאת נגזר על הקיבוץ להצטמק: תמיד יהיו עזיבות, אך ספק אם יבואו מועמדים חדשים לחצר הקיבוץ.

לאחר מלחמת העצמאות ביקשו חברי הקיבוץ לשפר את רמת חייהם.[15] לא מותרות, חלילה, אלא דברים פשוטים כמו דירה ברמה סבירה, עם חדרי שירות, בלי להזדקק עוד למקלחת המשותפת המיתולוגית ולא לרוץ בגשם לשירותים שבחוץ;[16] מעט ריהוט לחדר המשפחה, יתר חופש בשימוש בתקציב האישי. עם גידול המשפחות ביקשו החברים דיור שיאפשר להם לארח את ילדיהם בשעות אחר הצהריים. התביעות היו צנועות למדי, ולא חרגו מן המקובל במשפחת הפועל המקצועי בעיר, אמת־המידה המקובלת אז להשוואת רמת החיים. הסוגיה של המתאם בין רמת החיים בתוך הקיבוץ לבין זו המקובלת בעיר היתה קריטית הן במישור הקיומי — פער גדול מדי יביא לנטישת הקיבוץ ולמעבר העירה, והן במישור האידאולוגי — הקיבוץ תמיד טען שצורת החיים השיתופית לא זו בלבד שהיא נאותה וצודקת יותר, אלא שהיא גם יעילה יותר מבחינה כלכלית, ופער גדול ברמת החיים היה מערער את הקביעה הזאת. בקיבוצים הוותיקים הגיע דור חדש לעמדות השפעה. בנאומו בוועידת חבר הקבוצות בשנת 1949 הגדיר יוסף שפרינצק את דור ההמשך הזה: 'זהו דור המסוגל להקרבה עצמית עליונה כל רגע ושאינו מוכן לסבל אסקטי של מתנזרים

11. אלי גורן, 'הסתירה בין פער לחלוציות', **ניב הקבוצה**, פברואר 1959, עמ' 98.
12. אהרן ידלין, 'דרכה של תנועת הנוער בימינו', **ניב הקבוצה**, דצמבר 1961.
13. זאב שפר, 'השגות בויכוח', **ניב הקבוצה**, דצמבר 1960.
14. יצחק מאור, 'האם רעיון הקיבוץ "נבל וקמל"', **דבר**, 6.11.1959.
15. ראו: אלון גן, 'שינויים חברתיים בתנועה הקיבוצית בשנות השישים', **עיונים בתקומת ישראל**, 16 (2006), עמ' 343–372.
16. בנאומו בוועידה אמר לוי אשכול: 'המוסדות המיישבים, זאת הפעם הראשונה בדברי ימי ההתיישבות, החליטו השנה לבנות בכל הישובים בתים עם שרותים ונוחיות' (לעיל הערה 4), עמ' 142.

או פרושים'.[17] 'האם הכרח הוא שעם ריבוי הרכוש תרד הטמפרטורה של להט החזון', התריס חבר, והוסיף והקשה: 'האם רק אנשים חסרי אמצעים וחסרי מקצוע יכולים ליצור עדה שיתופית?', כלומר האם השיתוף יכול להתקיים רק ברמת חיים נמוכה ועתיד לעבור מן העולם עם הרווחה הכלכלית?[18] ממרחק הזמן קושיה זו מקבלת ממדים נבואיים.

עליית רמת החיים לִוותה בשינוי שיווי המשקל בין הפרט לכלל בקיבוץ. יותר ויותר ביקשו החברים מקום לפרטיות במסגרת השיתוף. תחילה הגיע לחדר הקומקום החשמלי, אחר־כך הגיעו פטפון, רדיו, ובמהרה גם הטלוויזיה. דירת ותיקים בקיבוץ גדלה כדי להכיל גם את הילדים הבאים להתארח. הפרהסיה הקיבוצית נחלשה והלכה: עם בוא עידן הטלוויזיה ירדה ההשתתפות באספות הקיבוץ. הלינה המשותפת ניהלה קרב מאסף ונכנעה ללינה המשפחתית, תחילה באיחוד הקבוצות והקיבוצים ואחר־כך בקיבוץ המאוחד, ולבסוף גם בקיבוץ הארצי. מקרר 'סיביר' שהופיע במטבחונים זכה להלצה: טוב 'סיביר' בחדר מאשר חדר בסיביר. המצרכים החלו זולגים מחדר האוכל אל הדירות הפרטיות, שבהן התכנסו בני המשפחה, וזו נהפכה למוקד של הזדהות. מעתה הזיקה לקיבוץ נשמרת לא באמצעות האידאולוגיה שהתמוססה, אלא בזכות האינרציה וכוחו המושך של הבית.

שם המשחק היה רמת החיים: אסור שהפער בין רמת החיים בקיבוץ לבין רמת החיים בעיר יציג את הקיבוץ ככישלון כלכלי. כיצד להבטיח שהקיבוץ יענה על שאיפות בניו להתפתחות אינטלקטואלית, ללימודים אקדמיים, לנסיעה לחו"ל ועוד. לא היה אפשר עוד לחסום את דרכם של צעירים ללימודים באוניברסיטה בנושאים שעל־פי בחירתם.[19] סִסמת ה'הגשמה' הוסבה ל'מימוש' — ועתה 'מימוש עצמי'. האינדיבידואליזם נגס במחויבות לכלל. הוותיקים הרגישו שהקיבוץ בורח מהם והלאה: 'הננו עדים להעתקת הדגש מקיבוץ למשק, מחזון לאינטרס, מקני מידה ערכיים, כוללים, לקני מידה של יעילות'.[20] ואילו בני הדור השלישי בקיבוץ לא קיבלו את תורות אבותיהם ודרשו את החופש לעצב את חייהם כרצונם. 'אנחנו לא רואים שום רע בכך שמתפתח קרייריזם קיבוצי' הכריז אחד הצעירים.[21] כדי שלא לפגר אחרי מגמות ההתפתחות במדינה אימצה התנועה הקיבוצית את התיעוש, שאִפשר העלאת רמת החיים ולא פחות חשוב — נתן עיסוק מאתגר ומעניין לשכבה שלמה של צעירים במפעלי התעשייה. החקלאות איבדה את בכורתה כענף העיקרי של התנועה הקיבוצית. הווי שלם של חיי קהילה כפרית, הקשור לחגיגות של חגי הטבע ולחינוך הנוער לעבודת כפיים, איבד את עוגניו.

בנובמבר–דצמבר 1971 פרסם העיתונאי יאיר קוטלר סדרת מאמרים על הקיבוץ בעיתון **הארץ**. קדמה להם סדרת מאמריו של לוי יצחק הירושלמי **במעריב** (1970), שהאירה תופעות

17. יוסף שפרינצק, 'בימי משבר לתנועת הקבוצה', שם, עמ' 145.
18. מאיר מנדל, 'מדינת הקבוצות', **ניב הקבוצה**, ינואר 1951, עמ' 9.
19. סדרת מאמרים של לוי יצחק הירושלמי **במעריב** עוסקת בקיבוץ בשנות השבעים: 13.3.1970, 20.3.1970, 27.3.1970.
20. לוי יצחק הירושלמי, 'מרד הבנים בחברה הקיבוצית', **מעריב**, 17.4.1970.
21. שם.

חיוביות ושליליות בקיבוץ, אך עשתה זאת בחסד, מתוך גישה חיובית בבסיסה. קוטלר היה חסר רחמים: הוא חשף כל פצע וחבורה ומכה טרייה בקיבוץ הנהנה מפריחה כלכלית. 'רווחה בלי חזון' היה הנושא של מאמרו הראשון בסדרה, שכותרתה היתה: 'הקיבוץ בעידן השפע'. הוא הציג את הקיבוץ כעשיר, לא שוויוני באמת, זעיר בורגני בשאיפותיו, מאכזב לצעירים ולזקנים, מתסכל את מי שעמלים למען הרווחה הכלכלית של חבריו, שבוי במילים של העבר ובלי אופקים חדשים.[22] מתח בין־דורי, צביעות, ניצול — אלה היו התכונות שמצא קוטלר בקיבוץ של שנות השבעים. זו היתה ביקורת מנקודת מוצא ליברלית, עוינת לערכי הקיבוץ. התגובות עליה חשפו שוב את העצב הרגיש בקיבוץ של הצורך המתמיד בהיזון חוזר חיובי, בקבלת התימוכין מן החברה הישראלית. עשרות מאמרי תגובה התפרסמו **בעל המשמר**, **הארץ** ו**דבר**. מכתבי קוראים גדשו את תיבות הדואר בעיתונים. גדולים וקטנים, חברי קיבוץ ושאינם חברי קיבוץ נזעקו להילחם את מלחמתו. מעבר לאפולוגטיקה מיותרת, אם בנוסח 'נראה אם אתה מתקרב לחיות לפי הקריטריונים שאתה תובע מהקיבוץ', ואם בנוסח 'ראה כמה אנחנו תורמים למדינה, וכמה מעריכים את הקיבוץ בעולם', התגובות הרציניות יותר עסקו גם בזיקת הגומלין שבין הקיבוץ לבין החברה. הדימוי של הקיבוץ בחברה הישראלית הוא של אי מאושר, המחוסן מפני כל החוליים המכרסמים בחברה, הגיב חבר מהקיבוץ הארצי על מאמרי קוטלר; אך 'הקיבוץ אינו אי או "שמורת טבע", אלא חלק אינטגרלי של החברה הישראלית', וקיימות בו כל הבעיות המתקיימות בחברה בכלל. 'שלושה וחצי אחוזים של האוכלוסייה אינם יכולים לאורך הזמן לעמוד נגד הכיוון הכללי של החברה'.[23] בקביעה זו היתה בעצם הכרה באמת הבסיסית של תיאורי קוטלר, וגם רזיגנציה והשלמה עם התהליכים הגדולים שמעצבים את פני החברה הישראלית, ועם זה שהקיבוץ אינו יכול לשחות נגד הזרם. היה כאן פרדוקס מובנה: ככל שהקיבוץ מבקש שלא להישאר בשולי דרכים, ככל שהוא מתאמץ לשקף את המגמות החדשניות בכלכלה ובחברה, ככל שהוא נענה לזרמי המעמקים של האינדיבידואליזם והשאפתנות הצרכנית של בני הדור השלישי, כך הוא מתרחק מן הדימוי החלוצי־האידאליסטי שלו ומאבד את מעמדו בקרב החברה הישראלית. המסר הלאומי־החלוצי התמסמס מאז קום המדינה. המסר הסוציאליסטי לא עמד לו כוחו לשרוֹת עם החברה החומרנית. אכן הקיבוץ הצליח להסתגל לחילופי העתים, אך איבד את הנשמה היתרה.

חלוצי ארץ־ישראל אהבו מאז ומתמיד לתאר את עצמם כמי שעיצבו את אורחות חייהם הקומונליות 'מתוך החיים', כלומר לא על־פי תורות כתובות מראש. ואמנם ההיסטוריה של הקבוצה מלמדת, שסוף מעשה לא היה במחשבה תחילה. אך אין זאת אומרת שהתפתחות המחשבה והפרקסיס הקבוצתי התנהלו במנותק מן החברה הסובבת. צמיחתן של התנועות הקיבוציות והתבססותן התחוללה בשנות העשרים, כאשר אווירה של ארץ־ישראל היה רווי

22. יאיר קוטלר, 'הקיבוץ בעידן השפע', **הארץ**, 12.11.1971, 15.11.1971, 16.11.1971, 19.11.1971, 22.11.1971, 24.11.1971, 26.11.1971, 30.11.1971, 3.12.1971, 7.12.1971, 10.12.1971, 14.12.1971, 17.12.1971, 21.12.1971.

23. (י"ש), 'הקיבוץ אינו אי', **על המשמר**, 25.11.1971.

פתוס משיחי, תקוות לתיקון עולם כאן ועכשיו. תקוות אלה היו קשורות למה שהתחולל בשנים ההן בארץ שממנה באו רבים מחברי התנועות הקיבוציות, המגדלור של סוציאליזם מתגשם שאליו נשאו הכול את עיניהם. אלה היו מקסמי שווא, שהסתיימו באכזבה מן הגדולות בתולדות האנושות. אך כל זמן שהשמש בברית־המועצות לא התבררה כשמש בוגדנית, היה לתנועה הקיבוצית בארץ דגם להשוות את עצמה אליו. כמחצית מאנשי התנועה לא נתפסו מעולם לאהבת ברית־המועצות; אחרים ראו בה מולדת הסוציאליזם, ולפעמים אף 'מולדת שנייה'. אך גם מי שסלדו מן הברוטליות הסובייטית הושפעו מעצם קיומה של המדינה הגדולה, שבה נעשה ניסיון רב־ממדים להגשים את הסוציאליזם. היה קסם בל ישוער למה שנחשב אז לזינוק מדהים ממלכות העושק למלכות הצדק, ניסיון נועז לעצב מחדש אדם וחברה. חלקים שונים של התנועה הקיבוצית, במועדים שונים, התפכחו מן הקסם האדום. האחרונים התפכחו בעקבות פלישת ברית־המועצות לצ'כוסלובקיה (1968). אך גם בעשורים שלאחר מכן המשיכה ברית־המועצות לשמש דגם לצורך השוואה. באמרו שהקיבוץ הוא הניסיון הסוציאליסטי היחיד שלא שפך דם, השווה אותו מרקוזה לברית־המועצות. אך בשלהי שנות השמונים כבר היה ברור שברית־המועצות היא ניסיון שכשל — מהבחינה האנושית, החברתית והפוליטית.

פנייה אל המסורת היהודית היתה אחת ההשלכות של משבר הקיבוץ בשנות המדינה. בשלהי שנות השישים ובראשית שנות השבעים הופיעה בקיבוצים מגמה חדשה: תביעה של בני הדור השני והשלישי לחפור ולמצוא מחדש את השורשים היהודיים שלהם. מגמות אלה התמקדו בכתב העת **שדמות**, שהיה במה לצעירים מחפשי אלוהים, מאוכזבי הסוציאליזם, שנקעה נפשם מן הריק הרוחני שהתלווה לחברת השפע הקיבוצית. בעקבות 'שיח לוחמים' (אוקטובר 1967) הופיעה 'תרבות השיחים', ששיקפה את מאוויי האינטליגנציה הקיבוצית בת הדור השני ובעיקר השלישי להשפיע על אופיו של הקיבוץ.[24] הגעגוע לתוכן רוחני, לחוויה המרוממת, הביא אותם לתבוע לאמץ דפוסי חג ומועד מסורתיים במקום אלה שהתחדשו בתנועה מאז ראשיתה. לא רק הגדה של פסח קיבוצית, משתנה בכל כמה שנים ומשקפת את התרבות הנוכחית ולפעמים גם את אירועי היום, אלא הגדה שאלוהים הושב אליה, ושהולכת ונעשית דומה להגדה המסורתית. חג העומר, הבאת הביכורים, חג האסיף, דפוסי חתונות והלוויות — כל אותן יצירות רבות השראה, טקסים ומסורות שהיו פרי היצירתיות של האמנים והמורים בקיבוצים, שביקשו לבטא את החוויות החדשות של תרבות הכפר, הועברו עתה תחת שבט הביקורת. קנה־המידה חדל להיות 'האם הטקס נאה והולם', אלא 'האם הוא ממשיך מסורת קדומה אם לאו'. התחזקה המגמה לקיים קבלת שבת, ובכלל זה הדלקת נרות. התקיים ויכוח ארוך אם לציין את יום הכיפורים כיום מועד אם לאו. ארון הספרים היהודי החליף את ארון הספרים הסוציאליסטי. קיבוצניקים ביקשו ללמוד מחשבה יהודית בישיבות או באוניברסיטאות. זו היתה תסיסה רוחנית כתגובת־נגד

24. אלון גן, 'השיח שגווע? 'תרבות השיחים' כניסיון לגיבוש זהות מייחדת לדור שני בקיבוצים', עבודה לתואר דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב 2002.

לגלות השכינה מחצרו של קיבוץ, כדברי אבא קובנר,[25] ניסיון ליצור עולם רוחני המקושר למסורת היהודית במקום העולם הסוציאליסטי שקרס, לפצות על מות האוטופיה.[26]

הניסיון לעצב מחדש את חיי הרוח בקיבוץ ואת תרבות החיים בו, בין חילוניות לבין מסורת, בין יהדות לבין אוניברסליות, היה אחד הרכיבים של התרבות הקיבוצית שהקרין אל תוך החברה הישראלית והוביל להתעוררות העניין של צעירים לא־דתיים ביהדות כתרבות. מגמה זו היתה חלק מתרבות הניו אייג׳, שסימנה חיפוש חוויות מיסטיות, התקרבות לעולם הנסתר, בריחה מהקור של העולם הפוסט־מודרני, המנכר והמצמית את האחווה האנושית. אך ספק אם היתה לכך השפעה דומה בתוך הבית הקיבוצי. הרוב הגדול, הדומם, בקיבוצים לא התעניין בכל הנושאים הללו. האינטליגנציה הקיבוצית, עילית רוחנית שהקימה את סמינר ׳אפעל׳, את מכללת ׳אורנים׳ ואף את ׳סמינר הקיבוצים׳, והלכה ללמוד נושאים ׳לא פרקטיים׳, כגון היסטוריה ופילוסופיה יהודית, חשה אי־נחת ותסכול לנוכח האטרופיה הרעיונית בקיבוץ. ה׳משקיסטים׳, מנהלי התעשייה שפרנסה למעשה את הקיבוץ, לא ששו לגידול המתמיד של ההוצאות על חינוך והשכלה גבוהה שאינם ממוקדים במשימות הקיבוץ. מן הסתם הרגישו שהם מממנים כל מיני ׳בטלנים׳.[27] אבל חוץ משתי קבוצות עילית אלה העדיפו רוב החברים להישאר בחדריהם ולצפות בטלוויזיה במקום להשתתף בדיונים על משמעות החיים בקיבוץ.[28]

בראשית שנות השמונים השתררה אווירת נכאים בקיבוץ: בנים רבים עזבו לאחר השירות הצבאי. מעמדו של הקיבוץ כגורם מוביל בחברה הישראלית הוסיף לרדת: הוא נותר חשוב בהתיישבות, בצה״ל, והוא גם הוכיח יכולת כלכלית מרשימה. אך עברו הימים שחברי קיבוצים בלטו בהרכב הכנסת או הממשלה. הם גם אינם מוצאים את מקומם במנהיגות תנועת העבודה, קל וחומר שאין הם גורם פועל ומפעיל בפוליטיקה הישראלית. המהפך של שנת 1977 טלטל את עולמם, אך לבד מהתגייסות למערכות הבחירות שלאחר מכן

25. האמירה התפרסמה ב**ידיעות אחרונות**, 11.8.1971, וראו: דינה פורת, **מעבר לגשמי: פרשת חייו של אבא קובנר**, תל־אביב 2000, עמ׳ 351.
26. ראו למשל: מתתיהו שלם, ׳חגינו המחודשים׳, **ניב הקבוצה**, 3.7.1970–2; הנ״ל, ׳הרהורי חג׳, **שדמות**, מב (1971), עמ׳ 15–18; יצחק מאור, ׳יום הכיפורים — חג לאומי׳, **על המשמר**, 21.1.1979; אברהם מהרשק, ׳הגיון ומסורת לא דרים בכפיפה אחת׳, **על המשמר**, 21.11.1979; א׳ רגב, ׳הצד האנטי־הומניסטי של מסורת יום הכיפורים׳, **על המשמר**, 30.9.1979; אריה סולה, ׳תו אנטי־הומניסטי — כיצד?׳, **על המשמר**, 2.11.1979; ׳יום הכיפורים — היש לציינו בקיבוץ׳ (דיון), **על המשמר**, 30.9.1979; מיכאל ששר, ׳יובל להגדה הקיבוצית׳, **ידיעות אחרונות** (תרבות, ספרות, אמנות), 17.4.1981; ׳הגדה של פסח קיבוצית — בעד ונגד׳, **על המשמר** (הדף הירוק), 4.4.1979; ׳הקיבוצניק מחפש את התרבות׳, **ידיעות אחרונות**, 31.12.1981; דב בר־ניר, ׳חילוניות בלתי־נכנעת׳, **על המשמר**, 25.12.1981; ׳תרבות נוסח ״השומר הצעיר״׳, **הצופה**, 29.12.1981; ׳להדליק נרות שבת בקיבוץ — בעד ונגד׳, **על המשמר** (הדף הירוק), 17.6.1981.
27. רוביק רוזנטל, ׳הבטלן והמפרנס׳, **שדמות**, עה (סיון תש״ם), עמ׳ 125–128.
28. דוגמה לדיון מאיר עיניים בנושא זה הוא הדיון בעקבות תערוכתו של חיים מאור, ׳מיתוסים מתמוססים׳, **שדמות**, עז (טבת תשמ׳א), עמ׳ 15–26.

למען תנועת העבודה, הם לא יצאו מן הלֵתרגיה, כאילו הלהבה שבערה בלבות אבותיהם כבתה כליל עם חילופי הדורות.

מאז שנות השישים ואף לפני כן היה חבוי נחש בתוך גן העדן הנאה של חצר הקיבוץ: מפעלי התעשייה, מקור הרווחה של הקיבוצים, העסיקו עובדים שכירים. העובדים באו מעיירות הפיתוח, המנהלים היו מן הקיבוצים. שני מעמדות ניצבו זה מול זה: מעסיקים, שבביתם פנימה מקיימים באדיקות שוויון, ובמפעליהם אינם מקדמים את הפועלים למשרות ניהול, ומזרחים בני תושבי עיירות הפיתוח שעבדו במפעלי הקיבוצים, גדלו על המרירות, העלבון והכאב של דחייה. נושאי דגל השוויוניות מצאו את עצמם במוקד העימות המעמדי־העדתי.[29]

בבחירות 1981 נפל דבר בישראל: מנחם בגין עשה בכיכר העיר שימוש גס ודמגוגי בקלף העדתי. כמה חודשים לאחר הבחירות שודרה בטלוויזיה תוכנית שבה שוחחה המראיינת עם חבר קיבוץ מנרה. מכל חברי הקיבוץ היא בחרה באיש ששחה להנאתו בבֵרכת הקיבוץ. קבל בנימין גלאי: ׳על סמך מה סבורים אנשי־הטלוויזיה כי לנו, המוני בית ישראל, העניק הגורל כל פצע פתוח ולהם אך ציפורניים לחטט בו, הוא דבר שמימי לא הבינותי׳, והוסיף וסנט: ׳מובן שצילמו, בימים רגישים אלה, את אנשי עדות־המזרח דווקא בשכונות־הארגזים ואת איש־הקיבוץ דווקא בבריכת המיליונרים׳.[30] בריאיון ששודר ב׳קול ישראל׳ בערב ראש השנה התייחס בגין לחבר מנרה ולבֵרכת השחייה שם כמבטאים יהירות ותרבות של מותרות: ׳האיש הזה בקיבוץ, שיושב לו ככה בברכת שחייה כאילו ראיתם איזה מיליונר אמריקני והוא מדבר במידה רבה של זלזול? אני ישבתי באותה ברכת שחייה? לי אין סידור כזה׳. דברים אלה העמידו את הקיבוצים בחוד החנית של הניגוד החברתי והפוליטי בישראל. הם שיקפו את הבנתו של בגין שהקיבוץ, על אף כל חסרונותיו וחולשותיו, עדיין מסמל אלטרנטיבה לשלטון הימין; ולא זו בלבד — הוא עדיין מסמל חברה אידאליסטית, מיטב האומה בישראל. לו רצה בגין לכתוב מחדש את ההיסטוריה של הקמת המדינה, ההתיישבות, המחתרות, ולתת בה ביטוי לקבוצות או לציבורים שהיו עד אז מודרים מן הסיפר הציוני, אזי היה עליו לקעקע את אבן הראשה בסיפורה של תנועת העבודה, הלוא הוא הקיבוץ. הדיסקרדיטציה של הקיבוץ בעיני שכבות רחבות בציבור, הצגתו כקבוצה החיה על משמני הארץ ומתפרנסת מהטבות שהמטירו עליה ראשי תנועת העבודה ומעושק הפועלים השכירים במפעלים האזוריים, קבוצה מסתגרת המסרבת לקלוט בבתי־הספר שלה את הילדים מעיירות הפיתוח, נועדה לערער את יתרון הערך המוסרי שהיה לקיבוץ בציבור, ולדחוק אותו לפינה נידחת בזיכרון הישראלי.[31]

29. ראו המשך הסדרה של לוי יצחק הירושלמי, ׳היש שליחות קיבוצית בהקמת מפעלי תעשיה?׳, **מעריב**, 3.4.1970.
30. ג. בנימין, ׳קופצים לבריכה׳, **מעריב** (ערב יום הכיפורים), 7.10.1981.
31. דוגמאות למתקפה על הקיבוצים: משה קצב, ׳למה איכזבו הקיבוצים׳, **ידיעות אחרונות**, 16.7.1981; מוטל (תל־יוסף), ׳למה שונאים אותנו׳, **על המשמר** (מדור ׳רשות הקורא׳), 19.7.1981; אמנון רובינשטיין, ׳הם יורים גם בקיבוצים׳, **הארץ**, 26.6.1981; עמוס אילון, ׳לקראת חברה חדשה׳, **הארץ**, 9.10.1981.

הסערה שהתעוררה בתקשורת בעקבות דברי ראש הממשלה היתה גדולה, ורוב הדוברים יצאו להגן על הקיבוצים. הקיבוצניקים זכו לקרוא דברים על עצמם שכמוהם לא קראו מזמן: 'מחקת את הקיבוצים, מחקת את הזהות של ישראל', כתב עמוס קינן, והוסיף וטען 'שהקיבוץ שייך לא רק לקיבוץ, לא רק לתנועת העבודה, אלא שהוא נכס של ישראל כולה, של עם ישראל כולו, ושהוא אחד הביטויים הנהדרים של הגניוס היהודי'.[32] מיטב העיתונאים והסופרים נזעקו לעזרת הקיבוץ, ובגין מיהר להתנצל, הגם שאת מטר הכתבות והמאמרים שהתפרסמו בגנות אמירתו כינה 'היסטריה'.[33]

ואולם הנזק כבר נעשה — זו דרכם של מיתוסים שהם נוצרים בתוך שעה אך לא נעלמים שנים ארוכות. לשווא ניסו אנשי הכלכלה של הקיבוץ להוכיח במספרים שהם לא הופלו לטובה מבחינה כלכלית. לשווא ספרו ומנו את כל מעשי הקיבוצניקים לטובת ערי הפיתוח. לשווא הסבירו שיש בּרֵכה אחת בכל קיבוץ, ולא ברכה לכל קיבוצניק. הדימוי של הקיבוצניק העשיר והמתנשא נתקבע בשיח המזרחי בישראל. הדה־לגיטימציה שנעשתה לקיבוץ בקרב שכבות רחבות בציבור הישראלי נתקבלה בבית פנימה בכאב, בעלבון, וגם עוררה חשבון־נפש. היכן סטתה העגלה מן הנתיב? האם היה אפשר אחרת, ואם כן, כיצד? הגדרתו של מרטין בובר את הקיבוץ כניסיון שלא נכשל[34] הושמעה שוב ושוב כמין קמע כנגד רוחות הסער שהתנפצו על גדרות הבית הקיבוצי. ואכן הקיבוץ לא נכשל — כדרך חיים הוא המשיך להיות סמל ומופת. אך התוכן החברתי היה לשגרה ולא העניק משמעות לחיי היומיום בקיבוץ. ההתרגשות, המתח, הרטט שבלב בימים שבטרם מדינה, לא חזרו עוד אלא בימי מלחמה, או בקיבוצים שנחשפו לסכנה קיומית בטחונית. בימים כתיקונם ובקיבוצים שלווים, העיר נראתה מעניינת, מחדשת, מאתגרת. בבית השיטה נעשה אז סרט דוקומנטרי, 'שישים שנות' (בעריכת יוסי אסף ומיכה ליבנה), בן שלושה פרקים: הראשון מתאר את תקופת הנעורים והסער של הייסוד, השני — את הבגרות של תקופת הביסוס; והשלישי — את הירידה, את תקופת הזקנה שירדה על הקיבוץ בטרם עת. ה'בלדה לעוזב קיבוץ' הגיעה לבית האחרון.

באירוניה של ההיסטוריה, ההתמוטטות הכלכלית של חלקים ניכרים בתנועה הקיבוצית היא שהביאה לידי התפוגגות האינרציה המשמימה. השפע התברר כזמני, מטעה, מקסם שווא. אלא שחזרה אל דפוסי צנע והסתפקות במועט לא יכלה להתרחש בישראל של שלהי המאה ה־20 — רוח הזמן, פסטיבל הצריכה והחומרנות הגואה נשבו נגד מגמות של דאגה לכלל ואחריות הדדית. עקרונות השוויון והשיתוף נפלו קורבן על מזבח היעילות הכלכלית. קריסתה של ברית־המועצות הדהדה בעוצמה בתהליך הזה — הכלכלה ניצחה את האידאולוגיה. זו היתה שעתם הנאה של המשקיסטים: המומחה לארגון חברתי החליף את המנהיג הכריזמטי, המאזן החליף את האידאולוגיה. במקום היומרה להלך על קו האופק

32. עמוס קינן, 'למי שייכים הקיבוצים?', **ידיעות אחרונות** (המוסף לשבת), 19.10.1981.
33. ראו חילופי המכתבים בין בנימין בנאי (חבר מנרה) לבין ראש הממשלה, **על המשמר**, 26.10.1981.
34. מרטין בובר, **נתיבות באוטופיה**, תל־אביב תש"ז.

ולעצב אותו מחדש, באה הדאגה להבטיח לפחות קיום בכבוד לעת זקנה לדור שנתן את חייו למען הבית הקיבוצי.

ביום ההולדת המאה של התנועה הקיבוצית מן הראוי לשאול את השאלות הגדולות, שלא תמיד יש תשובות עליהן: האם ההתמוטטות היתה תוצאה של כישלון ניהולי, או שמא היא מצביעה על כשלים מהותיים בשיטה? יצחק בן־אהרן סבר תמיד שהכישלון, בישראל כמו בברית־המועצות, לא היה בלתי־נמנע, אלא תוצאה של יישום לא נכון של עקרונות נכונים. היות שחלקים לא מבוטלים בתנועה הקיבוצית שומרים גם כיום על עקרונות השיתוף והשוויון ואפילו מצליחים כלכלית, הנחה זו, לפחות במסגרת המצומצמת של התנועה הקיבוצית, אינה נטולת יסוד. עם זאת, הפִּרכוֹת המוּבְנוֹת של צמיחת שכבת מנהלים בקיבוץ ושל ניהול לא אחראי ולא מבוקר של המשק, לא היו מקריות. הקיבוץ דחה את רעיון הסוציאליזם של דלות, והעלה על נס את הצלחתו הכלכלית כראיה להצלחת אורח חייו וכדי להבטיח את הישארות הבנים בקיבוץ. אבל העלאת רמת החיים הצטיירה בעיני החברה הסובבת כהשלת מהותו החלוצית של הקיבוץ, ובבית פנימה עיקרה את השיח האינטלקטואלי ויצרה הווי זעיר בורגני. התוצאה היתה דלות הסוציאליזם.

הדיון בסוגיות אלה מתקשר לדיון באופיו של הדור השלישי בקיבוץ. דובריו טענו שאין הם מוכנים לקבל את האמיתות ואת הנורמות של הוריהם, והם זכאים לבחור את דרכם בחיים, ממש כפי שהוריהם נהגו בשעתם. האם טענה זו מוכיחה את הצלחת החינוך הקיבוצי או את כשלונו? הרבה מחשבה יוצרת, השקעה כספית ואינטלקטואלית הושקעו בחינוך הבנים. בסופו של דבר, החינוך המשותף טיפח בני קיבוץ שהעבודה הפיזית טבעית להם והם טובים בעבודת צוות ומוכנים למאמץ. אבל הוא לא יצר ׳אדם חדש׳ במובן הסוציאליסטי של המונח, כלומר אדם שאישיותו נקייה מיצרי קניין, קנאה ושאפתנות אישית. כמו בברית־המועצות כך גם בארץ קצרה ידו של החינוך לעומת השפעת החברה הסובבת, ואולי אף לעומת הטבע האנושי, שהתברר כעמיד בפני כל הנסיונות ׳להנדס׳ אותו. אם בברית־המועצות לא צלח הניסיון הזה, על אחת כמה וכמה בישראל, חברה פתוחה ודמוקרטית, ללא מערכת של כפייה.

גורלו של הקיבוץ בחמישים השנים האחרונות היה דוגמה טרגית למגבלות היכולת האנושית לנוכח תהליכים היסטוריים. יש בהיסטוריה שעות כושר, שנדמה בהן לרגע שהרצון האנושי יכול לשנות את מהלכה. אבל הציונות התגשמה לא רק הודות לרצונם של נאמניה ולהקרבתם, אלא גם בזכות תהליכים שלא היו בשליטתה, כמו שתי מלחמות עולם, קולוניאליזם ודה־קולוניאליזם, המהפכה הבולשביקית, השואה, המלחמה הקרה ועוד אירועים מחוללי עולם, שבלעדיהם ספק אם הרצון נוסח הרצל היה מספיק. היא התגשמה בעידן שבו מדינות התגייסו למלחמות קיום, שבו עמים עמדו על קו הקץ. בעולם מעורער וסוער זה יכלו לצמוח תפיסות עולם שראו בקהילה, בקולקטיב, בלאום את מוקד חיי האדם. בני־אדם זיהו את גורלם האישי עם גורלו של הקולקטיב. החיים האישיים, הנוחות, המימוש העצמי היו משניים לעומת הצרכים הקיומיים, שהיו משותפים לפרט ולכלל. ואולם הצטלבות זו בין האינטרס הפרטי לאינטרס הכללי התקיימה רק בתקופת

החירום. מאז שנות השישים חלפה עברה שעת החירום העולמית ואִתה פסה רוח התקופה שנבעה ממנה. החברה הישראלית השתנתה לא רק משום שעלתה רמת החיים, אלא משום שבעולם כולו נשבו רוחות חדשות, והאמונות הישנות יצאו מן האופנה. אילו היה הרעיון הציוני נולד כיום, הוא היה מת בנעוריו. באופן סמלי מתנוססת בחוצות תל־אביב גרפיטי ובה תמונת הרצל ומתחתיה הכיתוב: 'לא רוצים, לא צריך'.

אותו הכלל חל גם על הקיבוץ. ייתכן שהיה אפשר למנוע את ההתמוטטות הכלכלית בשנות השמונים, אבל לא היה אפשר למנוע את ירידת מעמדו של הקיבוץ במדינה וגם בעיני עצמו. התפוגגות מתח המשימות הלאומיות־החלוציות, אובדן הביטחון העצמי לנוכח הירידה המתמדת בהיקף התנועה והיעדר יכולתה למשוך חברים חדשים, ולבסוף התמורות שחלו באקלים הציבורי והחברתי — כל אלה נבעו מתהליכים שהיו מחוץ לשליטת התנועה. היא יכלה לצפות בהם באותו ייאוש שקט שבו צפו אולי הדינוזאורים בהיעלמות המין שלהם, בלי שתוכל לשנות את גזרת הגורל. אך בהיסטוריה יש מטוטלת: בין חירות לשוויון, בין אינדיבידואליזם לקולקטיביזם, בין חומרנות לחתירה לעילוי האדם. דומה שאחרי כחצי יובל של תנועת המטוטלת לצדה הימני, אנו חוזים כיום בתנועה איטית וזהירה של המטוטלת לכיוון האחר. האומנם כך? ימים יגידו.

על הסתירה בין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית בתנועת־העבודה הישראלית: דוד בן־גוריון ויצחק בן־אהרן, 1948–1967

דני גוטוויין

ב־7 במאי 1948, ערב הכרזת המדינה, ציין **דבר**, 'עיתון פועלי ארץ־ישראל', בחגיגיות את 'שבע שנות קיומו של הפלמ"ח', והדגיש: 'ציבור הפועלים [...] ראה בנערי הפלמ"ח ונערותיו חלוצים של מפעל המגן ומפעל היצירה שלו'. באותו גיליון — במדורו 'הטור השביעי' — הקדיש נתן אלתרמן, משוררה של תנועת־העבודה ומבקרה, את שירו 'מסביב למדורה' לפלמ"ח ורומם את חבריו לכדי סמל העצמאות בקבעו: 'בין חגיו הגדולים של הדור אין יפה מחגכם הצנוע' (אלתרמן, תשי"ד, 245–246). בד בבד לא נרתע אלתרמן גם מלסדוק את ההילה שיצר ולהתריע על הניכור ששרר בין הפלמ"ח ובין האומה. לכאורה היה הניכור תולדה של תנאי המחתרת שפעל בהם הפלמ"ח: האומה 'לא ידעה בצאתם לדרך' של ה'נערים בני בלי שם', ולכן 'לא היתה להם אם'. ואולם, למעשה הצביע אלתרמן על הניכור כעל 'טיב הפלמ"ח': הפלמ"ח נשא אמנם את עולה של האומה, אך הוא עשה זאת 'בלי הבט אחורה' לעברה והתקשה להבינה; ה'רעות' וה'קורבן' אכן ליכדו את חבריו, אך גם הבדילו אותם מן האומה, שהתרחקה מהם ככל שהיא נשבתה בקסם ה'אגדות' שהם יצרו מחומרי חייהם; הפלמ"ח הביא את האומה אל 'סיפו של הדרור', אך גם עיקר את חירותה, כשהותיר אותה 'משתחווה ובוכה' למולו. ניכור האומה מתהליך שחרורה היה, לפי אלתרמן, תולדה הכרחית של דרך הפעולה שאפיינה את הפלמ"ח, ש'איננו משאיר כל מלאכה ל"שלא משלנו"'. כמי שראה בפלמ"ח את 'אחת מיצירות האומה היפות ביותר' (שם, 240) ושעתיד היה להתנגד ל'החלטת ההרס' שהביאה לפירוקו (שם, 252) — התריע אפוא אלתרמן מפני התבדלותו של הפלמ"ח ממי שהם 'לא משלנו', המקבעת את הניכור כתבנית יחסיו עם החברה.

בתקופת היישוב, הסבירה אניטה שפירא, זוהה הפלמ"ח עם 'יתרון הערך של החלוץ־המתיישב־הלוחם', שהיה תמצית 'האתוס של תנועת העבודה' (שפירא, 1997, 13). כך הופך הניכור בין הפלמ"ח לאומה, שעליו הצביע אלתרמן, למעין משל על הניכור בין החלוץ לחברה, ניכור המשקף סתירה עמוקה אף יותר, שעיצבה את דמותה של

תנועת־העבודה: הסתירה שבין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית. גילוייה של סתירה זו בשני העשורים הראשונים למדינה הם נושא המאמר הנוכחי.

המאמר יוצא מן ההבחנה בין 'אתוס' ל'אידאולוגיה' ומשמעויותיה בכתביהם של מקס ובר ומפרשיו. מבלי להידרש לביקורת מושג האידאולוגיה, תשמש הבחנה זו בהמשך לדיון בסתירה בין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית במחשבה הפוליטית של תנועת־העבודה. מקרה מבחן ישמשו נאומיהם ומאמריהם של דוד בן־גוריון ויצחק בן־אהרן בשנות החמישים והשישים של המאה ה־20, שנים שההגמוניה של תנועת־העבודה היתה בהן בשיאה, אך גם בראשית דעיכתה. מן הדיון עולה כי בתקופה זו הוסיף האתוס החלוצי לשמש מכנה משותף לזרמים יריבים שנאבקו על הבכורה בתנועת־העבודה, אך בד בבד גם הלכה והחריפה הסתירה בינו ובין האידאולוגיה הסוציאליסטית, סתירה שבאה לידי ביטוי בניגוד שבין 'חלוץ' ל'פועל' החוזר בדבריהם של בן־גוריון ובן־אהרן. הסתירה בין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית — שעיקרה הפרישה החלוצית מן החברה — והשלכותיה עשויה לספק נקודת מבט נוספת לבחינת המאבקים שליוו את הבניית משטר הרווחה והיחסים המעמדיים בישראל תחת שלטונה של תנועת־העבודה, כמו גם את התמורות שחלו בעמדותיה הכלכליות והחברתיות לאחר מהפך 1977.

א. החלוציות כ'סתירה הטרגית' של תנועת־העבודה

לאתוס החלוצי נודע תפקיד מכונן בתולדות תנועת־העבודה, והוא עמד במוקד המחלוקות שעיצבו את התפתחותה (ניר, 1992א, 245–246). החלוץ סימל את המרד הציוני־סוציאליסטי בעבר היהודי, וגילם את 'היהודי החדש' ו'החברה החדשה' שכשלילה של המבנה הכלכלי, החברתי, הפוליטי והתרבותי של הגולה הציבו במרכז את עבודת הכפיים והצדק החברתי, ויצרו 'קשר הדוק בין הערכים החברתיים ובין התחיה והשיקום הלאומיים' (אייזנשטדט, תשס"ג, 186).

בספר **תשוקת החלוצים**, שראה אור ב־2009, תיאר בועז נוימן את החלוציות כמסגרת וכגרעין של הזהות הישראלית עד הדור האחרון. לדבריו,

> החלוצים [...] הם אלה שעיצבו את היישוב היהודי בארץ ישראל ומכאן את המדינה שבדרך. הם שקבעו את המסגרות השונות שלתוכן נוצק 'הקוד' לכל מה שאנו מזהים כיום כציונות. [...] במידה רבה מהווה העולם החלוצי את הרגע המכונן של הציונות הארץ ישראלית. [...] החוויה הארץ ישראלית, כפי שנחוותה לאורך המאה העשרים או לפחות עד שנות השישים והשבעים של מאה זו [...] עוצבה במידה רבה על ידי החלוצים [נוימן, 2009, 19].

עמדה דומה הציג ב־1984 יונתן שפירא בספרו **עילית ללא ממשיכים**. שפירא טען כי עד מהפך 1977 הבטיחה מפא"י בגלגוליה השונים את שלטונה גם באמצעות 'דומיננטיות

רוחנית' (שפירא, 1984, 9), אשר התבססה על דימויה כ'מפלגת חלוצים' שאת 'עקרונות היסוד' שלה 'הצליחה הנהגתה להקנות לחברה הישראלית כולה' (שם, 26).

אולם נראה כי הצגת 'העולם החלוצי' כגרעין הזהות הישראלית עד שנות השבעים של המאה ה־20 משקפת דימוי נפוץ, אך מתעתע, של החלוציות יותר מאשר את ההשפעה שנודעה לה למעשה. עוד ב־1961, במאמר 'בין "חברה חלוצית" ל"ככל הגויים"', ציין דן הורוביץ:

> בתוך אווירת הספונטאניות העולה על גדותיה של שנת תש"ח היתה אפוא הנטיה לזהות את ערכי החברה הישראלית הצעירה עם ערכי 'המחנה החלוצי' בולטת אף יותר מאשר בתקופה שקדמה להפיכת היישוב לחברה עצמאית. אולם האמונה בכוחה של החברה הישראלית להתקיים לאורך ימים כחברה חלוצית היתה לפחות בחלקה פרי אשליה שאווירת תש"ח נתנה לה מהלכים אך לא תוקף ממשי [הורוביץ, 1961, 423].

גם אניטה שפירא סבורה כי ההסכמה שנוצרה סביב החלוציות בתקופת היישוב שיקפה את 'ההשפעה המכרעת שהיתה לאתוס של תנועת העבודה על הזהות היישובית' (שפירא, 1997, 13), ואולם הזדהות זו הלכה והתפוגגה לאחר הקמת המדינה, ועוד בשנות החמישים הפכה החלוציות לדבריה ל'איזשהו שריד מהעבר הרומנטי', וסמלי הזהות של 'דור הפלמ"ח' נעשו 'סמליה של שכבה צרה, שנראתה כשריד מימים עברו' (שם, 152–153).

ואכן, עוד בתקופת השיא של השפעתה עוררה החלוציות התנגדות בקרב גורמים בעולם היהודי ובחברה היישובית. מנחם ברינקר מצביע על הקרע של החלוציות עם העבר היהודי. לדבריו, החלוץ היה 'אדם יהודי חדש שעבר מהפכה פנימית' אשר שימש 'אידאל נגדי הן לאידאל היהודי המסורתי של "עילוי" ו"תלמיד חכם" והן לאידאל הרווח יותר במציאות הקפיטליסטית של המתעשר והמצליחן' (ברינקר, 2007, 39–40). יונתן שפירא גורס כי האידאולוגיה 'החלוצית' מכאן והאידאולוגיה 'הבורגנית' מכאן שימשו אמצעי ל'לגיטימציה' של מאבק שהתנהל בין 'הסקטור הפועלי' ובין 'הסקטור האזרחי' על הנהגת היישוב (שפירא, 1984, 16–17). גם דן הורוביץ ומשה ליסק עומדים על הניגוד שבין 'האידאולוגיה החלוצית' של השמאל הציוני ובין 'הגישה האקטיוויסטית' של הימין הלאומי (הורוביץ וליסק, 1990, 150), וקובעים כי האידאולוגיה החלוצית על ערכיה וסמליה שימשה מוקד לגיבושה של תנועת־העבודה כ'תרבות משנה' בתוך החברה היישובית (שם, 175–177). ליסק מציין כי במאבקו עם 'חוגי הבורגנות' ועם 'היישוב הישן' העמיד 'המחנה הפועלי' גם 'מערכת חלופית של סמלי סטטוס' שבמרכזה ניצב המונח 'חלוץ' (ליסק, 2009, 109).

אחד ממאפייניה הבולטים של החלוציות הוא העיליתיות (אליטיזם). שמואל אייזנשטדט רואה בעיליתיות חלק מן המכלול שהפך את החלוץ ל'סמל מרכזי בהתפתחותו של היישוב' (אייזנשטדט, תשמ"ט, 138). לדבריו, היה בדימוי של החלוץ 'שילוב של חזון סוציאליסטי או סוציאל־דמוקראטי וקהילתי עם התיישבות והקמת ארגונים בתחומים מוסדיים שונים,

תופעה שהונחתה על ידי תרכובת מעניינת מאוד של אוריינטאציות אליטיסיטיות עם אוריינטאציות שוויוניות' (שם, 139). יוסף גורני לעומת זאת סבור כי אופייה העיליתי דחק את החלוציות 'לסתירה טרגית' עם יעדיה של תנועת־העבודה (גורני, 2005, 156) או עם 'מובנו האמיתי' של המונח 'חלוץ', שהוא 'האיש או הקבוצה העוברים לפני המחנה, למען המחנה ועם המחנה' (גורני, 1968, 35). ואולם לדבריו, 'אף שהתנועה החלוצית הטיפה לגאולתו של כלל עם ישראל', התבססה הנהגתה 'על טיפוחה של שכבה אליטיסטית דקה כקרום חלב, שהיתה אמורה להוציא אל הפועל את החזון החלוצי', והוא קבע: 'זה היה יותר מאליטיזם [...] זה היה ממש תחושה של מסדר, שיש החברים בו ויש שאינם חברים בו' (גורני, 2005, 157).

בניגוד לגורני, המדגיש את הסתירה בין החלוציות על אופייה העיליתי ליעדיה של תנועת־העבודה, רואה זאב שטרנהל בחלוציות את התגלמות הסתירה שבין תנועת־העבודה לסוציאליזם. לשיטתו, בתקופת היישוב אופיינה דרכה של תנועת־העבודה על־ידי הכפפת הסוציאליזם ללאומיות. הלאומיות היא גם זו שהכתיבה לדבריו את אופייה העיליתי של החלוציות, שכן 'בשל היותה אידיאולוגיה לאומית במובהק, היתה המערכת המחשבתית של תנועת העבודה גם אליטיסטית' (שטרנהל, 1995, 57). החלוץ היה ל'נושא מפעל התחייה הלאומית' (שם, 56), ו'ההתיישבות החלוצית' היתה לא 'חיל־חלוץ סוציאליסטי' אלא 'קבלן המעשה הציוני'. עליונות הציווי הלאומי חתרה תחת היסוד הסוציאליסטי וגרמה לכך ש'ריכוז כל המאמץ בהתיישבות השיתופית פטר את תנועת העבודה מהחובה להקדיש את מאמציה לבעיית אי־השוויון בעיר' (שם, 55). שטרנהל מזהה אפוא את החלוציות עם תנועת־העבודה, וכגילויים של הלאומיות מתאר את שתיהן כניגודו של הסוציאליזם. כך, עוקף שטרנהל את הסתירה שבין החלוציות לסוציאליזם שהגדירה את תנועת־העבודה, ולמעשה מבטל את הסתירה במקום להסבירה. בחירה פרשנית זו היא תולדה של כשל עמוק יותר העומד ביסוד ניתוחו של שטרנהל. השוואה עם תנועות סוציאליסטיות אחרות (יערי, 1996, 568–575) וחקר תולדות הציונות־הסוציאליסטית (שפירא, 1996, 555–566) מלמדים כי הניגוד בין הלאומיות לסוציאליזם — המהווה את ציר הטיעון של שטרנהל — הוא ניגוד כוזב. לעומת זאת, הסתירה שהתקיימה בתנועת־העבודה בין החלוציות לסוציאליזם היתה גילוי של העימות בין 'סוציאליזם מלמעלה' ל'סוציאליזם מלמטה', שהזין פולמוס מתמשך בתנועות סוציאליסטיות בעולם (Draper, 1966, 57-58) ובישראל (קלנר, 1953, א–ב). עולה שכדי להעניק מראית עין עובדתית לניגוד הכוזב בין לאומיות לסוציאליזם מכסה שטרנהל על הסתירה הממשית בין חלוציות לסוציאליזם, שעיצבה את דרכה של תנועת־העבודה, ועל כך שלא הלאומיות אלא החלוציות אתגרה את יסודותיה הסוציאליסטיים.

הסתירה שבין החלוציות על אופייה העיליתי ובין הסוציאליזם על היסוד הדמוקרטי שבו ניצבה על סדר יומה של תנועת־העבודה מראשיתה. יונתן פרנקל מציין כי עוד בתקופת העלייה השנייה 'פועלים [...] התרעמו לא אחת על מה שנראה להם כשחצנות אליטיסטית של החלוצים' (פרנקל, 1989, 486). ב־1928, בסדרת הרצאות על תולדות תנועת הפועלים

עמד ברל כצנלסון על המקורות החברתיים להתנשאות החלוצית בתקופת העלייה השנייה, ומצא אותם 'בהבדל שהיה [...] בארץ בין הפועל העירוני ובין הפועל החקלאי'. לדבריו, 'הפועל שהיה לו רגש חלוצי, שהיה לו צורך של מלחמה, של שינוי אורח החיים — פנה לכפר. הפועל שנשאר בעיר היה זה שלא היה מסוגל למלחמת חיים רצינית. למעשה היה צביונו של הפועל בעיר כצביון הפועל האימיגרנטי היהודי בכל עיר ועיר בגולה' (כצנלסון, 1990, 85). אמנם ברל טען כי ההבדל בין הפועל העירוני ובין הפועל החקלאי הצטמצם בשני העשורים שחלפו (שם, 85), אך הניגוד ביניהם חזר והשתקף ב־1924 בוויכוח עקרוני שהתנהל על דמותה של אחדות־העבודה בין יצחק טבנקין, שסבר כי עליה להיות 'מפלגה של התיישבות ושל קיבוצים', ובין בן־גוריון, שטען מנגד כי 'אנו מפלגת הפועלים וכל הדאגות של מעמד הפועלים כולו ושל כל פועל היא דאגתנו' (גורני, 1973, 54).

אלא שהניגוד בין הפועל החקלאי ובין הפועל העירוני אינו ממצה ואף מטשטש את היסודות העקרוניים של הוויכוח שהתנהל בתנועת־העבודה בשאלת העילית החלוצית. הוויכוח אם תוגשם הציונות על־ידי חלוצים־מתנדבים או על־ידי המונים־מהגרים פילג את תנועת פועלי־ציון מראשיתה, וקיפל בתוכו, לדברי מתתיהו מינץ, מגוון שאלות תאורטיות ומעשיות (מינץ, תשמ"ו, 53–70). המחלוקת בין היסוד העיליתי ובין היסוד הפועלי חזרה והתגלתה בארגון 'החלוץ', וישראל אופנהיים מדגיש את המתח 'בין "החלוץ" [...] לבין המפלגות הציוניות־הסוציאליסטיות, הקרובות לו בתחום האידיאי אך הרחוקות ממנו במנטליות שלהן ובצרכי פעולתן' (אופנהיים, תשמ"ב, 58). כך התעורר במועצת 'החלוץ' בינואר 1918 'הוויכוח העקרוני [...] בין ההשקפות "האבנגרדיסטית" ו"המטריאליסטית"' (שם, 63). תומכי התפיסה האוונגרדיסטית באו 'מבין הקבוצות החלוציות' שסברו כי 'ההמון אינו מסוגל להגשים בעצמו את השינויים המהפכנים הדרושים באורח חייו, ולשם כך הוא זקוק להדרכתו והנהגתו של אבנגרד בעל הכרה ותודעה מפותחות, אבנגרד הבא מבחוץ ואיננו חלק מן ההמון' (שם, 64). לעומת זאת, תומכי העמדה 'המטריאליסטית' הדגישו כי 'החלוץ' אינו 'תנועת גאולה למען אחרים' וכי עליו להיות 'תנועה של אנשים הזקוקים לשינוי ומוכנים לבצעו בעצמם, ללא הדרכה של עילית הבאה מבחוץ'. דוברם של המטריאליסטים 'זקף על חשבונה של התפיסה האבנגרדיסטית־האידיאליסטית את כל הכשלונות של הפועל היהודי בארץ־ישראל. נוכח הקביעה הזאת היתה מסקנתו שאין "החלוץ" צריך להיות ארגון של האבנגרד, כי אם של מעמד־הפועלים העברי על מקצועותיו השונים' (שם, 65).

אופנהיים רואה בוויכוח זה אירוע 'חשוב ומשמעותי לקראת העתיד' (שם, 63). ואכן, לקראת ועידת 'החלוץ' בינואר 1919 יצא יוסף טרומפלדור ב'ביקורת טוטלית על הפעולה החלוצית, [...] על היקפה המצומצם ועל האידיאולוגיה האבנגרדיסטית שעמדה ביסודה' (שם, 68) וקרא להקמת 'ארגון רחב' הפונה ל'מעמד־הפועלים היהודי' שיהפוך ל'"הסתדרות מקצועית כללית"', תוך כדי 'פריצת מסגרת ההכשרה החקלאית הבלבדית' (שם, 69). אלא שהניגוד בין החלוץ לפועל הוסיף לעמוד במוקד של מחלוקת מתמשכת בתנועת־העבודה, בין אוונגרד לבין המעמד או בין הפועל החקלאי לבין הפועל העירוני.

שילוב של גורמים אלו שימש ב־1928 את מאיר יערי כדי להסביר את אי־הצטרפותו של הקיבוץ הארצי לאיחוד מפלגות הפועלים שהביא להקמת מפא״י. יערי, ששאב השראה מן הדגם הבולשביקי (מרגלית, תשל״א, 147), טען כי הקיבוץ הארצי הוא 'אבנגרד חלוצי ועצמאי להגשמה ולמלחמה פוליטית [...] מפלגה כיתתית ללא ויתורים', וכי מפא״י עתידה להידרדר 'במדרון של סטרוקטורה רגילה של מפלגה סוציאלדימוקרטית עירונית, השוקדת על האינטרסים היום־יומיים של המוני הפועלים ומפסידה על־ידי כך את המעוף המהפכני' (שם, 268–269). מחלוקות אלו הוסיפו להדהד בתנועת־העבודה גם בשנות השלושים והארבעים, ושפירא קובעת:

> הפועלים העירוניים, שכבר בשנות העשרים היו רוב חברי ההסתדרות, היו במידת־מה בנים חורגים בעיני רבים מוותיקי העלייה השנייה [...] פועל שהוא סתם פרולטר — כמו הפועל באומות העולם, שמעייניו בלחם חוקו ובתנאי עבודתו — עלול להגיע מהר לידי 'בגידה בציונות', כלומר להעדפת האינטרס הפרטי על הלאומי. החשדנות לגבי הפרולטר מקורה גם במסורת שהביאו עמם מן הגולה, שם נטו רוב הפרולטרים היהודים ל'בונד'. [...] יחס זה בא לכלל ביטוי בעוינות כלפי אופוזיציות פרולטריות, שקמו בהסתדרות משנות העשרים ואילך, כל־אימת שנכנס הישוב לעווית של משבר כלכלי. אפשר שזהו שורש החשדנות והאיבה כלפי 'מרתף בית ברנר' — מרכזה של אופוזיציה פרולטרית בתל־אביב בעת המשבר הכלכלי שמ־1936 ואילך — שמשקלו לא היה מבוטל בדחיפת אותה אופוזיציה להקמת סיעה ב' [שפירא, 1989, 366].

כגורם היסטורי התגלה אפוא אופייה העילאי של החלוציות בניגוד שבין הפועלים לחלוצים, שהוזן על־ידי שילוב של גורמים מעמדיים, לאומיים ומפלגתיים, והוא שהיה מקור 'הסתירה הטרגית' אשר טבעה החלוציות בתנועת־העבודה.

במאמר 'מבט מאוחר על החלוציות הציונית' טוען אבי בראלי כי אף ש'החלוציות הציונית היתה חדורת סתירות', הרי שבימי היישוב, משלהי המאה ה־19 ועד הקמת המדינה, 'נפתרו' כביכול הסתירות הללו. לעומת זאת, משנות החמישים ואילך, בימי המדינה, שיתקו סתירות אלו את החלוציות וקלעו אותה למשבר (בראלי, 2006, 15–16). את הגורמים למשבר החלוציות מאתר בראלי בעיקר ב'נטייה האנטי פוליטית [...] שנשזרה ביסודותיה', בהסתלקות מן 'המחויבות הפוליטית המעשית' (שם, 17). אלא שספק אם 'הנטייה האנטי פוליטית' עשויה להסביר את משבר החלוציות בשנות החמישים. להפך, קביעתו של אייזנשטדט כי 'טיפוס החלוץ האידיאלי' שימש 'נושא להרבה פירושים סותרים ומתנצחים' (אייזנשטדט, תשכ״ז, 13–14) נכונה במיוחד לתקופה זו, שבה התנהל בתנועת־העבודה מאבק חריף על השליטה בפרשנות המונח 'חלוץ' (כפכפי, 1992, 190–191) שבמרכזו ניצבו שתי גרסאות יריבות: 'החלוציות התנועתית' מכאן ו'החלוציות הממלכתית' מכאן (בן־אליעזר, 1996, 211–220).

לאחר הקמת המדינה, ככל שסתירותיה הפנימיות של החלוציות הבשילו לגרסאות מנוגדות של המונח, כן הלך והיטשטש תוכנו. בינואר 1956, בנאום לפני מזכירות מפא״י,

טען בן־גוריון, מחולל 'החלוציות הממלכתית', כי 'עניין החלוציות' היה 'הויטמין של תנועתנו', אך 'המושגים של החלוציות התאבנו', ולכן 'מה שמוסיפים לקרוא בשם "חלוציות" אינו חלוציות, והחלוציות הנדרשת אינה קיימת' (שם, 217). באותה רוח, בינואר 1963, במאמר 'עוז לתמורה בטרם פורענות' יצא יצחק בן־אהרן, מדוברי 'החלוציות התנועתית', נגד הפיחות שחל 'במונח "חלוץ"'. לדבריו, 'מפלגות־הפועלים הכשירו בריתם המדינית עם מעמדות ההון והניצול', וכך 'מושג "החלוץ" נמתח עד כדי אפשרות לכסות בו גם בעלי־בתים וסוחרים' (בן־אהרן, 1968, 42). ביקורתם של בן־גוריון ובן־אהרן נגד טשטוש המונח 'חלוץ' שיקפה הן את המקום המרכזי שעוד היה למונח זה בעולמה הרעיוני של תנועת־העבודה בשנות החמישים והשישים, הן את אובדן אחיזתו בחברה הישראלית ואת דעיכתו.

בעשור הראשון למדינה המשמעות הרווחת של המונח 'חלוץ' היתה זו של 'החלוציות התנועתית', שנשאה לדברי הורוביץ אופי של 'שמרנות מהפכנית' (הורוביץ, 1961, 429) והתגלמה בתנועות הקיבוציות ובתנועות הנוער שפעלו בזיקה אליהן (ניר, 1992ב, 116–117). נתן ינאי טוען כי הקיבוץ חתר לשמור על 'בלעדיותו' בהגדרת החלוציות, כאמצעי להגנה על 'בכורתו היישובית', ואילו בן־גוריון פעל להרחבת המונח ל'חלוציות ממלכתית' — שהורוביץ וליסק רואים בה 'וולונטריזם ממושטר' (הורוביץ וליסק, 1990, 152) — כדי לערער את ההגמוניה הקיבוצית. בהתייחסו למוסכמה בדבר הניגוד שהפריד בין הממלכתיות לחלוציות בשנות החמישים, קובע בראלי:

> התיאור הזה מטעה משתי בחינות: ראשית, הוא איננו תיאור נאמן לשיח עצמו; שנית, וחשוב יותר, הוא איננו מאפיין בצורה הולמת את בעיותיה המהותיות של החברה הישראלית בתקופה ההיא. תיאור מקוטב בין וולונטריזם חלוצי לבין אטטיזם ביורוקרטי מחמיץ אותן במידה רבה [בראלי, 1999, 24].

הקושי להגדיר את החלוציות נובע לא רק מריבוי גרסאותיה המנוגדות אשר נאבקו על ניכוסו של המונח ואשר שלילתן ההדדית ליבתה את היריבות בין הזרמים השונים בתנועת העבודה. הקושי הוא במידה רבה תולדה של צמצום הדיון לתחום האידאולוגי והתייחסות שולית לממד מרכזי נוסף של החלוציות — האתוס החלוצי.

במונח 'חברה חלוצית' הבחין דן הורוביץ בין 'המורשת הערכית והאידאולוגית' הבאה לידי ביטוי ב'מבנה החברתי והפוליטי' ובין השפעתה על 'עולמם האמוציונאלי של הבריות', שבו היא 'מוסיפה לטבוע חותמה על מאוויי חלקים מכריעים מן הציבור ועל הסנטימנטים השוררים בקרבו ואף להשפיע על ההתפתחות בין כמורת־דרך בהכרעות ובין כמיתוס' (הורוביץ, 1961, 414). המובן השני, כך נראה, הוא זה שהִקנה לחלוציות את משמעותה הרווחת. לדברי הנרי ניר, המשמעות 'העממית' ו'השכיחה' של המונח 'חלוץ' היתה 'הרבה פחות ברורה ומוגדרת' ו'בשפת הדיבור המקובלת קשה היה להבחין בין רכיביו'. החלוציות לדבריו נשאה 'מטען רגשי חיובי מאוד', והיו לה 'אסוציאציות עמומות' אך 'בעלות עוצמה סמנטית רבה' (ניר, 1992ב, 117). יותר ממטען ערכי, מצע רעיוני

ועמדה פוליטית, היתה אפוא החלוציות, לדברי ניר, בגדר של חוויה רגשית עמומה ובעלת עוצמה שהניעה לפעולה.

שמואל אלמוג מאפיין את החלוציות כ׳תרבות חלופית׳ שאתגרה ׳גופים ציבוריים ופוליטיים ממוסדים׳. החלוציות לדבריו היא ׳מושג מופשט׳, שכן נכרכו בה ׳יסודות שונים מאוד זה מזה: תנועת נוער, זרם רעיוני, ארגון מדיני, מוסד התיישבותי, מיליציה אזרחית ואף מסדר דתי׳ (אלמוג, 1993, 341). ואכן, איל כפכפי משתמשת במונחים ׳הדת הקיבוצית׳ ו׳אמונה ודת׳ לתיאור השקפת עולמו של הקיבוץ המאוחד (כפכפי, 1992, 62), שהיה מנושאיה המובהקים של החלוציות. ׳הבשורה החדשנית׳ שבחלוציות כִּוונה, לדברי אלמוג, ׳להשפיע על הלכי רוח ונפש ולעצב אורח חיים שונה מן המקובל׳ (אלמוג, 1993, 330–331). לפיכך

> מי שעוקב אחרי החלוציות בארץ ושלוחותיה בגולה, ימצא בה יותר מאשר תנועה רעיונית חברתית או מדינית. החלוציות הייתה מצע להגשמתה של תרבות חלופית והיא באה להגדיר מחדש את יסודות הקיום האנושי והיהודי [...] ולהקנות להם משמעות אחרת. אף שמדובר במגוון רחב למדי של התארגנויות ואידאולוגיות, יש לכל המרכיבים תשתית משותפת של נורמות וסגנון [שם, 330].

כ׳מצע להגשמתה של תרבות חלופית׳ היתה אפוא החלוציות ׳יותר׳ מתופעה אידאולוגית או פוליטית, וככזאת יש להבינה לא רק דרך העמדות שהיו משותפות למרכיביה או דרך המחלוקות שפילגו אותם. בהרצאותיו של ברל על תולדות תנועת־העבודה הוא אכן הדגיש כי ׳הקלסיפיקציה של הפועלים לפי המפלגות׳ אינה משקפת את עולמם של אנשי העלייה השנייה ו׳אי אפשר לומר שהמסגרת המפלגתית בטאה בדיוק את ערכם, את חלוציותם, את סוציאליותם׳ (כצנלסון, 1990, 85). כ׳תרבות חלופית׳ היתה החלוציות, לדברי אלמוג, נושאת ׳בשורה חדשנית׳ ו׳נורמות וסגנון׳ ששימשו מכנה משותף למרכיביה והבחינו והבדילו אותה מסביבתה. גם שפירא מדגישה את יסודותיה הפסיכולוגיים־חברתיים של החלוציות. לדבריה,

> האתוס החשוב ביותר, שהועתק מן התחום הסוציאליסטי לתחום הציוני, היה האתוס של האוונגרד, ׳החלוץ׳, בפירוש המיוחד שהוענק לו בציונות הסוציאליסטית. [...] החפיפה המוחלטת של המישור הפרטי והמישור הציבורי, הטוטליות של ההזדהות, מכפיפה את הפרט למרות הכלל ויוצרת את המחויבויות הנפשיות והמעצורים הפסיכולוגיים מפני נטישת המסגרת. ככל שנתבע הפרט לרמת התמסרות גבוהה יותר, כן נדרשה לכידות חברתית גדולה יותר, כפיצוי על הוויתור האישי וכתמיכה מוסרית ופסיכולוגית ברגעי משבר [שפירא, 1989, 368].

הגדרתה של שפירא את החלוציות כאתוס שבמרכזו ׳טוטליות של הזדהות׳, והדגשתה את ׳המחויבויות הנפשיות והמעצורים הפסיכולוגיים׳ העומדים בבסיסו, מעניקות מסגרת מושגית לאפיון החלוציות בידי ניר ואלמוג כמי שנשאה ׳מטען רגשי׳, כוונה ׳להשפיע על

הלכי רוח ונפש' וחתרה לעצב 'אורח חיים שונה מן המקובל', ומאפשרות לחרוג אל מעבר לממדיה האידאולוגיים.

'אתוס החלוציות' היה לפי יואב פלד וגרשון שפיר הגורם שאִפשר לתנועת־העבודה 'להתמקם לבטח בלב המפעל הציוני' (פלד ושפיר, 2005, 65). שפירא מציינת כי 'האידיאולוגיה הסוציאליסטית, ועוד יותר מזה — האתוס המהפכני־הסוציאליסטי' יצרו 'את המנופים הדרושים לתהליך ההתיישבות הציונית' (שפירא, 1989, 371). לדבריה, לאתוס יש גם ערך מוסף פרשני, ולכן בדיקתו של 'האתוס המהפכני' — כ'אתוס החיים וקוד ההתנהגות' (שם, 359) — יכולה 'לשמש מפתח' לחקר סוגיות מרכזיות בתולדות היישוב 'יותר מאשר בדיקתה של אידיאולוגיה זו או אחרת' (שם, 9). שפירא רואה אפוא רצף בין האידאולוגיה החלוצית לאתוס החלוצי, רצף שהוא השתקפות של 'דמות החלוץ' בתור 'מי שאינו מפריד בין "הלכה" ל"מעשה"' (שם, 368). עמדה שונה בנוגע ליחס שבין האידאולוגיה לאתוס עולה מדבריהם של מקס ובר ופרשניו, העומדים דווקא על המבדיל ביניהם, הבדל אשר לשיטתם מקנה לאתוס את משמעותו החברתית.

ב. ההבדל בין אתוס לאידאולוגיה: מקס ובר ופרשניו

במאמר 'האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם' משתמש מקס ובר במונח 'אתוס' כדי לתאר את 'רוח' הדברים ו'כלל התנהגות בעל צביון אתי', המופיעים 'כהשקפת חיים כוללת' לא של 'יחידים נפרדים' אלא 'של קיבוצים שלמים' (ובר, 1984, 21–23), ומאפיינים את סגנון החיים של קבוצות דתיות, מעמדות חברתיים ובעלי מקצועות שונים. '"אתוס" במשמעות הסוציולוגית של המילה', קבע ובר, הוא 'דרך חיים' המונחית על־ידי חתירה לגמול דתי או יוקרה חברתית (Weber, 1964, 321). לדברי ריצ'רד סוודברג, משמעות המונח 'אתוס' בכתביו של ובר נעה בין מנטליות להביטוס, והיא מתארת את מנגנון התמסורת שבין אמונה וערכים לאורח חיים ופעולה (Swedberg, 2005, 93, 109).

ובר חוזר ומדגיש כי יש להבחין בין אתוס לדוקטרינה (Weber, 1964, 321; Swedberg, 2005, 93). הוא מסביר כי הבחנה זו היא 'נקודה בהחלט מכרעת' בתזה שלו על אודות זיקת הגומלין בין הפרוטסטנטיזם לקפיטליזם, וההתעלמות מטענה זו היתה לדבריו 'שגיאתם הבסיסית' של מבקריו (Weber, 1964, 459, note 35). 'שגיאה' זו, כך נראה, היא תולדה של הפרשנות האידאליסטית הרווחת של ובר, המנוגדת לעובדה שבפועל הוא עמד 'בדיאלוג עם מרקס כל חייו' (לבנשטיין, 1972, 135). כך, במבוא ל'אתיקה הפרוטסטנטית' בהתייחס לנסיונות להסביר את התפתחות 'הרציונליזם המערבי המודרני', הדגיש ובר:

> חשיבותו היסודית של הגורם הכלכלי מחייבת שכל נסיון כזה יתן דעתו קודם כל לתנאים הכלכליים. אולם, אין להסיח את הדעת גם מן הקשר הסיבתי ההפוך. שהרי כשם שהתהוות רציונליזם כלכלי תלויה מעיקרה בקיום טכניקה רציונלית ומשפט רציונלי, כן תלויה היא בכשרם ונכונותם של בני אדם לסגל לעצמם דפוסים מסוימים של התנהגות מעשית רציונלית [ובר, 1984, 8].

ובר מציין כי הבעיה 'הקשה ביותר לתפיסה' (שם, 8) היא אותו 'קשר סיבתי הפוך', היינו 'ההשפעה של רעיונות דתיים מסוימים על התפתחותו של הלך־רוח כלכלי או האתוס של שיטה כלכלית' (Weber, 1958, 27), כמו 'זיקת האתוס של הכלכלה המודרנית לאתיקה הרציונלית של הפרוטסטנטיזם האסקטי' (ובר, 1984, 8). לדבריו, לא הדוקטרינה של הדתות השונות היא המשפיעה על דרך הפעולה הכלכלית של מאמיניהן, אלא האתוס שלהן. בדברו על האתוס הקפיטליסטי הדגיש ובר כי 'רוח הקפיטליזם המודרני' התגלתה ב'אורח חיים' וב'סגולות אתיות', ש'אין להן ולא כלום עם עקרונות־מוסר כלליים כל שהם, וכל־שכן עם השקפות דתיות' (שם, 29). בפרק 'היסודות הדתיים של האסקזה הארצית', הוא כתב:

> מובן מאליו שאין לנו ענין כאן בלקחם התיאורטי הרשמי של ספרי המוסר של הזמן. אף־על־פי שבהשפעת משמעת הכנסיה, פעולת הכהונה והדרשה נקנתה גם להם חשיבות מעשית ניכרת. דעתנו נתונה לענין אחר לגמרי: לתמריצים הפסיכולוגיים, פרי האמונה והמעשה של חיי הדת, שהורו את הכיוון לאורח־החיים והצמידו אליו את הפרט [שם, 46].

אביהו זכאי טוען כי 'ובר שם ליבו בעיקר למוסר הכלכלי הכללי יותר של כל דת ולא נתן ליבו לציוויים הדתיים הישירים המחייבים התנהגות כלכלית' (זכאי, 1972, 267). יעקב כ"ץ הסביר כי לפי שיטת הניתוח של ובר, 'המפתח העיקרי להבנת היחס בין הדת ובין הפעילות הכלכלית' מצוי לא 'בתורותיה הסוציאליות של שום דת' אלא ב'תחום הדתי המרכזי של האמונה ושל צידוק האדם לפני קונו' (כ"ץ, 1958, 89–90). מתוך פרשנות דומה הציע אייזנשטדט קריאה מחודשת בתזת ובר, תוך כדי 'העתקתה של דרך הטיעון מבדיקת הקשר הישיר והסיבתי כביכול בין הפרוטסטאנטיזם לקפיטאליזם [...] אל בדיקת הכשרים התמוריים של הפרוטסטאנטיזם' (אייזנשטדט, תשכ"ח, 88). במונח 'כשרים תמוריים' כוונתו ל'כושרן של דתות [...] לתמורה פנימית, תמורה העשויה לקדם אחר־כך את התפתחותם של מוסדות־חברה חדשים ושל הנעות ופעילויות שמגמתן תהא שונה מן המגמה המקורית' (שם, 90). לדבריו,

> במחקרו הכללי על הסוציולוגיה של הדת לא שם ובר את הדגש בצווים הדתיים הישירים שמחייבים למיני התנהגות כלכלית, אלא במוסר־הכלכלה (Wirtschaftsethik) הכללי יותר של כל דת, היינו בטיפוסים הרחבים של האוריינטאציות הטבועות באתוס של כל דת, המשפיעות על הפעילות הכלכלית והנעתה ומכוונות אותה.
> אך העתקתו של מוקד הדיון אל ניתוח הכשרים התמוריים של דתות שונות יש בה יסוד נוסף: האפשרות שבתנאים מסוימים עשויות דתות שונות להצמיח טיפוסים חדשים של פעילויות, פעילויות שהן מעבר למוסר־הכלכלה המקורי שלהן עצמן. במילים אחרות, יכולה לחול תמורה במגמות הדתיות המקוריות, וזו עשויה להביא לתמורה במציאות החברתית [שם, 90].

עולה אפוא שהניגוד בין דוקטרינה לאתוס הוא זה שבין 'צווים דתיים ישירים' התובעים בבירור התנהגות מסוימת ובין 'אוריינטציות' שרק מניעות לפעולה, משפיעות עליה ומכוונות אותה. לכן, שלא כפרשנות הדוקטרינה המתייחסת לתוכני הדת, את האתוס של הדתות השונות יש לחלץ מתוך הגילויים השונים, ואף המנוגדים, של חיי המחזיקים בהן.

בהמשך לפרשנים אחרים של ובר, קבע אייזנשטדט כי לצד השפעת הפרוטסטנטיזם על הקפיטליזם יש לבחון את השפעתו גם על 'אספקטים אחרים של העולם המודרני' (שם, 88). הוא מציין כי היו חוקרים שהעתיקו 'את תיאוריית ובר כמעט לגמרי לתחום המדיני' וגם במקרה זה הם התמקדו לא בהשפעות 'המיידיות' של הדת 'בתחום הכלכלי והמדיני' אלא בהשפעותיה התמוריות (שם, 87). בהתאם, הציע אייזנשטדט להרחיב את השימוש בהנחותיה של תזת ובר 'לא רק לגבי תנועות דתיות' (שם, 120), אלא גם ל'אידאולוגיות חילוניות' (שם, 90) ו'לתנועות חילוניות־רעיוניות השואפות לגרום למהפכת המודרניזאציה' (שם, 120). אילנה סילבר מרחיבה גישה זו, וקובעת כי יש לראות בתזת ובר 'תרומה להבנת המבנים האידאולוגיים של החברה המודרנית, עם רלוונטיות לניתוח הקפיטליזם אפילו בשלביו המאוחרים יותר, מרגע שמשתחררים מהסכמה המקורית של ובר, מהכבלים הדתיים המקוריים' (סילבר, 1995, 97–98).

פוריות השימוש בהנחותיו של ובר לבחינתן של אידאולוגיות חילוניות עולה גם מן השימוש במונח 'דת אזרחית' ובנגזרותיו, 'דת חילונית' ו'דת לאומית', כמו שפותחו בידי רוברט בלה (Bellah, 1967), ממשיכיו ומבקריו (Mathisen, 1989; אלמוג, תשנ"ו). אליעזר דון־יחיא וצ'רלס ליבמן מצביעים על כך שהמונח 'דת אזרחית' הולם במיוחד את הרעיון ואת המעשה הציוניים. לשיטתם, כדת חילונית עיצבה הציונות מחדש את המסורת היהודית בדפוסים ההולמים את האתוס המהפכני הציוני ושימשה אמצעי ללכידות חברתית. בתקופת היישוב והמדינה התגבשה לדבריהם התרבות ההגמונית בתבנית של דת אזרחית, ו'הציונות־הסוציאליסטית הייתה תחליף לדת', שהחלוציות היתה לשיטתם הערך הראשון שלה (Liebman & Don Yehiya, 1983, 30-31). ובדומה, בפרק 'הדת הציונית' בספרו **הצבר – דיוקן** מתאר עוז אלמוג את החלוציות כ'חוויה רוחנית אקסטטית' ועוסק באידאולוגיה החלוצית 'כתורה ומצוות' (אלמוג, 1997, 35–43).

לצד היותה אידאולוגיה חילונית היתה החלוציות, כאמור, גם אתוס. אייזנשטדט דן בדימוי החלוץ במונחים דומים לאלו שבהם עסק ובר ב'אסקזה הארצית' של הפרוטסטנט. לדברי אייזנשטדט,

> דימוי החלוץ שילב סגפנות, 'ארציות' וכמה אוריינטציות טראנסצנדנטליות־בכוח, שחרגו מעבר לכל 'כאן ועכשיו' נתון. הסגפנות הטבועה במהותו של דימוי החלוץ לא חייבה בריחה מעולם החברה. אדרבה: אפילו לה הייתה זיקה הדוקה לפעולה למען יישוב ממשי, ואם גם יישוב שלעתיד־לבוא, שעדיין לא לבש צורה. העובדה שהאידיאולוגיה החלוצית התייחסה והתכוונה אל חברה עתידה – חברה שנחזתה בחזון אלא עדיין לא הוגשמה, ובתוך כך סימלה אידיאלים וערכים חברתיים מעבר לכל מציאות נתונה – איפשרה לה להתעלות מעל למצבים ממשיים, עכשוויים ומיידיים [אייזנשטדט, תשכ"ז, 14; והשוו: אייזנשטדט, תשכ"ח, 9].

אחד מיעדיה המוצהרים של החלוציות היה שינוי סולם הערכים היהודי המסורתי. כ״ץ רואה בלימוד התורה את ליבת האתוס היהודי. לדבריו, להבדיל מן הפרוטסטנטיזם, לא ״ייחדה הדת היהודית לפעילות הכלכלית תפקיד חיובי בצידוקו של האדם לפני קונו, ומבחינה פסיכולוגית — לפני האדם עצמו׳ (כ״ץ, 1958, 90). כתחליף לפעילות הכלכלית הציבה היהדות את ׳מצוות תלמוד־תורה, שתפסה לחלוטין את הזמן הנותר לאדם אחרי סיפוק צרכיו והדאגה לאמצעי קיומו וקיום שאר המצוות הדתיות׳ (שם, 91). לפיכך קבע כ״ץ: ׳בלא הפיכת קערת הדת על פיה׳ — משמע בלא שינוי מקומו של אתוס לימוד התורה — לא היה כל סיכוי לשינוי מבנה התעסוקה של היהודים (שם, 92). שינוי זה חולל, לדברי שמואל אלמוג, גם את החלוציות. לדבריו, ׳המהפך הגדול ביותר׳ שחוללה החלוציות היה ׳בהעלאת העבודה לדרגת הערך המרכזי ובהורדת הלימוד מן המקום הנכבד שתפס במשך דורות׳ (אלמוג, 1993, 336, 341), ואולם החלפת הלימוד בעבודה היתה מיסודות התמודדותן של הציונות בכלל (גוטוויין, 1995, 21–26) ושל הציונות הסוציאליסטית בפרט (אלמוג, 1992, 154) עם המסורת היהודית. לפיכך, אין בשינוי ערכים זה כדי לתאר את ייחודו של האתוס החלוצי, שעליו אפשר לעמוד רק מתוך השוואתו עם האידאולוגיה הציונית־סוציאליסטית.

במוקד הדברים שלהלן יעמוד הניסיון להבחין בין האתוס החלוצי ובין האידאולוגיה הסוציאליסטית במחשבה הפוליטית של בן־גוריון בשנות החמישים ושל בן־אהרן בשנות השישים. שני האישים היו מבטאים מובהקים של גרסאות מנוגדות של חלוציות: ׳החלוציות הממלכתית׳ מכאן ו׳החלוציות התנועתית׳ מכאן. ניתוח דבריהם מאפשר לכן לבחון את גילוייו — הזהים, כפי שיסתבר — של האתוס החלוצי באגפים אידאולוגיים ופוליטיים יריבים של תנועת העבודה.

ג. דוד בן־גוריון: ׳תנופה חלוצית׳ כניגודה של ׳הפעלת פועלים׳

במרס 1949, עם הצגת הממשלה הראשונה, קבע בן־גוריון כי ׳עם הקמת מדינת־ישראל לא חלפה תקופת החלוציות; להיפך, מעכשיו היא תכה גלים ותאדר ותגבר — כאשר לא עשתה אף פעם. כי נמצא סדן לפטיש החלוצי׳ (בן־גוריון, תשי״א, 71). בעשור הראשון למדינה היה עתיד בן־גוריון לחזור ולהעמיד את החלוציות כיסוד וכתנאי למדיניותו ולהדגיש כי בלא התנדבות חלוצית לא תוכל המדינה להתמודד עם המשימות הלאומיות שלפניה. באופן סמלי, את הכרך האחרון של **חזון ודרך**, מבחר מנאומיו ומאמריו מן השנים 1948–1956, חתם בן־גוריון בפרק ׳ערכים חלוציים׳, שישמש בסיס לדיון שלהלן.

המשמעות שהקנה בן־גוריון לחלוציות שנויה במחלוקת בספרות המחקר. בראלי מדגיש כי במהלך השנים ׳זיהה בן־גוריון חלוציות עם דינמיות׳, ולכן גם לאחר הקמת המדינה הוא סבר כי הישענות בלבדית על המנגנון הממשלתי תעשה את ישראל ל׳מדינה סטטית׳ וכי כדי להתמודד עם המשימות הציוניות הסוציאליסטיות שלפניה דרושה מדינה

'דינמית מהפכנית' (בראלי, 2007, 436). ניר קידר רואה בחלוציות הממלכתית, 'הפונה לכלל האזרחים', פשרה של בן־גוריון עם המציאות: תחילה הוא חשב כי את 'עיקר הנטל החלוצי' ייטלו תנועת־העבודה ו'העיליות המסורתיות', ורק בסוף 1949, משהשלים בן־גוריון 'למגינת לבו' עם כך 'שתנועת־העבודה לא תקבל עליה את תפקיד החלוציות בהיקף שהוא קיווה לו', הוא החל 'להפנות את קריאתו לחלוציות לאוכלוסייה כולה' (קידר, 2009, 190–192). פולה קבלו לעומתו רואה בשינוי זה לא אילוץ אלא חלק מן התפיסה הבן־גוריונית המקורית, שלפיה 'החלוציות והחלוץ צריכים להשתנות ולהתאים את עצמם לצרכיה של המדינה' (קבלו, 2005, 780). ניר מציין כי ככל שהרחיב בן־גוריון את 'הקף המועמדים ליטול על עצמם משימות חלוציות, כן דרישותיו היו יותר כלליות ופחות מחייבות' (ניר, 1992ב, 138), ולעומת התנועות הקיבוציות 'הוא דגל בחלוציות יותר המונית — אבל בשל כך היא גם הייתה יותר שטחית' (שם, 125). בהפכו את ההגשמה החלוצית מעניין תנועתי לממלכתי, מוסיף ניר, עשה בן־גוריון את החלוציות לענייני הפרטי של היחיד, ולכן עמד 'בעיקר על הערכים האישיים של החלוץ ולאו דווקא על השתייכותו המעמדית או התנועתית' (שם, 121). בהתאם, דרש בן־גוריון 'מבעלי תעשייה ואחרים במדינה התנהגות חלוצית ביחסי עבודה ויוזמה אישית'. ואולם, מדגיש ניר, 'קבלתם של בעלי מפעלים תעשייתיים כמו מולר ושנקר אל הקנון החלוצי' בידי בן־גוריון 'פתחה פתח להרחבת המקצועות שמותר לחלוצים לעסוק בהם' (שם, 123). ינאי קובע כי במשך השנים הִרבה בן־גוריון להשתמש במונח 'חלוציות', 'ואולם ספק רב אם הוא הציע הגדרה מלאה ותקפה של מושג זה', שכן ככל שהוא 'האדיר את מושג החלוץ — כך הוא הרחיב ורופף את הגדרתו' (ינאי, 1994, 501).

השימוש הנרחב שעשה בן־גוריון במונח 'חלוציות' יצר אפוא כר נרחב למחלוקות בנוגע לכוונותיו. ואולם, הגם שריבוי המשמעויות שהוא הקנה למונח מספק תימוכין לעמדותיהם המנוגדות של החוקרים, הרי שדבריהם מאופיינים בכשל פרשני חוזר: הם דנים בחלוציות כאידאולוגיה, אך מתעלמים מן ההתייחסות אליה כאל אתוס. לעומת זאת, בן־גוריון עצמו, כמו שיובהר להלן, הקפיד להבחין בין השניים, משמע, הבדיל בין החלוציות כאידאולוגיה וכאתוס.

בדצמבר 1953 הסביר בן־גוריון את החלטתו לפרוש מראשות הממשלה, ללכת לנגב ולהתיישב בשדה־בוקר, ופרס את השקפתו באשר ל'תורת החלוציות'. לדבריו,

> מתנת החלוציות [...] גנוזה בנפשו של כל אחד מאתנו, וכל מבקשה — ימצאנה. סודה של החלוציות הוא בתביעה, שאדם תובע מ ע צ מ ו בטרם הוא תובע מהזולת; הוא מקיים בחייו, מתוך צורך נפשי, כל אשר הוא רוצה שאחרים יעשו גם הם. תורת החלוציות נתמַצתה באימרתו הפשוטה והגדולה של חבקוק הנביא: 'וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה'; אין הוא מטיף אמונתו לאחרים. אין הוא מתחסד בתביעות נאות וחמורות מהזולת, אין הוא מחפש חטאי זרים, אלא הוא מגשים בעצמו את אמונתו בחיי יום־יום, הוא חי בה [בן־גוריון, תשי"ז, ה, 17. ההדגשות במקור].

'סודה' של החלוציות מצוי אפוא בשילוב ההיירכי שהיא יוצרת בין אתוס לאידאולוגיה: קיום האידאולוגיה, 'האמונה', מותנה בהפיכתה לאתוס, ל'צורך נפשי' שהאדם מממש ב'אורח חייו'. הכפפת האידאולוגיה לאתוס היתה בין הקווים המרכזיים של תפיסת החלוציות הבן־גוריונית. ב־1955 במאמרו 'דרומה' הוא הדגיש כי החלוציות 'אינה אלא אמונה עמוקה של אדם בכוחו וביכולתו וצורך נפשי לוהט לשנות סדרי־בראשית וסדרי חייו הוא, למען חזון גואל' (שם, 305). ובהרצאה בכינוס של הסתדרות המורים באוקטובר 1954 הוא הסביר כי החלוציות היא

> הכרה בשליחות היסטורית והתיצבות ללא־תנאי וללא רתיעה מכל קושי וסכנה — לרשות השליחות הזאת. חלוציות — זהו עירוי כוחות היצירה הגנוזים בכל אדם, הגברתם והפעלתם והעמדתם לשירות הכלל. חלוציות — זהו הכשרון המוסרי וההכרח הנפשי לחיות יום יום לפי צו המצפון ולפי תביעת היעוד. חלוציות — זוהי תביעת האדם מעצמו, זוהי הגשמה אישית של יעודים וערכים שאדם מאמין בהם. חלוציות — זהו הכשרון לעשות מעשי בראשית [שם, 253].

עולה שכאידאולוגיה החלוציות היא 'שליחות היסטורית' ב'שירות הכלל' הלאומי, אך לא ניתן להגשימה אלא כאתוס, משהיא נעשית 'יעוד', 'תביעת האדם מעצמו' ו'הגשמה אישית'. כפיפות האידאולוגיה לאתוס בלטה, לשיטתו של בן־גוריון, בפעולתם של מי שגילמו בחייהם את המופת החלוצי, אנשי העלייה השנייה. אחת התכונות שהפכו את העלייה השנייה 'לגורם מחנך ראשי בעם היהודי' היתה לדבריו,

> זיקה לחזון, זיקה מלאה, בלתי־מסויגת, ללא־תנאי וללא שיור; זיקה שאין בה כל חציצה בין ההלכה ובין המעשה. חזון אינו דבר שבאמונה, שבמחשבה, שבהטפה, אלא דבר שאתה חי אותו יום־יום, שהוא מכוון כל מה שאתה עושה ומגשים בחייך, שכל רצונך ומאודך משועבד לו ללא־תנאי [שם, 204. ההדגשות במקור].

את הכפפת האידאולוגיה לאתוס המשיך בן־גוריון בהפרדתם ובהנגדתם. בנאום על 'ערכי הקבוצה' שנשא בוועידת איחוד הקבוצות והקיבוצים באוקטובר 1953, הוא עמד על

> השותפות היוצרת שעשתה גדולות בארץ, ואשר בלעדיה לא היתה קמה הקבוצה ולא היתה נוצרת ההתישבות העובדת בכללה: השותפות בין התנועה הציונית המיישבת ובין החלוץ העובד המתישב. [...] התכונות האישיות של העליה השניה והצרכים הלאומיים של התנועה הציונית נצטרפו ביצירה הגדולה שאנו קוראים לה התישבות עובדת [שם, 197. ההדגשות במקור].

מן 'השותפות' בין החלוץ לציונות עולה כי הם כשלעצמם נפרדים זה מזה: תכונותיו האישיות של החלוץ נבדלות מן הצורך הלאומי בהתיישבות, ו'הצירוף' בין השניים אינו מבטל את ההבחנה ביניהם. בן־גוריון חידד הפרדה זו עד כדי הנגדה בין האתוס לאידאולוגיה בנאום על 'העליה השניה והנוער בימינו' במרס 1954:

> אנשי העליה השניה לא סמכו על תנועה, על הסתדרות, על מנהיגים, על עקרונות מקובלים, על רשויות מוסמכות, אלא העמיסו על עצמם האחריות לנעשה בארץ — כאילו הכל היה תלוי אך ורק בהם, כאילו כל אחד מהם מכריע כף ההיסטוריה בחייו ובמעשיו. הם לא היו כבולים לא לתורת גדולי התנועה הציונית ולא לתורת מורי התנועה הסוציאליסטית [...] הם לא חששו לפסול תורות והלכות מקובלות או גם מקודשות בתנועה הציונית והסוציאליסטית, — כשמצאו שאין אלה הולמות צרכי מפעל חייהם ותנאיו [שם, 203–204. ההדגשה במקור].

בן־גוריון הבדיל אפוא בין שתי צורות פעולה נפרדות המאפיינות את החלוץ: הוא גם משנה את ההיסטוריה 'בחייו ובמעשיו' ו'הכל תלוי רק בו' מכאן, והוא גם 'פוסל תורות מקובלות ומקודשות בתנועה הציונית והסוציאליסטית' ו'אינו סומך על תנועה, מנהיגים, עקרונות ורשויות' מכאן. כך יוצר בן־גוריון זיקת גומלין בין האתוס של החלוץ, המתבטא ב'אחריותו' ל'מפעל חייו', ובין יכולתו 'לפסול' את יסודותיו האידאולוגיים 'הציוניים והסוציאליסטיים' של המפעל. לשון אחר, יסוד מכריע באתוס החלוצי הוא היכולת להשתחרר מן האידאולוגיה הציונית־סוציאליסטית. חשיבות היכולת להתנער מן התוויות האידאולוגיות המקובלות של הציונות והסוציאליזם חוזרת בדגש ששם בן־גוריון על ההבחנה בין 'ההלכה' ל'מעשה':

> יש שני דברים מרכזיים, מכווני־חיים, שאני מאמין בהם [...] ואני לא אגדירם במונחים מקובלים — ציונות וסוציאליסם, — כי הם נתמעכו מרוב שימוש וגם נסתלפו או נתרוקנו מתוכנם, בפי רבים, ומשמעותם למעשה היא לעתים תכופות ההיפך ממשמעותם להלכה. אין לי כל צורך להשתמש בשמות אלה. ואני בוחר להגדיר הדברים לפי תוכנם ומהותם [שם, 201. ההדגשות במקור].

כתחליף לציונות הצביע בן־גוריון על יצירת 'מולדת לכל העם היהודי', וכתחליף לסוציאליזם על כינון 'דרך־חיים חדשה לגאולת האדם'. מבחנן של אמונות אלו, לשיטתו, אינו בחזון שהן מציעות, היינו כאידאולוגיה, אלא בהגשמתן ב'כוח המופת החי' וב'חיי־מופת אנושיים', משמע כאתוס (שם, 201–202). כחלק מהכפפת האידאולוגיה לאתוס העביר אפוא בן־גוריון את הדגש מן היעדים הלאומיים והחברתיים לאופן הגשמתם בידי הפרט. כך ייתר האתוס החלוצי את התוויות האידאולוגיות, 'ציונות וסוציאליסם'.

ההפרדה בין האידאולוגיה לאתוס שימשה את בן־גוריון גם בניתוח גילוייה של החלוציות בת זמנו. בנאום בכינוס גרעיני התיישבות בחבל לכיש בדצמבר 1954 הוא אמר:

> יש לציין לזכות העולים החדשים מעשם הגדול: הם בנו רוב הישובים החדשים שנוסדו לאחר קום המדינה, ובזאת הזימו דברי ההבל של 'המתקדמים' כביכול מיוצאי רוסיה וגרמניה, כאילו רק קוראי גיטה ופושקין מסוגלים לעבודה חלוצית. בין יוצאי מארוקו ובבל ושאר ארצות האיסלם יש חלוצים שאינם נופלים במאומה מטובי החלוצים יוצאי ליטה, פולין, צ'כיה וגרמניה. בישובים חדשים אלה צפונה ברכה גדולה — וגם סכנה

> חמורה. הברכה היא התערות העולים בקרקע המולדת ובעבודה יוצרת; הסכנה היא בתלישות רבים מהם מערכי התרבות, הבטחון והחברה שטופחו בקרבנו לפני קום המדינה [שם, 259].

כאתוס יכולה אפוא 'העבודה החלוצית' להתגשם גם מתוך 'תלישות' מ'ערכיה', היינו מן הבסיס האידאולוגי הציוני־סוציאליסטי שלה, שאימוצו אמנם רצוי, אך הוא אינו תנאי להגשמתה. הפרדה דומה בין אתוס לאידאולוגיה הדריכה את התייחסותו של בן־גוריון לגילויי החלוציות בתנועות הנוער ובהתיישבות העובדת. הוא דחה את 'התורה הנפסדת, כי חלוץ יכול להיות רק מי שנתחנך בתנועת־נוער' (שם, 237), שלדבריו לא היתה 'מסגרת חלוצית' אלא רק 'מסגרת חינוכית', שכן 'חלוציות מתחילה רק עם הביצוע' (שם, 229). הוא גם האשים את הקיבוץ המאוחד והקיבוץ הארצי ב'חלוציות בערבון מוגבל' וב'פריקת האחריות מעול המדינה' (שם, 242) בשל סירובם להצטרף לממשלה ולהיחלץ למשימת הקליטה ש'פגמו קשה [...] באופי החלוצי' שלהם (שם, 288). בד בבד הקפיד בן־גוריון להדגיש כי למרות 'החלוציות המסוגרת והמקוצצת' של תנועותיהם (שם, 288), 'לא פחתה חלוציותם האישית' של 'חברי הקיבוצים כפרטים (שם, 242). כך חוזר הניגוד בין חינוך לחלוציות לפעולה חלוצית ובין חלוציות תנועתית לחלוציות אישית ומשקף את הבחנתו של בן־גוריון בכפל פניה של החלוציות כאתוס וכאידאולוגיה.

בהתייחסו לאידאולוגיה החלוצית כיוון בן־גוריון לגרסאות יריבות של הציונות־הסוציאליסטית שנאבקו לאורך השנים בתנועת העבודה. לעומת זאת, המשמעות שהוא ייחס לאתוס החלוצי ברורה פחות, ויש לחלצה מתוך מכלול התבטאויותיו בנושא והקשריהן. האידאולוגיה החלוצית שהחזיק בה בן־גוריון בעשור הראשון למדינה משקפת את תפיסתו 'הממלכתית', ואפשר להגדירה כ'חלוציות משתלבת', שעל עיקריה הוא עמד בנאום לפני מועצת איחוד הקבוצות והקיבוצים באוקטובר 1954. לדבריו, 'לוח הערכים האמיתי' של החלוציות הוא

> חלוציות המשתלבת כולה בצרכי הכלל, כלל־העם וכלל־הפועלים, ועומדת באמונה לימין המשימות הדוחקות והכבדות של המדינה — בחיזוק הבטחון, ביישוב הגבולות והשממה, במיזוג הגלויות, בהפניית עולים ונוער להתישבות, ונושאת ברמה דגל השותפות והשוויון וההגשמה האישית [שם, 244].

בן־גוריון חזר ושינן את יסודות 'החלוציות המשתלבת' בנאומיו בשנות החמישים, וגִרסה מייצגת של השקפתו היא דבריו בכינוס הנוער של 'תנועת המושבים' בנהלל ביוני 1954. הנחת המוצא של 'החלוציות המשתלבת' היא כי התרכזותו של היישוב היהודי 'בנקודות עירוניות אחדות' במרכז הארץ מהווה סכנה בטחונית (שם, 217). אמנם לאחר הקמת המדינה נוסדו בסְפר כ־400 יישובים חדשים (שם, 218), אך הם יושבו בבני העלייה החדשה, שרובה 'משוללת המטען הרוחני והחמרי' אשר הכשיר את העליות הקודמות 'ליצירת אומה בת־חורין' (שם, 219). הבדל זה מעורר חשש שמא במקרה של מלחמה ו'פלישה חדשה' ינטשו העולים את יישוביהם ו'יברחו בזקניהם ובנעריהם לתל־אביב', והדבר יפגע בחוסנה של

המדינה (שם, 220). התמוטטות העורף במלחמת השחרור נמנעה, לדבריו, בזכות קיבוצי הסְפר, שעמידתם היתה פרי של 'המאבק הרעיוני, היהודי והאנושי, הציוני והסוציאליסטי, שבו נתחנך ונתחשל הנוער היהודי' באירופה. לעומת זאת, אף שהעלייה מארצות האסלאם אינה נופלת ב'פוטנציאל הגבורה', היא חסרה את 'מורשת־הערכים שנפלה בחלקם של מייסדי ההתישבות החלוצית ובניהם'. לפיכך יש לגשר על פער זה במהירות, שכן 'המחיצה הקיימת בין הישוב הוותיק ובין העליה החדשה' היא סכנה מוסרית, חברתית ובטחונית שאין להשלים עמה 'לאורך ימים' ויש לחתור ל'התמזגות גלויות בזמן הקצר ביותר' (שם, 221).

המדינה לבדה אינה יכולה לחולל את מיזוג הגלויות, טען בן־גוריון, ומשימה זו דורשת 'התנדבות־עם', אלא ש'האמת המרה צריכה להיאמר: התנדבות העם לא באה. התנדבו מעטים' (שם, 221. ההדגשה במקור). לכן הוא הציב לבני ההתיישבות העובדת — 'החלוצים בני החלוצים מישובי החלוצים' (שם, 223) — תביעה 'אכזרית', אך 'צודקת': עליהם 'לצאת לישובי עולים חדשים — ולהתישב יחד אתם' (שם, 221):

> אסור לבני נהלל לשבת בנהלל, ולבני דגניה — בדגניה, — אלא עליהם לצאת לישובי עולים חדשים — ולהתישב יחד אתם. [...] על הבנים לקום ולעזוב ישוביהם רבי־הזכויות ולהתמזג עם העולים המתישבים החדשים, למען הנחילם העושר הנפשי, התרבותי, המקצועי והחברתי שירשו מהוריהם; עושר זה צריך לעמוד עכשיו לרשות הכלל. [...] ישובי דגניה, נהלל, כפר־יחזקאל ועין־חרוד ואף תל־אביב, לא יעמדו ביום פקודה — אם לא יעמדו ישובי העולים. וכל ישובי העולים מסוגלים להיות כמו דגניה ונהלל — אם בני דגניה ונהלל יתחברו אתם, לא כמדריכים ומורים מן־החוץ, אלא כחברים מבפנים [שם, 221–222. ההדגשה במקור].

במסגרת 'החלוציות המשתלבת' נדרשו בני ההתיישבות הוותיקה לצאת לסְפר ולחיות ביישובי העולים כשנה עד שנתיים, והמופת שלהם, לשיטתו של בן־גוריון, אמור היה לעורר תנועה דומה גם בעיר. לדבריו,

> המונינו צפופים בעיר ללא צורך, ולא בלי סכנה לבטחון המדינה. יש להוציא אלפים ורבבות מן העיר אל הכפר. דבר זה אינו קל. [...] לא קל יהיה [...] להוציא הנוער בחלקו הגדול מהעיר, מהקאפה, מהקולנוע, ממועדוני־הלילה, מההמולה והפיתויים, מהרדיפה אחרי בצע, אחרי קאריירה וחיים ריקים, ולהעביר אותם לחיי עבודה ויצירה במפעלי־בראשית בגליל ובנגב, בגבול המזרחי, במבואות ירושלים — יחד עם נוער עולה שהתחנך והתאמן בצבא־הגנה לישראל. אבל זה אפשר, ורק בדרך אחת ויחידה: לא על־ידי הטפה אלא על־ידי מופת חי. אם יקום נוער מנהלל ומכפר־ויתקין ומכפר־יחזקאל ומבאר־טוביה ומדגניה ומאפיקים ומשאר הישובים החלוציים ויצאו יחד עם נוער עולה ליישב השממה, — יקומו אחריהם מאות ואלפים מבני העיר, מהנוער הלומד בבתי־הספר התיכונים והגבוהים, מהנוער העובד ומהנוער העולה, וילכו בעקבותיהם. [...] אני בטוח שהדור הצעיר צמא למעשה גואל, מטהר, מעלה, — והוא

> ילך למחנות העולים, לישוביהם ולמעברותיהם כלכת אח אל אח, וייחלץ להקמת מפעלי התישבות ובטחון — אם אתם החלוצים בני החלוצים מישובי החלוצים תלכו לפניהם ותהיו להם לדוגמה ולמופת [שם, 222-223].

'החלוציות המשתלבת' של בן־גוריון מכילה אפוא פרדוקס: כדי 'להשתלב' ביישובי העולים על בני ההתיישבות הוותיקה 'לעזוב' את יישוביהם, 'לצאת' מהם ולסייע 'להוציא' את הנוער העירוני ו'להעביר' אותו לספר ולמדבר כדי ש'ילך' להתיישב בקרב העולים. 'החלוציות המשתלבת' שלה נתבעו בני המושבים והקיבוצים כ'הגשמה אישית' וכ'מופת חי' היתה אמורה אפוא להתממש באמצעות הפרישה מן החברה כמות־שהיא, התבדלות ממנה ועיצוב חברה חדשה מחוצה לה וכנגדה. ליבת האתוס החלוצי הבן־גוריוני היא אפוא לא ההשתלבות אלא הפרישה כמנגנון הבניה חברתי, שאפשר להגדירו 'עיצוב מתבדל'.

אתוס הפרישה החלוצי, שבא לידי ביטוי סמלי בפרישתו של בן־גוריון עצמו לשדה־בוקר, עמד במוקד דבריו במועצת איחוד הקבוצות והקיבוצים באוקטובר 1954. בפנייתו ל'חברים' הוא אמר: 'לכתחילה התכוננתי לבוא הנה להסית ולהדיח צעירי הקיבוצים לברוח מהמשקים הוותיקים והמבוססים וללכת — גם בניגוד לדעת הוריהם — לישובי העולים בצפון, בדרום, ובפרוזדור ירושלים, כאשר עשו צעירי המושבים' (שם, 233). הקיבוצים והמושבים, ציין בן־גוריון, הם 'רבי־זכויות', אך אלו הן נחלת העבר. החלוציות הדרושה עתה היא 'לא כזו המתפארת בעברה החלוצי ובמעשיה החלוציים בימים שלפני המדינה' (שם, 234), אלא כזאת הנענית לאתגרים החדשים. המעשה החלוצי הנדרש לפיכך מבני ההתיישבות העובדת הוא פרישה ממושביהם וקיבוציהם והנחלת ערכיהם לתושבי העיר ולהתיישבות החדשה.

כדי לעודד את הפרישה הקפיד בן־גוריון להסתייג מן החברה הקיימת, ולהדגיש שפגמיה אינם ניתנים לתיקון בתוכה ומתוכה. הוא ציין כי למרות הניגוד בין הערים לקיבוצים בסגנון החיים ובתרומה לביטחון, גורל אחד מצפה להם 'ביום פקודה', והיישובים הוותיקים 'לא יעמדו [...] אם לא יעמדו ישובי העולים'. בנאום בעין־חרוד, באפריל 1950, הוא קבע כי

> הציבור החי בתל־אביב או בעין־חרוד נתון באשליה. הוא רואה סביבו חיים יהודיים מפכים בלי הרף, ורואה סביבו פעולה ויצירה מבורכת במשק ובתרבות, והוא שוכח שהוא נמצא באי קטן פורח בתוך מדבר־שממה גדול. כל הישובים בארץ אינם אלא איים מעטים בתוך ים השממה הגדול התופס רוב רובה של מדינתנו. [...] אנו לא נוכל להתקיים לאורך־ימים בשממה — ובלי קיבוץ גלויות לא נפריח השממה, והמולדת לא תיבנה. הבור לא יתמלא מחוליתו [בן־גוריון, תשי"ג, 20].

אשליית הנורמליות, הזהיר בן־גוריון, הולכת ומבטלת את ההבדלים בין העיר ובין הקיבוץ, אך אלו מתעלמים מן האיום שהם נתונים בו, ומכך שגורלן של תל־אביב ועין־חרוד כאחד עתיד להיקבע ב'ישובי העולים' ו'מדבר השממה'. ערעור הביטחון הקיומי של המרכז החברתי היה אמור אפוא לעשות את הפרישה לִסְפר לדרך להצלתו תוך כדי הפיכת תחושת האיום וחוסר הביטחון לנדבך נוסף של אתוס הפרישה החלוצי.

הקריאה לבני דגניה ונהלל להתחבר עם העולים 'לא כמדריכים ומורים מן החוץ' אלא 'כחברים מבפנים' עומדת כביכול בסתירה לטענה כי הפרישה ממרכז החברה ועיצובה המתבדל מבחוץ היו גרעין האתוס החלוצי הבן־גוריוני. זוהי כביכול גם המסקנה המתבקשת מדברים כמו אלו שנשא בן־גוריון ב־10 ביוני 1954 לפני תלמידי תיכון ב'כנס שייך־מוניס', שפתח סדרת כינוסים אשר נועדה 'לעודד תנועה המונית של בני נוער להליכה דרומה' (זיוון, 2002, 11). הוא התריע:

> רוב העולים באו מארצות נחשלות, והיו מחוסרי־הון ועשוקי חינוך והשכלה. הישוב הוותיק התנכר לאחיו הרחוקים שזכו להיגאל במדינת ישראל. קמו שני עמים בישראל: עם ותיק מושרש במשק, בתרבות, בהווי שנתפתחו בשלושת הדורות בעזרת טובי הכוחות שבעם היהודי כולו, ועם של עולים שההיסטוריה התאכזרה לו ושללה ממנו גם עושר רוחני וגם עושר חומרי.
> לא נוכל להתקיים לאורך־ימים במצב זה של קיום שני עמים. אל יתימר הישוב הוותיק שממנו תצא תורה ובניו יהיו עורכי־דין ופקידים ומנהלי מוסדות ומורים וסופרים, והעולים יהיו חוטבי־עצים ושואבי־מים. לא יהיה כדבר הזה בישראל. או שכולנו נעלה — או שכולנו נרד; או שהמדינה כולה תהיה כעיראק וכלבנון, או שהעולים יתעלו לדרגת הישוב הוותיק, ויחד נשמור על הרמה המוסרית והתרבותית של מדינתנו. לא יחולק בית־ישראל. התמזגות הגלויות היא שאלת־חיים למדינת ישראל, והתמזגות זו לא תבוא אם הטובים והמוכשרים והמחוננים שבתוכנו לא יחיו יחד עם העולים ולא יתעלו יחד עמהם [בן־גוריון, תשי"ז, ה, 212].

אלא שבן־גוריון הדגיש, כאמור, כי 'האמת המרה' היא ש'התנדבות־העם' נכשלה. דבריו כוונו, ככל הנראה, לכישלון החרוץ של מפעל 'השירות החלוצי לישראל' (שח"ל), שהקימה ביוזמתו מפא"י באביב 1950. השח"ל נועד לטפח '"חלוציות מגויסת" [...] לקידום משימות היסטוריות לאומיות־ממלכתיות' (צמרת, 1993, 137), והיה אמור 'לגייס קבוצות אוונגרד לתקופת שירות חלוצית [...] שתארך לכל הפחות שנתיים' (שם, 138), אך מספר המתנדבים מקרב היישוב הוותיק בכלל וההתיישבות העובדת בפרט היה זעום (שם, 154). כלקח מכשלון השח"ל הציע בן־גוריון את 'החלוציות המשתלבת' כדפוס חלוצי חלופי: גיוס המתנדבים מקרב בני ההתיישבות העובדת, שבניגוד להתנדבות הזמנית שאפיינה את השח"ל יתיישבו ביישובי העולים כחברים ויבנו בהם את ביתם. אלא שבמציאות נתקלה גם הגשמת 'החלוציות המשתלבת' בקשיים. דבורה הכהן מציינת כי אמנם 'כוונתו הראשונית של בן־גוריון' היתה שבני המושבים יעברו למושבי העולים ל'התיישבות של קבע', אולם משהסתבר כי ההיענות לכך מועטה גובשה תכנית להתיישבות ל'תקופת זמן מוגבלת', שמ'שנים אחדות' צומצמה לבסוף, כמו השח"ל, ל'יציאה לשנה או לשנתיים' (הכהן, 1998, 273).

ואולם הוויתור על התיישבות קבע ביישובי העולים לִווה בדבקות באתוס הפרישה החלוצי. ב־11 בדצמבר 1954 נערך בבאר־שבע כינוס למתנדבים מן ההתיישבות העובדת

שנענו לקריאה 'להליכה אל העולים החדשים' (חבס, 1964, 56), ובו נדונה האפשרות להקמת תנועת התיישבות חדשה משותפת לבני המושבים והקיבוצים. אחד מראשי הדוברים, שהדגיש את ההבדל בין ההתנדבות של משתתפי הכינוס לשח"ל (שם, 59), ציין בהתייחסו להתיישבות הקבע:

> בודאי ובודאי, שאין אנו ניגשים לביצוע המשימה כפי שהיינו צריכים לעשות — אין אנו הולכים להתישבות קבע בין העולים. זה המעשה מאה־אחוז שאותו צריכים היינו לעשות. אין אנו עושים זאת, אולי מחוסר כוח מספיק, אולי מחוסר הכרה שזה הכרחי. אנו הולכים להתנדבות זמנית [שם, 57].

לצד הנסיגה מן 'החלוציות המשתלבת', שאופיינה כאידאולוגיה, ביטאו הדברים שינון והטמעה של אתוס הפרישה החלוצי. כך היה מי שציין כי אינו יודע אם שם התנועה החדשה יהיה 'תנועת התנדבות או תנועה חלוצית', אך הוא לא התקשה לאפיין אותה: 'מדוע לא נגיד ברורות, שאנו מנתקים את עצמנו מהישובים שבהם אנו חיים ואנו הולכים לתנועה חדשה' (שם, 58). דובר אחר העלה רעיון 'להעברת תלמידי כיתות י"א-י"ב של ההתישבות העובדת לאזורי ההתישבות החדשים', וברוחו של בן־גוריון הציע 'להמריד את התלמידים האלה במוריהם וללכת לחודשים בשנה לישובי העולים'. בהמשך הוא הדגיש את עקרון הפרישה כהגיונה של התנועה החדשה ואמר: 'טוב הדבר שנהיה תנועה גדולה, אבל אם היא איננה כך — הייתי אומר, שנהיה לבדנו. צריך להתרגל לעשות את העבודה בנוסח של "ונעל נא, איפוא, בלעדיהם"' (שם, 58). עולה שלא השתלבות הקבע בין העולים אלא הפרישה מן היישובים הוותיקים נראתה למתנדבים כמהותה של החלוציות, היינו הם תפסו את המונח 'חלוציות' כאתוס של פרישה.

ניכוסו הפוליטי של מושג ה'חלוציות' היה מותנה בשליטה בפרשנות של האתוס החלוצי. לפיכך הִרבה בן־גוריון לתקוף דפוס מתחרה של אתוס הפרישה החלוצי שהציעו התנועות הקיבוציות, זה של 'החלוציות המסוגרת' (שם, 288). הוא הצהיר כי הוא 'בוש ונכלם' (ניר, 1992ב, 126) בתרומתה הדלה של התנועה הקיבוצית לקליטת העלייה, וגינה את הקיבוצים שנמנעו, לטענתו, מלהעסיק את העולים כשכירים ושחבריהם לא יצאו להתנדב ביישובי העולים, בעוד שמנגד הם 'לא חדלו לעשות לביתם: לגייס נוער למשקיהם ולהוסיף משקים לקיבוציהם' (בן־גוריון, תשי"ז, ה, 243). 'החלוציות המסוגרת' חשפה לשיטתו את העובדה ש'הדפוסים של התנועה החלוצית נתאבנו, ואינם הולמים הצרכים של ימינו, לא צרכי מיזוג הגלויות ולא צרכי יישוב השממה' (שם, 229). בהתאם, עוד בינואר 1949 הוא טען בנאום במועצת מפא"י:

> חברינו בהתישבות [...] נתבעים עכשיו לשינוי ערכין בראייתם את עם ישראל ואת העליה. עד עכשיו היו כל העולים וכל עם ישראל בחינת רזרבה בשביל דגניה ומשמר־העמק ועין־חרוד ונהלל. גם עד עכשיו לא הבנתי גישה זו, אבל אולי בתנאים הקודמים, כשהעליה היתה מצומצמת וההתישבות קטנה והמעשים שנעשו בארץ היו העיקר, היתה אולי הצדקה פסיכולוגית, לא מוסרית, לגישה זו. כרגע זה מסוכן. כרגע

> מוכרחים להפוך את הקערה על פיה. [...] המשקים הקיימים צריכים לראות את עצמם כמשמשי העליה ומשרתי העם היהודי. כל מה שקיים בארץ נועד לעליה ולעם היהודי ולא להיפך. ולא יתכן שחומות־סין שהוקמו סביב הצורות והגוונים השונים של התישבותנו לא יובקעו עכשיו על־ידי העליה החדשה, על־ידי עשרות אלפי העולים [בן־גוריון, תשי״א, 19. ההדגשה במקור].

׳שינוי הערכין׳ שתבע בן־גוריון וטענתו כי לאחר הקמת המדינה הפכה תפיסת מרכזיותה של ההתיישבות העובדת ל׳בלתי מוסרית׳, ׳מסוכנת׳ וחסרת ׳צידוק פסיכולוגי׳, כִּוונו בעיקר לאתוס הפרישה החלוצי ונועדו לחולל שינוי במגמותיו. כשלונו לרתום את תנועות ההתיישבות ליוזמותיו החלוציות הביא את בן־גוריון לא רק להמיר את השח״ל ב׳חלוציות המשתלבת׳ אלא גם להסיט את דגשיו של האתוס החלוצי מן התנועות ההתיישבותיות לעבר חבריהן כיחידים. יתר־על־כן, הוא רצה להפוך את הגרסה האישית של אתוס הפרישה החלוצי לצידוק לפעולה של היחידים מחוץ לתנועות וכנגדן. מכאן פנייתו לבני הקיבוצים ׳לברוח׳ מן המשקים הוותיקים ׳גם בניגוד לדעת הוריהם׳, כשם שמפעל גיוס בני המושבים נוהל במידה רבה כיוזמה של צעירים מן המושבים כנגד דעתה של הנהגת תנועת המושבים (הכהן, 1998, 269–276). בדומה, חזר בן־גוריון והפריד בין התנועות הקיבוציות לחבריהן. הוא טען כי הסיבה לכך ש׳לא התעוררה תנועה חלוצית גדולה בדור הצעיר בישראל׳ וש׳הוחמצה הזדמנות גדולה׳ (בן־גוריון, תשי״ז, ה, 234) היתה ׳כשלונו הפנימי של המפעל החלוצי הגדול והנהדר ביותר בארץ — המפעל הקיבוצי׳ (שם, 238); אך בעודו תוקף את ׳החלוציות המסוגרת׳ של הקיבוצים, הוא הקפיד לשבח את ׳חלוציותם האישית׳ של חבריהם. משמע, הוא שלל את ההסתגרות כאידאולוגיה תנועתית, אך חייב את הפרישה כאתוס פרטי.

הגיונה של תפיסת החלוציות הבן־גוריונית היה אפוא הכלאה פרדוקסלית בין אידאולוגיה ממלכתית של השתלבות ובין אתוס אישי של פרישה. ואולם, כהשתקפות של עליונות האתוס על פני האידאולוגיה נשאה גם ההשתלבות ביישובי העולים אופי מתבדל. כאידאולוגיה כִּוון מיזוג הגלויות לכלל העולים, ואילו כמעשה חלוצי הגדיר בן־גוריון את מימושה רק ב׳כארבע מאות נקודות ישוביות חדשות׳ בסְפר (שם, 218, 222). להבחנה זו היתה משמעות כמותית ואיכותית כאחד: מספר העולים היה לדבריו כשלושת רבעי מיליון, ואילו את מספר העולים ביישובים הזקוקים לסיוע החלוצי הוא העריך בכמה עשרות אלפים בלבד (שם, 221). מטרת ׳החלוציות המשתלבת׳ היתה אפוא לא הרוב הגדול של העולים, שישבו במרכז הארץ, אלא מיעוט קטן מהם — פחות מעשרה אחוזים — שישבו בסְפר. בהתאם, לשיטתו של בן־גוריון גם מספר המתנדבים, נושאי הפעולה החלוצית, היה מוגבל. בהתייחסו ליציאת בני המושבים למושבי העולים הוא ציין ביומנו כי ׳דרושים לפחות 250׳ (חבס, 1964, 53). כך נחשף הניגוד בין ההשתלבות שהיתה האידאולוגיה החלוצית הבן־גוריונית לבין הפרישה כליבת האתוס החלוצי, שהנחה אותו במימושה. באמצעות האידאולוגיה של ׳החלוציות המשתלבת׳ פנה בן־גוריון לחברה הישראלית כולה. לעומת זאת, מטרתו של אתוס הפרישה החלוצי היתה המיעוט של בני ההתיישבות העובדת שהיו

אמורים לממשו בקרב חלק קטן מציבור העולים. האידאולוגיה של 'החלוציות המשתלבת' הוכפפה אפוא לאתוס הפרישה החלוצי כמנגנון של עיצוב מתבדל שלבש את הצורה של 'פרישה משתלבת'.

הפרישה נחשפת כהגיון האתוס החלוצי הבן־גוריוני גם בהמשכיות שהוא ראה בין שלילת הגולה לבין המאבק בגילויי הגלותיות בקרב העולים החדשים. בן־גוריון הזהיר כי 'יהודים השבים למולדת — וממשיכים בה חיי גלות, יהפכו המדינה לגלות חדשה'. לפיכך, הקמת המדינה כרוכה גם ב'מאבק עם עצמנו, עם הרגלינו הגלותיים' (בן־גוריון, תשי"ז, ה, 207). מיליון וחצי היהודים במדינה 'אינם עדין עם במובנו הנכון', אלא 'אבק־אדם' של 'עדות, שבטים, קרעי עם' (שם, 224). רובם של שלושת רבעי מיליון העולים שבאו מאז הקמת המדינה, הוא חזר והדגיש, באו 'מהגלויות המרודות ביותר במזרח־אירופה, בצפון־אפריקה ובארצות הנחשלות באסיה' (שם, 211), והיו 'מחוסרי־הון ועשוקי חינוך' (שם, 212). לרוב העולים 'היתה העליה לארץ לא רק קפיצת־הדרך אלא גם קפיצת־הזמן, מגולה למולדת, ומאורח־חיים מהמאה השביעית — לאורח־חיים של המאה העשרים' (שם, 219). לפיכך, יש לגבש 'ערב־רב זה לחטיבה לאומית מלוכדת' (שם, 224). ואולם, 'הישוב הוותיק', שהיה אמור ליטול על עצמו משימה זו, 'התנכר לאחיו הרחוקים' (שם, 212).

התשובה לסכנה של הפיכת המדינה 'לגלות חדשה' ולהתנכרות היישוב הוותיק לעולים היתה אפוא 'הפרישה המשתלבת', שבן־גוריון ראה בה גרסה עדכנית של שלילת הגולה והמשך של העלייה החלוצית. לדבריו, בעבר 'יצאנו לחפש ולהכשיר חלוצים להתישבות' בגולה (שם, 237), ואולם עתה יש לחפש את הכוחות החלוציים בארץ. מתוך השוואה בין החברה הישראלית ליהדות הגולה הוא קבע כי אין להניח 'שבני הערים והמושבות בישראל גרועים מאנשי העיירות ברוסיה, בליטה ובפולין לפני חמישים־ארבעים שנה' (שם, 238), משמע מאנשי העלייה השנייה, שהוא חזר והציב כמופת לחלוציות. בנאום לרגל יובל החמישים שלה, דן בן־גוריון בהרחבה באתוס של העלייה השנייה. לדבריו,

> העליה השניה קמה ובאה בימי אכזבה ומבוכה, אפס־מעשה ואזלת־יד בתנועה הציונית. [...] בימי־הקטנות ההם עלו ארצה צעירים וצעירות מעיירות פולין וליטה, רוסיה וגליציה. הם לא [...] קיבלו עידוד משום תנועה. להיפך, ראשי המוסדות בגולה נדו להם; והעסקנים והמתישבים בארץ ברובם הגדול לגלגו עליהם וגם החרימו אותם. צעירים וצעירות אלה עלו ארצה בחוסר כל, כשבלבם רק שני דברים: יאוש מוחלט ואמונה עמוקה. יאוש במעשיהם של העסקנים הציונים מיאֶקטרינוסלב ואודיסה, וארשה וקאֶלן, שהתימרו ליצור מולדת בשבתם בגולה על־ידי הפצת שקלים, כינוס קונגרסים ומכירת מניות של הבנק הקולוניאלי; יאוש במלל הסוציאליסטי של מהפכנים יהודים הניתלים באילנות זרים למען שחרור האנושות, כשדם יהודי משמש שמן משחה לגלגלי המהפכה; יאוש בעסקנות היהודית העלובה הטוחנת מים וזורעת רוח ואשליות־שוא; יאוש בקיום הקלוקל של עם גלותי הסמוך על שולחן זרים ותלוי בחסד־לאומים. אבל עם היאוש המרדני בחוסר־האונים ובבטלנות הציונית

> והסוציאליסטית שבגולה, הביאו אתם אנשי העליה השניה אמונה לוהטת בהתגשמות חזון הגאולה — אם רק יבואו המגשימים ויעשו המלאכה: יעלו לארץ ויחוננו הריסות המולדת ביגיע־כפיהם ויגנו עליה בזרוע־עוזם [שם, 262–263].

אנשי העלייה השנייה התאפיינו אפוא בדחיית האידאולוגיה הציונית והסוציאליסטית והמרתן באתוס החלוצי כמעשה יאוש ואמונה של מעטים, שמומש מתוך שלילת החברה היהודית והפוליטיקה הציונית בגולה. את הנחותיה של שלילה כפולה זו תרגם בן־גוריון למציאות הישראלית והציב אותה כמופת ל׳התנדבות חלוצית עבור הנוער׳ (שם, 205): את ה׳יאוש בעסקנות׳ הוא תרגם לביקורת הניכור של היישוב הוותיק מן העולים, ואת ׳התגשמות חזון הגאולה׳ — ל׳פרישה משתלבת׳ כמנגנון עיצוב חברתי. בן־גוריון גרס כי תכונותיה השליליות של הגלות מוסיפות להתקיים בקרב העולים, ולפיכך ראה במיזוג הגלויות את המשך שלילת הגולה. לדבריו, אמנם אי־אפשר ׳לסתום ביום אחד׳ את הפער בין העולים לוותיקים (שם, 221), ו׳אין מטה־קסם שבכוחו לגשר בבת־אחת על פני תהומות של מאות בשנים׳ (שם, 259), אך ׳את אשר ספגו עולי אירופה לתוכם במשך דורות — יש להקנות בזמן קצר לעולי הגלויות המרודות והנחשלות׳ (שם, 260). קיצור דרך זה היה לתפיסתו ממטרות המעשה החלוצי, ובהתאם, הוא העלה על נס את בני המושבים והקיבוצים, ׳שהחליטו שעליהם לעזוב משקם והוריהם וללכת לישובי העולים׳ (שם, 179), וקבע:

> בלעדי הנוער החלוצי הטוב שלנו אין לנו שום רשות לקחת יהודים מהרי האַטלס ומצפון אפריקה שאין להם המיטען הנפשי והרוחני שהבאנו אתנו מרוסיה ומשאר ארצות אירופה, ולהפקיר אותם לבדם בשממה הזאת המוקפת אויבים. אנו חייבים ללוות אותם, להדריכם ולחיות יחד אתם [שם, 181].

בד בבד עם הנחלת האידאולוגיה של ׳החלוציות המשתלבת׳ עמד בן־גוריון גם על מגבלותיה, שהוגדרו על־ידי אתוס הפרישה החלוצי. בוועידת איחוד הקבוצות והקיבוצים באוקטובר 1953 הוא נדרש לסוגיה זו בדברו על התפקיד שמילאה התנועה הקיבוצית בקליטת העולים:

> יש כאילו חיץ בין העולים לבין התנועה הקיבוצית. אם הטענה האחרונה [...] נכונה — הרי זוהי אשמה חמורה נגד אנשי התנועה הקבוצתית. יש רק דבר אחד העשוי להרוס החיץ: אהבה לעולים. לא זעם, לא מרירות, לא תביעות, לא קטרוג ולא בוז — אלא אהבה לעולים, וכשתאהבו — תבינו, ואולי — יבינו אתכם יותר משמבינים עכשיו [שם, 196. ההדגשה במקור].

ההתיישבות הקיבוצית, הדגיש בן־גוריון, היא ׳הפסגה׳ ו׳התחנה האחרונה׳ של תנועת העבודה. לכן

> הרוגז על יהודי תימן ובבל ומחנות העקורים בגרמניה, מדוע אינם מתחילים חייהם בארץ מהקבוצה אינו מוצדק יותר מרוגז על תינוקות מדוע אינם מחברים שירי ביאליק או פרקי תהילים עם צאתם לאוויר העולם [שם, 197].

עולה שדווקא מתוך גישה מחויבת ואוהדת כלפי העולים וקליטתם, בן־גוריון לא ראה בהם שותפים שווי ערך ליישוב הוותיק, שהיה צריך להרימם אליו. אי־שוויון זה הוא המהווה אפוא את הצידוק להתבדלות שהיא הנחת היסוד של אתוס הפרישה החלוצי. להבדיל מתביעותיו מן הקיבוצים והמושבים, הוא סבר כי אין לבוא בתביעות אל העולים אלא יש לראות בהם 'תינוקות', לגלות כלפיהם 'אהבה' ולהתייחס אליהם כמו אל השממה, שאליה הוא הִרבה להשוותם (שם, 256–257). כמו השממה גם העולים הם אפוא מושא לשינוי ולא הנושא שלו, הם מודרכים ולא שותפים, לכן העיצוב החברתי המכוון אליהם יכול להיעשות רק על־ידי פורשים מן המרכז שיתבדלו מהם.

מהגיון העיצוב המתבדל נובע עוד שיסוד חיוני של אתוס הפרישה החלוצי היה הפקעת הפוליטיקה לידי העילית החלוצית. בדברים שנשא בן־גוריון 'במסיבת חברים' באפריל 1949 הוא העמיד את פעולתה של מפא"י על שתי זרועות נפרדות: 'תנופה חלוצית' מכאן ו'הפעלת המוני פועלים' מכאן. 'תנופה חלוצית' לדבריו היא

> העפלה לנגב, יישוב אילת ע"י דייגים, חקלאים, ספנים, טייסים ופועלי חרושת, סלילת כבישים בערבה ועל חוף ים המלח, כיבוש הים והאוויר בספנות ובתחבורה אווירית, גם משקית וגם צבאית, יסוד כפרי־דייגים לאורך חוף הים התיכון שלנו, והקמת שרשרת ישובים לאורך הגבולות ובמסדרון ירושלים, מחקר מדעי, צרוף ושימושי, הנהלת משרדי המדינה, הכשרה מקצועית לעולים והדרכה בעבודה חקלאית, מלאכה וחרושת [...] עמל־כפים ועבודת־רוח, שישמשו מרכזי קליטה לעולים ומעוז־מבטחים לבטחון המדינה [בן־גוריון, תשי"א, 100].

יעדיה של 'התנופה החלוצית' מצויים אפוא בספֵר המרחבי והחברתי, בקרב 'העולים והשממה', ונראה כי לכך מכוונים גם דבריו בעניין 'מחקר מדעי [...] הנהלת משרדי המדינה' (השוו: בן־גוריון, תשי"ז, ה, 246). מנגד, 'הפעלת המוני פועלים' אמורה להתרחש במרכז התעשייתי והחקלאי של החברה על־ידי

> שיתופם של המוני הפועלים ומנהלי החרושת והבנין ברציונליזציה של הייצור, בשכלול הציוד, בהגברת התפוקה, בהשבחת התוצרת, כלומר בהרחבת הייצור והגברת כושר המעשה הקולקטיבי של משקנו בחקלאות, בחרושת, בבנין ובהובלה. משימה זו — שבה תלוי עכשיו קיומה של המדינה, בטחונה וכוח קליטתה — לא תתמלא אלא על־ידי שיתוף הציבור הרחב, וקודם כל ציבור הפועלים, במלאכת המחוקקים והמושלים. [...] כל הצעת חוק שמובאת לכנסת צריכה להיות נידונה בכל בית־חרושת, בית־מלאכה, משק חקלאי ומרכז עבודה — כי לא הממשלה והמנגנון הממלכתי אלא המוני העובדים יקראו לבצע את התיכנון המשקי שבו תלויה קליטת העליה, רמת־החיים של האוכלוסין והתפתחותה הכלכלית והסוציאלית של המדינה [בן־גוריון, תשי"א, 102–103. ההדגשה במקור].

הניגוד החד בין הזירות והתוכן של 'הפעלת הפועלים' ובין אלו של 'התנופה החלוצית' ממוקד בהבדל שבין פעולה בתוך המרכז החברתי ובין הפרישה ממנו. אמנם בן־גוריון

מגדיר את מפא"י 'מפלגה חלוצית ודמוקרטית', אך הוא מקפיד להבחין בפעולתה בין היסוד החלוצי ליסוד הדמוקרטי, שהמפלגה אינה משלבת ביניהם, אלא מקיימת אותם בנפרד כשתי זרועות נבדלות. באופן זה ניתק בן־גוריון בין חלוציות לדמוקרטיה: 'הפעלת הפועלים' היא פעולה דמוקרטית אך לא חלוצית, ומנגד הדמוקרטיה אינה חלק מן 'התנופה החלוצית'.

בראלי מתייחס למאמר זה ולרקעו וקובע כי 'בן־גוריון כלל לא חתר למיסוד דמוקרטי משתף. אבל הוא בהחלט שאף לחידוש החלוציות, ומשום כך נקלע לסתירה'. לדבריו,

> התהליכים הממשיים שהתחוללו במפא"י תחת הנהגתו וגם עמדותיו העקרוניות בנושאים חיוניים אחרים שוללים את ההנחה שבן־גוריון אכן חתר באותו זמן למיסוד פוליטי משתף של מפא"י, למיסוד שתוצאתו תהיה הפקדת כוח פוליטי ממשי בידי הציבור או בידי חברי מפא"י באמצעות מוסדותיה. מיסוד פוליטי משתף של מפא"י סתר [...] את הנטיות הריכוזיות שאפיינו אותו עוד בזמן שייסד וניהל את הסתדרות העובדים ובעת כהונתו בראש הסוכנות היהודית. דפוס הניהול הבסיסי שלו היה סמכותי וריכוזי — ככל שהמציאות הפוליטית המפותלת של היישוב והמדינה התירו לו — ואין להניח שהתכוון ברצינות לתרום במו־ידיו לפיתוח מבנה שלטוני מבוזר או אפילו לשלב בתוך מבנה פוליטי ריכוזי יסוד של דמוקרטיה ישירה שיאזן אותו. קרוב לוודאי שבן־גוריון רצה מראית עין של מיסוד משתף, מיסוד שתפקודיו האמתיים יהיו תעמולה, גיוס וחֶברוּת פוליטיים, רכישת תמיכה לשלטון והפעלת הציבור למטרות שיגדיר השלטון [בראלי, 2007, 438].

'הפעלת המוני פועלים' לא היתה אפוא יותר מ'מראית עין' של 'מיסוד משתף', בעוד שלמעשה ביסס בן־גוריון את הנהגתו על דפוס ממשל 'סמכותני וריכוזי'. הזדקקותו ל'מראית עין' זו עשויה לשקף את הכרתו של בן־גוריון בהשפעה שהיתה לאידאולוגיה הסוציאליסטית בתנועת העבודה. כך גם אפשר להסביר את התקבלות דפוס ההנהגה 'הסמכותני' שלו בכך שהוא הלם את הנחותיו העיליתיות וההיררכיות של האתוס החלוצי. יתר־על־כן, אף שבן־גוריון הצדיק את אתוס ההתבדלות החלוצי בצורכי 'העולים והשממה', הרי שבחסות האידאולוגיה הסוציאליסטית של 'הפעלת המוני פועלים' — כגרסה עירונית של 'החלוציות המשתלבת' — חלחל אתוס זה גם אל המרכז ושימש לעיצוב היררכי וסמכותני של החברה הישראלית כולה. חלחול זה עשוי להסביר את הפער בין המאמץ הציבורי הרב שהקדיש בן־גוריון להנחלת אתוס הפרישה החלוצי ובין הקבוצה הקטנה של המתנדבים, 300 בערך, שהוא ציפה לגייס. נראה כי תכלית המאמץ לא היתה המתנדבים ופעולתם, אלא הם שימשו בבחינת סדן לטיפוח אתוס הפרישה החלוצי כבסיס הערכי למיסוד ההיררכי של מפא"י ולעיצוב הסמכותני של החברה הישראלית בכלל.

הניגוד שבין 'התנופה החלוצית' ל'הפעלת המוני פועלים' משכפל אפוא את הפרדוקס של 'הפרישה המשתלבת' והופך את הניגוד שבין האידאולוגיה לאתוס למאפיין יסודי של החלוציות הבן־גוריונית. אלא ש'הפעלת המוני פועלים' היא מהנחות היסוד החברתיות

והפוליטיות של האידאולוגיה הסוציאליסטית, והעמדת עקיפתה במוקד האתוס החלוצי הופכת אותו לניגודה. ניגוד זה מגדיר את 'הכושר התמורי' של האתוס החלוצי, היינו את יכולתו לחולל תמורות במציאות החברתית על־ידי קידום 'הנעות ופעילויות שמגמתן תהא שונה מן המגמה המקורית' של האידאולוגיה הציונית־סוציאליסטית, כמו שתיאר אותה גם בן־גוריון עצמו. ניגוד זה בין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית חזר והתגלה בשנות השישים גם במחשבתו הפוליטית של יצחק בן־אהרן, שנמנה אמנם עם מנהיגיו של קוטב רעיוני ופוליטי מנוגד לבן־גוריון בתנועת־העבודה, אך החזיק באתוס חלוצי זהה.

ד. יצחק בן־אהרן: החלוץ כשלילתו של הפועל

אתוס הפרישה החלוצי בא לידי ביטוי מובהק בראשית שנות השישים במאמרו רב־ההשפעה של יצחק בן־אהרן 'עוז לתמורה בטרם פורענות', שקרא לאיחוד 'שלוש מפלגות־הפועלים ושלוש התנועות הקיבוציות' (בן־אהרן, 1968, 13). כאחד ממנהיגי הקיבוץ המאוחד והתנועה לאחדות־העבודה היה בן־אהרן מנושאי דגלה של 'החלוציות התנועתית' וממבקריה החריפים של 'החלוציות הממלכתית'. במאמר הוא דחה כ'רעיונות־בוסר' את הטענות כאילו 'המדינה הכל־יכולה', המבוססת על 'מנגנון שכיר, המצויד בסמכויות שלטוניות והמנוהל על־ידי שכבת־עסקנים', יכולה להחליף 'כוחות חלוציים ומתנדבים' (שם, 49–50), ואולם כמו בן־גוריון, גם תפיסת החלוציות של בן־אהרן הונחתה על־ידי אתוס הפרישה החלוצי, המתגלה בדרך זו כמכנה משותף בין האידאולוגיות החלוציות היריבות.

'עוז לתמורה בטרם פורענות' פורסם ב־11 בינואר 1963 **בדבר** ובלמרחב, ובגרסה מקוצרת גם **בעל המשמר**, מהלך עיתונאי יוצא דופן המלמד על החשיבות שיוחסה למאמר כבר בעת פרסומו. קריאתו של בן־אהרן כִּוונה אל מפלגות הפועלים 'מפא"י ומפ"ם ואחדות־העבודה' ואל 'התנועות החלוציות המזדהות אתן ומעניקות להן מערכיהן ומגאונן' (שם, 17). הוא קרא להן להתאחד ולהקים 'ארגון סוציאליסטי מדיני של מעמד הפועלים' (שם, 59) כדי להבטיח את 'המשכה וחידושה של המהפכה החברתית היהודית בדורנו' (שם, 13) וכדי ש'היסודות הרעיוניים והחלוציים' לא 'ידחקו 'מחיי הציבור ומנציגותו הפרלמנטרית' (שם, 60). 'עוז לתמורה' היה, לדברי אורי יזהר, ל'שיחת היום בחוגי תנועת הפועלים' (יזהר, 2005, 356), ועורר תסיסה שחצתה את הגבולות הרעיוניים והפוליטיים המקובלים. בן־גוריון הגיב **בדבר** ב'מאמר אוהד' (שם, 356–357), ואילו אשכול הזהיר מפני יוזמתו של בן־אהרן (גבירץ, 2003, 188–189). הנהגת הקיבוץ המאוחד קיבלה את המאמר בהסתייגות גלויה (שביט, 1984, 74–75, 122–123), וישראל גלילי סבר שאין בהצעותיו של בן־אהרן כדי 'להגשים מפנה חברתי וחלוצי בישראל' (יזהר, 2005, 325).

רעיון איחוד המחנה הפועלי שהציע בן־אהרן נבחן בדרך־כלל לפי ההיגיון הפוליטי־מפלגתי המוצהר שעמד בבסיסו (שם, 325–326, 354–362). ואולם לצד הצגת מטרות

האיחוד ודמותו ייחד בן־אהרן חלקים נרחבים מ׳עוז לתמורה׳ גם לבחינת יחסי הגומלין שבין ׳המפלגות והתנועות החלוציות׳ ובין החברה הישראלית, דיון המלמד כי הוא הבחין בין האידאולוגיה הסוציאליסטית לאתוס החלוצי. הנחת המוצא של בן־אהרן היתה כי המחלוקות הרעיוניות שהזינו את היריבויות בין מפלגות הפועלים איבדו מתוקפן ויש לעקוף אותן כדי לקדם את האיחוד. כמו בן־גוריון, מזער גם בן־אהרן את תפקיד האידאולוגיה בעיצוב דרכה של תנועת העבודה, וציין: ׳היום אני יודע על דמות החברה הסוציאליסטית פחות משידעתי בימי נעורי׳ (בן־אהרן, 1968, 48–49). בהמשך לווידוי האישי הפך בן־אהרן את הגמילה מן ׳המשנה׳ הסוציאליסטית למעשה קולקטיבי של זיכוך אישי. לדבריו,

> אני סומך על מצפונם ואמתם הפנימיים של כל קוראי, שיעידו בהתוודות בינם לבין עצמם, אם קיימת משנה כזו, ערוכה וסדורה, כורכת חוקי־טבע וחברה. תולדות המין האנושי ודרכו עלי חלד, מאז ועד עתה, ודרך כל הגזעים, האומות והציביליזציות, בקיצור, משנה הקובעת מסמרות מדעיים לגבי עולם העתיד וצורות ארגונו החברתי וכיו״ב — משנה כזו איננה אתנו. ואם יצמחו בדורנו מאי־שם ענקים כמארכס ההוגה וכלנין המגשים — ודאי שנישאם על כפיים ונשתה בצמא ממעינם [שם, 25].

מן הטענה בדבר ׳קץ האידאולוגיה׳ הסוציאליסטית הסיק בן־אהרן מסקנה פוליטית. לדבריו, ׳אין עוד שחר להנחה כי לא תיתכן התאחדות כוחות פועליים וחלוציים [...] אלא אם כן יבואו לכלל הבנה והסכם על הגדרות עיוניות של ההיסטוריה החברתית בעבר ושל חוקי־התפתחותה לעתיד לבוא׳ (שם, 25), והוא הסביר כי

> נקודת־המוצא שלי איננה מן התשתית האידיאולוגית, מן ה׳וֶלטאנשאוּאונג׳ בלע״ז. לא ממנה תצמח ההתארגנות המחודשת, המדינית והחברתית, של פועלי ישראל. בשפל הרעיוני השורר בעולמה הרוחני של תנועת־הפועלים אפילו סכינים מלוטשים, החותכים בלבו ובמוחו של כל סוציאליסט וקומוניסט ישר, לא יעלו על שולחן דיוננו אלא תבשילים שנתפגלו. [...] אידיאולוגיה סוציאליסטית, ספק אם היא קיימת כיום בשלמות הגיונית, לאומית ובין־לאומית, אף במוחו של היחיד וכל שכן בהכרתם של ציבורים גדולים, ותהיה הלשון דיאלקטית וחכמנית כאשר תהיה. [...] לא תקום ואינה קיימת עוד בשום חטיבה חברתית־מדינית כל מסגרת של ציבורים גדולים והמוניים שתהיה מותנית בהגדרה מוסכמת של הפרוגרמות האידיאולוגיות, נוסח הרבע הראשון של המאה שלנו, או של סוף המאה הקודמת [שם, 24–25].

במקום המהלך הרעיוני וכנגדו הציב בן־אהרן את מבחן המעשה כבסיס לפוליטיקה הסוציאליסטית. לדבריו, ׳התנועות הסוציאליסטיות והקומוניסטיות של ימינו בסיס אחד ויחיד קיים לאחדותן ולפילוגן והוא — תכניות ההגשמה והפעולה׳ (שם, 24). מבחנם של ׳מפעלי־הגשמה סוציאליסטיים וקומוניסטיים בעולם ובארצנו׳, לשיטתו של בן־אהרן, הוא מידת התאמתן לאתוס המהפכני, האמור לרשת את האידאולוגיה כמסגרת להכרה

סוציאליסטית. באופן המשחזר כמעט במדויק את הגדרת האתוס של ובר הוא קובע כי 'הגירסאות לחזיונות חברתיים מהפכניים של ימינו — הם נצורים בתוך צפיותיו ודאבותיו של הפרט, או קבוצה של פרטים, שהסכימו ביניהם על סימני־היכר, על התייחסויות ואמונה משותפים' (שם, 25–26). מדבריו של בן־אהרן עולה כי זהו המצב גם בתנועת־העבודה הישראלית, שכן 'כיום הזה ניזונים כולנו מן האף־על־פי־כן הברנרי' (שם, 25), שהיה אחד הביטויים המובהקים של האתוס החלוצי (שפירא, 2006, 377–378). הגשמת 'חזיונות חברתיים' אלו, הוא מדגיש, מותנית ב'הגדרת התכלית וניסוחה הקונקרטי' וב'ארגון של כוח ציבורי' ובניין 'כוחם המדיני של המוני העם' (בן־אהרן, 1968, 26). אולם, להבדיל ממראית העין הדמוקרטית, הצעותיו של בן־אהרן בסוגיית 'בניין הכוח של המוני העם' משקפות את הגיונו המתבדל של אתוס הפרישה החלוצי.

אף שבן־אהרן מסיים את מאמרו במילים 'אצפה ברטט לדברם של פועלי ישראל וחלוציה' (שם, 61) ואף שהוא מצהיר כי הוא בטוח 'שאם הציבור הרחב וחברי התנועות' יתמכו בתכניתו, אזי 'אין לחשוש לדחייתן על־ידי הצמרת' (שם, 28), בפועל הוא מציע לכונן את האיחוד כמהלך של ההנהגות וראשיהן מתוך הדרת התנועות וחבריהן. כך נחשפת מטרה נוספת של האיחוד המוצע: לא רק חיזוק כוחן של מפלגות הפועלים והתנועות החלוציות בחברה הישראלית אלא חיזוק כוחן של הנהגות המפלגות והתנועות מול חבריהן.

בן־אהרן מקפיד לחזור ולהדגיש את המקום המיוחד שיש להנהגה בתנועות החלוציות, ויוצא נגד תפיסתה כ'עילית מזדקנת ואטומה של שליטים ורודנים' (שם, 13). הוא מדגיש:

> איני מופיע כמוכיח בשער את ראשי העם והתנועות, איני פונה מעל לראשיהם להמוני העם, היודעים, כביכול, את דרכם ורצונם, אך הולכו שולל. אינני מקבל את שיגרת הקיטרוג הנוחה, כי עתירי הזכויות והמעשים ומחוללי הנפלאות של תחייתנו, דווקא הם עומדים למכשול בדרך לגאולה הגדולה. [...] עתה אינני פונה מעבר לראשים, אלא אל הראשים; אני פונה אל אלה, שהעם נתן להם מכוחו, והם הטובים, הנועזים והנבונים שבו [שם, 12–13].

לדבריו, הוא הגיע למסקנה כי 'בשעה זו נתון גורלנו בידי אישי התנועה' (שם, 13) דווקא בשל הנאמנות המוחלטת, אם כי לא העיוורת, של חברי התנועות להנהגותיהן. הוא מציין:

> מפא"י ומפ"ם ואחדות־העבודה, וכן התנועות החלוציות המזדהות אתן ומעניקות להן מערכיהן ומגאונן, אינן נחלתם של בן־גוריון, טבנקין ויערי. הם נישאים על־ידי המוני עם בכל אתר ואתר באהבה, בהערצה, אם כי פעמים גם בחריקת־שינים ובחרי־אף. ובעת משבר ואכזבה, בעתות כשלון ומדרון, שכל תנועה ואישיה ידעום, תתפרץ מגרונו של האדם המבויש והנעלב אנחה חורצת דין עולם: בטוב וברע תנועתי היא! בתנאי־חיינו אין פסיקה מייאשת זו שונה מזעקת ההתגייסות האנגלוסכסית: My country – right or wrong! [שם, 17].

בן אהרון, שטען כי 'בהמשכת קיומה ובפיאורה של מסגרת שנתרוקנה [...] יש משום גילוי של הסתיידות־עורקים' (שם, 19), ראה בדבקות 'המייאשת' בהנהגות ובמסגרות עדות

להיעדר שיקול דעת עצמאי של חברי המפלגות והתנועות החלוציות. ואולם, דווקא בשל התבטלות חברי המפלגות והתנועות בפני מנהיגיהן, המנהיגים, לדעתו, הם היחידים המסוגלים לבצע את המהלך הנחוץ של פירוק המסגרות הקיימות ואיחודן.

כשעבר בן־אהרון לדון ב׳ציבור׳ בכלל הפך חוסר האמון שהוא הפגין כלפי חברי מפלגות הפועלים והתנועות החלוציות לבוז גלוי. הוא לעג לאמונה ׳בצלילות־דעתו ובאהבת הערכים של הוד מעלתו "הציבור" וזלזל בגחמות של "הוד־מעלתו הבוחר"׳ (שם, 16) באופן המטרים את תגובתו עם היוודע ניצחון הליכוד ב־1977 כי ׳עם כל הכבוד שאנו מייחסים להכרעה של העם, אינני מוכן לכבד אותה׳ (גבירץ, 2003, 207). בן־אהרון גינה את היענותן של מפלגות הפועלים ׳לצרכי האופורטוניזם החלקלק [...] של קבוצות־לחץ׳ (בן־אהרן, 1968, 27), הבא לידי ביטוי ב׳יותר מתשעה קבין של חנופה וכניעה לתאוות הציבור וחולשות־דעתו׳ (שם, 26), אלא שלדבריו, גם החנופה כשלה במבחן הקלפי. שלוש מפלגות הפועלים מתקשות לגייס תמיכה גם בקרב ׳בני המעמד העובד׳, שהן אמורות לייצג: מתוך כמיליון ורבע בעלי זכות בחירה לכנסת החמישית, כ־150 אלף לא השתתפו כלל בבחירות, ואילו ׳לפחות מאתיים־אלף ויותר אנשי עבודה ועמל, שכירים ועצמאיים, עובדי־כפיים ועובדי־הרוח׳ לא זו בלבד שלא הצביעו למפלגות הפועלים אלא ש׳נתנו ידם וקולם למלחמה נגד הפועל וארגוניו המעמדיים והפוליטיים׳ (שם, 38–39). דפוס הצבעה זה ׳בשנה ה־14 לקיומה של מדינה, שכל שנותיה עמדה בהגמוניה פועלית׳ (שם, 39) ואשר נבנתה ׳על־ידי נושאי החזון הסוציאליסטי והחלוצי׳ (שם, 41), מלמד כי ׳כל הבנין של "שלטון הפועלים" ניצב על חודה של סיכה׳ וכי ׳כל רוח מצויה יכולה להפיל את ההגמוניה הפועלית׳ (שם, 40).

בן־אהרן הודה כי אין בידו ׳להסביר את התופעה של התנכרות עמלים למעמדם, תנועתם ודגלם׳ (שם, 42), ואת ׳זיקתם של המוני־עובדים לרשימות זרות לאינטרסים שלהם ולחזונה של חברת־העבודה בישראל׳ (שם, 40). ניכור זה, הוא טוען, מציב את מפלגות הפועלים מול ׳משימה אידיאית, חינוכית, חברתית־כלכלית כבירה, לכבוש את תודעתם של מאות־אלפים עובדים לדרך פועלית׳ (שם, 41). ואולם, מלבד הסתייגותו מגחמותיו של ציבור הבוחרים, הוא פקפק ביעילותם של ׳ההטפה, ההסברה והחינוך מטעם ההסתדרות, המפלגות וגופים אחרים׳, והציע לאמץ את ׳כל אותם אמצעים חדישים, שבהם כובש הבידור הקלוקל את לב ההמונים, וביחוד את בני הנעורים׳ (שם, 41). ההצעה לאמץ את ׳הבידור הקלוקל׳ כדרך להתמודד עם המשימה ׳האידיאית חינוכית׳ שבפניה ניצבה תנועת־העבודה מלמדת על ההערכה הירודה שרחש בן־אהרן לציבור הפועלים ועל הנחתו כי חינוך אינו דרך יעילה לכיבוש תודעתו ולגיוסו הפוליטי. אלא שהוא פקפק גם ביכולתו של ׳הבידור הקלוקל׳ לקדם את ׳החזון הסוציאליסטי והחלוצי׳ בקרב ציבור הפועלים. לכן, בעקבות הכישלון לכבוש את תודעתו ׳מלמטה׳ הציע בן־אהרן לחולל שינוי בדפוס הצבעתם של הפועלים ׳מלמעלה׳ באמצעות תכתיב ארגוני של ההנהגות. האיחוד ׳מלמעלה׳, כצורה של עיצוב מתבדל, הוא הביטוי הפוליטי־מפלגתי של אתוס הפרישה החלוצי וחושף את אופיו ההיירכי והעיליתי. כמו בן־גוריון, גם בן־אהרן מציב אפוא את

העיצוב המתבדל החלוצי כניגודה של פוליטיקה מפלגתית סוציאליסטית, ומאשרר בדרך זו את הניכור מציבור הפועלים כהנחת היסוד של החלוציות.

את חוסר האמון שלו ב׳מפלגות ובתנועות החלוציות׳ הסביר בן־אהרון בהשלכות השליליות של המדיניות הכלכלית־חברתית של מפא״י על מעמד הפועלים הישראלי. שחיקת המונח ׳חלוץ׳ ׳עד כדי אפשרות לכסות בו גם בעלי־בתים וסוחרים׳ היתה לשיטתו השתקפות רעיונית של שיבוש מעמדי עמוק יותר שחוללה מדיניות זו: טשטוש ׳כל מחיצה והבחנה בין הון לעבודה׳ בישראל (שם, 42). האחדות הכוזבת ׳בין הון לעבודה׳ נבעה לדבריו מהיעדר עצמאות כלכלית ומתלות ׳בכוס התרעלה השופעת׳ של סיוע החוץ (שם, 47) שערערה את מבנה המשק הישראלי, עיוותה את היחסים המעמדיים בתוכו ועיקרה את יכולת הפעולה של מפלגות הפועלים. לפיכך הצביע בן־אהרן על העצמאות הכלכלית כעל תנאי לחידוש ההכרה המעמדית של הפועל הישראלי ואף היה עתיד לומר: ׳אינני יודע אידיאל סוציאליסטי נשגב מן האידיאל של עצמאות כלכלית׳ (שם, 76).

ב׳עוז לתמורה׳ דן בן־אהרן בהרחבה בהשפעות השליליות של סיוע החוץ על מעמד הפועלים הישראלי והדגיש את הממד החלוצי שבמאבק לעצמאות כלכלית. עליית הממלכתיות וירידת החלוציות היו לטענתו פרי הביאושים של מצב שבו ׳המדינה זכתה בסיוע רב ממקורות־חוץ, יהודיים ולא־יהודיים׳, ובתמורה היה עליה ׳להסתגל לעולם־המושגים של בעלי־המאה׳ (שם, 50). מנגד, כדי להבטיח את ׳ההגמוניה הפועלית, חלוצית׳ תבע בן־אהרן מדיניות הפוכה: ׳הציבור כולו, וראש לכל מפלגות־הפועלים ומנהיגיהן, נדרשים עתה להכריז על הפסקת הסיוע והסעד לכלכלתנו ולקבוע מועד שממנו נאכל מלחמנו ונקיים שירותינו מפרי עמלנו הקולקטיבי בלבד׳ (שם, 48).

ב׳ראשי־הפרקים של תכנית־הפעולה החברתית־כלכלית׳ עמד בן־אהרן ב׳עוז לתמורה׳ על הצעדים המעשיים של מדיניות ׳הפסקת הסיוע׳. לדבריו,

> לא יופנה עוד כל סיוע־חוץ וכל סעד לרמת־החיים של אוכלוסיית ישראל ויאוזן מאזן סחר־החוץ של ישראל, להוציא השקעות פיתוח ובטחון ארוכות־טווח. המשמעות ברורה: הגרעון הנקי [...] יופחת בשיעורים שנתיים על־ידי הגדלת הייצוא, וכל שלא יושג על־ידי ייצוא ייגזז מרמת הצריכה והשירותים האישיים ומן המינהל. [...] תוסר כל הגבלה על כיווצם הראדיקאלי של המנגנונים הציבוריים המנופחים, הממלכתיים וההסתדרותיים, ברשויות המקומיות ובמסגרות התנועתיות [שם, 32–33].

משמעות התביעה ל׳כיווצם הראדיקלי של המנגנונים הציבוריים המנופחים׳ היתה פגיעה בהיקף השירותים החברתיים שסיפקה המדינה. בן־אהרן אכן הדגיש כי ׳הבטחת דמותה החלוצית היוצרת של הכלכלה והחברה העצמאית׳ (שם, 32. ההדגשה במקור) מחייבת נקיטת אמצעים, ׳אפילו אם הם מביאים לידי הכבדת העול על אזרחי המדינה, החדשים והוותיקים׳ (שם, 50). ׳הכבדת העול׳ כמחיר ׳העצמאות הכלכלית׳ וכאחד מגילויי ׳החלוציות׳ באה לידי ביטוי גם בתוכנית הכלכלית־חברתית שהציע בן־אהרן ב׳עוז לתמורה׳: הוא עסק בהרחבה בדרכים להגדלת השוויון בחלוקת ההכנסות כפיצוי

על הפגיעה היזומה בהיקף סיוע החוץ, אך ייחד מקום מועט בלבד לשירותים החברתיים ולמדינת הרווחה (שם, 32–36. והשוו: שם, 87–88, 113–114).

העצמאות הכלכלית, לשיטתו של בן־אהרן, אמורה לקדם את 'דמותה החלוצית' של החברה באמצעות הגבלת יכולת הפעולה של המדינה: הקטנת המקורות העומדים לרשות הממשלה תאלץ אותה לקצץ את מנגנוניה ולפגוע בשירותים שהיא מספקת. מהלך זה ייחייב את המדינה לשוב ולהישען על הכוחות החלוציים המתנדבים, שישקמו בדרך זו את מעמדם. מן ההיגיון העומד בבסיס התלות בין העצמאות הכלכלית לחלוציות נובע גם הניגוד שבין החלוציות למדינת הרווחה, המשקף את הניגוד שבין האתוס החלוצי לאידאולוגיה הסוציאליסטית.

תביעתו של בן־אהרן להקטנת המעורבות הממשלתית והתנגדותו למימון גירעוני כהיבטים משלימים של העצמאות הכלכלית העמידו את מדיניותו, כפי שנחשפה ב'עוז לתמורה', בקוטב מנוגד ל'קונצנזוס הרווחה הפוסט־מלחמתי', ששאב את השראתו מן הכלכלה הקיינסיאנית (גידנס, 2000, 31–32). בן־אהרון עתיד לחזור על עמדות אלו גם בעת 'המיתון' בשנים 1966–1967. במאי 1966 בהתייחסות לשאלה 'כיצד נאזן את מאזננו המסחרי ונחיה מעמל כפינו בלבד', הוא הגדיר מדיניות של העלאת רמת החיים המבוססת על כספים שמקורם במגביות הציוניות ובשילומים מגרמניה כ'עולם של שוטים' (בן־אהרן, 1968, 121). מנגד, הוא תבע לדבוק ב'ריאליזם כלכלי של היצע וביקוש, מחיר ושכר' (שם, 122), ותמך בצעדים 'הריאליסטיים המחמירים' שליוו את מדיניות המיתון (שם, 123). לדבריו,

> אין להגיע לעצמאות כלכלית ולחוסן משקי וחברתי בלא התאמת רמת חיינו הפרטיים והציבוריים לכושר עבודתנו ולפריונה. כל עוד יש בידי הציבור, באמצעות ממשלתה ההומאנית והטובה של המדינה, אפשרות לרפא את מומיו הייצרניים והחברתיים על־ידי משכון רמות־החיים של הנכדים והנינים, וכל עוד העומדים בראש הציבור מוכנים למלא שליחות מהנה זו — למה זה יתנו דעתם על הידוק החגורה? [שם, 118].

הצגת כלכלת משק הבית כמופת לכלכלה הלאומית היא ביטוי נוסף לתפיסתו האנטי־קיינסיאנית של בן־אהרן. ערב מלחמת ששת הימים הוא קבע: 'הכלל החברתי חייב לעשות את חשבונו בדומה ליחידה משפחתית', ויצא נגד המדיניות הנוהגת שלפיה 'כיסתה הממשלה את הפער במאזן התשלומים [...] על־ידי תרומות ומילוות מהחוץ'. הוא גם קבע כי מדיניות זו מונעת מ'ללכת בדרך הקשה ולהגיע לעצמאות כלכלית בכוח עצמנו ומעמל־כפינו' (שם, 163). בדומה, במאי 1966 הוא טען נגד הגדרתו 'כאוטופיסט' רק משום שגרס 'אמת זעירה, פרולטארית, הידועה במשק־ביתם של רוב אזרחי מדינתנו. והאמת הזו אומרת: כאשר אין כסף — אין מוציאים אותו' (שם, 118). ואולם יותר משהיתה הטפתו החוזרת של בן־אהרן בזכות אימוץ הגיון ניהול משק הבית לכלכלה הלאומית 'אוטופיסטית', היא היתה שמרנית. על שמרנותו של בן־אהרון מלמדת בחינת עמדותיו לאור ניתוחיה של ג'ואן רובינסון, כלכלנית קיינסיאנית שמאלית שתרגום ספרה **פילוסופיית הכלכלה** ראה אור

ב'ספרית פועלים' ב־1965, בעיצומו של הוויכוח שהתחולל בישראל על מדיניות המיתון. בין חידושי 'המהפכה הקיינסיאנית', שהקשו את קבלתה, הצביעה רובינסון על תפיסתו כי 'החסכון הוא סיבת האבטלה' וכן על טענתו כי 'המידות הטובות של הפרט (חסכוניות ומשק בית מנוהל בדייקנות) הם פשעים מבחינת הציבור' (רובינסון, 1965, 106–107). מנקודת ראות זו החלוציות בנוסח בן־אהרן נראית כהיפוכה של התפיסה הקיינסיאנית וכניגודו של ההיגיון הכלכלי של מדינת הרווחה: העצמאות הכלכלית אמנם תכפה על הפרט את 'המידות הטובות' של כלכלת משק הבית, אך בכך היא תגרום 'פשעים' מבחינת הכלכלה הלאומית, היינו החיסכון יקטין את הצריכה ויגדיל את האבטלה, שהיתה מגיליוייו החמורים של המיתון.

בשנים 1966–1967 הפכה תמיכתו החוזרת של בן־אהרן בעצמאות הכלכלית להצדקתה העקרונית והמעשית של מדיניות 'המיתון' (בן־אהרן, 1968, 162–163). אריה קרמפף מדגיש כי הנהגת 'המערך' הכירה בכך שלהנהגת מדיניות המיתון 'יהיה מחיר חברתי שייפול על כתפיהן של האוכלוסיות החלשות ממילא' (קרמפף, 2009, 22). חוקרים שונים מצביעים, לדבריו, על כך שלצד השאיפה לצמצום הגירעון המסחרי והחוב החיצוני, היה למדיניות המיתון יעד נוסף: 'השאיפה [...] להחליש את כוח המיקוח של העובדים באמצעות צמצום התעסוקה, ובכך להוביל להורדת שכר ולצמצום השביתות במשק' (שם, 19). הזיקה בין התביעה לעצמאות כלכלית ובין הפגיעה בכוח המיקוח של העובדים היתה חלק מן השיח הכלכלי של התקופה (שם, 19–21), ולאורה יש להבין גם את הגינוי של בן־אהרן את מי ש'מגינים [...] מטעמים סוציאליסטיים, כביכול, על חופש השביתה של עובדי השירותים — על זכותם לשבות נגד החברה' (בן־אהרן, 1968, 159. והשוו: שם, 89). חשובה אף יותר מן הביקורת על חופש השביתה היא התקפתו של בן־אהרן על 'עובדי השירותים'. מתקפה זו ממשיכה את ההיגיון של צמצום מדינת הרווחה כאמצעי להגדלת העצמאות הכלכלית וכתנאי ליצירת מרחב לפעולה החלוצית, החוזרים וחושפים את הניגוד בין החלוציות לסוציאליזם.

הניגוד שבין האתוס החלוצי למדינת הרווחה שנחשף בדבריו של בן־אהרן היה שכפול של תפיסת הרווחה ששלטה לדברי ג'וני גל בשנות החמישים ובראשית שנות השישים בקרב ראשי מפא"י, שאימצו 'גישה חלוצית' וראו בעבודה 'דרך יחידה להתמודד עם צורכי האדם', ופעלו לפיכך כדי למנוע 'הישענות של הפרט על המדינה' (גל, תשס"ה, 27). בשנים אלו היתה ישראל מדינת סעד יותר מאשר מדינת רווחה, או 'מדינת רווחה שבדרך': יסודות המערכת הונחו ומוסדו, 'אך היקפה היה מוגבל והשפעתה על האוכלוסייה הנזקקת ועל הפערים החברתיים הייתה קטנה למדי' (שם, 28). על ההתנגדות למדינת הרווחה המובלעת באתוס החלוצי עמד ב־1961 גם פיליפ קליין — מומחה בעל שם עולמי לעבודה סוציאלית — בדוח חריף שכתב עבור האו"ם על מערכת שירותי הסעד בישראל (מריומה־מרום, 2010, 120). את המקור לכשלי מערכת הסעד איתר קליין ב'עובדה כוללת ויסודית אחת של התרבות הישראלית', הניתנת לתיאור כאתוס הפרישה החלוצי. לדבריו, 'המדינה הוקמה על־ידי חלוצים [...] אידיאליסטים שהיו חדורים התלהבות פועלית', והללו ראו את

'מדינת הסעד' כ'מדינה למען העמלים, היוצרים, בוני משק ואידיאל לאומי'. החלוציות השפיעה, לפי קליין, על מדיניות הרווחה הישראלית:

> פתיחת השערים בפני פליטים שנמלטו מאזורי סכנות נעשתה מתוך אהבה ומתוך הכרח התפקיד המשיחי, ואולם מעשה זה לא טשטש את הרעיון היסודי של ישראל כעם של יוצרים ועמלים. העליות הראשונות נשארו נר לרגלי בוני המדינה. הם ברכו גם על בואם של זקנים וחלשים באשר גם אלה היו יהודים. אך הרעיון שגם אלה מהווים חלק אינטגרלי של ישראל, נשאר בגדר של הערה הססנית לנושא העיקרי [שם, 123–124].

קליין הדגיש כי ל'רעיון יסודי' זה — שלא היה אלא האתוס החלוצי — היו השלכות רחבות: 'נדמה כי גישה זו אופיינית לכל שכבות המנהיגות הישראלית, והיא מצויה, למרבה הצער, גם בחוגים שבתוקף אחריותם המקצועית היו צריכים להגיע להשקפה שונה לגמרי' (שם, 124).

העצמאות הכלכלית שימשה צידוק לא רק לחלוציות השמרנית, האנטי־רווחתית, של בן־אהרן אלא גם לתפיסתו את היחסים המעמדיים בישראל בכלל. ב'עוז לתמורה' הוא מצביע על מצבו הייחודי של הפועל הישראלי. לדבריו,

> ככל שלא אהיה אדוק במשנתי המארכסיסטית, לא אוכל שלא להסכים עם 'אנחת' בעלי־הבתים, שמהפקעת ערך־העודף של הפועל לא יצמחו להם מיליונים. השפע והפערים, הצבר ההון, ההתעשרות, — רובם ועיקרם לא מעשיקת עמלו של הפועל באו [בן אהרן, 1968, 45].

להבדיל מן הכלכלות הקפיטליסטיות, טוען בן־אהרן, בישראל מקור 'הצבר ההון וההתעשרות' אינו 'עשיקת עמלו של הפועל' אלא 'הפקעת האמצעים הלאומיים והציבוריים מידי הכלל והעברתם לרשות היחיד'. כך, בדרך של 'אֶקספרופריאציה בכיוון הפוך' הוזרמו לידיים פרטיות סכומי עתק מ'אוצר המדינה, מקרנות העם היהודי, מן המענקים ומן המילוות' (שם, 45–46). משטר חלוקה זה היטיב עם 'כל שדרות העם', ובכלל זה עם המעמדות הנמוכים, שזכו ב'קצת טיפות' (שם, 47), ולכן 'העם לא מחה ולא מרד' בעקבות הפקעת רכוש הכלל לידיהם של יחידים (שם, 46). בן־אהרן הוסיף:

> על רקע זה עלתה תופעה ישראלית מקורית: את מקומה של מלחמת־המעמדות תפסה קנאת השכנים. [...] נטשטשו לחלוטין הגבולות בין המעביד לבין פועליו. חוד־המחץ בכל התביעות הפרוטקציוניסטיות והאנטי־ציבוריות נישא בידי ועדי־פועלים, ואילו רכותו הנוגעת־עד־לב של המעביד כלפי תביעות פועליו נתגלגלה בתביעות מן האוצר, שיעניק שער־חליפין מתאים, מכסי־הגנה, פיטורי־מס וכיו"ב. שררה אחדות אינטרסים בין המעביד ופועלו [...] במציאות זו גם דיקטאטורה אין כוחה מספיק להגשים 'הקפאת שכר', ובדימוקראטיה שלנו — אין זה אלא מיקסם־שווא [שם, 46–47].

את מקור בעיותיה של הכלכלה הישראלית גילה אפוא בן־אהרן במעורבות הממשלה במשק ובאופייה. את הפתרון הוא מצא לפיכך בעצמאות כלכלית, שתקטין את המעורבות הממשלתית — שאפיינה את 'קונצנזוס הרווחה הפוסט־מלחמתי' — ותחולל נורמליזציה קפיטליסטית. אי לכך הוא גרס שאל להן למפלגות הפועלים לחסום 'את הדרך בפני המשק הפרטי ובפני בעל הרכוש הפרטי', שכן כאשר הפסקת התלות בסיוע החוץ תקטין את מעורבות הממשלה במשק, ייאלצו גם בעלי ההון לפעול 'בתוך מציאות כלכלית ריאלית, ואף ביניהם יכריעו הכשרון, היוזמה היוצרת ויעילות הארגון' (שם, 49). משמע, התחרות החופשית תחליף את הוויסות המדינתי של הכלכלה, המאפיין את הסוציאליזם.

הזיקה שיצר בן־אהרן בין החלוציות לעצמאות הכלכלית חושפת את תפיסת החלוציות שלו כניגוד של ההיגיון הכלכלי של מדינת הרווחה. בפועל, העמידה התמיכה בעצמאות הכלכלית את בן־אהרן כנגד המגמה של מעבר ממדינת סעד למדינת רווחה שישראל היתה נתונה בה בשנות השישים. צמצום סיוע החוץ היה אמור, לשיטתו, להקטין את כוחה של הממשלה ואת מעורבותה במשק, וכך ליצור שוק חופשי וקפיטליזם תחרותי, משמע תנאים שבהם בעלי ההון יתעשרו מניצול ישיר של פועליהם. נורמליזציה קפיטליסטית זו עתידה היתה לעורר מחדש את מלחמת המעמדות ולהציב את בעל ההון והפועל משני צדי המתרס וכך ליצור כר פעולה למאבקן של מפלגות הפועלים. מנגד, לטענתו, הוויסות המדינתי של הכלכלה כפי שהוא נהג בישראל יצר 'אחדות אינטרסים' בין המעבידים לפועלים וביניהם לשלטון, ועיקר את מפלגות הפועלים. המאבק 'למדיניות חלוצית־סוציאליסטית' בישראל (שם, 86–87), שבן־אהרן הטיף לה, העמיד אפוא את החלוץ ואת הפועל משני צדי המתרס הכלכלי, הפוליטי והחברתי.

הניגוד בין החלוץ לפועל הוא מסקנתו של בן־אהרן כשם שהוא הנחת המוצא לקריאת האיחוד שלו. ניגוד זה — המשכפל את הבחנתו של בן־גוריון בין 'תנופה חלוצית' ל'הפעלת המוני פועלים' — הוא השתקפות של העיצוב המתבדל כליבת אתוס הפרישה החלוצי, הממוקד בניגוד שבין החלוץ לחברה, בין החלוץ למעמד הפועלים ובין החלוץ לתנועת־הפועלים. ההיגיון המתבדל של אתוס הפרישה החלוצי הכשיר את הפקעת הפוליטיקה מידי הציבור הרחב — כפי שתבע בן־אהרן — שהלכה והעמיקה את הניכור בינו ובין התנועות החלוציות. ניכור זה הוביל לשכפול אתוס הפרישה החלוצי ב'עוז לתמורה', שמצא ביטוי בקריאתו של בן־אהרן להתבדלות הנהגת המפלגות מחבריהן כתנאי לאיחודן, וחשף את חוסר האמון שלו ביכולתו של היסוד החלוצי לארגן את מעמד הפועלים, שהועצם לכדי תפיסתם כיריבים.

ה. 'ערכי תנועת־העבודה' כמימוש נאו־ליברלי של האתוס החלוצי

ההבחנה בין 'החלוץ' היוזם ויוצר ב'תנופה' ובין 'הפועל' הסביל המופעל כ'המון', החוזרת בדבריהם של בן־גוריון ובן־אהרון, היא אחד מגילויי הסתירה שבין האתוס החלוצי

לאידאולוגיה הסוציאליסטית, סתירה שעיצבה את דמותה של תנועת־העבודה ואת מדיניותה בתקופת היישוב והמדינה, עד מהפך 1977 ולאחריו.

אתוס הפרישה החלוצי התגבש כניגודה של האידאולוגיה הסוציאליסטית וכאשליה של הגשמתה במחצית הראשונה של המאה ה־20, במהלך התמודדותה של תנועת־העבודה עם משבר החברה היהודית בגולה ועם ההזדמנויות שיצר מצב הסְפר בארץ־ישראל. האתוס החלוצי הבשיל כהכלאה של ארבע תרבויות פוליטיות שרווחו במרחב שבתוכו התפתחה הציונות־הסוציאליסטית: המהפכנות הרוסית, תנועת הנוער הגרמנית, שלילת הגולה הציונית וכיבוש הסְפר בארץ־ישראל. המהפכנות הרוסית הכשירה את הפקעת הפעולה הפוליטית מידי מעמד הפועלים לידי אוונגרד מהפכני מאורגן; תנועת הנוער הגרמנית חינכה להתבדלות כיתתית כתחליף לשינוי חברתי; שלילת הגולה הציונית הצדיקה פרישה מאורגנת מן החברה היהודית המתנוונת בגולה; וכיבוש הספר בארץ־ישראל הפך את הקמת 'החברה החדשה' — כצֵדה השני של הפרישה — לתחליף המייתר את המאבק בסדר הקיים ומאשרר אותו. האתוס החלוצי העמיד את הפרישה מן החברה הקיימת — בגולה ובארץ־ישראל — כתנאי להקמתה של חברת מופת סוציאליסטית מחוצה־לה, ולמעשה מחוץ לכל חברה ממשית: משתיכון עתידה אפוא גם 'החברה החדשה' להפוך ליעד לפרישה חלוצית וחוזר חלילה. כתחליף למהפכה הסוציאליסטית — במובניה השונים בבחינת חלופה לסדר הקפיטליסטי — המתחוללת בתוך החברה ומשנה אותה מתוכה, העמיד האתוס החלוצי כיעד להגשמה את הפרישה ממנה, מה שהקנה לו אוריינטציה שמרנית כניגודה של פוליטיקה סוציאליסטית.

האתוס החלוצי הוגשם במפעליה השונים של תנועת־העבודה כרצף של פרישות מן המרכז לסְפר: מהגולה לארץ־ישראל, מהעיר לקיבוץ, מן ההתיישבות העובדת ליישובי העולים וכו'. הפרישה החלוצית מוסדה בשורה של 'חברות הפיגום' — משמע התארגנויות הממשמות את ייעודן בדרך של ביטולן לדעת — שנתכוננו במגוון של צורות: תנועת הנוער, ההכשרות, פלוגות התיישבות, היאחזויות ועוד. במסגרות אלו — שנשאו פעמים רבות אופי של 'חברות בועה' — התגבשה חוויית הפרישה לאורח חיים שחזר וזוקק לאתוס החלוצי של העיצוב המתבדל, אשר נעשה בהדרגה למכנה המשותף של דרכי התמודדותה של תנועת־העבודה עם המציאות היהודית בגולה ובארץ־ישראל. מצב החירום המתמיד שהיתה נתונה בו החברה היהודית במחצית הראשונה של המאה ה־20 הפך את 'חברות הפיגום' החלוציות למוצא למספר הולך וגדל של צעירים, ולמסגרות גיוס למשימות לאומיות כמו עלייה, העפלה, התיישבות והגנה, שטשטשו את היסוד המתבדל שבאתוס הפרישה החלוצי. כך כיסתה החפיפה בין החלוצי ללאומי על הסתירה בין החלוצי לסוציאליסטי, ומראית עין זו הזינה את הניגוד הכוזב בין הלאומי לסוציאליסטי כמו גם את אשליית הזהות בין החלוצי לסוציאליסטי.

הקמת המדינה וכינון מנגנוני הביצוע הממשלתיים היו עתידים לשמוט את הקרקע מתחת ל'חברת הפיגום' החלוצית ולצמצם את מרחב פעולתה. ואולם, שינוי הנסיבות התבהר רק בהדרגה: בעשור הראשון למדינה היתה הארץ ברובה סְפר, והמצב אף הוחרף

לעומת תקופת המנדט בעקבות הפליטות הפלסטינית; מרבית אזרחי המדינה היו 'עולים חדשים', וכמי שהיו נתונים במצב מעבר הם טרם נתפסו כחלק מן 'החברה'. במצב ביניים זה ולאור חולשתו של המנגנון הממשלתי המתהווה, הוסיפו האגפים היריבים בתנועת־העבודה לראות בחלוציות את האמצעי היעיל ביותר להתמודד עם האתגרים הלאומיים והממלכתיים. בתקופה זו הוסיף אפוא האתוס החלוצי להגדיר את קווי התיחום שבתוכם התנהל העימות בין 'החלוציות הממלכתית' ל'חלוציות התנועתית' — ולא בין 'חלוציות' ל'ממלכתיות' — שהיה בעיקרו של דבר מאבק בין גורמים יריבים בתנועת־העבודה על השליטה באתוס החלוצי וניכוסו, דבר המלמד על החשיבות הפוליטית שעדיין נודעה לו אז. ואולם בעשור השני, ככל שעבר מפעל בינוי האומה ממצב ההתהוות למצב ההתבססות, כן איבדה 'חברת הפיגום' החלוצית את תפקידה ואת אחיזתה הציבורית, ובשנות השישים כבר הפכה החלוציות לנוסטלגיה ולקוד תרבותי של חלק הולך וקטן — גם אם עדיין הגמוני — בתנועת־העבודה.

שחיקת הצידוק התפקודי של 'חברת הפיגום' החלוצית חשפה את כושרה התמורי של החלוציות כאתוס, אשר מצא ביטוי בשינוי מגמתו החברתית. ככל שהתבססות מוסדות המדינה פרמה את החפיפה בין החלוצי ללאומי, כן נחשפה הסתירה בין החלוצי לסוציאליסטי ואתוס הפרישה החלוצי הפך לאתוס מעמדי. כך שימשה ההתבדלות החלוצית לצידוק ההעדפה הכלכלית־החברתית של מעמד הביניים הישראלי שצמח בזיקה לממסדים הממלכתיים, ההסתדרותיים והתנועתיים. העדפה זו התפתחה בהדרגה למדיניות של יצירת אי־שוויון באמצעות הקצאת השירותים החברתיים, שעל אף ביקורת פנים־תנועתית נוקבת אפיינה את שלטונה של תנועת־העבודה בשני העשורים הראשונים למדינה. בתקופה זו נתכוננה ישראל כמדינת סעד מפולחת: היא אמנם העניקה שירותים חברתיים ששיפרו את רמת־החיים של כל האוכלוסייה, אך היא עשתה זאת בהיקף, בזמינות ובאיכות שונים לקבוצות שונות. פילוח זה היה בין הגורמים שעיצבו את המבנה המעמדי והמפלגתי של ישראל: מצד אחד, מי שנהנו משירותים עדיפים הובנו כמעמדות הביניים, שהיו גרעין התמיכה המרכזי של תנועת־העבודה שבשלטון, ומצד אחר, הקצאה של שירותים נחותים כוננה את מקבליהם כמעמדות נמוכים, שחלקים רחבים מהם היו עתידים לחבור לאופוזיציה מימין. פיליפ קליין ראה, כאמור, בחלוציות את הגורם לסתירה שאפיינה את עיצוב המדיניות החברתית בישראל בשנות החמישים: מן האידאולוגיה הסוציאליסטית המוצהרת של תנועת־העבודה התבקש כי היא תקים בישראל מדינת רווחה, המאפיינת משטרים סוציאל־דמוקרטיים; אך בפועל, בהשפעת האתוס החלוצי היא עיצבה את ישראל כמדינת סעד, מדיניות המאפיינת משטרים ליברליים ושמרניים. ואולם נראה כי יותר מאשר על עצם כינונה של ישראל כמדינת סעד, השפיע האתוס החלוצי על אופייה המפולח: כך הכשירה הפרישה החלוצית מן החברה את ההתבדלות המעמדית בתוך החברה.

במקביל חולל משבר החלוציות שינוי ביחסי־הכוחות בתנועת־העבודה, שבא לידי ביטוי בהתחזקות היסוד הסוציאל־דמוקרטי ובמדיניות הרווחה המרחיבה שנקטו ממשלות 'המערך' בשנות השבעים (נתן, 2007). אם בשנים 1950–1968 חלה בישראל 'הרעה

מתמדת באי־השוויון' (גבאי, 2009, 244; גינור, 1983, 71–72), בשנים 1969–1977, כמענה לזעזועים החברתיים שפקדו את המדינה מאז 'המיתון', שינה 'המערך' את מדיניותו החברתית ופעל להפיכתה של מדינת הסעד המפולחת ל'מדינת רווחה של ממש' (גל, תשס"ה, 29–31). לשינוי במדיניות החברתית היה חלק חשוב בירידת אי־השוויון במהלך שנות השבעים (גינור, 1983, 74), וכתוצאה מכך היתה תקופה זו 'היחידה בהיסטוריה הכלכלית של ישראל, בה חל שיפור מהותי בחלוקת ההכנסות' (גבאי, 2009, 246–248).

המפנה הסוציאל־דמוקרטי בתנועת־העבודה היה קצר ימים. הרחבת מדינת הרווחה לעבר המעמדות הנמוכים והתביעות להאצתה — כמו אלו של 'הפנתרים השחורים' — שזכו להיענות של ממשלות 'המערך', עוררו התנגדות בקרב גורמים ממעמד הביניים, שחששו מפגיעתה הצפויה של מדיניות ההרחבה החברתית ביתרון היחסי שהעניק להם האופי המפולח של מדינת הסעד. התנגדות זו היתה בין הסיבות להעתקת התמיכה המפלגתית של חלקים ממעמדות הביניים המבוססים מן 'המערך' לד"ש, מהלך שתרם למהפך 1977. ואולם, התחזקותה של הברית בין המעמדות הנמוכים לימין גרמה לחידוש התמיכה של מעמדות הביניים המבוססים בתנועת־העבודה, והזיהוי ביניהם הפך לברור מאי־פעם. בד בבד, אותם שיקולים מעמדיים שהניעו את פרישת היסודות המבוססים מן 'המערך' לפני המהפך הובילו לאימוץ ההיגיון הנאו־ליברלי בידי תנועת־העבודה על מפלגותיה לאחריו. מגמה זו מצאה ביטוי במדיניות ההפרטה שקידמו ממשלות האחדות־הלאומית, שמפלגת העבודה השתתפה בהן בשנות השמונים, וממשלות השמאל שהיא הנהיגה יחד עם מר"צ בשנות התשעים.

התפנית הנאו־ליברלית שהתחוללה בתנועת־העבודה קלעה את תומכיה מקרב מעמדות הביניים לסתירה כפולה: הם ביקרו את המדיניות הכלכלית־חברתית של הימין, אך קידמו אותה בפועל; ובעודם מתרפקים על עברה של תנועת־העבודה, הם הובילו את פירוק המוסדות הכלכליים והחברתיים שהיו תשתית מבנה־הכוח שלה. פתרון לסתירות אלו מצאה תנועת־העבודה מאז שנות השמונים במושג 'ערכי תנועת־העבודה', אשר כקוד תרבותי יותר מאשר עמדה רעיונית שכפל את הסתירה בין האידאולוגיה הסוציאליסטית והאתוס החלוצי. 'ערכי תנועת־העבודה' לא היו אלא התאמה של אתוס הפרישה החלוצי, על היסוד המתבדל והשמרני שבו, להיגיון הנאו־ליברלי. התאמה זו סיפקה למעמדות הביניים תומכי השמאל צידוק להתנערות ממורשתה הסוציאליסטית של תנועת־העבודה, תוך כדי ניכוס סמליה ועברה, ושימשה תחליף כוזב לאידאולוגיה הסוציאליסטית ובלם לפוליטיקה סוציאל־דמוקרטית. כעדכון נאו־ליברלי של אתוס הפרישה החלוצי היו 'ערכי תנועת־העבודה' גם חלק מדרך הסתגלותם של מעמדות הביניים תומכי השמאל למבנה המגזרי המאפיין את משטר ההפרטה הישראלי. בעוד התשתית החברתית של המגזרים השונים היתה מעמדית, הם הגדירו עצמם פוליטית באמצעות קודים תרבותיים. כך, שימשו 'ערכי תנועת־העבודה' להגדרה מגזרית של חלקים ממעמדות הביניים — כשם ש'החזרת העטרה ליושנה' הגדירה חלקים מן המעמדות הנמוכים התומכים בש"ס — ובד בבד הם אישררו את מראית העין שהפכה את השיסוי המגזרי לעימות בין 'ימין' ל'שמאל'.

הניגוד בין האידאולוגיה הסוציאליסטית לאתוס החלוצי שעיצב את תנועת־העבודה מצא אפוא ביטוי לאחר מהפך 1977 באימוץ ההיגיון הנאו־ליברלי בידי השמאל ובהתמגזרותם של מעמדות הביניים תחת המותג 'ערכי תנועת העבודה' כחלק מהשתלבותם במשטר ההפרטה. הרצף שבין אתוס הפרישה החלוצי למגזור הנאו־ליברלי הוביל לשקיעתה של תנועת־העבודה, שקיעה שהואצה ככל שמשטר ההפרטה העמיק את אחיזתו בחברה. מהלך דברים זה עשוי ללמד כי התחדשותה של תנועת־העבודה הישראלית מותנית בהתגברות על עברה החלוצי ופיתוח יסודותיה הסוציאליסטיים.

ביבליוגרפיה

אופנהיים ישראל (תשמ"ב). **תנועת החלוץ בפולין, 1917–1929**, ירושלים.

אייזנשטדט שמואל נח (תשכ"ז). **החברה הישראלית: רקע, התפתחות ובעיות**, ירושלים.

אייזנשטדט שמואל נח (תשכ"ח). 'תמורה דתית, שינוי חברתי ומודרניזאציה — עיונים בהשלכותיה של "התיזה על האתיקה הפרוטסטאנטית"', **דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים**, ג, 83–121.

אייזנשטדט שמואל נח (תשמ"ט). **החברה הישראלית בתמורותיה**, ירושלים.

אייזנשטדט שמואל נח (תשס"ג). **הציוויליזציה היהודית: הניסיון ההיסטורי היהודי בפרספקטיבה השוואתית וגילוייו בחברה הישראלית**, קריית שדה־בוקר.

אלמוג עוז (תשנ"ו). 'דת חילונית בישראל', **מגמות**, לז, 315–339.

אלמוג עוז (1997). **הצבר — דיוקן**, תל־אביב.

אלמוג שמואל (1992). 'פרודוקטיביזציה, פרולטריזציה ועבודה עברית', בתוך: שמואל אלמוג, **לאומיות, ציונות, אנטישמיות**, ירושלים, 139–168.

אלמוג שמואל (1993). 'החלוציות כתרבות חלופית', **ציון**, 58, 246–329.

אלתרמן נתן (תשי"ד). **הטור השביעי: שירי העת והעיתון**, ב, תל־אביב.

בן־אהרן יצחק (1968). 'עוז לתמורה בטרם פורענות', **בפתח תמורה**, תל־אביב, 11–61.

בן־אליעזר אורי (1996). 'טשטושה של ההבחנה בין מדינה ובין חברה בישראל: הגניאולוגיה של "החלוץ"', **מגמות**, לז, 207–228.

בן־גוריון דוד (תשי"א). **חזון ודרך**, א, תל־אביב.

בן־גוריון דוד (תשי"ג). **חזון ודרך**, ג, תל־אביב.

בן־גוריון דוד (תשי"ז). **חזון ודרך**, ד, תל־אביב.

בן־גוריון דוד (תשי"ז). **חזון ודרך**, ה, תל־אביב.

בראלי אבי (1999). 'הממלכתיות ותנועת־העבודה בראשית שנות החמישים: הנחות מבניות', בתוך: מרדכי בר־און (עורך), **אתגר הריבונות: יצירה והגות בעשור הראשון למדינה**, ירושלים, 23–44.

בראלי אבי (2006). 'מבט מאוחר על החלוציות הציונית', **מפנה**, 52, 14–17.

בראלי אבי (2007). מפא"י בראשית העצמאות, 1948–1953, ירושלים.
ברינקר מנחם (2007). 'חלוציות', בתוך: ירמיהו יובל, יאיר צבן ודוד שחם (עורכים), זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני, ירושלים, 39–40.
גבאי יורם (2009). כלכלה פוליטית: בין מראית עין כלכלית למציאות כלכלית, תל־אביב.
גבירץ יעל (2003). ילד לא רצוי: יצחק בן־אהרן — ביוגרפיה אינטימית, תל־אביב.
גוטוויין דניאל (1995). 'אוטופיה והגשמה: אנטישמיות ושינוי עצמי כ"כוח מניע" בהגות הציונית המוקדמת של הרצל', הציונות, יט, 7–29.
גורני יוסף (1968). 'רעיון החלוציות באידאולוגיה של פועלי־ציון בתקופת העליה השניה', אסופות: קבצים לתולדות תנועת־העבודה בישראל, 12, 35–50.
גורני יוסף (1973). אחדות העבודה 1919–1930: היסודות הרעיוניים והשיטה המדינית, תל־אביב.
גורני יוסף (2005). 'על חלוציות אינדיבידואלית מול חלוציות מאורגנת' (מראיין בועז גאון), בתוך: הגידו כן לזקן: דיאלוג עם החלוציות, קריית שדה־בוקר, 156–159.
גידנס אנתוני (2000). הדרך השלישית: תחייתה של הסוציאל־דמוקרטיה, תל־אביב.
גינור פני (1983). פערים חברתיים וכלכליים בישראל, תל־אביב.
גל ג'וני (תשס"ה). ביטחון סוציאלי בישראל, ירושלים.
הורוביץ דן (1961). 'בין "חברה חלוצית" ל"ככל הגויים"', מולד, 18, 413–431.
הורוביץ דן וליסק משה (1990). מצוקות באוטופיה, תל־אביב.
הכהן דבורה (1998). '"הקרב על העם היהודי": התנדבותם של בני מושבים וקיבוצים בקליטת עולים בשנים הראשונות למדינה', עיונים בתקומת ישראל, 8, 266–297.
ובר מקס (1984). האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, תל־אביב.
זיוון זאב (2002). 'הנגב בחזונו של בן גוריון', אריאל, 152–153, 11–18.
זכאי אביהו (1972). 'מעמדה של תיזת ובר והביקורת עליה', בשער, טו (יולי־אוגוסט), 258–274.
חבס ברכה (1964). תנועה ללא שם, תל־אביב.
יזהר אורי (2005). בין חזון לשלטון: מפלגת אחדות העבודה־פועלי ציון בתקופת היישוב והמדינה, רמת אפעל.
ינאי נתן (1994). 'מושג האזרחות בתפיסתו של דוד בן־גוריון', עיונים בתקומת ישראל, 4, 494–504.
יערי אריה (1996). 'בלא אלטרנטיבה: בחינת ההנחות של זאב שטרנהל', עיונים בתקומת ישראל, 6, 568–591.
כפכפי איל (1992). אמת או אמונה: טבנקין מחנך חלוצים, ירושלים.
כ"ץ יעקב, (1958). מסורת ומשבר, ירושלים.
כצנלסון ברל (1990). העליה השניה: הרצאות ברל כצנלסון בפני הבחרות הסוציאליסטית (1928), תל־אביב.
לבנשטיין (אבנארי) יצחק יוליוס (1972). התיתכן מלכות־החירות: מארקס נגד המארקסיזם, תל־אביב.

ליסק משה (2009). 'האסטרטגיה של בינוי מעמד: תנועת־העבודה בתקופת היישוב', בתוך: אליעזר בן־רפאל ואחרים (עורכים), **היהודים בהווה: כינוס ופיזור**, ירושלים, 99–118.

מינץ מתתיהו (תשמ"ו). **חבר ויריב: יצחק טבנקין במפלגת פועלי־ציון, 1905–1912**, יד טבנקין.

מרגלית אלקנה (תשל"א). **'השומר הצעיר' — מעדת נעורים למארכסיזם מהפכני**, תל־אביב.

מריומה־מרום שושנה (2010). 'מאפייני מדיניות הרווחה בישראל בשנות החמישים והשישים והתהוות שכבות המצוקה המזרחיות', **תיאוריה וביקורת**, 36, 113–136.

נוימן בעז (2009). **תשוקת החלוצים**, תל־אביב.

ניר הנרי (1992א). 'מיהו חלוץ: גלגולים סמנטיים של המינוח החלוצי בתנועת־העבודה הארצישראלית, 1917–1939', **טורא**, ב, 228–248.

ניר הנרי (1992ב). 'חלוצים וחלוציות במדינת ישראל: הבטים סמנטיים והיסטוריים, 1948–1956', **עיונים בתקומת ישראל**, 2, 116–140.

נתן דודי (2007). 'המדיניות הכלכלית־חברתית של ממשל רבין, 1974–1977', עבודת־גמר, אוניברסיטת חיפה.

סילבר אילנה פ' (1995). ''רוח' הקפיטליזם': מקס ובר ומגמות עכשוויות בסוציולוגיה היסטורית השוואתית', בתוך: מנחם בן־ששון (עורך), **דת וכלכלה**, ירושלים, 89–100.

פלד יואב ושפיר גרשון (2005). **מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת**, תל־אביב.

פרנקל יונתן (1989). **נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה**, תל־אביב.

צמרת צבי (1993). 'חלוציות מגויסת: עלייתו ונפילתו של השירות החלוצי לישראל', **קתדרה**, 67, 136–164.

קבלו פולה (2005). 'חלוציות ומחויבות אזרחית על פי דוד בן־גוריון, 1948–1955', בתוך: אבי בראלי, דניאל גוטוויין וטוביה פרילינג (עורכים), **חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי**, ב, קריית שדה־בוקר, 773–802.

קידר ניר (2009). **ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן־גוריון**, קריית שדה־בוקר וירושלים.

קלנר יעקב (1953). 'המון ומנהיגות', **בטרם**, א, 23–26; ב, 36–38.

קרמפף אריה (2009). 'כינונו של מושג העצמאות הכלכלית בשיח הישראלי, 1948–1966', **עיונים בתקומת ישראל**, 19, 1–34.

רובינסון ג'ואן (1965). **פילוסופיית הכלכלה**, תל־אביב.

שביט דן (1984). **שיחות עם בן אהרון**, תל־אביב.

שטרנהל זאב (1995). **בנין אומה או תיקון חברה?: לאומיות וסוציאליזם בתנועת העבודה הישראלית, 1904–1940**, תל־אביב.

שפירא אניטה (1989). **ההליכה על קו האופק**, תל־אביב.

שפירא אניטה (1996). 'קובלנתו של שטרנהל', **עיונים בתקומת ישראל**, 6, 553–567.

שפירא אניטה (1997). **יהודים חדשים יהודים ישנים**, תל־אביב.

שפירא אניטה (2008). ברנר, תל־אביב.
שפירא יונתן (1984). עילית ללא ממשיכים: דורות מנהיגים בחברה הישראלית, תל־אביב.

Bellah Robert N. (1967). 'Civil Religion in America', *Daedalus*, 96, 1-21.
Draper Hal (1966). 'The Two Souls of Socialism', *New Politics*, 5, 57-84.
Liebman Charles S. & Don Yehiya Eliezer (1983). *Civil Religion In Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley, CA.
Mathisen James A. (1989). 'Twenty Years After Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?', *Sociological Analisis*, 50, 129-146.
Swedberg Richard (2005). *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*, Stanford, 93, 109.
Weber Max (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York.
Weber Max (1964). 'The protestant Sects and the Spirit of Capitalism', *From Max Weber: Essays in Sociology*, London, 302-322.

גולדה מאיר

גולדה מאיר: מנהיגה על כס מזכיר המפלגה

מאיר חזן

באו אלי פעם והציעו לי שאכתוב זיכרונות פוליטיים. אמרתי: מה יש לספר? את הדברים המעניינים לא אספר, ומה שאוכל לספר — לא מעניין.[1]

(גולדה מאיר, פברואר 1966)

מבוא

גולדה מאיר היא האישה היחידה בתולדות מפא"י ומפלגת העבודה ששירתה בתפקיד מזכיר המפלגה. כמעט 80 שנה התקיימה המשרה, עד שהוחלט על ביטולה בוועידת מפלגת העבודה באוגוסט 2009. מאיר כיהנה פעמיים בתפקיד: תחילה בשנים 1930–1931, ולימים היתה המזכירה האחרונה של מפא"י והראשונה של מפלגת העבודה בשנים 1966–1968.

תפקיד מזכיר המפלגה היה משרה פוליטית חשובה בקורות מפא"י. יותר מ־20 פוליטיקאים בכירים יותר ובכירים פחות כיהנו בתפקיד, לעתים כשלב במסלול הפוליטי ופעמים כשיבוץ זמני כדי לאייש לשעה את המשרה שהתפנתה עקב שינויים פרסונליים במערכת הפוליטית או בשל אילוצים חולפים. כהונה זו היתה לא אחת מעין מקפצה בקידום אל משרות בכירות יותר, אך פעמים היא היתה פסגת המעורבות בחיים הפוליטיים. תנודות רבות חלו במרוצת השנים במידת משקלה וחשיבותה של משרת מזכיר המפלגה בחיים הציבוריים; אלה נגזרו הן ממצבים פוליטיים משתנים, הן ממעמדה של מפא"י בימים שקדמו להקמת המדינה ובאלה שבאו בעקבותיה והן מיחסי הכוחות הפנימיים בין מגוון גורמים בקשת הפוליטית של מפא"י. המפלגה הוקמה מראשיתה בתורת גוף השואף לאגד בחיקו שלל מסורות, אינטרסים, קבוצות וחוגים. כיאה למסגרת הרואה את עצמה מיסודה כמפלגת המונים רחבים, היתה מפא"י מעין כור היתוך שהטמיע בקרבו ערב רב של אישים, שמצאו בעשייה פוליטית כר מועדף לפעילות חברתית משמעותית. מכאן גם שעל המזכיר

1. פרוטוקול מזכירות מפא"י, 15.2.1966, ארכיון מפלגת העבודה ע"ש משה שרת, בית ברל (להלן: אמ"ע).

הוטלה המשימה לגבש את המפלגה לכלל מערכת בעלת חיוניות ומעורבות מתמשכת במתרחש, החותרת לצרף אליה עוד ועוד קהלים, ובה בעת מעניקה מענה לצורכיהם ולמאווייהם של מי שמלכתחילה הביעו נאמנות אליה. בנסיבות אלה נודעה בתקופות שונות משמעות ייחודית לאישיות הממלאת את משרת המזכיר.

רבים מבכירי מפא״י, ובהם ברל כצנלסון, דוד בן־גוריון, יצחק טבנקין, יוסף אהרנוביץ ולוי אשכול, לא מילאו מעולם את משרת מזכיר המפלגה. הם לא ראו בה שלב עיקרי ומכריע בטיפוח מעמדם והקריירה הפוליטית שלהם. המגע ההדוק והרצוף עם סניפי המפלגה ועם ׳החברים בשטח׳ לא היה בעיניהם מעולם בבחינת משאת נפש, לבטח לעומת החלופות הביצועיות והרעיוניות שעמדו לרשותם. עם זאת, אישים לא נטולי ערך ועוצמה פוליטית, כמו יוסף שפרינצק, יצחק בן־אהרן, פנחס לוביאניקר (לבון), גיורא יוספטל ויוסף אלמוגי מילאו במרוצת הזמן את תפקיד המזכיר. פורמלית זו היתה המשרה הרמה ביותר במדרג המפלגתי. בפועל היא נתפסה משנית בחשיבותה לעומת תפקידים אחרים שהיו פתוחים לפני חברי מפא״י בהסתדרות הציונית, בהסתדרות העובדים, בוועד הלאומי ובהמשך בממשלת ישראל ובמוסדות המדינה. משקל יחסי זה נותר בעינו גם כשהוקמה מפלגת העבודה בשנת 1968 (חוץ מאשר בשתי שנותיה הראשונות), ומפא״י נטמעה בה כציר המרכזי שלה.

במחקר ההיסטורי הענף על מפא״י ומפלגת העבודה יוחדה תשומת לב שולית למשרת מזכיר המפלגה, אם בכלל. במחקריהם של פיטר מדינג, יעקב גולדשטיין, יונתן שפירא ונתן ינאי, שבחנו במגוון דגשים את תהליכי המיסוד וקבלת ההחלטות במפא״י בתקופות שונות, אין סמכותו של מזכיר המפלגה מצטיירת כמוקד כוח ניכר ובעל עוצמה, המחייב ללבן כהלכה את מעמדו. לשיטתם, המתח בין ההנהגה לבין אנשי מנגנון המפלגה, והעימותים בין בעלי השקפות מנוגדות בסוגיות העומדות על סדר היום לא התנקזו אל מזכיר המפלגה כאל צומת מרכזי לקביעת מתווה הדיונים במוסדות הפנימיים ולגיבוש ההכרעות הפוליטיות הנופלות במסגרתם.[2] גם במחקריהם של יוסף גורני, אניטה שפירא, זאב צחור ומאיר אביזוהר, שניתחו סוגיות פוליטיות ורעיוניות שהעסיקו את מפא״י, נזכרים רק כבדרך אגב מזכירי המפלגה כגורם במכלול השיקולים והתהליכים שבהם דנו.[3] במחקרו הממזג עיון במאבקים מוסדיים עם ליבון מחלוקות רעיוניות במפא״י של ראשית

2. ראו למשל: Peter Y. Medding, *Mapai in Israel: Political Organization and Government in a New Society*, Cambridge 1972, esp. pp. 124-129; נתן ינאי, **קרע בצמרת: המשבר שזעזע את מפא״י והביא להקמת רפ״י**, תל־אביב 1969, עמ׳ 86–89, 107 ועוד; יונתן שפירא, **אחדות העבודה ההיסטורית: עצמתו של ארגון פוליטי**, תל־אביב תשל״ה, עמ׳ 190–199; יעקב גולדשטיין, **בדרך להגמוניה: מפא״י: התגבשות מדיניותה, 1930–1936**, תל־אביב תש״ם.

3. ראו למשל: יוסף גורני, **שותפות ומאבק: חיים וייצמן ותנועת הפועלים בארץ ישראל**, תל־אביב תשל״ו; אניטה שפירא, **ברל: ביוגראפיה**, תל־אביב תש״ם; זאב צחור, **החזון והחשבון: בן־גוריון בין אידאולוגיה לפוליטיקה**, תל־אביב 1994; מאיר אביזוהר, **בראי סדוק: אידיאלים חברתיים ולאומיים והשתקפותם בעולמה של מפא״י**, תל־אביב תש״ן.

ימי העצמאות, ציין אבי בראלי את זלמן ארן כמי שבעת כהונתו כמזכיר המפלגה מילא תפקיד רב־ערך כמקשר בין ההנהגה למנגנון מכוח מקומו במערך הפוליטי הפנימי.[4]

אחד הביטויים לדלות העיון במשרת מזכיר המפלגה במפא"י הוא העובדה שכהונתה הראשונה של גולדה מאיר בתפקיד מזכירת מפא"י נותרה פרק עלום בתולדותיה, שהמחקר ההיסטורי פסח עליו משום־מה.[5] היא היתה מזכירת מפא"י יחד עם חיים שורר מנובמבר 1930 עד ספטמבר 1931.[6] מאירסון (מאיר) בת ה־32 נבחרה לתפקיד במקומו של זלמן אהרונוביץ (ארן), כחברת מפלגת אחדות־העבודה לשעבר. משרת מזכיר המפלגה היתה אז מנהלית בעיקרה, ומשקלה הפוליטי היה צנוע. המינוי העיד על השתייכותה לשורה השלישית של המנהיגות בשנותיה הראשונות של מפא"י והעיד על מידת האמון וההערכה שרחשו כלפיה ראשי המפלגה שמוצאם מאחדות־העבודה, ובהם בן־גוריון, כצנלסון, דוד רמז וזלמן רובשוב (שזר).

טענתי היא, שלפועלה של מאיר כמזכירת מפא"י ובהמשך כמזכירת מפלגת העבודה מפברואר 1966 עד אוגוסט 1968 היתה חשיבות רבה בעדכון השקפותיה על המתרחש בחיים הפוליטיים הפנימיים בישראל, לקראת התמנותה לראש ממשלת ישראל בשנת 1969. לתקופה הנדונה נודעה חשיבות מרכזית בהתוויית סדר היום והגבולות שיתחמו בהמשך את מרחב התמרון המסור בידה לגיבוש ולקידום יעדים פוליטיים שבהם חפצה בזמן כהונתה במשרת ראש הממשלה, ולא פחות חשוב — בעיצוב מחדש של דמותה הפוליטית בקרב הציבור בישראל, לטוב ולרע. נדמה שיותר מכל אישיות ציבורית בכירה אחרת בגלריה הפוליטית הענפה שהצמיחה תנועת העבודה, נתקבעה דמותה של מאיר כאישיות המגלמת כמעט אינטואיטיבית בזיכרון הציבורי את דמותו (המאוסה לפרקים) של המפא"יניק הטיפוסי. בימים שבהם ההזדהות הפנימית של 'החבר' עם 'המפלגה' נחשבה לסוג של ייעוד נעלה, ומפלגה היתה 'מעין בית, ואדם מן היישוב ראוי שיהיה לו בית, שיהיה מצוי בביתו, בקרב חבריו',[7] נתפסה מאיר כהתגלמות הצלולה של אחת ממידות החיים החברתיים בישראל.

4. אבי בראלי, **מפא"י בראשית העצמאות, 1948–1953**, ירושלים תשס"ז, עמ' 61–62.
5. ראו למשל: גולדשטיין, **בדרך להגמוניה**; מאיר אביזוהר (עורך), **גולדה: צמיחתה של מנהיגה (1921–1956)**, תל־אביב תשנ"ד; מירון מדזיני, **גולדה: ביוגרפיה פוליטית**, תל־אביב 2008. מאיר עצמה ייחדה פסקה אחת באוטוביוגרפיה שלה לכהונתה כמזכירת מפא"י בשנות השישים, ועל כהונתה בשנות השלושים פסחה כליל. גולדה מאיר, **חיי**, תל־אביב 1975, עמ' 256.
6. פרוטוקול מרכז מפא"י, 27.11.1930, 4.8.1931, 5.8.1931, אמ"ע; פרוטוקול מזכירות מפא"י, 2.9.1930, 7.11.1930, 23.9.1931, שם. בעשור הראשון של שנות השלושים היתה כהונת המזכיר לא אחת בצמדים, ביטוי לכך שהמפלגה היא איחוד של אחדות־העבודה עם הפועל־הצעיר (שורר, שברבות השנים ערך את **דבר**, כיהן בתפקיד כנציג הפועל־הצעיר).
7. שלמה אבינרי, 'סופה של תקופה', **אמות**, ד, ב (אוקטובר־נובמבר 1965), עמ' 10–11.

בחירת מאיר לתפקיד מזכירת מפא"י בשנת 1966

המאבק על דרכי הטיפול ב'פרשת לבון' וכן סדרת משברים ומחלוקות בנושאי ביטחון (כגון פיתוח הכור הגרעיני בדימונה ופעילות מדענים גרמנים במצרים), שהיו בין הגורמים לפרישת בן־גוריון מתפקיד ראש הממשלה ביוני 1963, הוליכו בצירוף סוגיות אחרות שעמדו על סדר היום (כגון שינוי שיטת הבחירות, המערך עם אחדות־העבודה וגורלה של קבוצת 'מן היסוד') לעזיבתו את מפא"י עם קבוצת חברים, ולייסוד רפ"י ב־29 ביוני 1965.[8] כעבור ארבעה חודשים, ב־2 בנובמבר, התקיימו הבחירות לכנסת השישית ובהן זכה המערך (מפא"י ומפלגת אחדות־העבודה) להישג נכבד של 45 מושבים בכנסת, בעוד רפ"י הסתפקה בעשרה מושבים וגח"ל ב־26 מושבים. שני הבכירים ברביעיית האישים שהנהיגו את מפא"י בדרך לניצחון, ראש הממשלה לוי אשכול ושרת החוץ גולדה מאיר (השניים האחרים היו שר האוצר פנחס ספיר ושר החינוך זלמן ארן), חלו מיד לאחר הבחירות — אשכול לקה בלבו ובדלקת ריאות, שמהם התקשה להתאושש, ומאיר עברה אירוע מוחי קל, אושפזה ואובחן אצלה סרטן הבלוטות.[9]

על אף בעיות הבריאות עמדה מאיר בראש צוות המשא־ומתן להרכבת הקואליציה הממשלתית ולבחירת נציגי מפא"י בוועדה המרכזת של הסתדרות העובדים, לאחר שלפני הבחירות עמדה בראש ועדת המינויים שגיבשה את הרכב סיעת מפא"י לכנסת.[10] פעילותה זו העידה על תפקידה המרכזי בחיים הפנימיים של המפלגה כחלק מתהליכי ההיערכות והגיבוש המחודשים של מפא"י בעקבות פרישת רפ"י. עם זאת היא החליטה לפרוש מכהונת שרת החוץ ולעזוב את הממשלה. בשעתו, כשנתמנתה לשרת החוץ, ציינה שהיא 'הולכת לתפקיד זה באופן זמני'. כמנהגם של בכירי מפא"י, שאהבו להצטייר כמי שהתפקיד הנחשק נכפה עליהם ובאין ברֵרה הם נעתרים, הגדירה את בחירתה 'צו אכזרי'.[11] בפועל שימשה מאיר שרת החוץ של ישראל תשע שנים וחצי, מ־18 ביוני 1956 עד 11 בינואר 1966. החלטתה לעזוב את הממשלה, שזיכתה אותה מפי מנחם בגין בתואר 'היהודייה הגאה', לא ניחתה על אשכול כרעם ביום בהיר ולא נחשבה בעיניו לאיום בכוח או מכה ליוקרתו, אף שבדברי הפרֵדה שלו ממנה במליאת הכנסת הודה בנימוס קורקטי שקשה לו במיוחד להשלים עם החלטתה לפרוש. רענון המנהיגות הבכירה בממשלה עלה בקנה אחד עם המסר המרכזי של הנחלת פוליטיקה 'חדשה ונמרצת' שביקש להשרות באמצעות תמיכת

8. ראו למשל: ינאי, **קרע בצמרת**; זכי שלום, **כאש בעצמותיו: דוד בן־גוריון ומאבקיו על דמות המדינה והנהגתה, 1963–1967**, קריית שדה־בוקר תשס"ה.
9. מדזיני, **גולדה**, עמ' 403; יוסי גולדשטיין, **אשכול: ביוגרפיה**, ירושלים 2003, עמ' 524–525. למעשה קיבלה מפא"י עוד ארבעה מושבים בזכות סיעות המיעוטים המסונפות לה.
10. פרוטוקול מזכירות מפא"י, 6.9.1965, 10.1.1966, 30.1.1966, אמ"ע.
11. פרוטוקול מרכז מפא"י, 17.6.1956, אמ"ע. על הדחת משה שרת מתפקיד שר החוץ ראו: זכי שלום, 'התפטרות משה שרת מן הממשלה (יוני 1956): היבטים מדיניים־ביטחוניים, מפלגתיים ואישיים', **הציונות**, כ (1996), עמ' 259–297.

הארגון החוץ־פרלמנטרי 'אזרחים תומכי אשכול' (את"א) במרוצת מערכת הבחירות, ואם יישום מסר זה ברובד הבכיר מתרחש בלא לחץ ומרצון — מה טוב. פרישתה של מאיר היתה שילוב של הבנתה כי מיצתה את תרומתה במשרתה הנוכחית, הצורך לבחון מחדש את מצבה הפוליטי בעקבות הקרע ביחסיה עם בן־גוריון ומצוקתה הבריאותית שהחמירה בעת ההיא. אלה הוצגו לציבור כרצון להקל על עומס העבודה והמתח המונחים על כתפיה לאורך שנים רבות.[12]

עם פרישתה ציינה מאיר, כי מאז ומתמיד קיבלה את 'דין המפלגה', ואז גם ביכתה את היום הנורא ביותר בחייה הציבוריים כלשונה, היום שבו נאותה להיכנס למשרד החוץ במקום שרת[13] ובכך נתנה יד להדחתו. היא הודיעה מפורשות שאין בכוונתה לפרוש מהחיים הפוליטיים. מאמר המערכת **בדבר** התנבא: 'השפעתה וסמכותה בחיים הציבוריים לא ייפגעו בשל כך כמלוא הנימה', שכן 'היא מאותם האנשים המעטים שאינם יונקים סמכותם ממשרותיהם אלא מעניקים למשרותיהם מסמכותם האישית'.[14] בשבועון מפא"י **הפועל הצעיר** צורפה מאיר אל פנתֵאון אמהות האומה: 'גולדה היא מן האמהות, מאלו, שדמות דיוקנן נשקפת אלינו מראשית תולדותינו ואף בפרקים מאוחרים שלהן; מאותן האמהות, הנמצאות בצד האבות, שחלקן ביצירת האומה ובעיצוב צורתן הרוחנית היה שווה לחלקם של האבות ולפעמים אף עדיף ממנו'.[15] ממרומי שעת החסד שנקרתה בחייה הפוליטיים היא התריסה נגד הגישה הרווחת בקרב אישי ציבור ש'מגיע לי' תואר, תפקיד או מעמד חברתי, ונגד התופעה שאדם שמטילים עליו תפקיד מתחיל לחשוב ש'הוא' ראוי לכך. כמי שחוזה עתידות שעוד נותרו צפונים בחיק העתיד, הדגישה שהצלחתו של איש ציבור במלאכתו תלויה בצוות שיבחר לעצמו וכי 'האסונות הגדולים ביותר קורים כשטועים בבחירת צוות'.[16] העובדה שהמהלך הפוליטי הראשון שביצעה בעודה פנויה לרגע מאחריות פוליטית כלשהי היה לעטות על עצמה את גלימת הסמכות המוסרית והוא לא נעשה בהיסח הדעת, בבחינת מצוות פורשים מלומדה. הוא סימן את העמדה החדשה שבה היא שאפה למצֵב את עצמה בתנועת העבודה ובזירה הציבורית. חזות זו ממש ביקש, בפועל תבע, ממנה שתקבל על עצמה אחד המובהקים שבמטפחי הרוח המוסרית במערכות הציבוריות של הימים ההם, הרמטכ"ל לשעבר חיים לסקוב. במכתב הפרדה ששלח לה כתב: 'המערך בשעת הבחירות ניסה להעלות לפיד — להאיר הדרך לעתיד וקצת שיפור בהיגיינה הציבורית. לפיד זה שונה מאחרים בזה שיש קשר בין נושאו לבין הדלק שממנו

12. **דברי הכנסת**, 44, 12.1.1966, עמ' 345–346, 351; מאיר, **חיי**, עמ' 252–253; מדזיני, **גולדה**, עמ' 404–405.
13. פרוטוקול מרכז מפא"י, 10.1.1966, אמ"ע.
14. מ"ד [מערכת דבר], 'הממשלה בלי גולדה מאיר', **דבר**, 14.1.1966.
15. ישראל כהן, 'גולדה מאיר', **הפועל הצעיר**, 18.1.1966 (ההדגשה במקור).
16. 'ג' מאיר מסכמת את עבודתה במשרד החוץ בעשור האחרון', דברים במסיבה עם ועדת העורכים והכתבים המדיניים, **הארץ**, 16.1.1966.

הלהבה ניזונה. אני מוצא עצמי עומד ותוהה בנושא זה. הצ׳ק שהוצע לציבור הבוחרים ועליו We promise to pay, מה יהיה עליו?׳.[17]

הידיעה שבראשה תעמוד דמות בעלת ׳סמכות מוסרית׳ נתפסה במפא״י כרכיב רב־ערך עם היוודע דבר היענותה של מאיר להפצרות להיבחר למזכירת המפלגה בפברואר 1966.[18] הפרסום של מסכת הלחצים עליה להיעתר לקבל את התפקיד, מסכת שהתנהלה זה חודשים אחדים, החל פחות משבוע ימים לאחר בחירת הממשלה החדשה. לפרסום גרמה פרישתו של חבר הכנסת ראובן ברקת מתפקיד מזכ״ל המפלגה, לאחר שנשחק עקב תיווכו המתמשך בעימות שבין אשכול לבן־גוריון ובשיכוך המתחים שהתגלו חדשות לבקרים בין ׳צעירים׳ ל׳ותיקים׳. **בהארץ** ידעו לבאר, שהיסוסיה של מאיר לקבל את התפקיד אינם נובעים מרתיעתה משכבר ׳מהתעסקות ארגונית בענייני ״המפלגה״׳, אלא מהמתנתה להיענות עמיתיה לתביעתה כי יסכימו שתפעל להפוך את המערך לאיחוד מלא בין מפא״י לאחדות־העבודה.[19] סימן פומבי ראשון להתרצותה להיבחר למזכירת המפלגה היא נתנה כאילו בהיסח הדעת במרכז מפא״י ב־30 בינואר, כאשר ציינה בחטף שלמיטב זכרונה גם כאשר היא וחיים שורר היו מזכירי מפא״י מיד לאחר האיחוד בין אחדות־העבודה והפועל־הצעיר בשנת 1930 לא שרתה האידיליה בכל חלקי המפלגה.[20]

בנסותו לשכנעה לקבל את התפקיד, פָּרט אשכול על ׳חוש ההתנדבות׳ שלה וביקש שתקדיש כמה שעות עד יום בשבוע לעניין. לדרישתה שיוסכם בתמורה שהיא תעזוב את הכנסת ענו עמיתיה בשלילה, אך נראה שבכירי מפא״י ניאותו לתנאי האחר שהציבה: נכונות גורפת לקדם את האיחוד עם אחדות־העבודה.[21] ב־3 בפברואר בחר מרכז המפלגה פה אחד במאיר למזכירת מפא״י. בדבריה לאחר הבחירה תיארה כיצד היא רואה את הגוף שבראשו תעמוד:

> המפלגה זקוקה לעבודה עצומה ולא מפני שחבריה רעים. אף פעם לא רצינו ולא שאפנו להיות מפלגה אבנגרדית, אקסקלוסיבית. תמיד שאפנו להיות מפלגה עממית, מפלגת העם, מפלגת ציבור הפועלים על כל מה שיש בו. מאז ומתמיד אנו המפלגה. שנים רבות, וגם עכשיו, כאשר היו כותבים ׳המפלגה׳ לא היו צריכים לכתוב איזו מפלגה, למרות שהיו עוד מפלגות בארץ. ידוע היה ש׳המפלגה׳ זו מפלגתנו. כך גם היום בחיים ובחיי המדינה.[22]

17. מכתב חיים לסקוב לגולדה מאיר, 14.1.1966, אמ״ע A12. לסקוב, יחד עם מרדכי מקלף — שני רמטכ״לים לשעבר שהביעו תמיכה באת״א, והיו משקל נגד לגוורדיה הבטחונית שנקבצה ברפ״י.
18. ה״ה [ישראל כהן], ׳מפרקי הימים: עם בדק הבית׳, **הפועל הצעיר**, 8.2.1966.
19. סופר **הארץ**, ׳ראובן ברקת סיים את תפקידו כמזכיר מפא״י׳, **הארץ**, 18.1.1966; הנ״ל, ׳ג׳ מאיר מסרבת לכהן בתפקיד רשמי במפא״י׳, שם, 19.1.1966; ׳מיום ליום: מפא״י באין מערך ואיחוד׳, שם (מכאן המובאה).
20. פרוטוקול מרכז מפא״י, 30.1.1966, אמ״ע.
21. למען השגת מטרה זו היא כבר נבחרה מיד לאחר הבחירות לכנסת ליושבת־ראש הנהלת סיעת המערך בכנסת.
22. פרוטוקול מרכז מפא״י, 3.2.1966, אמ״ע.

הנחה אותה הרצון לקבע את מעמדה של מפא"י גם להבא כמסגרת המפלגתית הדומיננטית בחברה הישראלית על רקע התמורות הפוקדות אותה והופעתן של גח"ל ורפ"י כגופים מפלגתיים המתיימרים להוות אלטרנטיבה שלטונית. לשם כך, גרסה, 'מפא"י חייבת להיות מפלגה הדורשת ותובעת, המעיזה להגיד בתוקף לכל אזרח ושכבת אזרחים ולכולם ביחד, כי הציבור הוא הנתבע. רבים היום הטוענים, כי "מגיע" להם. אל לנו להיות מפלגה "טובה" לכל פרט, אלא מפלגה הדורשת ותובעת מן הפרט והציבור כולו'.[23] הוויית ואווירת הנהנתנות זחוחת הדעת של 'דור האספרסו' — המבקש להגשים בלא מאמץ וסבל את החלום הזעיר בורגני החומרני הכולל דירה, משפחה, רכב ובידור קל ומְקדש צרכנות פסיבית עם השתוקקות ל'פינה שקטה ושלווה' — היו לצנינים בעיניה. הנהנתנות הסלונית, הצרכנית, הפזרנית והאינדיבידואליסטית התחרתה עם האתוס התרבותי ההגמוני שייצגו תנועות הנוער מבית מדרשה של תנועת העבודה וקעקעה בהדרגה את הדומיננטיות שלהן כמייצגות האידאל שיש לשאוף אליו. כנגד תיאורו מעורר הפולמוס של הסופר וחבר הכנסת יזהר סמילנסקי את צעירי ישראל באמצע שנת 1960, המשמיעים מחאות בכייניות ודורשים 'בכל מקום שחולקים חלוקה — "מגיע לנו!" — מדוע? כי העולם חייב לנו. התביעה לעולם בלשון רבים, ואילו הקבלה היא לעולם בלשון יחיד',[24] ביקשה מאיר לפרוש לפני ציבור נאמני מפא"י חזון אחר. במפא"י היא ראתה את הגורם שיציב במוקד חייה של החברה הישראלית דגם חיים שונה, שאותו היא ינקה מחזון 'המפלגה התובעת' מצוות 'עשה' מחבריה, חזון ששרטט ברל כצנלסון לפני הוועידה הרביעית של מפא"י ברחובות במאי 1938.[25] אלא שהפעם לא איחוד התנועות הקיבוציות ותנועות הנוער היו היעד, כי אם קליטת 'ישראל השנייה'.

ישראל ישעיהו, סגן יושב־ראש הכנסת ומבכירי ה'גוש', נעל את ישיבת המרכז שבה נבחרה מאיר למזכירת המפלגה, בקביעה שעם מינויה נפתחת תקופה חדשה בדברי ימי מפא"י. לתחושה זו, שנפל דבר במפא"י, היו שותפים חסידים מובהקים ומתנגדים נחרצים. יהודה גוטהלף, שעמד להתמנות לעורך **דבר**, מצא במינויה אות מובהק להתאוששות, מפנה ותנופה בחיי מפא"י, שתוכנם הוא דחיקת הקרייריזם ו'הביצועיזם' הממלכתי־טכנוקרטי לטובת דמוקרטיזציה פנימית, ייסוד חוגים רעיוניים המעצבים את תודעת חבריה וראיית המפלגה כ'בית' שמטופחים בו החברות והסולידריות על חשבון ההתגודדות, ההשמצה

23. 'ג' מאיר: על מפא"י להיות מפלגה התובעת מהציבור', דברים בפגישת היכרות עם עובדי מרכז מפא"י, **דבר**, 8.2.1966.
24. יזהר סמילנסקי, 'הדור הצעיר: פָּנים ופְּנים — נסיון לשרטט דיוקן', **מולד**, יח, 143 (יוני־יולי 1960), עמ' 267–274 (המובאה מעמ' 269). מאמר זה היה פיתוח של דברים שנשא סמילנסקי בפתח דיון במרכז מפא"י ב־30.6.1960, והציתו פולמוס ציבורי סוער על דמותם של הצעירים הגדלים בארץ ועל פניה של ישראל בעתיד.
25. ברל כצנלסון, 'חבלי איחוד ושלבי איחוד', **כתבים**, ח, תל־אביב תש"ח, עמ' 114–115; גולדה מאיר, 'המפלגה בימים אלה', דברים במועצת מחוז מפא"י בתל־אביב, 27.3.1966, **הפועל הצעיר**, 13.4.1966.

והחתירה.[26] מאמר המערכת **בהארץ** פסק, שאף אחד ממזכירי מפא"י מאז קום המדינה לא נהנה ממעמד ציבורי דומה לזה של מאיר, ובחירתה הופכת את לשכת מזכיר מפא"י למוקד הכוח הפוליטי השני בחשיבותו במדינה, לאחר משרד ראש הממשלה.[27] ברפ"י, ששקדה אז על ערעור 'סמכותו המוסרית של השלטון', סימנו מיד את מאיר כמטרה להתקפה אישית בוטה ומוחצת. תחת הכותרת ''גברת פילוג" בראש מפא"י', שלִוותה בתמונת שער תואמת, הורה הלכה בטאון רפ"י **מבט חדש**:

> ספק אם אדם בודד אחד תרם יותר לפילוגה של מפא"י מגולדה מאיר. היא הפכה את רגישויותיה האישיות — העזות מאוד, כנראה — למעין מורה דרך לתנועת הפועלים. החברה מאיר היא אשר פיתחה תמונת עולם, המצוירת בשני צבעים בלבד: 'שחור-לבן'. כל מה שקרוב ללבה, כל מי שקרוב להשקפותיה — בבחינת שמן זית זך. כל מי שמערער על דעותיה, כל מי שאינו אחוז בולמוס של התפעלות בלתי פוסקת ממעשי ידיה — הוא בבחינת אויב, שיש ללחום בו.[28]

אפילו במושגים הרפ"יסטיים המקובלים של הטחת עלבונות חריפים במפא"י, ובאותה לשון מרירה ונזעמת גם מצד מפא"י אל עבר המתפלגים ממנה, הוגדשה כאן הסאה. במענה לרשימה זו טען מאיר בראלי, עיתונאי **בדבר** וממקורבי בן־גוריון, כלפי חבריו ברפ"י, שבכך שורטט רק מקצת קלסתרונה של מאיר. הוא בחר להבליט, כי אף ש'במדינת ישראל המחודשת יש רציפות וכבוד למסורת היהודית', הרי 'בכל הנוגע לשוויון האישה יש חידוש מהותי, וגולדה מאיר היא סמלו, היא דגלו'.[29] גם אם היה מאמרו של בראלי עדות לאמביוולנטיות שיתנהלו בה מכאן ואילך יחסי האהבה-שנאה המורכבים בין פורשי רפ"י לבין מאיר כמייצגת המובהקת של הנהגת המפלגה שהם חשו עצמם מוקאים ממנה, הרי מינויה פורש ברפ"י כמהלך המכִוון מדעת להעמיק את הקרע בין המפלגות 'לאין שיעור'.[30]

צמרת ההנהגה של מדינת ישראל הורכבה מפברואר 1966 ועד תקופת ההמתנה ערב מלחמת ששת הימים ממשולש ששלושת הקודקודים שלו הם: ראש הממשלה אשכול, שר האוצר ספיר ומזכירת מפא"י מאיר. עוצמתו היחסית והשפעתו הממשית של כל אחד מהקודקודים הללו על המתרחש השתנו מעת לעת בהתאם לנסיבות חולפות ולסוגיות שניצבו על סדר היום. שלא כמו בימי כהונתו של בן־גוריון בהנהגת המדינה ובפרק כהונתו הראשון של אשכול בתפקיד ראש הממשלה, לא התקיימה בתקופה האמורה חפיפה בין ראשות הממשלה לבין ראשות המפלגה, אלא נוצרה חלוקת סמכויות ביניהם בדרך

26. יהודה גוטהלף, 'מפלגה שיריביה מתפללים לשלומה', **דבר**, 11.2.1966.
27. 'מיום ליום: גולדה מאיר כמזכיר מפא"י', **הארץ**, 4.2.1966.
28. 'דעתה של המערכת: "גברת פילוג" בראש מפא"י', **מבט חדש**, 9.2.1966.
29. מאיר בראלי, 'גולדה מאיר: השלמת התמונה', שם, 16.2.1966.
30. ראו הערת המערכת שהובאה בתחתית מאמרו של בראלי, שם.

של הסכמה.[31] באין איום או אתגר פנימי בתוך המפלגה על מנהיגותם ומתוקף ההכרה בסמכותו ובעוצמתו של כל אחד מחברי השלישייה בתחום שעליו הוא מופקד, נוצר ביניהם מפגש אינטרסים, המנוטרל מיריבות אישית־כוחנית על מעמד והשפעה. שיטה זו אפשרה לבכירי מפא"י לצלוח בשלום לא מעט מהמורות פוליטיות, בטחוניות, כלכליות ואישיות לאורך 15 החודשים הבאים.

הלבטים בעניין הרחבת שורות המפלגה

היעד הפוליטי המרכזי שמאיר שאפה להשיג בתפקידה היה איחוד בין מפא"י לאחדות־העבודה. כשלב ביניים לקראת האיחוד היא חפצה להניח מסד לתיאום הדוק ושיתוף־פעולה בין שתי המפלגות שיצרו את המערך, לאו דווקא באמצעות דיבורים מרוממים אך עקרים על חיוניות האיחוד, אלא באמצעות מיסוד חבירתם במסגרות ארגוניות משותפות, שירגילו את חבריהן להימצאותם במערכת ארגונית אחת. לשם כך ביקשה מאיר לקיים ישיבה משותפת של שני מרכזי המפלגות ולכונן ועדה מדינית וועדה כלכלית בהשתתפות האישים הבכירים המעורבים בתחומים הללו במפא"י ובאחדות־העבודה.[32] מהלכיה אכן התקבלו כאיתותים חיוביים בקרב ראשי אחדות־העבודה, השרים ישראל גלילי ויגאל אלון, שבחרו שלא להפגין באותו שלב התלהבות יתרה מחיזוריה של מאיר. הם העדיפו לנהל בעצלתיים את המגעים לאיחוד, אם משום רתיעתם מפני קרע מבית עם מנהיג הקיבוץ המאוחד יצחק טבנקין ואם מפאת חששם מפני היטמעות אחדות־העבודה וערכיה בתוך מפא"י, בלי שיובטח לשיטתם ייצוג ערכי ואישי נאות להשקפותיהם.[33] גלילי ואלון נכשלו כישלון חרוץ בקריאת המפה הפוליטית וההתפתחויות הצפונות בה. לעומתם, מזכיר רפ"י חבר הכנסת שמעון פרס היה קשוב היטב לסכנה האורבת לעמדותיה של מפלגתו אם יבשילו המגעים בין מפא"י לאחדות־העבודה. הוא שילח חץ משונן אך מכוון היטב לעברה של מאיר בהזהירו אותה, שאם תנועת העבודה תתאחד שלא על בסיס של חברות ישירה ונטולת סיעות אלא על בסיס פדרטיבי 'גם רפ"י עשויה להצטרף לה [...] מה יהיה אם ציבור הפועלים, ובתוכו רבים מחברי מפא"י, יגידו: אם איחוד — אזי איחוד מקיר לקיר?'.[34]

31. ראו בהקשר זה: 'מיום ליום: מפא"י מתלבטת בשאלת הנהגתה', **הארץ**, 31.1.1966; שבתי טבת, 'יחסי כוחות בשלטון אשכול', שם, 11.2.1966.
32. פרוטוקול מזכירות מפא"י, 15.2.1966, אמ"ע.
33. אורי יזהר, **בין חזון לשלטון: מפלגת אחדות העבודה–פועלי ציון בתקופת היישוב והמדינה**, רמת אפעל תשס"ה, עמ' 401–409.
34. שמעון פרס, 'במאבק על גישה ממלכתית ועצמאות ביטחונית', **מבט חדש**, 20.4.1966.

הקלחת המפלגתית המפא״ניקית ומאבקי הכוח הרוחשים במפא״י קיבלו ביטוי בידיעות החושפניות שהתמיד לפרסם **מבט חדש**. הידיעות הושתתו על מידע ממקורות פנימיים שהתמצאו היטב בסבך הזה. זה היה חידוש במאבקים הבין־מפלגתיים וגם בדרכי הכתיבה העיתונאית השגורים עד אז. כך נגלו לעין הציבור חיכוכים נטולי משמעות, שבדרך־כלל נותרו במחשכים, וסכסוכים זניחים שהם לחם חוקה של מפלגת שלטון שזרועותיה פרושות לאורכה ולרוחבה של הזירה הציבורית. הם נופחו לממדים מאיימים, פרנסו דברי רכילות וזכו לתהודה בכותרות העיתונים. מתוקף מעמדה ותפקידה הוצגה גולדה מאיר כניצבת במוקדן של אין ספור פרשיות מעין אלה — על מעמד הצעירים במפלגה, על הרכב הוועדה המדינית ותחומי סמכותה, על תביעתה מראש עיריית תל־אביב מרדכי נמיר שיתפטר מחברותו בכנסת בשל כפל תפקידים (בעוד היא ממלאת בו־בזמן שני תפקידים) ועוד.[35] המסר העיקרי של מכלול הידיעות הללו היה, שמאיר היא כישלון בתפקיד מזכירת המפלגה, וכי אינה מצליחה לכפות את מרותה ולהפגין את סמכותה בניהול המפלגה. בלי לאלץ את קוראיו להתעמק בסבך היצרי הפרטני של העימותים הפנימיים במפא״י, השכיל **הארץ** להעביר מסר דומה בתארו את המתרחש בה: ׳סיור קצר בבית מרכז מפא״י ברחוב הירקון בתל־אביב עשוי להמחיש את העזובה השוררת במפלגה זו. אלה שרגילים היו לבקר בבית זה, קשה להם להשתחרר מהרושם שלפניהם קן משפחתי הרוס שהוריו נפרדו והירושה הגדולה נפלה בחלקה של בת חורגת׳.[36] המונח ׳בת חורגת׳ היה בעל כפל משמעות. מחד גיסא רימז על אחדות־העבודה, ומאידך גיסא כיוון לכתובתה של מאיר. כל אחד מהם בתורו תרם את תרומתו לפירוק ה׳משפחה׳, שהבריח התיכון שלה עד הפילוג היה הברית האיתנה בין נאמני בן־גוריון ובכירי ה׳גוש׳.

מאיר ייחדה את תשומת לבה בחודשי כהונתה הראשונים להענקת תחושה לנציגיה הנבחרים של המפלגה ברשויות המקומיות, במועצות הפועלים ובסניפים, שברצונה להיחשף לבעיות היומיום שלהם. לדבריה, תקופה ארוכה התוודעה למתרחש בארצות אפריקה ואסיה יותר מאשר לסוגיות המקומיות שמתחבטים בהן חברי מפא״י. בהתייחסויותיה לזירה הפוליטית הישראלית היא זנחה כמעט כליל את ההתגוששות עם גח״ל והתנגחה אך ורק עם רפ״י, ובייחוד עם **מבט חדש** ועם פרס, שבהם ראתה יריבים עיקריים בצד האחר של המתרס. לדבריה, היא אמרה לפרס שאמנם הוא נחל הישגים גדולים במשימת השמצתה, אך כל עוד בנסיעותיה ברחבי הארץ ילדים מנפנפים לה בידם וצועקים ׳גולדה׳, אין הוא מצליח במשימתו.[37]

השאלה המרכזית בעיניה היתה כיצד להוסיף לקיים את מפא״י כ׳מפלגה המונית׳, המקיפה בני גילים שונים, ממגוון עליות ובעלי טווח רחב של אינטרסים בחיים הציבוריים

35. ראו למשל: ׳זרקור על המפלגות׳, **מבט חדש**, 28.4.1966.
36. נפתלי לביא, ׳מפא״י שבויה בידי אחדות העבודה׳, **הארץ**, 4.3.1966.
37. פרוטוקול כנס ראשי רשויות מקומיות, מזכירי סניפים ומזכירי מועצות פועלים עם מאיר, 13.4.1966, אמ״ע 590-1967-932-2.

והפרטיים. בעזרת כמה אנקדוטות לכאורה, שאפה מאיר לטוות לפני עמיתיה בפורומים שונים את דמות המפלגה הנשאפת לדידה, כמפלגה הנושאת שליחות בחברה הישראלית ולא ככזאת המקדשת את קיומה. שליחות זו במציאות של אמצע שנות השישים התמקדה לשיטתה ביחסים בין האשכנזים לעדות המזרח, שבהם ראתה 'ענין שהוא חומר נפץ שעלול לפוצץ אותנו, את העם ואת המדינה'.[38] האנקדוטה הראשונה נגעה לאירוע משנות השלושים על קליטת הקבוצה הראשונה של עליית הנוער בקיבוץ עין חרוד. בני עין חרוד נדרשו בידי המטפלות לפנות את חדריהם בעבור קבוצת עליית הנוער ולעבור לגור באוהלים, והם עשו כן. בליל שבת הראשון של הקבוצה אכלו יחדיו בחדר האוכל בני הקיבוץ וחברי עליית הנוער, ואחר־כך פתחו בני הקיבוץ כמנהגם בריקוד הורה סוער. הצעירים מעליית הנוער הצטרפו אליהם, ואז הניח אחד מהם את ידו על כתפו של נער מעין חרוד, והלה הדפו ואמר: 'כאשר אני רוקד, איני קולט עלייה'. ומאיר הבהירה למאזיניה: פרוגרמה לחוד — לפנות חדרים למען תקומת הציונות, עושים כן ברצון, אבל לרקוד ביחד, משמע לקלוט את בני־האדם ולהעניק להם מגע אנושי־תרבותי — עד כאן? היא גרסה שאין בארץ 'קיפוח עדתי'. עולים באו מארצות ערב, שם הם קופחו, והאשם בכך אינו של הקולטים, אך הדבר אינו פותר את מפא"י מאחריות לפתרון תופעת הקיפוח. עם הקמת 'המשמרת הצעירה' של המפלגה היא תבעה ממנה להתמסר לעניין זה 'במרץ נעורים' ולפעול עד ש'במהרה ייעלם מהלקסיקון שלנו בארץ המושג: "ישראל השנייה"'. אנקדוטה אחרת שחלקה עם עמיתיה היתה דבריו של בחור צעיר יוצא צפון אפריקה ממושב עולים, שבעת ביקור משלחת מאנשי המושבים בסיעת מפא"י בכנסת כשנה וחצי לפני כן סיפר: 'אתם לא מבינים דבר אחד ויסודי — בפעם הראשונה למדנו את התורה הזאת כאן, כשיש אסיפת מושב [...], מתווכחים, לעתים בטמפרמנט סוער, לאחר מכן מצביעים והמיעוט מקבל את דעת הרוב. [...] אתם בכלל אינכם יכולים להבין את המהפכה הזאת במהלך מחשבותינו, בנפשנו, לא ידענו דבר כזה עד שבאנו לארץ'. ומאיר הוסיפה, שפעם נשאלה בעת ביקור בארצות־הברית: 'מה הדבר הגדול ביותר שנעשה בארץ', והיא השיבה: 'אישה תימנייה, אם לחמישה־שבעה ילדים, יושבת ולומדת לקרוא ולכתוב א-ב, לומדת ששניים ועוד שניים הם ארבע, ובעלה מתהלך סביב הצריף ולא מעז להפריע לה בלימודיה'. מכך הסיקה, שהמהפכות הגדולות ביותר אינן אלה הנעשות בידי הלוחמים המסתערים על בריקדות ומפילים משטרים, אלא אלה המחוללות תמורה מהותית בחיי אנוש. באמצעות סדרת שאלות רטוריות שטחה מאיר את דמות המפלגה הרצויה בעיניה: כיצד נקלטים העולים בסניפי מפא"י, האם בחמימות? האם הם מרגישים בבית? האם הם נדחפים למילוי תפקידים בסניף? האם מקשיבים בסבלנות לדבריהם גם אם העברית שבפיהם אינה מושלמת? האם חברי המפלגה מקפידים על קיום סגנון חיים פשוט וצנוע ומודעים לעובדה שבהתנהגותם הם 'מעצבי סגנון העם' ולכן עליהם לשמש דוגמה בהליכותיהם החברתיות, 'ורואים

38. פרוטוקול מזכירות מפא"י, 29.12.1966, **אמ"ע**. הדברים נאמרו לרגל פרישת בכור שטרית מהממשלה.

במפלגתם לא מסגרת פוליטית נוספת, אלא כבעלת שליחות חברתית, כמשמשת מופת׳?[39] ואולם חזונה המפלגתי־החברתי היה מנותק ממאווייו הצעירים שבהם תלתה את תקוותיה, בעוד היכולת לפרוץ עם מסריה לקהלים שהיו עשויים למצוא בהם אתגר ורלוונטיות לחייהם כפרטים לא נמצאה בידיה. מה שהושלך לשולי הדרך בימי כהונתה כמזכירת מפלגה היה עתיד להצליף בה כסופת פתאום עם הופעת ׳הפנתרים השחורים׳ ותנועת ׳אוהלים׳ בימי כהונתה כראש הממשלה.

הסבך המפלגתי־המנגנוני

אף שלא נודעה בזירה הפוליטית בזכות כושרה הארגוני דווקא, ידעה מאיר שתנאי לקידום יעדיה בזירה הפנימית הוא השלטת מרות בתוככי המפלגה, וזו אינה נקנית רק בנאומים מרגשים וחוצבי להבות. היא נהגה עד אז ׳להשקיף מהאולימפוס׳ (כהגדרתו הנכוחה של מרדכי סורקיס, ראש עיריית כפר סבא, יושב־ראש מרכז השלטון המקומי ומראשי ׳הגוש׳) על המתרחש בתוך מפא״י, אף שבשחר ימיו של ׳הגוש׳, בימי הסכסוך בתחילת שנות הארבעים בין סיעה ב׳ (בגיבוי הקיבוץ המאוחד) לסיעה ג׳ (׳הגוש׳) בסניף מפא״י בתל־אביב, היא נמנתה עם הדמויות הבכירות שלו. מראשית שנות השישים קיימה מאיר קשרים קרירים עם ׳הגוש׳ בין השאר משום התנגדותה להקמת ועדת חקירה ממלכתית ל׳פרשת לבון׳ כתביעת בן־גוריון. עתה היא ביקשה ליצור מוקד כוח במנגנון המפלגה שיהיה נאמן לה. מעמדו של ׳הגוש׳ במתכונתו המקורית, שבמרכזו עמד שרגא נצר, התרופף באותה שעה במפא״י על רקע תמיכתו בבן־גוריון במחלוקת ׳פרשת לבון׳ ופרישת רפ״י ועמה כמה מבכירי פעילי ׳הגוש׳ (כגון סורקיס). ׳הגוש׳, שרכיב מהותי בעוצמתו המפלגתית ינק מהיותו הגורם שאמור למנוע התחוללות מאבק איתנים ארגוני בתוך הממסד המוביל את המפלגה, כשל במילוי משימתו. עקב כך עבר ׳הגוש׳ שידוד מערכות ויהושע רבינוביץ, סגן ראש עיריית תל־אביב, היה לדמות הדומיננטית בו.[40] בתהליך ההיערכות המחודשת של המוסד הלא־פורמלי רב־היוקרה וההשפעה הזה, הצליחה מאיר ביוני 1966, לאחר לחץ ממושך ובתמיכת אשכול, למנות את דוד קלדרון, מנהל מחלקת ההתיישבות בסוכנות היהודית וראש מטה הבחירות של המערך בבחירות שהתקיימו בנובמבר 1965, לתפקיד ראש מחלקת הארגון של מפא״י. המינוי לִווה בתוכנית

39. פרוטוקול כנס ראשי רשויות מקומיות, מזכירי סניפים ומזכירי מועצות פועלים עם מאיר, 13.4.1966, אמ״ע 590-1967-932-2; פרוטוקול מזכירות מפא״י, 15.2.1966, אמ״ע; מאיר, ׳המפלגה בימים אלה׳, דברים במועצת מחוז מפא״י בתל־אביב, 27.3.1966, **הפועל הצעיר**, 13.4.1966; פרוטוקול מרכז מפא״י, 9.6.1966, אמ״ע.

40. ינאי, **קרע בצמרת**, עמ׳ 79-97; שרגא נצר, **רשימות מפנקסי**, תל־אביב תש״ם, עמ׳ 69; Nathan Yanai, *Party Leadership in Israel: Maintenance and Change*, Ramat Gan 1981, pp. 111-118, 131-135

לארגון מחדש מקיף בגופים המבצעים את עבודת השגרה המפלגתית, שטולטלו קשות עקב פרישת רפ״י. הגדרת סמכויותיו של קלדרון הציתה מחלוקת כוחנית עזה בין מאיר לבין בכירי מנגנון המפלגה ובהם ראש מחלקת ההסברה ישראל ישעיהו ומנהל המחלקה המוניציפלית שרגא נצר. אלה חששו מכרסום במעמדם וביכולת מעורבותם בחיי המפלגה על רקע הגברת השפעתם של חוגי ׳הצעירים׳, כגון חברי הכנסת אברהם עופר, אשר ידלין ואריה (לובה) אליאב, והפתיחות שהפגינה מאיר כלפי אנשי אחדות־העבודה. רק איומיה של גולדה מאיר בהתפטרות והתערבותו של אשכול חילצו את מפא״י לעת עתה מהקטטה הארגונית־הכוחנית.[41]

כחלק מהתמורה ביחסי הכוחות הפנימיים השכילה בסופו של דבר מאיר לגבש דפוסי פעולה ששמרו על כבודו של נצר, גם אם שחקו את מעמדו, ויצרה לזמן־מה יחסי עבודה תקינים עמו למורת רוחם של כמה ממקורביה. בד בבד צורף קלדרון אל ׳הגוש׳ בהנהגתו של רבינוביץ ונעשה לחוליה המקשרת והמתווכת בין מאיר לבין ׳הגוש׳, שהרי דו־קיום ושיתוף־פעולה עם ׳הגוש׳ נחשבו זה כבר לקריטיים בעיני כל מזכיר מפלגה במפא״י.[42] בתנופת הראורגניזציה חודשה פעילותו של מדור החברות, הוקמו מסגרות אזוריות משותפות לסניפי המפלגה בקיבוצי איחוד הקבוצות והקיבוצים ולסניפיה בעיירות הפיתוח, הושלמו הדיונים והחלה לפעול מחדש ׳המשמרת הצעירה׳ של המפלגה, הוקמה ועדה ליחסים בין־לאומיים ובוטלו המחלקות הנפרדות לעדות השונות, ובמקומן נוסדה מחלקה אחת לטיפול בהתאחדויות העולים, בקליטה, בעדות ובעיירות הפיתוח.[43]

המשבר הכלכלי־החברתי

מחול השדים שלכד את מפא״י במעגל קסמים מאמצע שנת 1966 ואילך הושפע רבות מהמיתון הכלכלי ההולך ומתעצם, מגלי הפיטורים וסכסוכי העבודה ומאווירת הנכאים שנלוותה אליהם, ולא פסח גם על מעמדה הפוליטי של מאיר. בהיותה הדמות הבכירה בצמרת המפלגה השלטת היא לא הצטיירה בדעת הקהל כעוגן המקרין אמינות ומשרה תחושה שמפא״י נקלעה רק לאובדן דרך רגעי. אשפוזה במחצית השנייה של אוגוסט לסדרת טיפולים לבלימת מחלת הסרטן שבה לקתה, ואשר כנהוג בימים ההם לא דווחה כהלכתה לציבור, עורר גל שמועות על תפקודה הלקוי ועל נחיצות החלפתה. הדיבורים

41. משה מייזלס, ׳נקודת המחלוקת: סמכויות קלדרון׳, **מעריב**, 21.6.1966; ׳במפלגה׳, **הפועל הצעיר**, 28.6.1966; י׳ סוקר, ׳קלדרון היה מיועד לתפקיד מזכיר מפא״י׳, **מבט חדש**, 29.6.1966; פרוטוקול מזכירות מפא״י, 7.7.1966, אמ״ע.
42. ריאיון עם דוד קלדרון, 19.7.1979, 26.7.1979, מראיינת אילה דן־כספי, ארכיון יד טבנקין, 16-12/19/18; ינאי, **קרע בצמרת**, עמ׳ 86-87.
43. ׳במפלגה׳, **הפועל הצעיר**, 14.6.1966, 21.6.1966, 2.8.1966; זאב גולדברג, ׳ענינים׳, שם, 9.8.1966; פרוטוקול לשכת מפא״י, 14.7.1966, אמ״ע; פרוטוקול מזכירות מפא״י, 1.9.1966, שם.

הללו והגישושים שהיו פועל יוצא מהם נעשו ביוזמת כמה מבכירי 'הגוש', והדיסקרטיות שלהם התפוגגה עד מהרה בעזרת גורמים ברפ"י, שתיארו את מאיר 'מוכת סנוורים [...], ששנאתה לרפ"י מעבירה אותה על דעתה'.[44] במהלך תקופה זו היא איימה פעם ועוד פעם להתפטר מתפקידה בשל הניגוח הבלתי־פוסק, שבסופו של דבר נהדף בהודעה שפורסמה **בדבר**, לבטח בתמיכתו של אשכול, ובה נכתב: 'מאז החלה ג' מאיר בתפקידה החדש הועלתה קרן מפא"י בציבור ועלתה רמת הבירורים במוסדותיה המרכזיים ובהכרעות שונות שנתקבלו בתקופה זו'.[45] התמיכה ההדדית שנתנו שני ראשי מפא"י זה לזה במרוצת המחצית השנייה של שנת 1966 אִפשרה להם להתגבר על הקולות להדחתם, שנשמעו מבית ומחוץ, ושהוצמדו להם הצעות שמיות בלוויית ניתוחים מערכתיים המצדיקים זאת.[46] סביר להניח שמצב זה הידק את התלות, את הברית ואת מידת האמון והמחויבות ביניהם. ביטוי לכך היה התייצבותה הנמרצת של מאיר לימין אשכול נגד הקריאות להידברות בין מפא"י ורפ"י, שנשמעו בחוגי ההתיישבות העובדת, בייחוד בתנועת המושבים ובחלקים מאיחוד הקבוצות והקיבוצים, שחרדו מפני גלישת הסכסוך הפוליטי אל חצרם. בכנסים משותפים לחברי שתי המפלגות, שהתקיימו בנהלל תחילה ואחר־כך בכפר ויתקין ב־10 בספטמבר, הובעה נכונות לפתוח בדו־שיח רעיוני שיכשיר את הקרקע להידברות. מאיר זעפה על המפגשים הללו ואמרה בסרקזם: 'עם רפ"י צריך להתפשר רק על כך אם אשכול ישאר עם ראש או בלי ראש. זה הנושא "הרעיוני" — אשכול שקרן או לא שקרן'.[47]

בפתח ישיבת מזכירות מפא"י שהתקיימה ב־15 בדצמבר התנצלה מאיר על ששבועות אחדים לא כונס פורום זה, וציינה שאחת הסיבות לבקשתה בשעתו שלא יוטל עליה להיות מזכירת המפלגה היתה, 'שידעתי שהתפקיד מעל כוחותי הפיזיים'. בניסוח אופייני הוסיפה: 'לצערי הרב אני צדקתי. הייתי הרבה יותר שמחה לוּ הם [חבריה במפא"י] צדקו'. בכוחות מחודשים היא השתלחה בחברי רפ"י הזורקים הרבה בוץ בהתמדה מתוך תקווה שמשהו יידבק, וטענה שרפ"י עברה זה כבר את גבול המותר במאבק הבין־מפלגתי. פרס השיב לה מעל דפי **מבט חדש** בטון תקיף: 'המדינה זקוקה לתמורה יסודית, לתכנית נועזת, ולא לגלולות נגד דיכאון', והמשבר העמוק שהיא נתונה בו אינו נובע ממערכת שמועות ומבדיחות. חבר אליו משה דיין בציינו ש'הפורמולה הפשטנית' של מאיר ולפיה 'רפ"י היא הסכנה למדינה', מציגה את "'זקני ציון" כאין וכאפס לעומת רפ"י'.[48] חילופי המהלומות המילוליות בין מפא"י לרפ"י הלכו והקצינו בשבועות הבאים, כאשר מאיר מאשימה את רפ"י שאחד האמצעים המשמשים אותה הוא 'לא אקרא לזה רצח פיזי, כי אם רצח האופי'.

44. ראו: י' סוקר, 'במעגל החדשות', **מבט חדש**, 7.9.1966, 19.10.1966, 9.11.1966, 16.11.1966.
45. סופר **דבר**, 'גולדה מאיר תחזור בשבוע הבא לעבודה', **דבר**, 5.10.1966.
46. ראו, למשל, י' סוקר, 'במעגל החדשות', **מבט חדש**, 16.11.1966, 7.12.1966.
47. פרוטוקול מזכירות מפא"י, 19.10.1966, אמ"ע; אהרן הראל, **בין בניין להרס: ההסתדרות ותנועת העבודה 1956–1965, פרקי מחקר ועדות**, תל־אביב תשס"ד, עמ' 494–496.
48. פרוטוקול מזכירות מפא"י, 15.12.1966, אמ"ע; שמעון פרס, 'תשובה לגולדה', **מבט חדש**, 21.12.1966; משה דיין, 'הרגשת מועקה על שום מה?', **דבר**, 19.12.1966.

מבט חדש ביאר כי 'מסע ההסתה' של מאיר נגד רפ"י הוא בגדר 'הוכחה באיזו מידה התרחקה היא מפטריוטיות כנה'. בתגובה על התקפת בן־גוריון על צמרת מפא"י בכינוס של מזכירות איחוד הקבוצות והקיבוצים, פרסמה לשכת מפא"י, בהתאם להצעת מזכירת המפלגה, הודעה פומבית ולפיה מערכת ההשמצה שמנהלת רפ"י 'יסודה בעיקר בנקמנות אישית', וכי תופעה זו היא 'מעשה אנטי־ציבורי ואנטי־ממלכתי המכוון לזרוע מבוכה ורפיון ידיים בקרב העם והמדינה [...]'.[49] מטעמים מנוגדים אמנם, אך למען אותה המטרה — מניעת איחוד כעת — שיתפו פעולה בכירי מפא"י ורפ"י בטרפוד מהלך ההתקרבות שיזמו פעילים זוטרים למדי בשתי המפלגות.

ברקעה של ההתכתשות הזאת עמדה התרוצצות בין מגמות מנוגדות שרחשו במפא"י מעל פני השטח ומתחתיו וחוללו תזזית בתנועת העבודה לזרמיה, בשעה שלעומת החתירה לאיחוד שיאחה את הקרע ההיסטורי עם אחדות־העבודה הוצגה חלופת ההתחברות המחודשת עם רפ"י. המשותף לשתי החלופות הללו היה ההבנה, שחיוני ללוותה בתמורות אישיות בהנהגת המדינה, ושעוקצה של התמורה נעוץ בתחום הבטחוני. מאיר תקפה את חסידי רפ"י המטפחים את 'סיסמת "האיש החזק" הנעלם', שינהל את ענייני המדינה, והזהירה שזהו איום קיומי על המשטר הדמוקרטי.[50] מעיניה לא חמקה ההכרה שאחד מהפֵּרות הבאושים של המיתון הכלכלי ושל הדכדוך הפושה ברחבי הציבור הוא התפוגגות מואצת בקסמם של ההנהגה הוותיקה בפרט ושל מפא"י כמפלגה בכלל, כגורמים המשרים ודאות וביטחה בצדקת הדרך. גילוי ברור למגמה זו בשנות כהונתה של מאיר כמזכירת מפא"י היה הפער המתרחב אט־אט בין האידאולוגיה והרטוריקה של קיבוץ הגלויות לבין הצרכים הֶראליים של קבוצות ושל חוגים חברתיים, שחשו כי המיתון והשלכותיו תוחמים ומגבילים את אפשרויותיהם לקידום מעמדם הכלכלי והחברתי. האפוטרופסות המפלגתית, שמפא"י היתה הגילום והסמל המובהקים שלה במרחב הציבורי הישראלי, נהפכה יותר ויותר לעול, למעמסה ולמעצור בפני חדשנות ופריצה אל מרחבים שבהם הפרט מפתח את מאווייו בלי דין־וחשבון ותלות במסגרות נוקשות ובקודים משותפים מחייבים. מאיר היתה קשובה במידה חלקית מאוד לתהליכים האלה. הנסיונות המגושמים שעשתה 'לטפוח למפלגתה על גבה הכפוף מייסורים', בנוסח 'אנחנו בנינו', 'אנחנו עשינו', 'אנחנו אחראים', 'אנחנו ממונים' ועוד מיני 'אנחנו' מסוג זה, רק העידו שהעילית השלטונית אחוזה מידה של בהלה, משדרת מסרים לאים ומתקשה למצוא מסילות שיאפשרו לה להידבר עם קהלה בשפה ובמונחים המותאמים לנסיבות הזמן.[51] אות וסימן לכך היה הדרך שבה

49. פרוטוקול כנס ארצי של המערך לאחדות פועלי ארץ ישראל, 22.12.1966, אמ"ע 91-1966-23-2; דעתה של המערכת, 'העם של גולדה כבר החליט', **מבט חדש**, 4.1.1967; פרוטוקול לשכת מפא"י, 12.1.1966, אמ"ע.
50. מ' מייזלס, 'גולדה מאיר: בארץ מתנהלת מלחמה על קיום המשטר הדמוקרטי', **מעריב**, 2.1.1967.
51. משה מייזלס, 'מי שולט במפלגת השלטון?', **מעריב**, 2.12.1966; עמוס אילון, 'אנחנו, אנחנו!', **הארץ**, 25.12.1966.

תוארה דמותו של ישראל גלילי, דמות מפתח מבחינתה של מאיר בכל התפתחות פוליטית עתידית בתנועת העבודה, שפרח עיתונות צעיר ועול נסיון חיים חמד לו לצון והציגו כמי ש׳משתייך בכל נימי נפשו אל ארכיון תנועת העבודה. מה שעצוב הוא, שמיְצגי־ארכיון יושבים בממשלה׳.[52]

עד כמה העמיקו הפער ואי־ההבנה בין משאת נפשם וצורכי הפרנסה של חברי הדור הצעיר במפא״י לבין הנהגתה יעיד הדו־שיח של חירשים שקיימה מאיר עם חברי המשמרת הצעירה של המפלגה. בלהט הדיון התריסה מאיר: מהנדס או רופא חבר מפא״י הולך לנגב ולסְפר או אינו הולך? כנגד מה שראתה כאינטלקטואליזם מופרז של משכילים המתאווים להתערות בחיים הפוליטיים, היא חרצה שכשרונם להרצות הרצאה מעמיקה על סוציאליזם אינו שווה מאומה בעיניה, ופיללה: ׳יירד למקום ויחיה בו, זו ציונות וזה סוציאליזם, זו מפא״יות וזו אזרחות טובה, וזה אלוהים בלב׳.[53] אין לטעות ולהסיק מכאן שמאיר סלדה מהשכלה ומבעלי השכלה. נכון יותר להניח שהיא הקפידה לעשות הבחנות ולהביע הסתייגות מפני חוגי משכילים שהשקפותיהם עמדו בניגוד לעמדותיה. כך למשל בכנס של חברות מפא״י הצרה מאיר על ׳בחורים שבאו מבתים שלנו [קרי, תנועת העבודה], מבתי ספר לכלכלה, והם מסבירים בצורה מזהירה שעל פי חוקי הכלכלה צריכה החברה להיות בנויה כך או אחרת, אני מזועזעת. כלכלנים יש בכל העולם, אבל את המפעל בארץ לא בנו כלכלנים׳. ׳הפחד שלי׳, ציינה, ׳הוא שיש לנו פחות מדי ״בטלנים״ בימינו. אין אומץ להיות ״בטלן״. ״בטלן״ במובן של אמונה במשהו וחיים על פי זה׳. בהקשר זה העירה: ׳יושבת כאן אמו של מוקי [צור], כאשר שמעתי אותו אמרתי: הלב כואב שברל לא חי על מנת לשמוע אותו׳.[54] אך השעה לא היתה שעתם של ׳הבטלנים׳, הוגי הדעות ומפלסי נתיבים עדכניים לסוציאליזם הומני המתורגם לרוח התקופה. השעה, כך התברר עד מהרה, היתה שעתם של תככים פוליטיים גדושי דיסאינפורמציה, של גנרלים שאוזנם כרויה לששון קרב ושל חרדה מאיימת, התרה אחר מוצא באמצעות חזיונות של אחדות.

תקופת ההמתנה

בימי ההמתנה ערב מלחמת ששת הימים נמצאה מאיר בלב הסערה הפוליטית. היא עמדה בראש המתנגדים במפא״י להקמת ממשלת ליכוד לאומי המבוססת על נטילת תפקיד ראש הממשלה או שר הביטחון מאשכול ומסירתו לידי בן־גוריון או דיין. היא שללה בתוקף את

52. נחום ברנע, ׳צדוק והממשלה׳, מכתבים למערכת, **הארץ**, 30.11.1966.
53. פרוטוקול פגישת מזכירות המשמרת הצעירה של מפא״י עם מאיר, תל־אביב, 5.2.1967, אמ״ע 590-1967-932-2.
54. פרוטוקול כנס חברות נבחרות במפא״י, 18.4.1967, אמ״ע 84-1967-15-2. הוריו של מוקי צור, ורה ויעקב, היו חברים קרובים של מאיר.

האפשרות שהמשבר הבטחוני ינוצל לצורך גריעת מרכזיותה של מפא״י בתחום הביטחון. מאיר ראתה בכך פגיעה קשה בסמכותו של ראש הממשלה המכהן, שמלווה במתן גושפנקה בדיעבד להצהרות שנהגו בכירי רפ״י להשמיע לעתים מזומנות בדבר מחדלים בתחום הזה. למיטב ידיעתה והבנתה המקצועית, שהרי היתה מעורה לאורך שנים ארוכות בנושאים שהשתיקה יפה להם, גם לגופו של עניין לא נדרש לחולל שינוי כלשהו בצמרת הבטחונית משום שהצבא הוכן ונערך היטב למלחמה הצפויה.[55] כמי שנמנתה זה זמן רב עם בכירי מעצבי הגישה שלפיה ישראל אינה רוצה במלחמה ותעשה כל שלאל ידה למנעה, אך באין ברֵרה תדע להגן על עצמה ולנצח, היא הבהירה בנאום ב־26 במאי, בהשתמשה במינוח שלאחר המלחמה יקבל משמעות שונה לחלוטין: ׳אין לנו על מה לוותר. [...] כל ויתור מוכרח להביא בעקבותיו לוויתור נוסף׳. היא סיפרה כי נהגה להשיב לאנשי האו״ם, שנהגו בעקבות תקריות גבול לדחוק בה ׳נו, תזוזו קצת...׳, ש׳ישנו רק גבול אחד, ששכנינו מוכנים להכיר בו כגבולנו, כגבול סופי — וזה חוף הים, ואנו מעבר לו...׳.[56] מגישה יסודית זו נגזרה עמדתה של מאיר בימים ההם, שהמלחמה היא בלתי־נמנעת וישראל צריכה להיערך לקראתה גם בזירה הפוליטית הפנימית. מאיר, חסרת הבקיאות בהיבטים הצבאיים, היתה אמנם חברה בוועדת החוץ והביטחון של הכנסת, אך מעורבותה במגעים המדיניים שהתנהלו בימים ההם היתה חלקית בלבד. הצעתו של אשכול שהיא תטוס לוושינגטון ותבהיר לראשי הממשל את חומרת המצב בעיני ישראל, הוכשלה בידי אבא אבן בטענה שהדבר יפגע במעמדו כשר החוץ. מובן שבחירת מדינאי אקטיביסט כמאיר לתפקיד שליחת ישראל לוושינגטון נועדה להעביר מסר נחרץ שפניה של ישראל למלחמה, בעוד שיגור אבן המתון היה אמור להעביר מסר שטרם נפל הפור. לנוכח דחיית מועד היציאה לקרב נאלצה מאיר לייחד את מרב תשומת לבה לחזית הפנימית המתערערת. את האתגר העומד לפניה ניסחה בחדות ובפשטות: ׳מה תעשה ״המעצמה״ הנקראת עם ישראל במדינת ישראל — [...] נשאלת השאלה אם גם בנו, בעורף, תעמוד הרוח לא להחליש את הכוח שיש לנו׳.[57]

במבט לאחור נדמה, שדווקא פעולתה הנחרצת למניעת שינויים בהרכב הממשלה ולהכבדה על הקמת ממשלת ליכוד לאומי התבררה כרכיב מרכזי בהבטחת הניצחון בשדה הקרב. עיקשותה הפוליטית נמנתה עם הגורמים שתרמו להארכת תקופת ההמתנה, ובדיעבד אִפשר הדבר את מיצוי המהלכים הדיפלומטיים ואת השלמת התכוננות הצבא למלחמה. ואולם לא להשגת יעד זה כיוונה מאיר בהתנגדותה להרחבת הממשלה. עד 26 במאי היא

55. פרוטוקול מזכירות מפא״י, 25.5.1967, 1.6.1967, אמ״ע; שלמה נקדימון, **לקראת שעת האפס: הדרמה שקדמה למלחמת ששת הימים**, תל־אביב 1968, עמ׳ 81, 99–101; משה א׳ גלבוע, **שש שנים ששה ימים: מקורותיה וקורותיה של מלחמת ששת הימים**, תל־אביב תשכ״ח, עמ׳ 174, 180.
56. פרוטוקול דברי מאיר במפגש המועדון ההנדסי, תל־אביב, 26.5.1967, אמ״ע 396-1966-932-2.
57. פרוטוקול מזכירות מפא״י, 25.5.1967, אמ״ע. השוו: זכי שלום, **דיפלומטיה בצל מלחמה: אילוצים, דימויים ומאוויים בדרך למלחמת ששת הימים**, תל־אביב תשס״ו, עמ׳ 282, 326.

שללה כל שינוי במעמדו של אשכול, השהתה בקשות של בכירי רפ״י בראשות פרס להיפגש ולבחון אפשרות של חזרת רפ״י למפא״י ודחתה על הסף פניות מאלופים במיל׳, שחפצו לשכנעה כי תסכים להקמת ממשלת ליכוד לאומי.[58] גישתה התקיפה בעניין זה, שאותה ריככה במידה מוגבלת ב־26 במאי באמצעות נכונות לצירוף אלון בתפקיד שר במשרד הביטחון לצדו של אשכול, נתפסה כאבן הנגף העיקרית לפני מי ששאפו לעורר רושם שקיומה של ישראל וגורל המלחמה מותנים בהקמתה של ממשלת ליכוד לאומי ובהדחת אשכול ממשרת שר הביטחון. פרס, שעמד במוקדם של מאמצים אלה, הודה בגילוי לב: ׳כל הזעם מופנה כלפי גולדה. יכול היה להיות מופנה כלפינו׳.[59] הזעם הציבורי כלפיה, אם וככל שהיה כזה, לובה בתמיכת העיתונות. שיאו במאמר הכפשה שכתב יצחק זיו־אב, המנהל הכללי של התאחדות האיכרים ופעיל ותיק במפלגת הציונים־הכלליים, בעיתון **הארץ**. תחת הכותרת ׳אחת שהיא המכשול׳, ובסגנון ה׳אני מאשים׳ הנודע של אמיל זולא בימי פרשת דרייפוס, כתב זיו־אב: ׳אני מאשים את גולדה מאיר בקנאות פוליטית הרסנית. [...] אני מאשים כאזרח, כיהודי, כציוני. [...] אני מאשים את גולדה מאיר בחתירה תחת ליכוד לאומי׳.[60]

להתקפה החזיתית על מאיר נודע היגיון פוליטי צרוף, שהרי היא היתה הגורם רב־העוצמה ביותר במערכת הפוליטית — מתוקף תפקידה ומתוקף עמדותיה כאחד — שהתנגד עד חורמה לנטילת סמכויות מאשכול לטובת ראשי רפ״י. לטון ולסגנון ההשתלחות כלפי מאיר, שהיה ייחודי כלפיה בלבד, נלווה גם ממד שוביניסטי מובהק, שזכה למיצויו בתיאורה **בידיעות אחרונות** כ׳איש החזק׳ של מפא״י ובהכתרתה בתואר Femme Fatale.[61] ההתקפות הללו לא הניעו את מאיר לשנות את גישתה. עם זאת, היא השוותה במר לבה את מצבה כעת לימי המאבק ב׳פורשים׳ בשנות הארבעים, בשעה שאצ״ל ובעיקר לח״י ניהלו ׳הסתה פרועה׳ נגדה בעזרת כרוזים שהודבקו על בתים ובדרכים אחרות. ׳לא פחדתי׳, התוודתה, ׳אבל להסתה של לח״י יכלה להיות באותם ימים משמעות מסוימת. זה עשרה ימים שמתנהלת נגדי הסתה פרועה, בזויה, על ידי עיתונאים שמקבלים את השראתם לא מן השמים׳.[62] כעבור שעות אחדות התכנסה קבוצה שמנתה כמאה נשים ליד בית מרכז מפא״י ברחוב הירקון 110 בתל־אביב, מרביתן חברות רפ״י, והפגינו נגד מזכירת מפא״י עם כרזת ענק שנשאו: ׳גולדה, מספיק לשנוא, בנינו מאוחדים בחזית, גם אנו רוצים להתאחד׳. מאיר התייחסה לכך בביטול מעושה, ולבקשת המשטרה להיכנס לבניין כדי להגן עליה ענתה:

58. פרוטוקול מזכירות מפא״י, 25.5.1967, אמ״ע; נקדימון, **לקראת שעת האפס**, עמ׳ 81, 99–101.
59. גלבוע, **שש שנים ששה ימים**, עמ׳ 174, 180; פרוטוקול מזכירות רפ״י, 1.6.1967, אמ״ע 24-5-3-1967.
60. יצחק זיו־אב, ׳אחת שהיא המכשול׳, **הארץ**, 30.5.1967.
61. הרצל רוזנבלום, ׳בשולי **ידיעות אחרונות**: FEMME FATALE׳, **ידיעות אחרונות**, 1.6.1947; כתב **ידיעות אחרונות**, ׳יום של דיונים סוערים על ממשלת־חירום׳, שם.
62. פרוטוקול מזכירות מפא״י, 1.6.1967, אמ״ע (ישיבה ראשונה).

׳כבר עמדתי לפני הפגנות של גברים, הפגנה של נשים — מילא...׳.[63] היא דחתה את הצעתו של אשכול שתצטרף לממשלה בתפקיד שרה בלי תיק יחד עם שרי גח״ל ורפ״י, והדפה בזעף את נסיונו של חבר הכנסת עקיבא גובריו (בסיום ישיבת מזכירות מפא״י שתמכה בהעברת תפקיד שר הביטחון לידי דיין) לומר בזכותה דברי שבח על התנהגותה בימים הללו: ׳סליחה, אני לא נבחרתי לממשלה, לא נבחרתי שר הביטחון, ועוד לא מתתי׳.[64]

השחיקה שחוללו אירועי השבוע האחרון של מאי 1967 במעמדה הפוליטי ובסמכותה המוסרית של מאיר במפא״י ובציבור הרחב התאדתה באחת משהתבררו ממדי ההצלחה של צה״ל בשדה המערכה. יוקרתה האישית ספגה בלי ספק חבטה עזה. עם זאת, העובדה שהנהיגה קו שלא נהנה ממראית עין של פופולריות יתרה בלי להפגין חולשה ולהירתע גם בנסיבות כה מתוחות, עוררה כבוד והערכה בקרב תומכים ויריבים כלפי עוז רוחה וכושר עמידתה. ההתפתחויות במלחמה אף הוכיחו שדעותיה בנוגע למה שנדרש לחולל בזירה הפוליטית־המפלגתית ומה שייתכן שאפשר להימנע ממנו היו נטועות היטב בקרקע המציאות.

אין עם מי ועל מה לדבר

מאיר לא חזרה על העקבות של הימים ההם ולא חיפשה לחזק ולעצב מחדש את הקשר אל ׳העם׳, הממשי והווירטואלי כאחד, שהיה החוליה החלשה בביסוס עמדתה הפוליטית בזמן משבר ההמתנה. בתום המלחמה עמדו נושאים מדיניים ובטחוניים בראש סדר היום הישראלי, ומאיר רחקה יותר ויותר מעיסוק בענייני השעה הפרוזאיים והאפורים במסדרונות המפלגה, וממפגשים חסרי הוד עם עסקנים בפריפריה, הטרודים במצוקות הקיום של היומיום ובמריבות חסרות תוחלת על מעמד והשפעה בסניף מפלגתי שולי. כמי שביכרה מאז ומתמיד להתבונן ממעל על חיכוכים פנימיים, שנחשבו בעיניה לטרדות הגוזלות זמן ואנרגיה, היא דחקה כעת לירכתי תשומת לבה סוגיות שהצהירה עם כניסתה לתפקיד מזכירת מפא״י כי הן בבת עינה ומיצוי ׳שליחותה׳. במקום זה שיקעה את עצמה בהידוק קשרים עם יהדות העולם, בהתוויית רכיבי מדיניות השלום והביטחון של ישראל ובגיבוש כושרה של חבורת הצמרת הוותיקה של מפא״י לשמר את אחיזתה בהנהגת המסגרת הפוליטית החדשה העומדת לקום בעקבות האיחוד הקרב עם אחדות־העבודה ורפ״י. בנאומיה בפורומים גלויים וסגורים היא חדלה כמעט לחלוטין מלהגיב על הנעשה בזירה הפנימית. בולטת בהם התחושה שכל מעייניה היו נתונים למשימות של גיוס כספים והבאת כמה אלפי עולים צעירים ׳מובחרים׳ ואידאליסטים מן האליטה היהודית של ארצות־הברית. כך בשעה שבני עדות המזרח נעלמו כליל מאופקה החברתי, היא התרפקה

63. פרוטוקול מזכירות מפא״י, 29.9.1967, אמ״ע; נקדימון, **לקראת שעת האפס**, עמ׳ 242.
64. פרוטוקול מזכירות מפא״י, 1.6.1967, אמ״ע (ישיבה שנייה).

נרגשות ובצבעים עזים על הבחורות והבחורים היהודים 'המצוינים' בקרב 'ההיפִּים'. הללו הם אמנם מלוכלכים, אינם מתרחצים, אינם מסתפרים, אינם מצחצחים נעליים, וכתנועה של 'מרד נגד' הם ניהיליסטים בהווייתם; אך דווקא נוער זה, שטרם הגדיר לעצמו בעד מה הוא ושאינו שבע ואינו מרוצה, ראוי להתמסר ולרתמו לפתרון הציוני ולעלייה לארץ.[65] בד בבד ייחדה מאיר את הופעותיה הפוליטיות לחידוד המסר שהכרח להותיר את מרב הקלפים בידיה של ישראל כשהם כמוסים, וזאת לקראת משא־ומתן ישיר עם הערבים, שאינו נראה באופק כלל.

אם ערב המלחמה התקשתה מאיר להנחיל בקרב עמיתיה במפלגה את גישתה בדבר חוסר הנחיצות בשינויים בהנהגת המדינה ובהרכב הממשלה, ונקל היה להציגה כמנותקת מן המציאות וכמסתגרת בדעה שאינה מעניקה מענה לרצון הרווח בציבור הרחב, הרי התמונה השתנתה כליל בעקבות המלחמה. עמדותיה העקרוניות בסוגיית סדר העדיפויות בעקבות המלחמה היו לאבני היסוד בעיצוב מדיניותה של ישראל, אף שהשפעתה בעניינים הללו באה לידי ביטוי בשיחות מאחורי הקלעים ובדיוני הוועדה המדינית של המערך ולא בפורומים פורמליים של קבלת החלטות. בעת שהחליטה ממשלת ישראל ב־19 ביוני 1967 על יוזמת השלום ובה נכונות לסגת ממרבית השטחים שנכבשו במלחמה, שהתה מאיר בעצרת האו"ם בניו־יורק. נראה שאת יחסה העקרוני כלפי החלטה זו, שמוסמסה בחודשים הבאים והורדה מסדר היום בעקבות 'שלושת הלאווים' (לא שלום, לא הכרה, לא משא־ומתן) של ועידת מדינות ערב בח'רטום בספטמבר, נכון להסיק מההשקפה שהביעה לאחר זמן, ולפיה על ישראל לשלב בין 'כוח עמידה' ל'כוח שתיקה'.[66]

בשני נאומים בספטמבר 1967, הראשון במזכירות מפא"י והשני במועצת מחוז איחוד הקבוצות והקיבוצים במפא"י — משמע בפורום מוגבל לסיקור תקשורתי ובפורום פתוח — היא שרטטה את עיקרי משנתה המדינית. את המסגרת לדבריה ואת הטון שלהם קבע הניסוח הקלאסי, עניינית ומילולית גם יחד, שבו הבהירה מדוע מוטב להימנע מהגדרת עמדה נחרצת בשלל השאלות העומדות על הפרק: 'אני מזועזעת לא מזה שעוד לא קבענו תאריך מתי נחליט סופית; אני מזועזעת מכל הדיבורים שהיו בארץ עד עכשיו. זה ממש מזעזע, עם שיכול כך לנצח, בזמן קצר כזה, כיצד אינו יכול להתגבר על יצר הדיבור שלו'. בלי כחל וסרק, נטולת לבטי מוסר סוציאליסטי־הומניסטי וחפה מכאב אנושי הנובע ממשמעות דבריה מבחינת הזולת — הפלסטיני — תיארה מאיר את 'מה שכולנו היינו רוצים, שהגדה המערבית תישאר בידינו, שהגבול יהיה הירדן, אבל בלי נדוניה רחבת־לב כזאת' בדמותם של מיליון ערבים. בתגובה על הצעות לנקוט יוזמה ולא לחכות לצלצול מחוסין, קבעה בפה מלא: 'בהחלט, לחכות. עכשיו — בוודאי. [...] מה בוער לנו? [...] אל

65. פרוטוקול מזכירות מפא"י, 3.12.1967, אמ"ע.

66. חנה זמר, 'גולדה מאיר בראיון עם "דבר"', **דבר**, 5.7.1968. להחלטת ממשלת ישראל ב־19.6.1967 ולשחיקתה ראו: ראובן פדהצור, **ניצחון המבוכה: מדיניות ישראל בשטחים לאחר מלחמת ששת הימים**, תל־אביב תשנ"ו, עמ' 47–57, 69–75.

נרוץ אחריו. [...] שום דבר לא לוחץ עלינו עכשיו להחליט על גבולות'. אם נישאל 'מה אתם מוכנים לעשות למען שלום? לדעתי אנחנו לא מוכנים לעשות דבר. יבואו הערבים ונדבר איתם'. לדעתה, צריך להכריז שהגבולות הקודמים לא יחזרו. באילו גבולות היא רוצה — סירבה לומר. בהכרזות רמות על 'אף שעל אדמה' ראתה מעשה פשע, שכן ראשיתן וסופן מלל עקר. לפני הנוער היהודי מיאנה להעמיד אתגר ליישב פליטים ערבים, אף אם גרסה כי שיקומם של כמה עשרות אלפי פליטים ערבים בפרויקט לדוגמה עשוי להיות מנוף להוכחת הסיכויים לפתרון בעיית הפליטות. לנוער היא הציגה שני אתגרים אחרים: האחד — 'ילך להתיישבות על הרמה', בגדה המערבית 'ובסביבות אל עריש'; והשני — 'מה שנחוץ לנו כמו אויר לנשימה, כמו החיים, זה עוד מיליון, עוד שני מיליון יהודים במשך שנים אחדות, שנים ספורות'. היא העריכה שתעבורנה עוד שנים, 'אולי שנים רבות', בטרם ייחתמו הסכמי שלום עם הערבים, ולכן אין כל טעם לפתוח במריבה בין היהודים לבין עצמם בנוגע לתנאי השלום. גישה בסיסית זו שאין להיחפז — נבנה תחילה את הארץ, נקבץ גלויות, ניישב את הנגב, נפתח את הגליל וכן הלאה — היתה נטועה עמוק בהשקפתה של מפא"י משחר ימיה. חוכמת דחיית הכרעות בעלות פוטנציאל מפלג וטראומטי למועד שאין מנוס מקבלתן היתה מיסודות ההתנהלות המפא"יניקית בכל תחומי החיים, והיא הועתקה כעת גם לסוגיית גורלם של השטחים הכבושים. ממרום נסיונה המדיני הזהירה מאיר את עמיתיה בייחוד מפני אזכור המונח 'מדינה פלסטינאית', שכן למדינה כזאת הוגדרו באו"ם גבולות בשנת 1947. היא הציעה שלא להיחפז בדיבורים על אוטונומיה לפלסטינים, כפי שעשה אלון בתוכנית שגיבש בימים ההם, שכן כעבור שישה חודשים הם יתבעו עצמאות וידרשו לקיים משאל עם: 'אין היום דבר פופולרי בעולם מאשר עם שרוצה להיות עצמאי ורוצה להחליט לאן הוא שייך. במו ידינו ניצור זאת?'. בה בעת שללה מאיר יצירת מדינה דו־לאומית מהים עד הירדן. היא לא הסתירה כי היתה מעדיפה להוציא את ערביי הגדה המערבית בסיוע מדינות ערב, 'לא סתם לגרש, חס וחלילה', אך הודתה שאינה יודעת כיצד עושים זאת. מבחינה מוסרית לא היו לה לבטים, שכן כבר לפני כמה עשרות שנים, כשראתה כיצד היהודים קונים קרקעות שישבו עליהן ערבים, והללו לא תמיד מקבלים את כספם וזזים מרצונם, עמדה לפניה הבעיה האם זה מוסרי אם לאו, והיא הכריעה בלבה: 'כן, מפני שהדבר הבלתי מוסרי בעולם אז ובעולם היום זה אי־קיום העם היהודי ואי־קיום מדינה יהודית'.[67] ההשקפה שגיבשה לעצמה באשר למה שנחוץ ואפשר לעשות עם הישגי המלחמה הפכה לקונסנזוס, ששיקף כהלכה את התחושות והרצונות שפיעמו אצל רוב רובו של הציבור. גורם זה היה אחד הרכיבים בהכרה שגברה בחוגים פוליטיים נרחבים, ולפיה היא המועמדת המובהקת לרשת בבוא היום את אשכול בתפקיד ראש הממשלה.

67. פרוטוקול מזכירות מפא"י, 14.9.1967, אמ"ע; פרוטוקול מועצת מחוז איחוד הקבוצות והקיבוצים, 27.9.1967, אמ"ע 590-1967-932-2.

שלהי עידן מפא"י וראשית ימי מפלגת העבודה

מיולי 1967 עד ינואר 1968 התנהל משא־ומתן רצוף משברים בין מפא"י לבין רפ"י ואחדות־העבודה על האיחוד ביניהן, שכל כולו התמקד בעיצוב מפת יחסי הכוחות העתידיים במפלגה שתקום. שלוש סוגיות עיקריות עמדו במרכז ההתדיינות: שינוי שיטת הבחירות לכנסת מיחסית לאזורית, מועד כינוסה של ועידה בוחרת ונבחרת נטולת שריונים ובחירת המוסדות והנהגת המפלגה. מאיר, שזה כבר הובילה במפא"י את הקו שלפיו יש להביא לאיחוד מידי עם אחדות־העבודה, שאפה לקבע את כוחה של ההנהגה הוותיקה במפלגה שתקום. תנאי לכך היה יצירת מערכת מגבלות ארגוניות שתמנע חבירה בין דיין, שהפופולריות שלו נסקה בעקבות המלחמה, לבין כמה מאישי 'הגוש' האוהדים אותו, כמו שרגא נצר ואבא חושי.[68] המשבר העיקרי במהלך המגעים בין הצדדים אירע במחצית השנייה של ספטמבר ובמהלך אוקטובר. ברפ"י הטילו את האשמה של פיצוץ שיחות האיחוד ישירות על כתפיה של מאיר, שלשיטתם עשתה הכול לטרפודן. אגב כך התחולל עוד סיבוב בהתנצחות המתמשכת בין בן־גוריון למאיר. במענה לנאומו של בן־גוריון בישיבת מרכז רפ"י, שבו שב והאשים את צמרת מפא"י בשחיתות, בהסתאבות מוסרית ובהתכחשות לצדק, לאמת ולעקרונות הדמוקרטיה, הביעה מאיר את צערה שהוא לא ייכנס להיסטוריה 'בכל זוהרו', והתייסרה כי 'בעניין זה של אישיותו של בן־גוריון יש לכולנו מניות'. בן־גוריון, כמנהגו, לא נשאר חייב והזכיר לה כיצד דימתה את מפא"י ל'טמני הול'.[69] הדברים החריפים שהטיחה מאיר במזכירות מפא"י ב־29 בספטמבר כלפי התנהלות רפ"י בימי ההמתנה הודלפו במלואם בידי מקורביה **לידיעות אחרונות**, ובתגובה פרש **מבט חדש** את נקודת המבט של רפ"י לאירועי אותה התקופה בליווי ציטטה משקספיר, שלא דרשה פירושים מיותרים: 'אישו של הגהנום פחות צורבת משנאתה של אישה'.[70] הדיונים בנושא האיחוד התחדשו כעבור שבועות אחדים, שכן הניואנסים הטכניים־הארגוניים שבהם התמקדו הבירורים הותירו את הציבור הרחב אדיש. בניגוד להערכות שזכו לתהודה **בהארץ** ולפיהן הצמרת הוותיקה של מפא"י בהנהגת מאיר חותרת להכשיל את השיחות בכל דרך אפשרית,[71] מטרתה היתה להבטיח את שימור עוצמתה היחסית של מפא"י. השיחות הוכתרו בהצלחה בראשית דצמבר, ובסוגיות שעמדו במחלוקת זכתה מאיר לניצחון ברור: הדיונים על הנהגת המפלגה החדשה נדחו לוועידה שתכונס ערב הבחירות לכנסת בשנת 1969, ונקבע שיחסי הכוחות הקיימים בין המפלגות — 57 אחוז למפא"י ו־21.5 אחוז

68. יזהר, **בין חזון לשלטון**, עמ' 411–416.
69. פרוטוקול מועצת מחוז איחוד הקבוצות והקיבוצים, 27.9.1967, אמ"ע 590–1967–932–2; פרוטוקול מזכירות מפא"י, 29.9.1967, אמ"ע; מכתב בן־גוריון למאיר, 29.9.1967, ארכיון בן־גוריון, המכון למורשת בן־גוריון (אב"ג), חטיבת התכתבויות.
70. 'מי אומר אמת?', **מבט חדש**, 11.10.1967; 'שתי ציטטות', שם.
71. ראו, למשל: דן מרגלית, 'ותיקי מפא"י הערימו על יריביהם', **הארץ**, 22.9.1967; 'מיום ליום: רפ"י חוזרת לעצמה', שם, 1.10.1967; אמנון רובינשטיין, 'רפ"י בחוץ', שם, 3.10.1967.

לרפ״י ולאחדות־העבודה — יישמרו בשש השנים הקרובות במוסדות המפלגה המאוחדת. ב־13 בדצמבר הכריעה ועידת רפ״י ברוב של פחות מ־60 אחוז להצטרף לאיחוד. בנאומו בוועידה הכריז דיין שאין הוא תומך בכך ששר האוצר ספיר וראש הממשלה אשכול יישארו בתפקידיהם. באותו היום, בתזמון מופלא, הודיעה חברת הכנסת שולמית אלוני למעריב, שבכוונתה להציע בישיבה הקרובה של סיעת המערך בכנסת את מועמדותה של מאיר לתפקיד נשיא המדינה בתום הקדנציה של זלמן שזר במאי 1968. אלוני נימקה את הצעתה בכך ששזר יהיה אז בן 79, גיל שלדעתה אינו הולם עוד בחירה לתפקיד כה רם. היא לא טרחה ליידע את מאיר בהצעתה, שהרי הטינה ההדדית ביניהן היתה מן המפורסמות. בישיבת סיעת המערך בכנסת ב־18 בדצמבר תקפה מאיר את אלוני בחמת זעם על הצעתה, שכן חשדה בדין כי תכליתה לשתק את פעילותה ואת מעורבותה בחיים הפוליטיים ובהכרעות הפוליטיות, והתריסה כלפיה: ׳את לא כל כך טפשה שתהיי סבורה כי אני לא מבינה את כוונת הצעתך׳.[72] סיעת המערך הסירה את ההצעה מסדר היום. עם זאת, הצעתה של אלוני היתה גילוי מוקצן להלוך רוחות ששרר בקרב רבים מצעירי מפא״י, ולפיו, כניסוחו של חבר הכנסת אליאב שהיה אחד ממבטאיו הבולטים, הנהגת המדינה ומפא״י מצויות ׳היום, ב־1968, במצב פסיכולוגי קשה, אותו הייתי מכנה פסיכולוגיה של האבות המייסדים, שאינם יכולים ואינם רוצים להרפות מה״בייבי״ שהם הקימו, מהילדים שהם לימדו, במדינה ובמוסדותיה. קשה להם למסור את היצורים האלה לאומנות אחרות׳.[73] מאיר (יחד עם אשכול וארן) היתה היעד המובהק של ׳חִצי הגיל׳ הללו, ובעיתון הארץ קודשו היא ועמיתיה למעלת מנהיגיו של מסדר דתי הממאן לרופף את אחיזתו בקרנות המזבח: ׳מי ששומע את הגב׳ גולדה מאיר מדברת כולה זעם נבואי, אינו יכול להשתחרר מן הרגש כי לפניו לא עסקנית פוליטית, אלא כוהנת דתית המאמינה בדבקות — אבוי לנו! — במוצא פיה הזועף׳.[74]

בעוד ההכנות לכינוס ועידת ׳מפלגת העבודה הישראלית׳, כך נקבע שם המפלגה החדשה, הולכות ונשלמות, הפגינה מאיר שוב את מיומנותה הפוליטית. היא זימנה ב־2 בינואר 1968 דיון של מזכירות המפלגה, ראשון ואחרון במפא״י, על גורל השטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים. לכאורה נועד הדיון לחילופי דעות בפורום רחב של מפלגת השלטון על רקע הופעת עוד ועוד קבוצות שהביעו את עמדתן בנושא — מ׳ארץ ישראל השלמה׳ ועד תנועת ׳שלום וביטחון׳ שתבעה נסיגה לאלתר לגבולות שקדמו למלחמה בתמורה להסכמי שלום. מאיר נעזרה במליצה עממית להבהרת עילת הכינוס. לדבריה חשה שחברי מפא״י ׳מתהלכים בהרגשה של ״כל הבחורות מתחתנות ורק אני

72. יהושע ביצור, ׳״גולדה — לנשיאות״׳, מעריב, 14.12.1967; הנ״ל, ׳המערך שולל הצעת שולמית אלוני שגולדה מאיר תוצע לנשיאות במקום שזר׳, שם, 20.12.1967.

73. שבתי טבת, ׳למועמדים לראשות הממשלה חסר אומץ לב׳, ריאיון עם חבר הכנסת ליובה אליאב, הארץ, 14.6.1968.

74. אמנון רובינשטיין, ׳מיסדרים דתיים מתמוטטים׳, הארץ, 18.10.1967.

נשארת רווקה״׳. בפועל מטרתה היתה שונה — לקבע את עמדת מפא״י בנושא לקראת האיחוד. מאיר התוודתה שהיא מתווכחת עם עצמה בוקר, צהריים וערב על הנושא, שכן אינה יודעת כיצד לתרגם את רצונותיה לתפיסה פוליטית ממשית. ׳המה׳, ניסתה להגדיר באופן בלתי מחייב, ׳יופיע כאשר יהיה עם מי׳. האמירה המהותית המשמעותית שלה בדיון ההוא נגעה לסוגיה הדמוגרפית. היא התריעה מפני האפשרות שמאות אלפי ערבים בלי זכויות אזרחיות יהיו נתונים לשלטון ישראל, והזהירה: ׳לילדי ולנכדי לא יהיה אותו חיסון שיש לנו׳.[75] במילה ׳חיסון׳ התכוונה לרגישות היהודית — תוצר הוויית חיים במציאות של מיעוט חלש, שנאמנותו מוטלת בספק מתמיד — המודעת לסבלותיו ולמאווייו הכמוסים של ׳האחר׳ המדוכא ומשולל הזכויות. מפא״י סיימה את תפקידה ההיסטורי ב־18 בינואר. באותו היום התקיים מרכז המפלגה האחרון, שאותו חתמה מאיר בשירת ׳תחזקנה׳, לא לפני שהודיעה על החזרת המנדט שלה למרכז שבחר בה, בצירוף הצהרה שאין היא יודעת ׳אם איזה מזכיר, אי פעם, החזיר מנדט במסיבה כל כך מאושרת וטובה׳. כעבור שלושה ימים התקיים מעמד חתימת אמנת האיחוד בין שלוש המפלגות והקמת מפלגת העבודה, שאותו פתחה מאיר בציינה שדורה יצא לדרכו כשהוא מצויד בדבר אחד בלבד: ׳באמונה בלתי מוגבלת בבלתי אפשרי׳.[76] חגיגיות השעה התחלפה עד מהרה ביום קטנות.

מאיר נענתה להפצרותיהם של אשכול, ספיר, גלילי ואלון וניאותה ב־31 בינואר לקבל על עצמה את תפקיד המזכירה הכללית של מפלגת העבודה, ולצדה פרס (מזכיר רפ״י לשעבר) ואברהם גבלבר (מזכיר אחדות־העבודה לשעבר) כמזכירי משנה. למחרת היא חזרה בה מהסכמתה בעקבות התנצחות סוערת שפרצה בינה לבין סנטה יוספטל בישיבת לשכת מפא״י לשעבר, בנוגע להרכב הגוף שיבחר חברים שהיו במפא״י ללשכת מפלגת העבודה. בדין ודברים קולני, שהתקיים בעמידה לאחר הישיבה, בשעות 01:00־03:00 לפנות בוקר בבניין המפלגה ברחוב הירקון 110, הטיחה מאיר בזעם: ׳השנתיים האחרונות במפלגה היו הקשות והמרות בחיי׳. בחמישים שנותיה בפעילות ציבורית, מיררה, לא נאמר לה שאין היא דוברת אמת, כפי שעשתה יוספטל בישיבה זו. מאיר התרעמה על שעמיתיה לא הגנו עליה כאשר גורמים במפא״י התארגנו נגדה וכאשר השמיצוה בעיתונות, ובאירוניה הוסיפה ש׳היא יודעת שאינה אהודה ולא יצביעו בעדה׳.[77] כעבור יומיים שוכנעה לחזור בה לאחר פניות מכל גוני הקשת הפוליטית במפלגת העבודה. בהתאם להסכם האיחוד, הגוף שבחר אותה היה חברי מפא״י לשעבר במזכירות מפלגת העבודה. בהצבעה החשאית שהתקיימה לפי תביעתה השתתפו 89 חברים. בעד הצביעו 77, נגד חמישה, ושבעה נמנעו. בדברי תודתה הביעה משאלה שהפעם תצליח יותר במשימתה ליצור אחדות בין חלקי

75. פרוטוקול מזכירות מפא״י, 2.1.1968, אמ״ע.
76. פרוטוקול מרכז מפא״י, 18.1.1968, אמ״ע; פרוטוקול חתימת אמנת האיחוד, 21.1.1968, אמ״ע 92-24-1968.2.
77. משה מייזלס, ״׳תותחים כבדים׳ הופעלו — וג׳ מאיר חזרה בה מסירובה להיות מזכירה׳, מעריב, 4.2.1968.

המפלגה מכפי שהצליחה בעת כהונתה בתפקיד מזכירת מפא"י.[78] אחת הסוגיות המידיות שהתעוררו בהקשר זה היתה כיצד לקיים את הבירורים האידאולוגיים, וכפועל יוצא — את הפלטפורמות הארגוניות הסמויות למחצה אך הלגיטימיות בתוך המפלגה החדשה.

בדיון על דרכי הפעילות של חוגים רעיוניים, שהתקיים בלשכת מפלגת העבודה ב־5 במאי, חזרה מאיר אל ויכוחה משכבר הימים עם ישראל ישעיהו בנוגע לעדתיות בחברה ובפוליטיקה. בעוד ישעיהו האמין שחיוני לטפח ממדים של ייחוד עדתי כנכסים תרבותיים וכאמצעי נגד 'השתקתה והעלמתה של מציאות מקפחת ומקופחת', טענה מאיר שצריך לאסור על קיום חוגים רעיוניים על־פי מוצא עדתי. היא גרסה נחרצות, שחוגים על־פי המתכונת האמורה יסייעו להרס הרקמה החברתית של קיבוץ הגלויות ויחתרו תחת השאיפה ליצירת מפלגה המעניקה יחס ענייני וחברי לבני כל העדות בלי הבדלה ביניהן ובלא ראיית קריטריון העדה כגורם מאבחן מבחינה פוליטית ובזירה הציבורית. אף אם היה זה אמצעי יעיל לקליטת קבוצות חברתיות שהגיעו בשנות העלייה הגדולה, הודתה, הרי 'כולנו חטאנו חטא איום' בהעדפת שיטת הנציגות העדתית ובעטייה 'צצה לנו שורה של נציגים עדתיים, לא תמיד הכי מצוינים. ואני אומרת זאת באנדרסטייטמנט, ובא יום הדין, ואנו גיבורים כולנו, מוצאים את עצמנו שבויים בידיהם'.[79]

לעומת העדתיות שנתפסה בעיני מאיר כתג מגונה להתארגנות מפלגתית, ההתיישבות העובדת נותרה במחנה הפועלים כנושאת הילה מקודשת של חלוציות מבורכת. כבעבר, כל מהלך בעל תכנים והשלכות ארגוניות המתרחש בקרבה הוצג כמיועד לזקק ולזכך את האינטריגות ומאבקי הכוח הפנימיים ולא כאחד מביטוייהם. הציר הבולט של המאבקים הללו במישור המדיני־הבטחוני ובמישור האישי והארגוני בשנה הראשונה לקיומה של מפלגת העבודה היה ההתמודדות על הנהגת המפלגה בעתיד בין דיין לאלון. עימות זה, שרחש מאחורי הקלעים כבר לפני מלחמת ששת הימים, התחדד ונחשף בהדרגה במהלך שנת 1968. ביוני החליט אשכול בתמיכתה הנמרצת של מאיר למנות את אלון לשר הקליטה, משרד חדש שהוסכם להקים כפועל יוצא מהדיונים המתארכים על הסיכויים לקליטת עלייה מארצות המערב כאמצעי לשינוי המאזן הדמוגרפי בארץ־ישראל וכזרז לסיפוח זוחל של שטחים שנכבשו במלחמה. העברת אלון ממשרד העבודה למשרד הקליטה לא חוללה סערה; המשבר הפוליטי הפנימי במפלגת העבודה התעורר עקב החלטת אשכול להעדיף את יוסף אלמוגי על פני פרס בקידום יוצאי רפ"י ובשל החלטתו להוסיף לאלון את התואר 'סגן ראש הממשלה'. דיין ופרס הגיבו בהחרמת ישיבת לשכת המפלגה שכונסה לדון בנושא, בתואנה שההחלטה גובשה באופן הנוגד את מערכת ההיוועצות המוקדמת שהתקבלה על דעת הגורמים השותפים להקמת מפלגת העבודה בעת המשא־ומתן לאיחוד. לכאורה, לא ענייני פרוצדורה הטרידו את מנוחתם, אלא ההבהרה שמסר אשכול בישיבה:

78. פרוטוקול ישיבת חברי מפא"י לשעבר במזכירות מפלגת העבודה, 7.2.1968, אמ"ע 92-1968-24-2.
79. פרוטוקול לשכת מפלגת העבודה, 5.5.1968, אמ"ע. לעמדת ישעיהו ראו, למשל, ישראל ישעיהו, 'יחסי עדות במבחן התקופה', **דבר**, 5.1.1968.

'לגמרי לא מן הנמנע שאני יכול לבקש את סגן ראש הממשלה, שיקדיש יום או יומיים בשבוע לעניין הביטחון. במידה שאני יכול עכשיו — ואינני יכול הרבה, לא רק באשמתי, לדעת מה נעשה בענייני ביטחון, הרי מדובר בעניין רציני שמהווה מחצית תקציב המדינה'. בחירתו של אשכול להציג את מוקד המאבק על המינויים כמצוי בתחום הבטחוני היתה בגדר הטעיה, ודיין לצורכי מחאה מדומה והזדהות חברית עם דחיקתו של פרס ניאות להיות שותף לה.[80] העוקץ של מהלך מינויו של אלון לסגן ראש הממשלה לא היה נעוץ ברצון לפצותו על קיפוחו (ועל נאמנותו) בשעת המאבק על משרת שר הביטחון בימי ההמתנה או בשאיפה להעניק לו עדיפות בהתמודדות בעתיד על ההנהגה, כפי שהוטעו פרשנים לחשוב בעת ההיא.[81] ואכן מערכת **הארץ** נחפזה להעניק למאיר את 'פרס הגאוניות בתכסיסי מדיניות פנים'.[82] העוקץ היה בהיערכותם של ותיקי מפא"י לקראת הימים שיבואו לאחר אשכול, אבל בהקשר אחר לגמרי מזה שסברו אז הפרשנים. צמרת ותיקי מפא"י זיהתה נכונה שרגע המפתח יקרה עם מותו של אשכול, ובתקופת הביניים עלול דיין להינשא על גלי הפופולריות שלו אל משרד ראש הממשלה. למניעת התרחשות כזאת הם נדרשו ליצור מבעוד מועד בלם מוסדי־פורמלי, שימלא תפקיד טכני ביסודו. עליו להיחשב באופן אוטומטי כזה שאליו מועברת זמנית ו'כבדרך הטבע' המשרה, עד שהממסד השולט ישלים בצנרת המנגנון, כמיטב אמנותו, את 'בישול' המועמד הראוי — מאיר. שרגא נצר הנעלב, שמצא את עצמו נדחק ממעורבות במלאכת 'המלכת המלכים' במפלגת העבודה, הודיע שבניגוד לדברי ספיר בישיבת סיעת המפלגה אין הוא מארגן בחשאי קבוצת חברים לטרפוד מינויו של אלון. נצר הכריז שאילו רצה לארגנם — היה עושה זאת בגלוי. מאיר, שהכירה היטב מנסיון העבר את צאן מרעיתה, העירה בסרקזם: 'לפי זה, אף פעם לא יהיה שום דבר'.[83]

'שלום לכִסא הרם'

מינויו של אלון אושר בממשלה והובא לידיעת הכנסת ב־1 ביולי.[84] שלושה ימים לאחר השלמת המהלך הזה, ב־4 ביולי, מסרה מאיר לאשכול מכתב ובו הודיעה לו שתסיים את תפקידה כמזכירת המפלגה ב־1 באוגוסט.[85] בד בבד ציינה, שאין היא פורשת 'למנזר

80. פרוטוקול לשכת מפלגת העבודה, 14.6.1968, אמ"ע.
81. ראו, למשל, דב גולדשטיין, 'גולדה פרעה לאלון התחייבותה ממאי 1967', **מעריב**, 14.6.1968; יואל מרקוס, 'הנעלם: משה דיין', **הארץ**, 17.6.1968.
82. 'מיום ליום: שעת הכרעה לשותפים בקואליציה', **הארץ**, 16.6.1968.
83. פרוטוקול לשכת מפלגת העבודה, 14.6.1968, אמ"ע.
84. **דברי הכנסת**, 52, 1.7.1968, עמ' 2471.
85. מ' שמריהו, 'ג' מאיר: התפטרותי — סופית', **מעריב**, 9.7.1968.

הפוליטי׳ ובכוונתה להמשיך לפעול במוסדות המפלגה ולכהן כחברת כנסת (משמע להישאר מועמדת אפשרית לראשות הממשלה). על הצעת עמיתיה שתוסיף לשמש מזכירת המפלגה עד הוועידה ערב הבחירות לכנסת בנובמבר 1969 השיבה מאיר, שאף־על־פי שאין זה יפה להגיד, אין היא מרגישה שמילאה את תפקידיה הקודמים בכישלון חרוץ. תמיד, ציינה, ראתה את עצמה כאיש של צוות המבצע עבודת צוות, והוסיפה:

> אינני יכולה להגיד — אם אני רוצה להגיד את האמת לעצמי — שאני הולכת מהמפלגה באותה הרגשה שהלכתי בתפקידי הקודמים. זאת לא תהיה אמת, ואיני מוכנה להוסיף חטא על פשע, וגם לשקר. בלב כבד כזה לא נפרדתי מאף תפקיד בחיי. איני מאשימה אף אחד. היות ואני מהמעטים בארץ שאינני כותבת יומן, מה שהיה צריך להיות כתוב ביומן, חלק כתוב בלבי, חלק בוודאי נשכח. אני אף פעם איני מצטערת על מה שנשכח. לעתים קרובות אני מצטערת על מה שאני זוכרת.[86]

מאיר ניצלה את ההזדמנות להיפרע בשאט נפש מעורך **הארץ** גרשום שוקן ומהעיתונאי יואל מרקוס, שיום לפני כן ייחד לפרישתה מאמר בוטה ובו פסק שאין הגדרה מוטעית מהמימרה שדבקה במאיר לאורך הקריירה הפוליטית שלה, שהיא ׳הגבר היחיד׳ בממשלה. בבואו לחבוט בדימוי המרכזי של מאיר — הנשיות המשלבת אימהות מטבחית רכה עם קשיחות ונחישות בשיח עם בעלי דברה, שהיא השכילה בדרכה להפכו לנכס פוליטי מעורר השראה ויראה בו בזמן[87] — לא בחל מרקוס בניסוחיו. לדבריו, ׳מאיר היתה אשה בכל דרכה הציבורית. אשה בקנאותה, בשנאותיה, באהבותיה, בכשלונותיה ובהצלחותיה. [...] לא פעם תהו עסקנים על השאלות מדוע אשה חכמה ונבונה כגברת מאיר זורה סביבה שנאה כה רבה׳. מרקוס גרס כי המכנה המשותף היחיד בין עמדותיה הציבוריות השונות הוא ׳שנאתה או יראתה מפני קבוצת הצעירים שצמחה בתחום הממלכתי תחת כנפיו של בן־גוריון׳. אף שיצריה גברו על שיקוליה הציבוריים, התנחם מרקוס בכך שנסיון העבר מוכיח, שהנוטש את רסן השלטון הפורמלי נדחק לקרן זווית, ולכן מעתה יתנהלו מאבקים בלי מתח ושנאה אישיים.[88] גם לעת פרישה לא נלאתה מאיר מהתכתשותה עם שוקן ועיתונו: ׳לא על פיו אני חיה; לא על פיו חייתי בארץ; לא על פיו עשיתי מה שעשיתי. היו לי מורי דרך אחרים׳. את תפיסתה בשנת העשרים לקיומה של ישראל את הסימביוזה הייחודית שנוצרה בין מפלגת השלטון — ומובן שמבחינתה עדיין זו היתה מפא״י — לבין המדינה, הגדירה בלי כחל וסרק: ׳נחוץ איזה גוף גם לביצוע. וכך על כל צעד ושעל: בביטחון, במדיניות, בכלכלה. בכל דבר. לא יכול לקרות שום דבר במדינה הזאת בלי המפלגה הזאת. אשרינו שזוהי המפלגה! אינני מקבלת את הדיבור שעל ידי כך ישנה איזו התנגשות של אינטרסים.

86. פרוטוקול לשכת מפלגת העבודה, 11.7.1968, אמ״ע.
87. אניטה שפירא, ׳גולדה: נשיות ופמיניזם׳, **יהודים, ציונים ומה שביניהם**, תל־אביב תשס״ח, עמ׳ 197–208.
88. יואל מרקוס, ׳היי שלום גב׳ מאיר׳, **הארץ**, 10.7.1968.

לא נכון! זהו אינטרס אחד, ואי אפשר לפצל אותו'.[89] המפלגה היתה בעיניה זהה עם המדינה בראש ובראשונה בזכות הנסיבות ההיסטוריות שהביאו להקמתה. ברם, בתקופת כהונתה כמזכירה לא היה מובן מאליו שהמפלגה תוסיף לשמר את המונופול על עמדות הכוח העיקריות ועל גמישותה ליצור מזיגה בין הנצחת הסדרים מבניים מוסדיים לבין אוריינטציה דינמית החותרת לגידולם המתמיד באמצעות קליטת קבוצות ויסודות חדשים שהתפתחו בחברה במרוצת הזמן, ושיהיו נכונים לכוף עצמם להנהגתה. זהות האינטרסים של המפלגה השלטת ושל המדינה הלכה ונשחקה במחצית השנייה של שנות השישים. במצב שצומצם בהדרגה כושרה של המפלגה להתמודד ביעילות עם בעיות חדשות, הועצם במידה יתרה מעמדה האישי של מאיר במציאות הישראלית. מכוח אישיותה ודמותה הדומיננטית היא ייצרה בנוכחותה ובפועלה מעין סוג של תחליף לחוכמה הקולקטיבית המפלגתית, שהשכילה להוליך עד אז את היהודים בארץ להשגת יעדיהם.[90]

הכרזתה של מאיר על פרישתה מתפקיד מזכירת המפלגה הובנה כמתן לגיטימציה לניהול פומבי של המאבק על ירושת הנהגת המדינה. היא דחתה על הסף את הרכילות, המרושעת כהגדרתה, שפורסמה בעיתונות וניסתה לסכסך בינה לבין חברים שהלכה עמם יחדיו עשרות שנים, כלומר אשכול, והכחישה שפרישתה נובעת מרצונה לסלקו מתפקידו ולמנות במקומו את אלון.[91] ובכל זאת עוררה פרישתה תמיהה, כפי שניסח שלום רוזנפלד בנימה מחויכת עם קורטוב ידוע של אמת פוליטית: 'ידי המאירולוגים מלאות עבודה בימים אלה בפענוח התעלומה: נגד מי התפטרה?'.[92] האפשרות שמאיר מכשירה את עצמה לרשת את אשכול כמעט לא נזכרה בדיווחים על פרישתה, עד שבהזדמנות אחת אף מצאה לנכון לסנוט במראיניה, האין הם חושבים שהיא רוצה להיות ראש הממשלה.[93] הספקולציות העיתונאיות שככו בהדרגה, והזרקור הפוליטי הופנה לחיפושי היורש למאיר. ב־1 באוגוסט נבחר ספיר למזכיר מפלגת העבודה. מאיר הבטיחה לו שזהו 'תפקיד קל, טוב ונעים', וחתמה את פרקי חייה כמזכירת המפלגה בסגנונה הייחודי: 'עלי להגיד שלום לכסא הרם שלי'.[94]

89. פרוטוקול ישיבת חברי מפא"י לשעבר במזכירות מפלגת העבודה, 1.8.1968, אמ"ע (ההדגשה במקור).
90. ראו בהקשר הנדון: שמואל נ' אייזנשטדט, **החברה הישראלית: רקע, התפתחות ובעיות**, ירושלים תשכ"ז, עמ' 286, 295–296.
91. פרוטוקול מזכירות מפלגת העבודה, 18.7.1968, אמ"ע; יואל מרקוס, 'קרירותו של אשכול לגולדה', **הארץ**, 14.7.1968.
92. שלום רוזנפלד, 'אצלנו...', **מעריב**, 19.7.1968.
93. ראו: 'גולדה מאיר: אני חושבת שאשכול צריך להיות ראש ממשלה גם בקדנציה הבאה', **ידיעות אחרונות**, 26.7.1968.
94. פרוטוקול ישיבת חברי מפא"י לשעבר במזכירות מפלגת העבודה, 1.8.1968, אמ"ע; פרוטוקול מזכירות מפלגת העבודה, 1.8.1968, שם.

סיכום

גולדה מאיר מילאה בהצלחה רבה את תפקיד מזכיר מפא"י. אילו נכשלה בתפקידה או למצער עוררה היסוס בשדרות המפלגתיות הפנימיות — על אישיהן, מוסדותיהן ושלל האינטרסים והמאבקים הרעיוניים והכוחניים הרווחים בהן — בנוגע לדומיננטיות שלה בהכוונת סדר היום וקביעתו, הדבר היה מנוצל לדחיקתה אל ירכתי המערכת הפוליטית. ואולם היא מצאה את עצמה בתום כהונתה עומדת הכן על עמדת הזינוק, בלי מתחרה של ממש, לקראת בחירתה לראשות הממשלה. בתקופת כהונתה היא התמודדה עם ארבעה אתגרים מרכזיים: שיקום מפא"י לאחר פרישת רפ"י בהנהגתו של בן־גוריון, בכורתה של הנהגת מפא"י בשבועות ההמתנה ערב מלחמת ששת הימים, המכשולים שארבו בדרך לייסוד מפלגת העבודה והתפקוד תחת עול מצבה הבריאותי. בהתמודדותה עם אתגרים אלה היא נחלה גם מפלות וידעה ימים של אכזבה ונסיגה, שהשתקפו במעמדה, במידת השפעתה ובדימויה בחיים הפוליטיים. אבל בזכות אופייה העיקש והנחוש, בצד נסיונה רב־השנים ומערכת הקשרים הענפה שטיפחה, היא השכילה להפגין יכולת יוצאת דופן לבצר מעימות לעימות את נוכחותה כאישיות מפתח, המשמשת צומת שאין בלתו לקידום או לטרפוד מהלכים בזירה הציבורית הישראלית.

בדצמבר 1967 נשאלה מאיר בריאיון עיתונאי מהו 'האני מאמין' שלה בחיים הפוליטיים. היא השיבה בפתוס: 'צלם האדם. תנועה וחברה שאינם שומרים על צלם האדם, אין להן זכות קיום בעיני. בסוף כל הדברים, כבוד האדם הוא חשוב מכל. בלי האדם אין שום דבר'.[95] ב־26 בפברואר 1969 נפטר אשכול. חודש לפני כן שלח בן־גוריון למאיר מכתב בן 34 עמודים ובו שחזר בפעם המי יודע כמה את נפתוליו עם 'האמת' בשנים האחרונות, עם קורות חייו ועם יורשיו בתפקיד ראש הממשלה. בפתיחתו ציין, שיש לה 'חלק לא קטן בהידרדרות המוסרית' של הנהגת מדינת ישראל. המכתב נחתם בנימה כמעט מפויסת ובה בעת פטרונית. בן־גוריון הודה שיש לה גם 'תכונות נעלות, מוסריות', והביע אמונה וביטחון שתכונות אלה עדיין חיות בתוכה 'ואין הדאגה לקדנציה דאגתך היחידה שלך'.[96] בכך שם בן־גוריון את עצמו במעמד של 'זקן שבט', המעביר את שרביט ההנהגה לבאה בתור. ב־7 במרס בחר מרכז מפלגת העבודה את מאיר למועמדת לתפקיד ראש הממשלה, והיא הודיעה על קבלת 'דין התנועה'. כעבור יומיים הטיל עליה הנשיא שזר את הקמת הממשלה. בערבו של אותו היום השתתפה מאיר בכנס של צעירי מחוז איחוד הקבוצות והקיבוצים במפלגת העבודה. בתגובה לדברי מוקי צור, שתהה על קנקנו של המונח 'דין התנועה' והגדיר את משמעותו בעבור מאיר כפועל יוצא מכך שהמפלגה היתה בשבילה ובשביל בני דורה 'בית', היא אמרה:

95. רפאל בשן, 'ראיון השבוע עם ח"כ גולדה מאיר', **מעריב**, 22.12.1967.
96. מכתב בן־גוריון למאיר, 29.1.1969, אב"ג, חטיבת התכתבויות.

אני לא ראיתי את עצמי, ובני דורי היו כמוני ולא ראו את עצמם, כחבר מפלגה, אבל גם סתם בן־אדם. כל חיינו היו שקועים במפלגה. זאת היתה החברה, וזה היה המקום שנפגשים עם חברים, וזה היה המקום שמתווכחים. לא היו חיים אחרים, לא היתה חברה אחרת. זה היה בית. לפעמים בית סוער, לפעמים בית מלא רוגז, לפעמים בית דולף, מתמוטט, בית שהטיח בו נופל, אבל בכל זאת בית. אין בית אחר. לא עמדו לבחירה אולי בית יותר נעים, בית יותר מרוהט. זה היה הבית. מטבע הדברים, מה שהבית הזה החליט, חברים קיבלו את הדין ונשארו במשפחה.[97]

97. פרוטוקול כנס צעירים: מחוז איחוד הקבוצות והקיבוצים, 9.3.1969, אמ"ע 90-1969-15-2.

תעודה: גולדה מאיר בפגישה עם עורכי העיתונים במוצאי מלחמת יום הכיפורים

זכי שלום

מבוא

כחודש לאחר פרוץ מלחמת יום הכיפורים נפגשה ראש הממשלה גולדה מאיר עם עורכי העיתונים בישראל. הפגישה הוגדרה פגישה סגורה בסיווג סודי ביותר. היא נערכה ב־6 בנובמבר 1973.[1] כידוע, דוד בן־גוריון הנהיג נוהג של מפגש בין ראש־הממשלה לעורכי העיתונים ביום כ"ט בנובמבר 1947, יום האישור של תוכנית החלוקה בעצרת הכללית של האו"ם. בן־גוריון היה חולק עם עורכי העיתונים סודות מדינה רגישים ביותר על בסיס הבנה שקטה שעורכי העיתונים יהיו מעין שותפי סוד סמויים לאירועים ולהחלטות רגישות ביותר במדינת ישראל. ב'תמורה' הסכימו עורכי העיתונים הסכמה שבשתיקה להימנע מפרסום הדברים שנמסרו להם במסגרת זו.

מנקודת ראותה של הממשלה זו היתה 'עִסקה' משתלמת ביותר. היא הפכה את העיתונים צנזורים של עצמם. מנקודת ראותם של אמצעי התקשורת הציב הסדר זה סימן שאלה גדול על האתיקה העיתונאית שלהם. יש להניח כי בימינו היתה נשמעת זעקה גדולה על נכונותה של העיתונות להתכחש התכחשות גורפת כל־כך לתפקידה המרכזי — מאמץ לחשוף את מרב המידע לפני ציבור הקוראים. אפשר להבין עסקה זו רק על רקע התקופה המיוחדת של ראשית שנות המדינה — באותה תקופה העיתונות ודעת הקהל תמכו כמעט לחלוטין במדיניות הממשלה.[2]

מתקבל הרושם שמלחמת יום הכיפורים היתה נקודת השבר של תמיכה זו. במהלכה ובעקבותיה התערער מאוד האמון במוסדות השלטון בכלל ובמערכות הבטחוניות בפרט,

1. פרוטוקול הפגישה נמצא בארכיון הקיבוץ המאוחד (אק"מ), חטיבה 15, גלילי, מכל 93, תיק 6 [להלן: התעודה]. המחבר מבקש להודות לבועז וונטיק על הערותיו החשובות לעבודה זו.
2. על יחסו של בן־גוריון לעיתונות ראו: זכי שלום, 'בן־גוריון והעתונות — הלכה ומעשה: שתי התייחסויות משנות ה־50 של ראש הממשלה הראשון, על עתונות ועתונאים, צורכי השעה וממד העתיד, ואמינות ידיעות והדלפות', **קשר**, 20 (נובמבר 1996), עמ' 57–64.

גם בסוגיות שנחשבו נכסי צאן ברזל של יחסם של אזרחי המדינה לרשויות הביטחון שלה. את הביטוי הנוקב ביותר אפשר לראות בשיחה של עורך **מעריב** אריה דיסנצ׳יק כשהוא נותן ביטוי לתחושה הרווחת בציבור כי ההנהגה בישראל בראשות ראש־הממשלה אחראית למותם הלא־מוצדק של חיילי צה״ל. ׳הציבור׳, אומר דיסנצ׳יק, ׳צריך להאמין שכל קורבן שנפל [במלחמה] לא היה קורבן־שווא. ההרגשה הזאת, לדאבוני הרב, אינה קיימת׳.[3]

עורכים אחרים נתנו גם הם ביטוי להתרופפות האמון בצה״ל על רקע ההרגשה שאת דרכם של מפקדי צה״ל לא מנחים רק שיקולים צבאיים־מבצעיים טהורים, אלא גם שיקולים פוליטיים ואפילו אישיים. עורך **למרחב** דוד פדהצור נותן ביטוי נוקב להרגשה זו כשהוא מדווח על עורך עיתון ׳שעבר בחזית מגזרה לגזרה, והוא אמר לי כך: אנו הולכים מאספת־בחירות אחת לשנייה [...] זה מצביע על מצב חמור, שלא צריך להרבות בדברים כדי לתאר למה הוא עלול להוביל׳.[4]

על רקע זה התעוררה בהכרח השאלה באיזו מידה תרמה העיתונות, בעיקר הכתובה, למחדל הנורא של מלחמת יום הכיפורים בהתגייסותה הבלתי־מעורערת לטובת הממשלה ובנכונותה להתעלם במכוון ממידע ׳מפליל׳ על הממשלה, שריה ויועציה. עורך **למרחב** נותן לכך ביטוי אמיץ בדבריו: ׳צריך להביא בחשבון׳, הוא אומר, ׳שהעיתונות מופיעה כנאשמת לא רק על־ידי הממשלה וראש־הממשלה, אלא על־ידי הציבור [...] שומעים שעיתונאים טשטשו דברים לפני המלחמה, ובעיצומם של הקרבות וגם היום [...] יש אנשים הסבורים כיום שהאמינות של העיתונות בארץ נפגמה [...] עלינו להיות ערים לכך שבמו־ידינו [אנחנו גורמים לכך] שהציבור לא יבקש לקרוא בעיתונים כדי לדעת את המצב לאמיתו׳.[5]

לא ידוע לנו אם הפגישה ב־6 בנובמבר נועדה להקדים את הפגישה השנתית של ראש־הממשלה עם עורכי העיתונים בכ״ט בנובמבר. ואולם מאפייניה של פגישה זו דומים למדי למפגשים בין ראש־הממשלה לעורכים בכ״ט בנובמבר. ייתכן אפוא שלרגל אירועי המלחמה הוקדמה פגישת כ״ט בנובמבר בשבועות מספר.

האווירה בפגישה היתה קשה וטעונה. התחושה הכללית בציבור היתה שצה״ל כשל במלחמה, ובכל מקרה לא עמד בציפיות שתלו בו. רבים ראו בתוצאות המלחמה תבוסה. ברקע נעשתה השוואה בלתי־נמנעת בינה לבין מלחמת ששת הימים, המלחמה המוצלחת בתולדות מלחמות ישראל, שהיתה רק שש שנים קודם לכן. באותה מלחמה הדהים צה״ל את העולם כשהצליח להביס את צבאות מצרים, סוריה וירדן בתוך ימים ספורים. עתה היתה התמונה שונה לחלוטין, קודרת ומעיקה. רבים תהו כיצד ייתכן שבתוך פרק זמן כה קצר תִפקד צה״ל בצורה כה שונה.

את האכזבה הגדולה ביותר הנחילה קהילת המודיעין של ישראל, שעד כה קנתה לה מוניטין בכל העולם. היא יצרה סביבה ׳הנחת עבודה׳ ששום דבר מן המתרחש בעולם הערבי אינו נסתר מנגד עיניה. והנה מתברר כי היא יצרה מצג שווא. בשעה שצבאות

3. התעודה.
4. שם.
5. שם.

מצרים וסוריה נערכו למערכה נגד ישראל, אותה קהילת מודיעין, על כל זרועותיה, כשלה במתן התראה מוקדמת למקבלי החלטות.[6]

מטבע הדברים הזמין הכישלון האשמות והאשמות־נגד בין גופי המודיעין. האחד הטיל את האשמה על משנהו. הציבור אינו יכול לרדת לשורש האמת. אין לו הכלים לכך. הוא מבין שמשהו רקוב ב׳ממלכת דנמרק׳, אם כי אין הוא יכול להגדיר במדויק על מי בדיוק רובצת האשמה למחדלים הנוראים שנחשפו במהלך המלחמה. לכן הוא מצפה שגוף מקצועי וחסר פניות יבצע בעבורו את התחקיר בסוגיה זו.

ברקע תחושת הכישלון עמדו גם הבחירות לכנסת, שהיו אמורות להיות באותה עת, אך בסופו של דבר נדחו מחמת המלחמה. מפלגת השלטון בראשות גולדה מאיר ניהלה מערכת בחירות בסִסמה: ׳מעולם לא היה מצבנו טוב יותר׳.[7] המסר לאזרחים הבוחרים היה ברור: אם תתמידו לבחור בהנהגה הקיימת יימשך הסטטוס־קוו הנוח לכולם. אם תעלה הנהגה אחרת, עלול הסטטוס־קוו להשתנות לרעה. ואכן על פני השטח היתה המציאות נוחה מאוד למדינת ישראל.

באוגוסט 1970 באה לסיומה מלחמת ההתשה, שהחלה זמן קצר לאחר תום מלחמת ששת הימים. באמצעות מלחמה זו ביקשה מצרים לכפות על ישראל לסגת מגבולות הפסקת האש גם בלא הסדר מדיני. ישראל שילמה מחיר יקר בגין המלחמה. מאות מחייליה נהרגו, אלפים נפצעו. בציבור הרחב יצרה מלחמת ההתשה סדק עמוק באמון כלפי מקבלי ההחלטות בכלל, והדרג הבטחוני־צבאי בפרט. הטענה העיקרית שהועלתה נגד ממשלת מאיר היתה שהיא הראתה נוקשות בהצגת עמדותיה בסוגיית ההסדר, ולא השאירה למצרים בררה אלא לפעול בדרך צבאית. לפיכך על מדינת ישראל להראות גמישות גדולה יותר בסוגיית תנאי ההסדר. המסר החמור שהיה טמון בדברים היה פשוט: מלחמת ההתשה והרג החיילים אינם תופעה בלתי־נמנעת. על ממשלת ישראל ועל העומדת בראשה מוטלת מרב האחריות למצב זה. תופעה זו, לא אחת, לבשה צורה של מחאה בהפגנות, בהצגות תאטרון ובכלי התקשורת.

הנהגת המדינה עשתה מאמצים מרוכזים להזים את הביקורת נגדה. בין השאר היא הבהירה כי זמן קצר לאחר מלחמת ששת הימים (ב־19 ביוני 1967) קיבלה ממשלת ישראל הכרעה אסטרטגית מרחיקת לכת: היא הביעה נכונות לסגת מסיני עד לגבול ה־4 ביוני 1967 בתמורה להסדר שלום עם מצרים. אולם מצרים לא היתה מוכנה להיענות להצעה נדיבה זו. הגם שעובדתית טענה זו היתה נכונה, היא לא הצליחה לשנות את הדימוי הקשוח והלא־מתפשר שדבק בראש־הממשלה מאיר.[8]

6. על כשלון אמ״ן ראו: אורי בר־יוסף, **הצופה שנרדם: הפתעת יום הכיפורים ומקורותיה**, לוד 2001.
7. ראו: אמנון ברזילי, ׳מברירת המחדל ועד למחדל׳, **הארץ**, 9 באוקטובר 2003.
8. על הלך הרוחות בציבוריות הישראלית בתקופת מלחמת ההתשה והביקורת שהותכה על דרך התנהלותה המדינית של הממשלה במהלכה, ראו: יונה הררי, **משיח רכוב על טנק: המחשבה הציבורית בישראל בין מבצע סיני למלחמת יום הכיפורים 1955–1975**, ירושלים 2002, עמ׳ 139–172; דן בבלי, **חלומות והזדמנויות שהוחמצו 1967–1973**, ירושלים 2002, עמ׳ 75–77.

מלחמת ההתשה הסתיימה בניצחון דחוק של ישראל, שהושג כאמור במחיר יקר מאוד. הביטוי העיקרי לניצחון זה היה העובדה שמצרים הסכימה להפסיק את האש כשכוחות צה"ל עדיין היו על גדות התעלה. משמע, תביעתה המרכזית של מצרים כי ישראל תסיג את כוחותיה בתמורה להפסקת אש לא נענתה. בגזרות האחרות שרר שקט יחסי. ירדן העמיקה את שיתוף־הפעולה הבטחוני עם ישראל בעקבות אירועי ספטמבר השחור בשלהי 1970, ולאחר שהתברר למלך חוסין כי ישראל היא בת־ברית עיקרית שלו במאבק נגד התנועה הלאומית הפלסטינית. בגזרה הסורית נשמרה הפסקת האש בצורה קפדנית למדי. בתחום הכלכלי ידעה מדינת ישראל תקופה של יציבות ופריחה. במישור המדיני היה מעמדה של ישראל איתן למדי. תוכניות שונות, שהועלו בממשל האמריקני, להביא לידי נסיגה ישראלית מקווי הפסקת האש בתמורה להסדר כלשהו, ובראשן תוכנית רוג'רס, קרסו ונפלו. בעצם התברר כי המערכת הבין־לאומית בכלל והממשל האמריקני בפרט אינם מתנגדים מעשית להמשך הסטטוס־קוו הקיים. כללית נראה היה שמציאות זו יכולה להימשך עוד זמן רב. על פני השטח לא נראה היה שיש גורם שיכול להביא לידי שינויה של תמונת מצב נוחה זו.[9]

על רקע זה אפשר להבין את השבר הגדול שחוללה המתקפה המצרית־סורית המתואמת ב־6 באוקטובר 1973, שהובילה לפרוץ מלחמת יום הכיפורים. בבת אחת נוכח הציבור לדעת שצה"ל אינו 'כל יכול'. ליחידות צה"ל חסרו כלים בסיסיים לניהול המלחמה. ישראל נאלצה לבקש מן הממשל האמריקני לשגר רכבת אווירית של ציוד צבאי. המלחמה חשפה את המודיעין הישראלי באחד מרגעי השפל החמורים ביותר שהיו לו. על כל אלה נתווספו ידיעות, שהלכו והתרחבו, על הפקרת חיילים במעוזים, על מריבות קשות בקרב מפקדי הפיקוד העליון של צה"ל תוך כדי לחימה עקובה מדם ועל שרבוב מאוויים ושיקולים פוליטיים ואישיים בתהליך קבלת החלטות בזמן המלחמה.

בנסיבות אלה אין תמה אפוא שבקרב חלקים רחבים בציבור ובאמצעי התקשורת הלכה וגברה הדרישה להקמת ועדת חקירה בלתי־תלויה שתחקור את אירועי המלחמה. ברקע הדברים עמדה כמובן התביעה למצוא אשמים ו'לערוף ראשים'. בפגישתם עם מאיר נתנו עורכי העיתונים ביטוי, ברמות שונות של אינטנסיביות, לצורך בהקמת ועדה לחקירה של אירועי המלחמה. בראש התומכים במהלך זה עמד עורך **הארץ** באותם ימים, גרשון שוקן. עם זאת ניכרת מצד כל העורכים גישה זהירה ורצון שלא לפגוע בכבודה של ראש־הממשלה. עמדתם של עורכי העיתונים לאורך כל השיחה היתה עמדה מתגוננת. המסר המשתמע מדבריהם הוא שהם קיבלו את התפיסה של ראש־הממשלה ולפיה העיתונות במדינת ישראל צריכה לראות לנגד עיניה, בעדיפות עליונה, את האינטרסים

9. על מדיניותה של ארצות־הברית לפני מלחמת יום הכיפורים ראו: בועז וונטיק וזכי שלום, 'מדיניות ארצות־הברית במזרח התיכון: זרז לפרוץ מלחמת יום הכיפורים', **עיונים בתקומת ישראל**, 19 (2009), עמ' 205–245; קוונדט ויליאם, **עשור של החלטות: המדיניות האמריקאית כלפי הסכסוך הישראלי־ערבי, 1967–1976**, תל־אביב 1980; Henry A. Kissinger, *White House Years*, Boston 1979, pp. 341-379

הלאומיים של מדינת ישראל. לפיכך אסור לעיתונות להפיץ מידע שיש בו כדי לפגום בתדמיתה ובחוסנה של המדינה. במהלך הפגישה אומר עורך **מעריב** אריה דיסנצ׳יק דברים ברורים, וחמורים למדי, על תפקודה של העיתונות במהלך המלחמה:

> אנו כמעט בכל יום הודרכנו על־ידי שר הביטחון והרמטכ״ל וראש המודיעין, וידענו [על] מצבים הרבה יותר חמורים, שבכלל לא פרסמנו אותם. נתנו יד לדיווחים שידענו מכלי ראשון שהם לא מתאימים למצב האמיתי בחזית, ועזרנו במו־ידינו ליצור מצבים, שלא היו קיימים.[10]

לכל אורך השיחה נשמעו עורכי העיתונים כמתנצלים על המידע שהם פרסמו ועל הפגיעה המתבקשת בממשלה ובשריה. איש מן העורכים לא העז לומר לראש־הממשלה באורח חד־משמעי את האמת הפשוטה: תפקידה של העיתונות הוא לדווח לאזרחי המדינה על מחדלי הממשלה, והיא רשאית, ואפילו חייבת לעתים, לאחר בדיקה, לתבוע גם הסקת מסקנות אישיות נגד האחראים לכשלים. הדיאלוג הזה אינו מבטא אפוא את שעתה היפה של העיתונות בישראל. כיום, במבט לאחור, הצידוקים שעורכי העיתונים מביאים לפני ראש־הממשלה נשמעים לא מכובד.

א. הטיעון הבולט ביותר הוא שההחברה בישראל היא חברה אינטימית. ל׳כל אחד׳ יש חבר בצבא וכולם מקבלים מידע על שהתרחש בחזית. לפיכך יהיה זה חסר תועלת להסתיר דברים.

ב. ממילא הרבה מן האירועים הכושלים שדיווחה עליהם העיתונות הישראלית דווחו עוד קודם לכן בעיתונות העולמית. עיתונות זו מקבלת יחס מועדף מנציגי המדינה, הגם שהיא נותנת יד לפרסומים שליליים מאוד על מחדלי הממשלה והצבא. בנסיבות אלו אין לעיתונות הישראלית שום סיבה להצניע את המידע שברשותה.

ג. העיתונות ׳בסך הכול׳ נותנת בכתיבתה פתחון פה לרצונות חזקים מאוד בחברה הישראלית. רוב אזרחי המדינה מרגישים שמשהו ׳לא בסדר׳ בהתנהלות ההנהגה במדינת ישראל.[11]

תגובותיה של ראש־הממשלה על תביעת עורכי העיתונים להקים ועדת חקירה מלמדות על זחיחות הדעת שאפיינה אותה ואת ממשלתה בתקופה שקדמה למלחמת יום הכיפורים, ואף בזמן המלחמה. הגם שתוצאותיה החמורות של המלחמה כבר היו ידועות, ראש־הממשלה הסתייגה מאוד מן התביעה שתוקם ועדת חקירה. המסר העולה מדבריה הוא הכרה בכשלים שהיו במלחמה, אך הכשלים הם כשלים מבצעיים של הצבא. לא ניכר בה שהיא ניסתה לעשות חשבון נפש של ממש על חלקו של הדרג המדיני בכשלים החמורים שהובילו למלחמה. מילה אחת אינה יוצאת מפיה על האופוריה ועל הביטחון העצמי חסר הגבולות שאפיינו את מהלכי ההנהגה בישראל בשנים האלה. אילו היה הדבר

10. התעודה.
11. על המחאה הציבורית בישראל לאחר המחדל של מלחמת יום הכיפורים ראו: הדרי, **משיח רכוב על טנק**, עמ׳ 216–229.

תלוי בה, קרוב לוודאי שהיא היתה מסתפקת בוועדות מקצועיות של צה״ל לבירור אירועי המלחמה בהיבט הצבאי בלבד.

מאיר הגיעה לכס ראשות הממשלה לאחר שנים רבות ששירתה בתפקידים שונים במערכת הפוליטית בישראל. היא היתה מנוסה דיה וחשה היטב את רחשי הלב של הציבור הרחב ושל התקשורת, שדרשו בדיקה מקפת ובלתי־תלויה של אירועי המלחמה. מטרתה הברורה של מאיר היתה לסכל יוזמה זו, או לפחות לדחותה לזמן לא מוגדר, קרוב לוודאי מתוך הנחה שהזמן החולף יעמעם את הכעסים ואת הלהט המלווים עתה תביעה זו. אם כך יהיה, היא תוכל לסיים את תפקידה בנחת רוח ומתוך שביעות רצון, ותדאג להעביר את ההנהגה למקורבים אליה ואל דעותיה.

על רקע זה היא מנסה להבהיר לעורכי העיתונים כבר בראשית הפגישה כי התביעה לחקירה מלאה של מהלכי המלחמה מתפרצת אל דלת פתוחה, שכן הממשלה עצמה מבקשת לחקור את הסוגיה הכאובה הזאת. ׳אין שמץ של רצון או מחשבה שנתחמק מלברר ולחקור וללמוד דברים׳, אמרה מאיר לעורכי העיתונים.[12]

דה עקא, שני הצדדים ידעו היטב כי כל צד מדבר על חקירה שונה לחלוטין. מאיר מתכוונת לוועדת חקירה פנימית ומקצועית שתאתר ליקויים פרטניים בהפעלת כוחות צה״ל ובעיצוב הערכות המודיעין. ועדת חקירה כזאת תתמקד מן הסתם בדרגים המקצועיים ותימנע מחיכוך עם אישים בדרג המדיני. בכל אופן אפשר להניח שוועדה כזאת תימנע מהטלת אשמה כלשהי על אישים בדרג המדיני. חזקה על פוליטיקאים מנוסים כמו מאיר, משה דיין וישראל גלילי שינסחו לוועדה זו כתב מנדט שימנע ממנה גלישה לתחום העליון של הנהגת המדינה. במהלך השיחה נתנה מאיר ביטוי לתפיסתה את אופי ועדת החקירה שהיא סבורה שצריכה לקום, וכך אמרה: ׳אני מתארת לי שהרמטכ״ל צריך לערוך איזו בדיקה, כדי לדעת ולדעת בכנות מה קרה בדיוק, ואפילו מבחינה טכנית. הנה, הורידו הוראות כאלה; האם הן קוימו — או לאו? מדוע לא קוימו ומי לא קיים? הוא צריך לעשות זאת, לא כן?׳.

אמצעי התקשורת מדברים על ועדת חקירה שונה בתכלית. אותם מנחה, אליבא דמאיר, ׳הרצון הזה לחפש ולמצוא מישהו שצריך להוריד לו את הראש — בין אם יש כזה או לאו, העיקר שקודם־כול יעוף ראש של מישהו [...] וכל זה בטרם הוכח משהו׳. הגם שזוהי העמדה קיצונית של פני הדברים, אפשר להתרשם כי היא נותנת ביטוי לזרמים חזקים ביותר של רחשי לב בציבור, שקיבלו מן הסתם ביטוי גם בכלי התקשורת.[13]

בשיחתה עם עורכי העיתונים ובמאמציה להדוף את התביעות להקמת ועדת חקירה בלתי־תלויה גייסה מאיר מגוון של טיעונים. אבל בסופו של דבר כשלו מאיר וחבריה בהנהגה במאמציהם למנוע הקמה של ועדת חקירה ממלכתית. ועדת אגרנט, שהוקמה לאחר המלחמה, קיבלה אמנם מנדט צר יחסית לבחון את אירועי המלחמה, אולם מסקנותיה היו נחרצות דיין והובילו, בתהליך מייסר, להתפטרותה של ראש־הממשלה מתפקידה וגם

12. התעודה.
13. שם.

להתפטרותו של שר הביטחון דיין. הצלחה זו של דעת הקהל ואמצעי התקשורת היתה נקודת מפנה בהגדרת האחריות של מקבלי החלטות במגוון רחב של תחומים, ובייחוד באירועים מלחמתיים הכרוכים בדיני נפשות. בעקבותיה הוקמו ועדות חקירה רבות, ורובן הובילו לידי שינויים במבנה ההנהגה הפוליטית במדינת ישראל.

פגישה עם עורכי העיתונות

6 בנובמבר 1973, תל־אביב

סודי ביותר

היו"ר [אריה] דיסנצ'יק [עורך **מעריב**]: [...] אני רוצה להזכיר [לנוכחים] [...]: הדברים אינם לפרסום ולא לציטוט ולא להגדרה [מפי] 'מקורבים לרה"מ', כי זה כאילו אמרה זאת ראש־הממשלה בעצמה. הצנזור מבקש לא להגיש חומר כזה ולא לסמוך בזה עליו.

רה"מ ג' [גולדה] מאיר: אינני יודעת לאילו ימים הולכים אנו. הלוואי ואתבדה ואזמין אתכם ואתאר לכם דברים טובים יותר... אבל יכול להיות שאנו הולכים לימים קשים. יש לי עניין, ואולי גם לכם, שניפגש לעתים קרובות, ולכן — זה תנאי אחד לקיום מפגשים אלה. אם נאמר שהדברים אינם לפרסום — הרי שאינם לפרסום, כאילו לא היתה מסיבה זו בכלל. ועכשיו [לנושא הדיון העיקרי] — היתה מלחמה, והיא לא 'נגרמה', ואני יודעת שמלחמה זו, יותר מכל המלחמות הקודמות, מלֻוה מכאובים רבים. אמרתי בפעם קודמת, שנפגשתי אתכם, שאין שמץ של רצון או מחשבה שנתחמק מלברר ולחקור וללמוד דברים. אבל אני חושבת, ותסלחו לי, עם כל הכבוד לכם, שמה שמתרחש עכשיו בעיתונים שלכם — עליכם להאמין לי, שבין המון דברים שאינני מבינה, אזי יש דברים שאני לא מבינה ואכפת לי, ויש דברים שאינני מבינה, אז איני מבינה, אבל איני יכולה להבין מה אתם עושים ומה אתם כותבים ומדפיסים. הרצון הזה לחפש ולמצוא מישהו שצריך להוריד לו את הראש — בין אם יש כזה או לאו, העיקר שקודם־כול יעוף ראש של מישהו, עד שיעלו על ראש אחר. וכל זה בטרם הוכח משהו. והפרסום הזה יום־יום, כשהוא מגיע **לטיים** ו**לניוזוויק** ולכל עיתונות העולם [פוגע באינטרסים של מדינת ישראל].

מר דיסנצ'יק: זה מגיע משם אלינו.

רה"מ ג' מאיר: סלח לי. מה שכותבים כתבי ישראל — הם כותבים בעיתונות שלכם. וכי **הניו־יורק טיימס** נעשה פתאום מומחה לישראל? יש להם אנשים כאן שהם כתבים, ואנשים אחרים מפטפטים והם מאזינים להם, וכך הופכים אנו מדמות של עם שלחם... ולא קראתי עדיין בשום מקום שהיתה לנו מפלה במלחמה זו; היה קשה, אבל עם גבורה וניצחון, ואם כי אינני מומחה צבאי — [אפשר] לומר דברים פנטסטיים [על] הביצוע הצבאי, אבל אנו הופכים את עצמנו לעם קטנצ'יק של רכילות, כשכל אחד אומר על השני שהוא כזה וכזה,

וזה גיבור וזה אינו גיבור וזה עולה וזה יורד... למען השם! מה זה מוסיף לנו? זה מוסיף כוח למדינה? לצה"ל? אנו נכנסים למאבק עם גדולי העולם; האם זה מוסיף איזו דרך־ארץ אלינו? תמיד אמרו לנו והתקוממתי נגד זה, שאנו עומדים יפה רק בסכנה. אם כן — הסכנה עוד לא עברה. הרי מחר או הלילה זה יכול להתחדש, ולא נספיק להוריד את הראשים עד אשר האש תתחדש... מה קרה לנו? מה קרה לנו?! מחר יעמדו הורים שכולים ואלמנות ויתומים בפעם הראשונה ליד הקברים. מה קורה כאן? קיבלתי היום מכתב מאישה, שיש לה חמישה בנים בצבא. הצעיר שבהם נפל, והיא אומרת: מדוע היית כל־כך עצובה בטלוויזיה? אל תהיי עצובה, הרימי את הראש. האם זה מגיע לי, ולנו? מה אתם עושים? מה אתם עושים ולמה?! עוד מעט לכל אישיות יהיה הגיבור שלה, וכל היתר — לעזאזל. לכן, אינני מבינה, פשוט אינני מבינה, פשוט איני מבינה מה נעשה כאן. לא יושב כאן בא־כוח איזה עיתון שלעורכו וכתבו זה נוגע פחות מאשר לי; חלילה! אבל אולי נעצור לרגע ונגיד: טוב, זה שיגעון ונפסיק עם זה. יש עיתון היודע כבר בדיוק מתי תהיה ועדת חקירה. הוא החליט כבר על־כך. אלא שאינו יודע אם זה יהיה בסוף השבוע או לאו. איזו ועדה, היכן ומה הוא רוצה לחקור? והאיש הזה אשם ואחר אינו אשם, וזה עולה וזה יורד... האם זה מחזק אותנו, האם זה טוב לנו? אתם מכירים אותי. כאשר טענו אלה שטענו על תדמית, אמרתי שתדמית במחיר של עניינים חיוניים — אני מוותרת על כך. אבל אנו לוקחים, תסלחו לי, זפת ומורחים את פנינו וכך אנו רוצים להופיע. וזה עם שעמד בסכנה גדולה ושילם מחיר איום כזה, ויכול להיות שמחר זה יתחדש. מה הבהלה הזאת לעשות חשבונות עם אישים? לכתב אחד יש את האיש הזה, ולאחר — מישהו אחר, ואם הוא רוצה להעלות איש א' — מוכרחים להוריד את ב' וכל זה בזמן כזה! מילא, אילו היה זה בזמן שלום — זה באמת שעשוע מעניין... בסדר, אבל עכשיו, עתה הזמן? מחר יום זיכרון לאלף שמונה מאות וחמישים קורבנות; האם זה מנחם את האבלים? איני רוצה שתנסו לפרש [את] דברי, כאילו אני אומרת שאין דבר, אין מה לחקור ולבדוק וללמוד. יש ויש. אני לא יודעת עדיין מה. אני יודעת שזה לא יכול לעבור כך סתם. אבל האם צריך לעשות זאת עכשיו? מיד? רציתי לטלפן ל[אפרים] קישון, והוא לא היה. כמעט לא קראתי עיתונים במשך החודש האחרון. לא ראיתי טלוויזיה ולא שום דבר. אבל במטוס קראתי שלשום את קישון, ותאמינו לי שהיו לי דמעות בעיניים, על גודל הביטוי הזה.

מר [גרשום] שוקן [עורך **הארץ**]: הנושא שנגעת בו עכשיו הוא הנושא המכאיב שמעסיק את כולנו. וזה לא רק נושא מכאיב, אלא גם עניין מסובך מאוד. את אומרת שהעיתונות כותבת דברים, שהם משפיעים באופן שלילי על המורל, והעיתונות מפרסמת דברים, שאת קוראת להם רכילות. אבל נדמה לי שאנו צריכים להביא בחשבון שאנו חברה אחת, גם כותבי העיתונים וגם קוראיהם וגם החיילים בחזית. יש קשר בין אלה, וחיילים באים מן החזית לחופשה והם מספרים סיפורים, ואם הם לא מספרים רכילות — יכול להיות שלא כל מה שכל חייל מספר זו האמת האובייקטיבית, אבל בכל אופן זו אמת סובייקטיבית, כפי שהוא הרגיש ונוכח בה כאשר הוא היה בקו הראשון. אם החייל מספר שהושיבו אותו בטנק שיצא נגד המצרים בלי מקלעים — ועוד דברים כאלה שחיילים מספרים, שהיה בלגן —

אלה דברים שאיני חושב שאפשר לבטל אותם כדברי־רכילות, אלא אלה דברים שאותם חיילים, שעמדו במבחן ויצאו ממנו, הם מדברים על זה עם משפחותיהם ועם ידידיהם. וזה חלק של המציאות, ולא רק חלק אלא זו המציאות ועל זה מדברים היום בארץ. ותפקידנו כאן הוא לא פשוט. ברור שאנחנו מאוד־מאוד מעוניינים ואני חושב שמשתדלים לשמור על עמידה ולעודד עמידה. אבל אילו היינו סוגרים את העמודים שלנו בפני כל ביטוי של דברים אלה, שכיום בכל בית בישראל ובכל בית־קפה משמיעים אותם אנשים שהיו וחזרו משם, אילו היינו מסתירים את זה ומעלימים — אז קודם־כול היינו פוגעים באופן יסודי מאוד באמינות של העיתונות הישראלית בעיני הקוראים. כי אז היא לא היתה משקפת את המציאות, כי לא מרשים להם לחשוב ואינם כותבים. איני חושב שזה היה מחזק את המורל, והעם בישראל היה מרגיש את עצמו אילם, שאינו בא לידי ביטוי. הדברים שחיילים מספרים — עיתונאים שומעים אותם ואיני חושב שעיתונאים סתם כך מעבירים כל דבר. הם בודקים, חושבים ובכל זאת עוסקים בזה.

רה"מ ג' מאיר: ומוציאים פסק־דין מי האשם.

מר שוקן: לא הייתי אומר זאת. ודאי לא קראתי את כל העיתונים, אבל אין לי רושם שזה הדבר העיקרי שהעיתונות פוסקת בו — מי האשמים.

רה"מ ג' מאיר: זה ישנו בשלושה מאמרים.

מר שוקן: זה לא בא מאתנו. עורכי העיתונים לפני עשרה ימים היו אורחי צה"ל, בגדה המערבית של התעלה, ונפגשנו עם הצמרת וקיבלנו הרצאות ונאמר לנו שזה נכשל וזה בא במקומו וזה לא מילא פקודות; אמרו לנו זאת אנשים אחראים. אלה דברים שלא רק שאמרו לנו, אלא אנשים רבים מאוד במדינה יודעים עליהם ואין להעלים אותם. אינני חושב שזה אסון כל־כך גדול, אם בעיתונות כותבים שצריכה להיות חקירה ובדיקה. אני חושב שההורים רואים לפחות שיש איזו היענות לתגובה זו בציבור והעיתונות דורשת חקירה, ואתם אומרים שתהיה חקירה, ולזה יש השפעה יותר טובה על המורל מאשר אילו היינו מורידם מסך־ברזל על זה.

רה"מ ג' מאיר: יש לי יותר מדי הערכה לאינטליגנציה והשכל וההבנה שלך לחשוב שעל זה דיברתי. דיברתי על כך שיש כתבים המפרסמים בעיתונים פסקי־דין. הם כבר חקרו ויודעים מי אשם ואת מי צריך להוריד. הם יודעים מי נכשל. על זה אני מדברת, ואם אתה רוצה שאומר לך אחר המסיבה באיזה עיתון זה נכתב — אומר לך זאת.

מר שוקן: כל העיתונאים יודעים פחות או יותר למה את מתכוונת, אבל היינו למטה וכך אמרו לנו זאת.

מר [טד] לוריא [עורך **הג'רוזלם פוסט**]: לא נאמר על־ידי אף מפקד שמישהו נכשל.

מר שוקן: נאמר לנו על אלוף פיקוד, אבל נאמר שהחליטו שיותר טוב לא להחליפו ואז נתמנה שם נציג הרמטכ"ל.[14]

14. במהלך המלחמה אכן הגיעו הדרג הפיקודי הבכיר של צה"ל והדרג המדיני לידי מסקנה כי אלוף פיקוד הדרום, שמואל גונן (גורודיש), אינו מצליח להתמודד עם האתגרים הניצבים לפניו. בסופו של דבר הוא היה צריך להתמודד עם איום צבאי חמור שנוצר בעקבות המתקפה המצרית־סורית על

מר לוריא: הוא לא אמר שהוא נכשל, הוא לא אמר זאת.

מר דניאל [שבתאי דון־יחיא, עורך הצופה]: נאמר שהיו טרודים בעניינים פנימיים. רבים שואלים היום מדוע אבדה חוכמת חכמי־המדינה ולא ראו את הנולד. איך זה קרה שאבד החוש הבטחוני, שהוא החוש העיקרי שלנו. והתשובה היא אותה: טרודים היו במחלוקת פנימית. מר שוקן סיפר על ביקור בחזית התעלה. גם אני השתתפתי בשני סיורים והזדעזעתי בשמעי שבאמצע המלחמה מפקדים דיברו אחד נגד השני — שבגללו נהרגו, ובגללו היו מפלות... הזדעזעתי ממש ואני שואל אותה שאלה: מדוע אבדה חוכמת חכמים. בארץ הזאת עלול להתפתח תסביך של מצדה, ותסביך של גטו ורשה, אם זה יימשך כך; אם הממשלה הזאת לא תתרומם, לא תמצא את הדרך לא כדי לדעת מי אמר כך או אחרת ולא עריפת ראש זה או אחר, אלא להעלות את המורל של הציבור.

רה״מ ג׳ מאיר: ואתם אינכם הציבור? אתם מדברים על הציבור; ואני רוצה לומר לכם: לו קראתי שלושה או עשרים מאמרים, שראש־הממשלה צריכה ללכת — האמינו לי, ואני נשבעת לכם בכל היקר לי, שלא הייתי מטרידה אתכם אפילו לשעה אחת מדוע אתם כותבים כך, אלא אדרבה.

קריאה: היו יותר מעשרים מאמרים על כך ולא הטרדת אותנו.

רה״מ ג׳ מאיר: עוד לא פניתי לאף עיתון אחד לשאול — מדוע הוא כתב נגדי, אבל לא על אנשים שלא יכולים להשיב ולא על אנשים שעדיין ראשם במלחמה.

מר דניאל: יכול להיות שהפריזו במאמר זה או אחר. הטענה הכללית היא טענה חמורה ביותר. כל הפרטים מצטרפים כאן לטענה אחת: היכן הייתם, מדוע ישנו ביום הכיפורים? — זו הטענה.

רה״מ ג׳ מאיר: קודם־כול יש להוכיח שישנו.

מר דניאל: אלה שבניהם בצבא — יש להם גם הוכחות בעניין זה. יש ביהדות מושג ששמו ׳תשובת משקל׳, והמוצא היחיד — שהממשלה תעשה את הכול בעניין זה.

רה״מ ג׳ מאיר: מה זה ׳הכול׳?

מר דניאל: המפלגות תתבקשנה לדחות את הבחירות לזמן בלתי־מוגבל וצריך יהיה להקים ממשלת ליכוד לאומי. בזה בלבד יחזירו במידה רבה את אמון הציבור בהנהגה.

ישראל ב־6 באוקטובר 1973. גונן נכנס לתפקיד אלוף פיקוד הדרום רק חודשים מספר קודם לכן — ב־15 ביולי 1973. הוא קיבל את היערכות צה״ל לאורך התעלה כנתון קבוע, שלא היה יכול לשנותו בפרקי הזמן הקצרים שעמדו לרשותו. מעבר לכך הוא נאלץ להתמודד עם העובדה שעל חלק מן הכוחות הלוחמים פיקדו מפקדים שהיו עתירי ניסיון וידע במישור הצבאי, ובמידה רבה גם בעלי ׳גב פוליטי׳ בלתי־מבוטל: אריק שרון ואברהם אדן. בנסיבות הקשות שנוצרו התקשה גורודיש להפגין סמכותיות מולם. נוצרה סכנה של היעדר מנהיגות ויכולת של מפקד לרתום את כל הכוחות לרשותו במאמץ עליון להדוף את המתקפה המצרית ולהכריע את האויב המצרי. על רקע זה הוחלט למעשה להדיח את גורודיש ולמנות למפקד פיקוד הדרום את חיים בר לב, הרמטכ״ל לשעבר, שבאותם ימים כיהן בתפקיד שר המסחר והתעשייה בממשלת גולדה מאיר.

מר דיסנצ׳יק: גברתי, אני חושב שאת לא בתוך העניינים, ואין לי שום טענה, כי יש לך עניינים חמורים יותר מאשר לקרוא את כל העיתונים המופיעים בארץ.
רה״מ ג׳ מאיר: עוד זה חסר לי — לקרוא את כל העיתונים...
מר דיסנצ׳יק: מלחמת ששת הימים היתה הכתובה ביותר, אלא ששם לא היה מה שקרה לנו במלחמה זו. גויים ויהודים רצו עם הצבא וכתבו והופיעו אחר־כך ספרים, שבוע אחר שהסתיימה המלחמה — מספרו של צ׳רצ׳יל,[15] שבו היו פרטי־פרטים, ועד האחרים — דברים שלא העזנו לפרסם כאן. היום הגעתי לשארם, עם פרוטקציות וקשיים רבים, ועם מטוס קטן, שטסתי בו ארבע שעות, עד אשר הגעתי לשם. אני יושב עם אלוף הפיקוד ׳מרשל׳ שייקה גביש,[16] והנה דופקים על הדלת ונכנס איזה גוי ואומר: אני בא **מהניו־יורק טיימס**. שואלים אותו: איך הגעת? ומי הביא אותך? הוא אינו משיב. הוא רוצה אינטרוויו [ריאיון] עם גביש. גביש הוא איש ממושמע, ולא נותן לו זאת. אנו מגיעים לביקור בחפ״ק דרום עם שוקן. ליד שדה התעופה יושבים אנו קצת והנה אנו רואים עומדות עשרים מכוניות של תיירים עם עיתונאי־חוץ ומחכים שם. וזה המקום בו דיין והרמטכ״ל נוחתים, כאשר הם הולכים להיפגש עם אלוף גונן ושם מחכים להם... ושם הם מקבלים אינטרוויו. איך הגיעו לשם — איני יודע. אם קראת את **הסנדיי טיימס** הלונדוני, שהוא מה׳׳ידידים׳ הגדולים שלנו, לפני שבוע כותב שם [בעיתון] מאמר גדול, כיצד הגיע לתעלה בעזרתנו, ביום הפסקת האש, ומתאר באותות ומופתים שישראל הפרה את הפסקת האש. הוא היה ושכב שם כאשר התחלנו להפציץ... לכן, יש מיליוני יהודים — לא רק בעורף, אלא בשדה, ובמידה שנותנים הד — זה בא משם. איני יודע מה הזין את עיתונאי־החוץ. ייתכן שחלק הוזן על־ידי עיתונאים המשמשים שם, וחלק — יכלו לשמוע בעצמם.

על כן אני חושב שאת עושה לנו עוול. תשאלי את גלאון [בראון].[17] כמה מאות עמודים שמורים אצלו במגירותיו, שלא אושרו לפרסום. אבל באים חיילים בחזרה הביתה ואלה ילדים מזועזעים, שראו מסביבם עשרה או עשרים מידידיהם שנפלו, והרֵאקציה מאוד קשה, ועל זה צריך לעשות באמת חקירה. אין בציבור הרגשה שאיזה דבר נעשה בעניין זה, כלומר: אם נגמרת היום המלחמה — אולי תהיה מלחמה חדשה. יש לנו עתה חמש שנים פנאי ועלינו לחקור ולעשות הכול בעניין זה. ייתכן שמחרתיים או בעוד ארבעה ימים תתחדש המלחמה, חלילה. אני חושב **שמעריב** עושה מאמץ גדול לקיים איזו רוח של אחדות וכו׳. איני יודע אם יש הרגשה בציבור שעוד פעם לא יקרה הדבר ולא יהיו פנצ׳רים כאלה. על כל פנים, דבר זה אינו נתון בידי העיתון. על כן אני אומר: לא נתבקשנו לייעץ לממשלה מה עליה לעשות כדי להחזיר אמון באמינות שאיננה. וגב׳ מאיר, אנו כמעט בכל יום הודרכנו על־ידי שר הביטחון והרמטכ״ל וראש המודיעין, וידענו [על] מצבים הרבה

15. העיתונאי ראנדולף צ׳רצ׳יל (Randolph Churchill) פרסם את ספרו על מלחמת ששת הימים (*The Six Day War*) זמן קצר לאחר שנסתיימה המלחמה.
16. האלוף גביש גויס במהלך המלחמה למילואים בתפקיד מפקד גזרת מרש״ל (מרחב שלמה).
17. הכוונה לוולטר בראון, הצנזור הראשי, שנכח אף הוא בפגישה.

יותר חמורים, שבכלל לא פרסמנו אותם. נתנו יד לדיווחים שידענו מכלי ראשון שהם לא מתאימים למצב האמיתי בחזית, ועזרנו במו־ידינו ליצור מצבים, שלא היו קיימים.

על כן אני אומר: זה לא התחיל אצלנו, ובמידה שפרסמנו מה שאת קוראת 'רכילות', ויש שם גם רכילות וגם התבטאויות שאנו יודעים על דברים שהיו, אני יכול לומר לך שאצלנו החליטו להפסיק לפרסם את מאמרי **הפיגרו** [עיתון צרפתי נפוץ] שאסף בפחי־אשפה או שמע בעצמו, ובכל יום באים ומטלפנים לנו ויש לי קשרים בחו"ל, ונאמר לי ששלחו איש מיוחד מ**הניוזוויק** שצריך לדבר רק עם איש זה, ואם יכול אני לעזור לו לקיים פגישה וכו', ואז האיש ידבר אתו באופן די גלוי. כלומר, מלבד כל הדברים האחרים — יש התרופפות של המשמעת בצבא, ובצמרתו. לא דיברו כל־כך הרבה במשך עשרים וחמש שנים כמו שדיברו במשך עשרים וחמישה ימים אלה... ימים כאובים וחמורים אלה, בהם ישבו ברוב הפיקודים אנשים עם אוזניים כרויות, אוזניים של אזרחים, ששמעו ואולי גם רשמו ואולי אפילו הקליטו. כלומר — זה לא יצא מהעיתונות, שאנו הלכנו וצברנו וחיפשנו. את זה אפשר היה למצוא בכל מקום, שם נשרפו עשרים טנקים ישראליים — כאשר היו שם עשרים עיתונאים. גם אני קורא את העיתונים, ולפעמים פה ושם איזה מאמר מקפיץ אותי ואני מתיר מדי פעם פרסום מאמר **במעריב** שלבי אינו שלם אתו, אבל חושב אני שצריך לתת איזה פתח לביטוי הרגשת הדיכאון שישנה בארץ, ואיני רוצה שיורידו ראשים, אבל צריך לעשות איזה דבר. מחר יכולה לפרוץ, חלילה, מלחמה, והציבור צריך להאמין שכל קורבן שנפל [במלחמה] לא היה קורבן־שווא. ההרגשה הזאת, לדאבוני הרב, אינה קיימת. ואשר לסיור העיתונאים שהיה בגדה המערבית, כאשר צריכים היינו להתאסף שוב, אחר שביקרנו אצל כל האלופים ושמענו פה ושם רמז — הייתי אני זה שביקש להשפיע שהאלופים לא יופיעו בצוותא בפנינו, כאשר התאספנו יחד וביקשתי מאלוף גונן, שאם יש לו חשבונות שלא יעשה זאת בהזדמנות זו ושניפרד בשלום. על כן, יש צינורות יותר חמורים מאשר העיתונות, שמרעילים את האווירה. אין לי עצה ואני מאחל לכולנו שנוכל להתאפק והציבור יאמין שוב בדברים שהאמין בהם עד עתה. היו לי הזדמנויות רבות לנחם הורים, שבניהם נפלו, אך גם אצלם מנקר במוח הספק, אם ילדיהם לא היו קורבן של טעות או מאמץ מלחמתי.

מר נ' [נח] מוזס [העורך האחראי של **ידיעות אחרונות**]: לא אחזור על דברי דיסנצי'ק ושוקן. אני חבר בוועדת הצנזורה והיה שם דיון על נושא זה. יש כאן שתי בעיות: 1. בעיות צבאיות, שגורמות בעיקר להתמרמרות בקרב העם והחיילים. באים היום למערכת חיילים ומספרים מעשים שהיו. על כן הצעתי שהרמטכ"ל או מישהו בשם צמרת הצבא יודיע שהוקמה ועדת חקירה ובודקים דברים ומישהו ידבר על הנושא הזה. דבר זה בעצמו היה מרגיע את הרוחות. ישנה הרגשה ששום דבר לא נעשה, וזה לא טוב. אילו היתה הודעה מוסמכת מטעם שר הביטחון או הרמטכ"ל, שדנים בזה, ולא כאן המקום לנסח זאת, אבל העורף ידע שהצבא עושה בנדון וכבר עתה ומיד ולא דוחים זאת, ואילו היתה הודעה בשמך, זה עצמו היה מרגיע. 2. כפי שנאמר כאן, ושמעת — גם אני בהחלט חושב וגם ד"ר רוזנבלום [מעורכי **ידיעות אחרונות**] ואחרים ציינו, ושמענו דברים מאוד לא נעימים ממפקדים, האחד על השני. אבל זה לא הכול, ולא אחזור על הדברים.

גב׳ חנה זמר [עורכת דבר]: לא צריך לקחת את העורכים למפקדים.
מר מוזס: אבל אז הם היו באים אל העורכים. זו אווירה איומה. יש עניין גם מטעם החוגים הממשלתיים, ויש ביניהם כאלה שניצלו את ההזדמנות הזאת --
רה״מ ג׳ מאיר: השר [יעקב שמשון] שפירא [שר המשפטים] התפטר מהממשלה. מה אתה רוצה עוד שיעשה? שיתלה את עצמו?
מר מוזס: [יש תחושה] של שמחה לאיד של האחד נגד השני... זה בא מכל הצדדים ומכל מיני אנשים, שהם מזינים אותם. אני חושב, ואיני יודע באיזה פורום, אבל צריך להפסיק זאת. אני מצטער שהשיחה אתם מתקיימת היום בעניין זה ובצורה זו. אבל לא כך המצב שרק אנחנו אשמים. אני רוצה שתביני: יכול להיות, ושמענו אותך ואני מקווה שכל אחד ישמור לא להוציא את הדברים שנאמרו כאן החוצה. אבל העניינים הרבה יותר חמורים, בעיקר בעניין הצבא.
רה״מ ג׳ מאיר: אומר משהו בעניין הממשלה. בחדר זה איני יודעת כמה עשרות פעמים ישבה הממשלה בימים אלה. היא ישבה שם מיום כיפור, כולל יום כיפור ועד אמש, וכמעט שלא היתה החלטה שקיבלה הממשלה כאן — שלא התקבלה פה־אחד. לכן איני יכולה להיות אחראית על מה שאומרים לך שרים אחר הישיבה.
מר [דוד] פדהצור [עורך **למרחב**]: אסתכן ואומר שהעיתונאים, ואולי העיתונות כולה משקפת [משקפים] פחות ממה שמתרחש בקרב הציבור. אינני מתיימר לומר מה הלכי־הרוח בציבור, ואיני יודע אם יש איזה קנה־מידה אובייקטיבי לקבוע זאת; אבל מה שכתוב בעיתונים — זה הרבה פחות חמור ממה שמדברים אנשים ברחוב והעיתונות אינה מצטטת אותם. לאנשים יש זכות להתבטא, או אפשר להבין אותם אם הם מתבטאים בכאב, גם אם אינם יודעים את כל הפרטים. גם אנו לא יודעים את כל הפרטים. מוכרחים להביא זאת בחשבון: הציבור שואל שאלות שנעשות קשות יותר אחר שאנשים רמי־דרג, מהמישור המדיני והצבאי, הציבו סימני־שאלה בפומבי, ולא רק בפגישות אתנו. ובאותה מידה שיש מי שמחפש ראשים לעריפה, יש מי שמחפש ראשים להכתרה. עלינו להיות ערים גם למצב זה. יש מקורבים ומרוחקים. כל אחד פועל בחזית שלו. ואני חושב שכמעט כל מה שאנו אומרים כאן — פחות או יותר, מלבד העניין הזה שאני חושב שפורום זה נתן לו ביטוי, ואיני חושב שבעיתונים הועלתה תביעה כל־כך חד־משמעית לפתרון אישי זה או אחר; איני זוכר, ויכול להיות שנכתבו מאמרי־ביקורת ואולי גם מעבר לזה — האשמות. איני מזדהה כאן ואיני בא למתוח ביקורת על דברים שנכתבו. אבל אם אנו נמצאים בסיור, שבו, במקום בו היינו... לא שמעתי כל מה שכל אחד מהאלופים אמר בפני כולם, ודאי לא בשיחות מפה לאוזן, אבל אצטט מה שאמר לי עורך־עיתון חשוב אחד, שעבר בחזית מגזרה לגזרה, והוא אמר לי כך: אנו הולכים מאספת־בחירות אחת לשנייה. אם זה המצב — אינני מבקש בזה לנקות את העיתונות מפגמים שהיו בה, אבל זה מצביע על מצב חמור, שלא צריך להרבות בדברים כדי לתאר למה הוא עלול להוביל. ב. צריך להביא בחשבון שהעיתונות מופיעה כנאשמת לא רק על־ידי הממשלה וראש־הממשלה, אלא על־ידי הציבור. אפשר לראות זאת במכתבים למערכת ובמאמרים שנכתבים על־ידי עיתונאים בעצמם, ששומעים

שעיתונאים טשטשו דברים לפני המלחמה, ובעיצומם של קרבות וגם היום אם רוצים לדעת את האמת צריך ללכת לעיתונות הזרה. במילים אחרות — חשבו את העיתונות העברית לגרורה של עיתונות העולם... אינני אומר ש׳קול ישראל׳ חייב לדווח על מה שכותב כל עיתון בעולם. אבל יש אנשים הסבורים כיום שהאמינות של העיתונות בארץ נפגמה, ובזה לא צריך להיות מעוניין [צריכים להיות מעוניינים] לא צה״ל ולא הממשלה. רציתי להוסיף כמה מילים: אתמול קיימנו דיון בוועדת הצנזורה. אני חושב שמעבר לדאגות הצנזורה ולפנים משורת הדין העיתונים קיבלו סייגים חמורים למדי עליהם, ונמנעו במשך תקופה ארוכה למדי מחיטוט והשמעת ביקורת, בשעה שהביקורת הזאת עלולה היתה ליצור רושם שאנו מחפשים לנו אשמים, ובעיקר כאשר היתה עלולה להכאיב למשפחות שלא יכלו עדיין להחלים מההלם של המכה שהונחתה עליהן. אני אומר בסוף דברי כך: איני חושב שצריך ללכת ולכתוב הכול ולפתוח את העיתונות לכל מה שמתנהל בממשלה או בצבא. אבל אני חושב שעלינו להיות ערים לכך שבמו־ידינו [אנחנו גורמים לכך] שהציבור לא יבקש לקרוא בעיתונים. לא מדובר על האמת המוחלטת, אלא לא יבקשו לקרוא בעיתונים כדי לדעת את המצב לאמיתו, אלא הקהל יהיה ניזון משמועות.

רה״מ ג׳ מאיר: על זה אני מדברת?!

מר פדהצור: אני מוכרח לומר לך גם את זה. כי הפרופורציה בין דברים אלה ובין האמון לעניין האשמה — אני חושב שאצלך קצת נתעוותה. אני חושב שעניין העמדת אצבע מאשימה כלפי איש זה או אחר, שאותו מאשימים — אין להצדיק זאת. אבל מצד שני — צריך להביא בחשבון שמה שהציבור מבקש לדעת זה לא מי יועמד לדין, אלא יש לו שאלות רבות, שהוצגו לא רק על־ידו, אלא על־ידי אנשים מוסמכים. אילו היו העיתונים מוצאים דרכים לרמוז ולכתוב כל מה שנאמר להם בשניים־שלושה סיורים — הם היו נוהגים בחוסר אחריות והחטא היה הרבה יותר כבד.

מר י׳ [יעקב] עמית [עורך **על המשמר**]: אינני יכול לומר שאני שבע־נחת מכל מה שעמיתי כותבים בעיתונים. אבל יותר מכפי שמדאיג אותי הכתוב בעיתונים — צריך להדאיג את כולנו הלך־הרוח בקרב הציבור. מבחינה מסוימת — העיתונות משמשת מעין טרמומטר. ועל־ידי שבירתו — לא נרפא את המחלה. צריך להודות שמשהו יש. לא אקרא לזה ׳שבר׳, כי זאת אולי מילה חזקה מדי. יש דבר שכמוהו לא היה בשום מלחמה ממלחמות ישראל. אני זוכר את מלחמת־השחרור, והיתה אז מלחמה ממושכת, עקובה מדם; היישוב היה קטן, כשש־מאות אלף איש, וקורבנות לאין־ספור. גם מבחינה אבסולוטית, גם מבחינת שיעור האחוזים. ובכל זאת — היתה רוח אחרת בקרבנו. יש משהו המתרחש בתוך העם, בנבכי־העם, והעיתונות נותנת ביטוי, אולי לא מלא, והיא מהווה מעין טרמוסטט המבטא באמת מחלה. השאלה — כיצד נלחמים, נאבקים ומרפאים מחלה זו. יש מי שאומר: טוב, אולי נרגיע את הקהל: נאמר שתקום ועדת חקירה; הדבר ייחקר; אני חושב שזה לא יכול להיות כך, שתהיה חלוקה בין ציבור השואל שאלות ובין הנהגת המדינה, שמטעמים מובנים, מטעמי אחריות, כאשר אנחנו עדיין בתוך המערכה ולכותל אוזניים ולאויב אוזניים וכו׳. אני חושב שאי־אפשר שההנהגה של המדינה, בצורה מוסמכת — בכמה וכמה עניינים לא תגיד

את דברה. עוד לפני כל חקירה שהיא. איני חושב שיכולה להתקיים חלוקה זו של שואלים עד אין־קץ וניזונים מהלכי־רוח וחיילים, שראו מה שראו, בייחוד בימים הראשונים של המלחמה. אני חושב שבעיקר נובע הדבר ממה שקרה בימים הראשונים. ואני רוצה לומר, שלפעמים גם אני נפגש עם חיילים, ולא הייתי בסיור שהוזכר כאן מטעמים אישיים, אבל אני נפגש עם חיילים ויודע שבקרב החיילים יש גם אחוות־לוחמים ולפעמים הם בעצמם מושפעים מהתגובות בעורף. לכן, אולי צריכה לקום ועדת חקירה, ואם כן — שתקום. אבל אני יודע שכמה וכמה הסברים מפי ראש־הממשלה, מפי אחרים — היה בהם משום הסבר, ראשית של הסבר מרגיע, ולא ייתכן שתימשך התסיסה הזאת, שאי־השקט בקרב הציבור יימשך. ולא חשוב, והעיתונות באמת אינה העיקר כאן. גם אם היא תשתוק, יאמרו שאינה אמינה ואינה מבטאת את דעת־הקהל. ישנה דעת־קהל שאינה טובה. אני חושב שהממשלה חייבת להיות מודעת לעובדה זו. העיתונות היא המראה המשקפת במידה ידועה את פני היישוב, שכמוהם לא ידענו בשום מבחן ממבחני ישראל והיו חמורים לאין ערוך יותר. על כן — ועדת חקירה, ויוחלט מתי ואיך וכיצד. אם נכון מה שחברים מספרים על מפקדים ומדברים כך, אזי עלינו לשלוט בחומר הזורם אלינו. אני חושב שהממשלה צריכה להיות שוררת בביתה. אם ישנם דברים כאלה בצה"ל, לדעתי ראש־הממשלה שמעה את הדברים וזו עדות נאמנה מפי חברים שהיו שם. צריך לתת על כך את הדעת ולהידרש לשורשי הדברים — מה קורה כאן. הכרנו את צה"ל במשך שנים רבות, ותמיד בכל פגישה עם צה"ל, לפני המלחמה, היינו מופתעים לטובה מפשטות ההליכות וכו'. מה קורה כאן עכשיו? מישהו צריך לשאול את עצמו והפיקוד בצה"ל צריך לשאול את עצמו — מה קורה כאן? לא ייתכן שהציבור יתסוס וישאל ולא תהיינה תשובות לכך מיד. ראש־הממשלה דיברה וכן שר הביטחון ולאהרן יריב[18] היתה הופעה מרשימה מאוד בטלוויזיה. יש לממשלה מה לומר גם עכשיו, עוד לפני שתקום ועדת חקירה. לא ייתכן שבכלל ישאלו כאן שאלות ולא יהיה מי שישיב עליהן.

רה"מ ג' מאיר: רבותי, אני לא מסכימה שתעשו לי עוול. אמנם מותר לכם לעשות זאת, אבל בלי הסכמתי. מה שאמר כאן פדהצור, ומה שאמר עמית ואמרו גם חברים אחרים — אלה דברים מאוד חשובים. לא על כך התאוננתי.

מר פדהצור: אבל אנו מצאנו את ההזדמנות לומר לך את הדברים האלה.

רה"מ ג' מאיר: אם כן, תאמר שאתה אומר זאת, אבל לא כתשובה למה שאמרתי קודם לכן

מר פדהצור: אמרתי גם תשובה.

רה"מ ג' מאיר: יש הבדל. אני ערה למה שקורה בציבור לא פחות ממישהו מכם. אמרתי זאת בפעם האלף ולא עולה על דעתי שנעבור על כך סתם לסדר היום. אבל יש הבדל בין מה שאתם מדברים עליו ובין מה שנאמר כאן, שיחד עם בקשת־חקירה ישנו כבר פסק־דין. זה כל מה שאני אומרת.

18. במהלך המלחמה מונה אהרון יריב, ראש אמ"ן לשעבר, לעוזר מיוחד לרמטכ"ל, ושימש בתפקידי הסברה.

מר [משה] ז"ק [מעורכי **מעריב**]: אני מצטער וכואב מאוד על הדיון שלנו הערב. אני אומר שהוטחו האשמות נגד הממשלה והן היו גם נגד עצמנו, שאנחנו בתקופה של ערב המלחמה היינו כולנו שקועים בוויכוחים אחרים וגם העיתונות עצמה, ולא ראתה את הסכנה העיקרית, שהיא קיימת; ועתה, אחר הדברים שאמרה ראש־הממשלה בקשר לסכנות החיצוניות, כאשר אנו יודעים שהיא החייל הראשון במערכה המדינית שצפויה לנו, אנחנו מטרידים אותה בנושאים אלה, שעליה לעסוק בהם עתה — בבדק־בית פנימי. ייתכן מאוד שבדק־הבית צריך להיעשות, אבל אני סבור שלא היינו חייבים להעלות זאת עכשיו, אחרי מה ששמענו שעלול לקרות לנו כעבור כמה ימים, וראש־הממשלה תתפנה עכשיו לעסוק בבדק־בית. זו דעתי בעניין זה. אני חושב שיש סולם עדיפויות. והנה, הממשלה והעיתונות הפכו את סולם העדיפויות ערב המלחמה, וכך אנו הופכים גם עתה את הסולם, כאשר אנו בתוך המלחמה. ראש־הממשלה שמעה את הדברים שנשמעו, אבל איני סבור שהיא צריכה וחייבת לשים את הדגש כבר עתה על בדק־הבית.

מר [מארק] גפן [מעורכי **על המשמר**, שימש גם יו"ר ועדת העורכים]: אני מודה על האמת, שלא אוכל לדבר בביטחון גמור שמה שאני אומר עתה — אני משוכנע שזה אמנם צודק. אין לי דעה ברורה כל־כך בעניין זה, משום שיש דברים לכאן ולכאן. אם אומרים, למשל, שיש הורים שכולים, הרוצים לדעת על המחדל — זה עניין קשה מאוד. אני מקבל מכתבים למערכת מהורים שכולים והם מבקשים לדעת דבר יחיד, וזו התרעומת העיקרית שלהם — היכן נפל הבן, כיצד נפל, וכנראה שלמלחמה הזאת לא באו עם יחידות מסודרות, כמו שנהוג בימי־שלום, עם תוכנית מסודרת, ובאים ומספרים להם ויושבים אתם. אבל הם שואלים את השאלות האלה. אין פירוש הדבר שמה שתואר כאן על הציבור, שמדברים כך או אחרת, וגם בחזית מדברים, שכל זה מדויק. אומר דבר אחד על עצמנו: לא יהיה הוגן, ואני משוכנע שלא יהיה נכון שנגיד, שמקום יחיד שלא היה מחדל בו הוא העיתונות, כלומר: שאנו היחידים שלא חטאנו בכל התקופה הזאת. אני חושב שמה שאמרה ראש־הממשלה, שזה קורה פה ושם וזה יכול להיות יותר מאשר דבר מקרי — ניצול לרעה, במידה מסוימת, של הידע שבידינו. נכון ששמענו בחזית, כאשר הלכנו לשם, מפי אלוף אחד דברים שיש בהם האשמה כבדה, שלא ניתן פרסום לגזרה מסוימת והמתים שלה לא זכו לפרסום רק מסיבות פוליטיות... זה דבר חמור מאוד.

מר [מאיר] בראלי [עורך **אומר**]: הוא אמר שזה נעשה כך משום שהוא המפקד של אותה גזרה.

מר גפן: הוא אמר: אני יכול לדאוג לעצמי ואדאג לעצמי, אבל למתים לא היה מי שידאג... אני אומר שגם כאשר שמענו את הדברים — אין זאת אומרת שעלינו להיות מעביר אוטומטי של דברים כאלה לעיתונות. זה לא היה צריך להיות סימן שהעיתונות היתה צריכה להעביר את הפוליטיזציה הזאת, והיא העבירה זאת בצורה כזאת או אחרת. אמרתי ואני חושב שנכון לומר לעצמנו, שגם אנחנו צריכים לבדוק את עצמנו. נדמה לי שראש־הממשלה לא התכוונה לכך שלא נעסוק בשאלות שמעסיקות את הציבור, עם שלושה סייגים, שהייתי אומר שהסתמנו בדיון בוועדת הצנזורה. אמרנו שלא ניתן פרסום ואיננו נותנים פרסום לכל

סודות צבאיים, שיכולים להועיל לאויב. זה דבר ברור ואיש לא עורר על כך שאלות. נאמר שלא נעסוק בביקורת של מפקדים שנתנו פקודה כזאת או אחרת, ויש בעיתונים, בעיתון זה או אחר ידע, שהוא כמעט־בדוק, שמפקד זה או אחר אינו בסדר, אבל כל עוד הוא מכהן בתפקידו ונותן פקודות — אי־אפשר לפרסם דברים כאלה עליו. דבר שלישי: עניין המורל. זה הדבר המסובך ביותר. לא לפרסם דברים שפוגעים במורל הציבור.

לעומת זאת היינו סבורים שהשאלות שנשאלות מימים שקדמו למלחמה, ממה שנקרא 'מחדל מודיעיני', ובלי להיכנס לפרטים מודיעיניים, ואחר שהרמטכ"ל אמר, בריאיון פומבי, שלא היתה לו התראה מספקת — הציבור שואל מה פירוש הדבר. מה לא ניתן לו ומי לא נתן זאת. דבר זה נאמר. ואפשר להמשיך בפגמים כאלה או אחרים שהיו במלחמה, במידה שאינם פוגעים באותם סייגים שדיברו עליהם — עניינים של מורל. יכול להיות תיאור של קרב, שיכול להיות כה מזעזע, והיו כאלה, שלפי דעתי הם אסורים היום בפרסום. כאשר זו תהיה היסטוריה אפשר יהיה לתאר זאת. אבל היום — אין צורך בכך. כל מה שנקרא פוליטיזציה בקצונה הבכירה — לא צריך לכתוב על כך ומי שחושב שצריך לעקור אותה חייב לנהוג לפי זה. היא עובדה קיימת ובמידה רבה עם הגברת קצב הפרסומים, שמדאיגים את ראש־הממשלה. זה החל מאותו רגע כאשר הפוליטיזציה הזאת נתנה אותותיה. האמת היא שבמערכות העיתונים ידעו על שיחות בקווים ישירים, לפני פרסום הדברים על התבטאויות כאלה או אחרות, וזה היה בקווים טלפוניים פתוחים, אותם שמעו אנשים שונים. ואלה דברים שהגיעו לאלפי אנשים ולא למערכות העיתונים בלבד. על כן, תהיה זו תמימות אם נחשוב שפורום כזה של עיתונאים, בעלי גוונים שונים, יקבע קו אחד של פרסום. אבל אם אפשר — אולי בפורום מצומצם אפשר יהיה לקבוע סייגים, שיהיו מקובלים על כולם והשאר יהיה פתוח. אפשר להביע משאלה שהעיתונות תהיה אחראית יותר. אני מזדהה בהחלט עם ראש־הממשלה, שאם היו מאמרים שתבעו התפטרות, ואני אומר שלא מטעמים של המלחמה אלא מטעמים של עשיית דין לפני הבירור, דבר כזה לא יכול לקרות לא בימי מלחמה ולא לגבי אנשים בכירים כאלה או אחרים, אלא זה לא חל לפי חוקים מקובלים בישראל גם על אזרחים פשוטים.

מר [שבתאי] הימלפרב [עורך העיתון בשפה הרוסית **נאשה סטרנה**]: עורכי העיתונים העלו נושאים אחרים מזה שהעלתה בפנינו ראש־הממשלה. אני חושב שהתמונה לא תהיה שלמה אם לא נצביע על כמה תופעות שלעיתונות הגיעו שמועות, לחישות והשמצות. גם אני השתתפתי בסיור בגדה המערבית של התעלה ושמעתי אותו מפקד בכיר שאמר, לא פחות ולא יותר, שזו המלחמה הראשונה שניתנו בה פקודות שלא מתוך חישובים אסטרטגיים אלא פוליטיים וכתוצאה מכך נהרגו עשרות אנשים. את הדברים האלה שמעו עורכי עיתונים. איש לא הגיב על כך. אבל שמעו זאת גם חיילים, או אנשים שהיו באותו מעמד. הם שמעו והם מעבירים את הדברים הלאה. צריכים היינו בעניין זה לשאול את אותו מפקד, על סמך מה הוא אומר אותם דברים ומתבטא בצורה כזאת?

ב. מי שעקב במלחמה זו אחר מה שמתרחש במטה — בשטח ההסברה בבית סוקולוב [בית אגודת העיתונאים בתל־אביב] יכול היה להבין את הסלידה ושאט־הנפש ממה

שהתרחש שם. כאשר התרוצצו עשרות כתבים ישראלים ועסקו ברכילות, בהפצת־שמועות והשמצות, כאשר הרושם היה שבחלקם הגדול היו ללא־תועלת מבחינת המטרה שלשמה נקראו לשירותים אלה. אני חושב שאחת התופעות שצריך למנוע אותן בעתיד זה אותו מקור שיש לו חלק לא־מבוטל במערכת השמועות וההשמצות.

גב׳ חנה זמר: שמתי לב שראש־הממשלה אמרה שנאמרו כאן דברים רבים שלא נגעו למעשה ישירות לנקודה שאת ביקשת בה התאפקות. אינני חושבת שאת צריכה להצטער במיוחד על כך, ואיך היה אומר [יוסף] שפרינצק[19] ׳היתה שיחה טובה, למרות שהיתה קשה׳. אנשים היושבים כאן מרגישים בצדק שהם מחזיקים את האצבע על הדופק של הציבור, ואלה אינם רק כותבי המאמרים ולא רק אותם מאמרים שמתפרסמים, או נכנסים. לכל אחד יש את החבילה שלו, ואלה מכתבי־הורים; לי יש למעלה מאלפיים גלויות מהחזית. איני יכולה לומר שהכול הולך בכיוון שנשמע כאן. עובדה היא, שלמרות כל הטענות שיכולות להיות ולמרות כל מה שאנו ראינו ושמענו לא רק בסיורים אלא במפגשים — היתה התאפקות גדולה מאוד מצדנו, שהיא אנטי־עיתונאית מובהקת. אינני רוצה גם שתישארי ברושם, שאנו התרשמנו, שכל צה״ל עוסק בפוליטיקה. האמת היא שכל זה מסתובב סביב שניים עד חמישה אנשים. לא שמענו זאת מכל המפקדים שנפגשנו אתם, ולא נוכל להצביע על חמישה כאלה, אבל ההתאפקות שהיתה אצלנו נפרצה בימים האחרונים, אולי כתוצאה מההרגשה שאחרי ככלות הכול כבר שבוע או עשרה ימים שאנו בהפסקת אש; כשם שאני בטוחה שלמרות שלא נהנית לשמוע כל מה ששמעת כאן, בגלל העובדות שהועלו בפניך, היה זה טוב, וגם מה שאמרת לנו את: זה לא נפל על אוזניים אטומות בלבד. מאחר שאנו יודעים שהעניין עדיין לא גמור, ויכול להתחדש, אני חושבת שדברים שהם לא טובים — לא רק למורל הפנימי — וזה לא מדאיג אותי כל־כך, אך יש הבדל בין מה שאלפים או רבבות מדברים ובין מה שנכתב שחור על גבי לבן ומתווסף אצל סאדאת, ולכן אני חושבת שיש דברים שעד אחר שנהיה בטוחים שאין יותר מלחמות, זה עניין של הכרעה של כמה ימים, ואז אנו יכולים להתאפק בהחלט, אבל אני בטוחה שאחרי השיחה הזאת תהיה התאפקות־יתר גם באותם מקומות שלא היתה עד כה.

רה״מ ג׳ מאיר: כאשר מלאו לעיתון **דבר** חמש שנים — במקרה היה ביאליק באמריקה. חברי תנועת העבודה שם סידרו לכבודו איזו מסיבה והוא דיבר. הוא נתן אז דפניציה [הגדרה] — מה זה עיתון; הוא אמר כך: עיתון זה דבר שדומה לפסל של אבן. מה עושה הפסל — בעצם? הוא זורק את הפסולת עד שמופיעה דמות. ועורך של עיתון צריך להיות גם הוא פסל. הוא צריך לקחת את היום כולו, לזרוק את הפסולת ולהשאיר את הדמות.

מר פדהצור: זאת עושה אצלנו הצנזור...

וולטר בראון [הצנזור הראשי]: הלוואי והייתי מצליח בכך.

רה״מ ג׳ מאיר: אתה חושב שמלבד דברים שאסורים על־פי הצנזורה, כל השאר זו אמנות?... לא נכנסת שום פסולת, חס וחלילה? יכול להיות שזו גישה ׳אלט מודיש׳ [סגנון מיושן] ולא

19. מראשי מפא״י והיו״ר הראשון של הכנסת.

מובנת. אני זוכרת שהירשברג היה בארץ בשנת 1924, עם בואו מברית־המועצות, והוא אמר ששתי המדינות שיש בהן עיתונות משעממת ביותר הן ברית־המועצות וארץ־ישראל. פסולת לא היתה שם הרבה, ולכן זה היה משעמם... ברוך השם, אינני עורכת עיתון ולא כותבת בעיתונים ושום דבר דומה לזה איני עושה. אין לי כל אפשרות מקצועית לדעת כיצד צריך לערוך עיתון. אבל אני עדיין סבורה שעיתון רציני צריך להיות גם מכשיר מחנך, כי אחרת — כל אחד יכול להיות עיתונאי, וכל מה שמגיע לעיתון הולך ישר לדפוס. אני יודעת היטב שהמלחמה הזאת מלֵווה מכאובים איומים וטענות שהן אולי צודקות, וודאי גם כאלה שאינן צודקות. אבל עם כל הכבוד לאלה שאמרו מה שאמרו, והיה אצלי מישהו ואמר: היה עניין דאנקרק. זה נחשב ניצחון גדול לבריטים. האם עלה על דעת מישהו שתוך כדי המלחמה תיערך חקירה — מה קרה שם ולמה ומדוע? לא קראתי את ספרות תולדות המלחמה הבריטית. אני מתארת לי שאחרי המלחמה — באיזה מקום עמד מומחה צבאי גם על עניין דאנקרק.

מר דיסנצ׳יק: כמה גנרלים עפו אז, אבל לא חשוב.

רה״מ ג׳ מאיר: האם יעלה על הדעת לעשות זאת עכשיו? אני חוזרת ואומרת: אני מתארת לי שהרמטכ״ל צריך לערוך איזו בדיקה, כדי לדעת ולדעת בכנות מה קרה בדיוק, ואפילו מבחינה טכנית. הנה, הורידו הוראות כאלה; האם הן קוימו — או לאו? מדוע לא קוימו ומי לא קיים? הוא צריך לעשות זאת, לא כן? או שקודם־כול עליו לפעול, בלי כל חקירה. רבותי, מתי היה צריך לעשות זאת? חנה זמר אומרת שעכשיו, כאשר יש כבר הפסקת אש, צריך לגשת לעניין הזה. עם כל הכבוד לכם, אינני יודעת כמה ימים כאלה עומדים לרשותנו. אולי [האלוף] שלמה גזית [מתאם הפעולות בשטחים] יודע? מאז הפסקת האש — כמה ימים לא היו לנו הרוגים או פצועים?

אלוף ש׳ [שלמה] גזית: אין יום אחד בלי הרוגים או פצועים.

רה״מ ג׳ מאיר: על מה אנו מדברים? האם היום או אתמול היה שקט?

אלוף ש׳ גזית: כבר הערב עלה מספר האבדות מ־1854 ל־1860.

רה״מ ג׳ מאיר: על מה אנו מדברים? אתם רוצים שראש־הממשלה תאמר: זה וזה לא היה בסדר ופה ושם לא היו הדברים בסדר. מהיכן יודעת אני את כל הדברים האלה? איני יכולה לומר אלא דבר אחד: שבהזדמנות ראשונה תיערך חקירה, ולא נעבור על כך לסדר־היום.

מר מוזס: תאמרי שאת בודקת זאת.

רה״מ ג׳ מאיר: מה אני יכולה לבדוק בטרם ייבדקו הדברים קודם־כול בדיקה, אך אתם רוצים. ישנו מישהו העוסק במלחמה איומה זו, ומה אתם רוצים שיעשה? אין לי טענות אליכם, כי יש קהל, ועליו בוודאי אין לי טענות במידה שזה נשאר בונה־פידה [בתום לב]. יש שאלות כאובות מאוד וצריך לקבל עליהן תשובה. לי נדמה (תודה לאל — איני עורכת עיתון), שאילו הייתי עורכת עיתון הייתי אומרת כך: יש בעיות, יש שאלות, יש מכאובים, אבל רבותי: לא בתוך הקרב נברר זאת. ואין לי הרבה דרך־ארץ, היות ואיני יודעת על המפקדים שלנו, כי מצד אחד הם כאלה שכל צבא היה מתפאר בהם; אך אם מלווים הם מעשים גדולים עם דיבורים קטנטנים — חבל לי קודם־כול עליהם. אבל אני

שואלת אתכם: כל זה מוכרח להגיע לידי ביטוי? על גדולת הפיקוד שלהם והמנהיגות בצבא — אדרבה, אתם יכולים לכתוב ולכתוב. אבל אם זה יהיה בלי דקירה במישהו אחר — זה לא יכול להיות כבר שלם?... עדיין לא היתה ישיבת־ממשלה אחת, שחצי שעה יהיו מוקדשים בה קודם־כול לצווים שמביא השר ספיר, וזה גם כן קשור קצת למלחמה; לא היתה חצי־שעה אחת, במשך כל הימים והלילות שישבנו כאן, בה דנו בעניין שאינו קשור במלחמה. לכן, הדבר הקל ביותר שיכולה אני להסכים לו, שבעם הזה ובתקופה הזאת יש לנו ביש־מזל שיש לנו ראש־ממשלה שאינה מוצלחת. תאמינו לי, אם תכתבו על כך — לא אבוא אליכם בטענות. היה זמן שכמעט כולכם עסקתם במצווה זו. באתי אליכם בטענה אחת? האם עלה הדבר על דעתי? אילו היה כל זה מכוון עתה נגדי — הייתי אומרת מילה אחת? יש מידת־טפשות שאלוהים נתן לי, ולא הייתי צריכה להוסיף על זה ולהזמין אתכם להתאונן מדוע אתם כותבים נגדי. אדרבה — כתבו. אבל לאנשי הצבא, לאנשים שהיו בתוך הדברים האיומים האלה אינכם צריכים לעשות זאת. נדמה לי שלו הייתי עורך עיתון הייתי מחנכת את הציבור ואומרת: נכון, אבל רבותי, אנחנו עדיין בתוך המלחמה. ואנחנו דורשים מהממשלה, אם הדבר נחוץ בכלל, שבהזדמנות ראשונה תתפנה לכך. אינני יודעת, אולי אלה דברי־שטות בכל מאת האחוזים, אבל אחת מהשתיים: אם העיתון צריך לצלם את היום כמו שהוא, אז בסדר, אבל אם הפסולת יכולה ללכת לסל, לא בכדי שהדמות תהיה אידאלית ולא כפי שהָנָה באמת — חלילה. אבל שישתקפו הדברים העיקריים והנכונים. ומר דיסנצ׳יק: אני אומרת לך, שמה שמתפרסם בעיתונות העולמית, ההשראה והרכילות והאינפורמציה — כל אלה באים מכאן.

מר דיסנצ׳יק: אבל לא מאנשים היושבים סביב שולחן זה.

רה״מ ג׳ מאיר: אני יודעת שגם **בטיים**, גם **בניוזוויק** ו**בניו־יורק טיימס** לא כולם ידידים מושבעים שלנו. אבל קראתי, אם כי רק בזמן הטיסות שטסתי בזמן האחרון, את **האקונומיסט** [עיתון בריטי נפוץ], והרבה מאוד חומר מוקדש שם למלחמה. ובכלל — יש שם דברים אובייקטיביים, ואיני אומרת שהם מוחאים כף לכל דבר, אבל בעיתון שלך קראתי תרגום מאמר שפורסם **בלונדון טיים**, שהוא נהדר, מאמר של מומחה צבאי.

מר מ׳ [מירון] מדזיני [דובר משרד ראש־הממשלה]: הוא קיבל תדרוך כאן.

רה״מ ג׳ מאיר: וישנם דברים אחרים, אבל אם הטרדתי אתכם בדבר לא חשוב אני מבקשת סליחה. אבל בכלל — אין לי טענות על אף מילה אחת שנאמרה כאן, אדרבה.

מר דיסנצ׳יק: אני חושב שאדבר בשם כל החברים היושבים כאן אם אומר כך: כשם שאת מרוצה מאוד שאינך קוראת עיתונים, אנו עוד יותר מרוצים שאיננו ראש־ממשלה...

רה״מ ג׳ מאיר: אבל אני אומרת שמי שרוצה בזה — זה מגיע לו...

גב׳ ח׳ זמר: תתפלאי, כי בכל זאת ישנם רבים שרוצים בזה.

מר דיסנצ׳יק: אני רואה בחלק השני של הישיבה חשיבות רבה, כי משני הצדדים דיברו האנשים מאותו מקור של כאב. אני חושב שגם הוראות וסייגים לא יועילו כאן. אני רוצה להוסיף כאן, שאינך קוראת את כל העיתונים. היום ישנה בכל העיתונים הודעה, שהעיתון **העולם הזה** שכבר ארבעה שבועות הוא מופיע בלי אף תצלום של אישה ערומה אחת,

אבל חושף את ענייני המלחמה, והגיליון האחרון שלו נמכר כולו תוך יומיים והם הדפיסו מהדורה חדשה.

רה"מ ג' מאיר: על חטא אחד אני לא מוכנה להודות: מעולם לא לקחתי את העיתון הזה בידי, ו[מ]סיבה פשוטה: אין לי די חומר דיזינפקציוני [מחטא] כדי לנקות אחר־כך את ידי...

מר דיסנצ'יק: גם אם נתאפק ונהיה אנחנו מאופקים יותר מכפי שהיינו — ואני חושב שהיינו כאלה — זה לא ישנה את הלך־הרוח בציבור כי צריך לעשות כאן משהו. אם הרמטכ"ל אומר בשידור טלוויזיוני, שלא היתה במלחמה זו אף הדחה אחת של אף מפקד, ומה שהציבור שואל — אינו שואל על ראשים, אלא הוא רוצה לדעת: אם חס וחלילה תתחדש המלחמה האם יינקטו כל האמצעים כדי שהמחדלים של יום הכיפורים לא יחזרו, חלילה? את מה שהיה — איננו יכולים לתקן, גם לא על־ידי התאפקות. כאן צריכה לבוא איזו אינפוזיה של אמון ואמינות, וזה לא בידינו.

רה"מ ג' מאיר: אם כך, אומר רק מילה אחת: היו ימים ראשונים, אך האם היה כבר גמר־המלחמה? האם יש קשר בין זה לזה? היו ימים ראשונים, עם כל מה שהיה בהם. האם בזה נגמר העניין?

מר דיסנצ'יק: לא.

רה"מ ג' מאיר: אם כן, היה איזה דבר בהתפתחות, ואני בכל זאת חושבת שאי־אפשר לומר באיזו מידה שהיא של אמת, שכך זה התחיל וכך זה נגמר.

מר דיסנצ'יק: איש לא אמר זאת.

רה"מ ג' מאיר: טוב.

הפגישה נסתיימה בשעה 21:20.

חברה

'חוצפדיקע שמוצדיקע גיורת'
הפרשה של נישואי עמרם בלוי ורות בן־דוד

קימי קפלן

בליל שישי, 2 בספטמבר 1965 (אור לו' באלול תשכ"ה), באו עמרם בלוי (1894–1974), מנהיגה של נטורי קרתא, קבוצה חרדית קנאית אנטי־ציונית,[1] ורות בן־דוד (1920–2000), גיורת ממוצא צרפתי וקתולית, בברית הנישואין.[2] לשניהם היו אלה נישואין שניים; הינדה,

* מאמר זה הוא פרק ראשון ממחקר מקיף על עמרם בלוי. כמה מהמסמכים שהשתמשתי בהם במאמר זה שמורים באוסף Blau Collection, Howard Gotlieb Archival Research Center, Boston University, Collection No. 1731 (להלן: אוסף בלוי). אני מודה לסטיבן כץ, ראש מרכז אלי ויזל ללימודי יהדות באוניברסיטת בוסטון, על הרשות לעיין במסמכים ולצטט מהם, למזכירת המרכז פג'יאל צ'וקה (Pagiel Czoka) על עזרתה האדיבה בכל הקשור לשימוש באוסף ולעובדי הארכיון האמור על סיועם המקצועי. אני אסיר תודה לעליזה בזק, לעמרם בלוי, צאצא של משה בלוי, אחיו של עמרם, נושא מחקר זה, לדן גרסטנפלד, למרים גרסטנפלד, לאברהם הררי, לדליה הררי, למרדכי זלקין, לנחמה מונק, למתי מונק, לשמואל פיינר, לאברהם (רמי) ריינר, ובייחוד לתמר אלאור, לרחל בד קפלן, למנחם קרן־קרץ ולמנחם פרידמן, על אוזנם הקשובה, על עצותיהם ועל עזרתם. והערה על התואר 'קנאים': בעשורים הראשונים של המאה ה־20 השתמשו החרדים בתארים 'קיצונים', 'קנאים' ו'מתונים' לתיאור אגפיה העיקריים של חברה זו. העדפתי את השימוש בתואר 'קנאים', שכן בו השתמשו עמרם בלוי ואחרים בנוגע לעצמם, ואין בכך משום נקיטת עמדה שיפוטית־ערכית. לאחר שמאמר זה פורסם באינטרנט נודע לי על מאמר שעתיד להתפרסם וגם בו דברים בפרשה זו. לכשיופיע בדפוס יעמדו שני המאמרים לשיפוטם של הקוראים. Motti Inbari, 'Rabbi Amram Bloi Founder of Neturei Karta: A Short Biography', *Hebrew Union College Annual*, 81 (fourthcoming)

1. תרגומו של השם הארמי הוא 'שומרי העיר'. למקורו ולמשמעותו הסמלית ראו: מנחם פרידמן, **החברה החרדית – מקורות, מגמות ותהליכים**, ירושלים 1991, עמ' 88–89. על נטורי קרתא ראו: שם, עמ' 63–65, 88–104; Norman Lamm, 'The Ideology of the Neturei Karta - According to the Satmarer Version', *Tradition*, 12, 2 (1971), pp. 38-54. מאמר זה מבוסס על ההנחה השגויה ולפיה האידאולוגיה של נטורי קרתא נוסחה בידי סאטמר, ולכן זהה לה – ולא היא. עניין זה מחייב דיון בפני עצמו.
2. הכתובה שמורה באוסף בלוי, קופסה 3 תיק 3.

אשתו הראשונה של עמרם, נפטרה בשלהי 1963, ורות היתה נשואה והתגרשה עוד לפני שהתגיירה. לשניהם היו ילדים מנישואיהם הראשונים: לעמרם עשרה ולרות אחד. בכך הסתיימה פרשה שנמשכה לסירוגין קרוב לשנתיים, פרשה שהביכה לא פחות משהסעירה את נטורי קרתא, את העדה החרדית, ארגון הגג של הקבוצות החרדיות הקנאיות האנטי־ציוניות בירושלים, ואת החברה החרדית בכללה. הדיה של פרשה זו נשמעו גם בחברה בישראל בכללה.

מלבד היות הפרשה נדירה בעסיסיותה בכל הקשור לתולדות החרדים הקנאים במאה ה־20, היא מאפשרת לנו הצצה מזווית ייחודית ואישית לתוך הוויית החיים האינטנסיבית המאפיינת קבוצה זו, אשר דומה לזו שמתקיימת בקבוצות דתיות קנאיות אחרות. חשיבותה של הפרשה נעוצה גם בכך שהיא שימשה עילה בידי מתנגדיו של עמרם בלוי בנטורי קרתא ובעדה החרדית להדיחו ממעמדו כמנהיג נטורי קרתא, בתקופה שהיתה מנהיגותו בשיאה במובנים מסוימים. יש אפוא לפרשה צבעונית ומעניינת זו משמעויות שחורגות מגבולותיה המיידיים.

בהסתמך על מגוון מקורות ראשוניים מאותה תקופה, ובהם מסמכים ארכיוניים וכתבות עיתונות, ופרסומים מאוחרים יותר, כגון ספרי זכרונות, אשחזר במאמר זה את השלבים העיקריים בהתפתחותה של פרשה זו ואת נקודות הציון המרכזיות בה, מראשיתה עד לאחר סיומה.

תחילה אציג את הרקע החיוני להבנת הפרשה עצמה, ובכלל זה את המרחב החברתי־דתי של החרדים הקנאים בהקשריו ההיסטוריים, את מקומו ואת מעמדו של עמרם בלוי בתוכו ואת קווי המתאר הביוגרפיים הכלליים של עמרם ושל רות. לאחר מכן אפרוס את עיקרי השתלשלות האירועים מההתקשרות הראשונית בין עמרם ובין רות עד נישואיהם, ואחתום בהצעה להבנת פְּשרה של פרשה זו.

א. החרדים הקנאים והעדה החרדית

החברה החרדית מורכבת מקבוצות ותת־קבוצות רבות וכן מזרמים ותת־זרמים תאולוגיים ואידאולוגיים רבים. חלוקה עיקרית אחת היא בין חסידים (ובישראל יש כמה עשרות חצרות חסידיות), מתנגדים או ליטאים, ששמם נגזר מהתנגדותם לחסידות אשר שורשיה בשלהי המאה ה־18,[3] ומזרחים — תופעה שהתפתחה בישראל.[4] חלוקה נוספת רלוונטית למקרה הציוני־ישראלי משלהי המאה ה־19 מבוססת על העמדות של הקבוצות השונות בנוגע למפעל הציוני, כלומר לתנועה הציונית, ליישוב היהודי בארץ־ישראל ולמדינת ישראל. בלי להיכנס לפרטים, די אם אציין כי מדובר בפריסה רחבה של עמדות שמשתרעת

3. ראו למשל: מרדכי וילנסקי, **חסידים ומתנגדים: לתולדות הפולמוס שביניהם בשנים תקל"ב–תקע"ה**, ירושלים תש"ל (שני חלקים).

4. ראו בין השאר: נסים ליאון, **חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית**, ירושלים תש"ע; אביעזר רביצקי (עורך), **ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים**, תל־אביב תשס"ו.

משלילה גורפת וחד־משמעית של המפעל הציוני והגדרתו 'מעשה שטן', עד תמיכה בו וראייתו כפועל מבורך של האל.[5]

המרחב שאתמקד בו במחקר זה הוא של החרדים הקנאים, המכונסים רובם מתחת למטרייתה הארגונית של העדה החרדית ומתאפיינים בעמדות אנטי־ציוניות תקיפות. מקורם של אלה הוא בקבוצות אורתודוקסיות שמרניות ביותר, רובן חסידיות או בעלות גוונים חסידיים חזקים, שהתגבשו במרחב הגאוגרפי של צפון־מזרח הונגריה ושל חבל הארץ ההונגרי־רומני טרנסילבניה.[6] מנהיגיהן של קבוצות אלה אימצו עמדה קטגורית שוללת ופוסלת בנוגע למודרנה ולתהליכי מודרניזציה מאחר שהם היו בעיניהם הרי אסון לחברה היהודית. עמדה זו השפיעה על אופני פעילותם הפוליטית בקיסרות האוסטרו־הונגרית ולאחר מכן במדינות השונות, ועל האסטרטגיות וטקטיקות הפעולה שלהם.[7] מקורם ומקורות השראתם של רבים מאנשי היישוב הישן הקנאי בירושלים בשלהי המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20 וממנהיגיו הם בקבוצות אלה. כך בין השאר הרבנים יוסף חיים זוננפלד (1849–1932), מייסדה של העדה החרדית, יוסף צבי דושינסקי (1867–1948), מנהיגה של העדה החרדית בשנים 1932–1948, יואל טייטלבוים (1887–1979), האדמו"ר מסאטמר ומנהיגה של העדה החרדית מ־1953, ואהרן רוט (1894–1947), מייסד חברת 'שומר אמונים', לימים חסידות תולדות אהרן.

כאמור, מחנה זה אימץ עמדה אנטי־ציונית חריפה ולא מתפשרת, ותבע מחבריו להיבדל לחלוטין מהמפעל הציוני וממדינת ישראל. עמדה זו נוסחה במחצית הראשונה של המאה ה־20 בידי אישים דוגמת האדמו"ר ממונקטש, חיים אלעזר שפירא (1871–1937), והרב ישעיה אשר זליג מרגליות (1894–1969),[8] ובמחציתה השנייה, ובאופן בהיר וסדור ביותר, בידי טייטלבוים.[9]

5. לייצוגים של מגוון הדעות ראו: מנחם פרידמן, 'מדינת ישראל כדילמה דתית', **אלפיים**, 3 (תשנ"א), עמ' 24–68; אביעזר רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל**, תל־אביב תשנ"ג.

6. השליטה בחבל הארץ המדובר עברה כמה פעמים ממדינה למדינה במחצית הראשונה של המאה ה־20. ראו: תיאודור לביא ואחרים (עורכים), **פנקס הקהילות: הונגריה**, ירושלים תשל"ו, עמ' 33–34; מנחם קרן־קרץ, 'החיים התרבותיים במחוז מרמורש (הונגריה, רומניה, צ'כוסלובקיה): ספרות, עיתונות והגות יהודית בין השנים 1874–1944', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשס"ח.

7. ראו: יעקב כץ, **הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה**, ירושלים תשנ"ה; מיכאל סילבר, 'שורשי הפילוג ביהדות הונגריה: תמורות תרבותיות וחברתיות מימי יוסף השני עד ערב מהפכת 1848', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ה; קרן־קרץ, 'החיים התרבותיים במחוז מרמורש' (לעיל הערה 6), עמ' 45–59.

8. ראו: יהודה ליבס, 'העדה החרדית בירושלים וכת מדבר יהודה', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ג (תשמ"ב), עמ' 137–153; רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עמ' 60–111.

9. ראו: יואל טייטלבוים, **ויואל משה**, ברוקלין תש"כ; הנ"ל, **על הגאולה ועל התמורה**, ברוקלין תשכ"ז. על האיש ומשנתו ראו: דוד סורוצקין, 'בניין ארץ של מטה וחורבן ארץ של מעלה: הרבי

העדה החרדית מוכרת לרבים באמצעות מערך הכשרות 'בד"ץ [בית־דין צדק] העדה החרדית', מנגנון רב השפעה, כוח ומעמד בחברה החרדית ומחוצה לה. מקורה של העדה הוא ב'ועד העיר למקהלות האשכנזים', אשר החל לפעול ב־1918 בהנהגתם של הרבנים יהושע לייב דיסקין (1817–1898) וזוננפלד, והיא התגבשה בראשית שנות העשרים של המאה ה־20.[10] ייסודה של העדה החרדית בא בתגובה למינויו של הרב אברהם יצחק קוק (1865–1935) לרב ראשי וכדי לספק שירותי דת לחבריה שבחרו להיבדל ממוסדות היישוב אשר החלו להתגבש עם תחילת שלטון המנדט הבריטי בארץ־ישראל. העדה החרדית היתה מזוהה עם אגודת־ישראל בארץ־ישראל, שבראשה עמד הפוליטיקאי והעסקן החרדי משה בלוי (1885–1946), אחיו של עמרם. סניף זה של אגודת־ישראל, שנוסד בקיץ 1919, ייצג עמדה קנאית חסרת פשרות, השונה מהקו המתון והפרגמטי שאפיין את אגודת־ישראל העולמית, אשר מרכזה היה באירופה.[11] תולדותיהם של ארגונים וקבוצות אלה ומערכות יחסיהם המורכבות עם החרדים המתונים, עם מוסדות היישוב, עם המנהיגים הערבים ועם השלטון הבריטי בשנות העשרים והשלושים של המאה ה־20 תועדו תיעוד פרטני וממצה במחקרו של מנחם פרידמן.[12]

עד אמצע שנות העשרים היה קולם הבדלני של הקנאים דומיננטי ביישוב הישן, ועם הגעת חברי אגודת־ישראל המתונים מגרמניה ומפולין בעלייה הרביעית (1925–1929) והחמישית (1933–1939) הלך קול זה ונהיה שולי. כמה ממנהיגי אגודת־ישראל בארץ־ישראל התקרבו בהדרגה לחרדים המתונים, ובו בזמן נהיו הקנאים מיעוט מבודל בחברה החרדית.[13] משנות השלושים אימצה אגודת־ישראל קו אסטרטגי של שיתוף־פעולה עם מוסדות היישוב היהודי, ובעקבות זאת החליטו ב־1935 כמה קנאים, ובראשם עמרם בלוי, יהודה אריה לייב

מסטמר והאסכולה האורתודוקסית הרדיקלית', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים**, ירושלים תשס"ה, עמ' 133–168; פרידמן, 'מדינת ישראל כדילמה דתית', עמ' 59–61; יצחק קראוס, 'יהדות וציונות — שניים שלא ילכו יחדיו: משנתו הרדיקלית של ר' יואל טייטלבוים האדמו"ר מסאטמר', **הציונות**, כב (תשס"א), עמ' 37–61; רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עמ' 60–111; Zvi J. Kaplan, 'Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy', *Modern Judaism*, 24, 2 (2004), pp. 165-179; Allan N. Nadler, 'Piety and Politics: The case of the Satmar Rebbe', *Judaism*, 31, 2 (1982), pp. 135-153

10. ראו: בנימין אליאב (עורך), **היישוב בימי הבית הלאומי**, ירושלים 1976, עמ' 202–203.
11. ראו: גרשון בקון, **פוליטיקה ומסורת: אגודת ישראל בפולין, 1916–1939**, ירושלים תשס"ה.
12. ראו: מנחם פרידמן, **חברה ודת: האורטודוקסיה הלא־ציונית בארץ־ישראל תרע"ח–תרצ"ח/1918–1936**, ירושלים תשל"ח. לניתוח של הקנאות החרדית ברמה המבנית והאידאולוגית הפנימית ראו: פרידמן, **החברה החרדית**, עמ' 89–94; Menachem Friedman, 'Religious Zealotry in Israeli Society', in: Solomon Poll and Ernest Krausz (eds.), *On Ethnic and Religious Diversity in Israel*, Ramat Gan 1975, pp. 91-112
13. ראו בהרחבה: פרידמן, **חברה ודת**, עמ' 253–367.

וייספיש (1921–1997) ואהרן קצנלנבויגן (1898–1978), לפרוש ממנה ולהקים את אגודת 'חברת החיים'. ב־1938 הקימה קבוצה מתוך אגודה זו את נטורי קרתא.[14] בתוך עשור הבשיל תהליך ההתרחקות בין החרדים המתונים ובין עמיתיהם הקנאים, עדיין כולם חברים בעדה החרדית, לכדי פילוג שהתרחש ב־1945 בעקבות תבוסתם של המתונים בבחירות שהתקיימו בעדה החרדית. המתונים פרשו מהעדה החרדית, ובכך הסתיימה בהצלחה השתלטותם של אנשי נטורי קרתא ושל קנאים אחרים על העדה.[15]

העדה החרדית, במבנה המתחדש שלה מאמצע המאה ה־20, מורכבת מכמה קבוצות, רובן כאמור חסידיות, שהמכנה המשותף להן הוא עמדה אנטי־ציונית תקיפה. אלה כוללות את בריסק ומשפחות מהיישוב הישן שאינן חסידיות (פרושים) וקבוצות וחצרות דוגמת דושינסקי, מונקטש, נטורי קרתא, פינסק־קרלין, סאטמר, ספינקה ותולדות אהרן (שהתפצלה בשלהי המאה ה־20). כמו המתרחש בקבוצות דתיות קנאיות אחרות, העדה החרדית מתאפיינת בסבך של מערכות יחסים פנימיות מורכבות ומתוחות בין הקבוצות המרכיבות אותה[16] ובין משפחות ותיקות וענפות שכמה מבניהן ומבנותיהן התחתנו — ועודם מתחתנים — אלה עם אלה. בעדה החרדית בימינו יש לכל היותר 15 אלף איש, כלומר פחות משלושה אחוזים מהחברה החרדית בישראל, ועיון משווה בנתונים חלקיים מנקודות זמן שונות לאורך המאה ה־20 מלמד שבפועל שורותיה מתמעטות.[17]

למעט המידע המצוי במחקרו הנזכר של פרידמן בנוגע לפעילותם של מנהיגי העדה החרדית ואגודת־ישראל בארץ־ישראל, אין בידינו ולו מחקר ביוגרפי מקיף אחד על מי ממנהיגי החרדים הקנאים.[18] הדמות הנחקרת ביותר היא ד"ר ישראל יעקב דה־האן (1881–1924), דוברה הרהוט של העדה החרדית בירושלים בראשית שנות העשרים בכל הקשור למאבק נגד חוקת הקהילות ולמען הכרה בעדה כקבוצה עצמאית. דה־האן נרצח

14. ראו: אליאב, **היישוב בימי הבית הלאומי**, עמ' 203; פרידמן, **החברה החרדית**, עמ' 88–89.
15. שם, עמ' 26, 94–95.
16. להבדלים בין קבוצות מסוימות ולגילויים של מתחים ראו: Friedman, 'Religious Zealotry in Israeli Society' (above note 12), pp. 93-95; Idem, 'Jewish Zealots: Conservative versus Innovative', in: Emmanuel Sivan and Menachem Friedman (eds.), *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, Albany 1990, pp. 127-142
17. ראו: שמואל דותן, 'המערכת הפוליטית הפנימית ביישוב היהודי, 1939–1948', בתוך: משה ליסק (עורך ראשי), **תולדות היישוב היהודי בארץ־ישראל מאז העלייה הראשונה, ב, תקופת המנדט הבריטי**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 548; אמנון לוי, **החרדים**, ירושלים 1988, עמ' 208; נתן שור, **תולדות ירושלים**, ג, תל־אביב תשמ"ח, עמ' 711.
18. ראו: פרידמן, **חברה ודת**, עמ' 33–214.

ב־30 ביוני 1924 בירושלים,[19] ונהיה גיבור תרבות חרדי.[20] גם הספרות ההגיוגרפית החרדית לא עסקה במנהיגי הקנאים שווה בשווה, והיחיד שזכה לעדנה רבה הוא הרב זוננפלד.[21]

כמה היבטים הנוגעים לחרדים הקנאים בעניין אירועי מלחמת העולם השנייה נחקרו, ובהם פעילותו של הרב מיכאל דב וייסמנדל (1903–1957) בקבוצת העבודה בסלובקיה,[22] משנתו התאולוגית של הרב יששכר שלמה טייכטל (1885–1945)[23] ושיריו של המשורר

19. ראו בין השאר: עודד ארצי, '"המפעל" — תולדותיו של תא מחתרתי בקבוצה החלוצית האינטימית ופרשת רצח דה־האן', **קתדרה**, 22 (תשמ"ב), עמ' 173–201; רות וולף, 'נוכחות מוחלטת: דמותו של יעקב ישראל דה־האן ביצירה הספרותית של קרי ון ברוכן', **מחקרים על תולדות יהודי הולנד**, ג (תשמ"א), עמ' 207–222; שמעון רובינשטיין, 'פרשת דה־האן — רצח פוליטי או הוצאה להורג של מוסדות "המדינה שהדרך"?', **כיוונים**, 27 (תשמ"ה), עמ' 5–30; Michael Berkowitz, 'Rejecting Zion, Embracing the Orient: The Life and Death of Jacob Israel De Haan', in: Ivan Davidson Kalmar and Derek J. Penslar (eds.), *Orientalism and the Jews*, Hanover and London 2005, pp. 109-125; Ludy Giebels, 'Jacob Israel De Haan in Palestina', I, *Studia Rosnethaliana*, 14, 1 (1980), pp. 44-79. also: parts 2 and 3 in vols. 15, 1 (1981), pp. 111-143; 15, 2 (1981), pp. 188-234

20. ראו למשל: משה יהודא גלייכער, **פון אמסטערדאם ביז ירושלים: די געשיכטע פון יעקב ישראל דע האן, ברוקלין תשל"ח; דוד הלוי, רצח בירושלים: על פרשת רצח פרופ' דה האן ויחסי דתיים–חילוניים בירושלים של שנות העשרים**, בני־ברק תשמ"ז; צבי משי־זהב ויהודה משי־זהב, **הקדוש רבי יעקב ישראל דה־האן הי"ד**, ירושלים תשמ"ו. מלבד זה, כתבות על האיש ועל פועלו התפרסמו ומתפרסמות מדי שנה בעיתונות החרדית סמוך לתאריך הירצחו.

21. לדוגמאות אחדות ראו: משה בלויא, **עמודא דנהורא: פרקים לתולדות חייו של מרן הגאון הצדיק מרא דארעא דישראל רבי יוסף חיים זוננפלד זיע"א**, ירושלים תרצ"ב; מנחם מענדיל גערליץ, **מרא דארעא ישראל: מסכת חייו של הגאון הקדוש רבן ומושיען של ישראל מרן יוסף חיים זוננפעלד זצ"ל**, ירושלים תשכ"ט–תש"מ (שלושה חלקים); שלמה זלמן זוננפלד, **האיש על החומה: מסכת חייו, פעליו, מנהיגותו ודברי ימי התקופה של מרן הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל**, ירושלים תשל"א–תשל"ה (שלושה חלקים); הנ"ל, **בדור תהפוכות: מסכת חייו, פעליו, מנהיגותו ואירועי התקופה של מרן הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל**, ירושלים תשנ"ד.

22. ראו בין השאר: יהודה באואר, **יהודים למכירה?: משא ומתן בין יהודים לנאצים 1933–1945**, ירושלים תשס"ב, עמ' 89–139; ישעיהו ילינק, 'הרב וייסמנדל ו"תוכנית הרבנים": מזימה אנטי־ציונית?', **ילקוט מורשת**, נח (1994), עמ' 83–92; גילה פטרן, **האם מאבק על הישרדות: הנהגת יהודי סלובקיה בשואה 1938–1944**, תל־אביב 1992, עמ' 150–257.

23. ראו בין השאר: נתנאל קצבורג, 'חרדים וציונים בהונגריה בצל השואה', **שרגאי**, ג (תשמ"ט), עמ' 273–276; אליעזר שביד, 'שמחת אם הבנים: הצדקת האל הציונית של ר' ישכר שלמה טייכטהאל', בתוך: משה אידל ואחרים (עורכים), **מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 380–399; הנ"ל, **בין חורבן לישועה: תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה**, תל־אביב 1994, עמ' 89–104; פסח שינדלר, '"תיקון" כתגובה לחורבן: "אם הבנים שמחה" מאת הרב ישכר שלמה טייכטל, בודפשט 1943', **משואה**, כ (תשנ"ב), עמ' 167–190; רבקה שץ־אופנהיימר, 'וידוי על סף המשרפות ו"אחרית דבר": רב חרדי מכה על חטא', **כיוונים**, 23 (תשמ"ד), עמ' 49–62.

משה יהושע לנדוי (1920–1980), שפורסמו בראשית שנות הארבעים בעיתון **קול ישראל**, שופרו של האגף השמרני של אגודת־ישראל בארץ־ישראל.[24] לבסוף, נכתבו מחקרים אחדים על מערכת החינוך של החרדים הקנאים במחצית השנייה של המאה ה־20 ועל עולמן של הנשים בחסידות תולדות אהרן.[25] בלי להמעיט בערכם של מחקרים אלה, עדיין אנו חסרים תיעוד מקיף של המחנה החרדי הקנאי, של מבנהו, של תולדותיו, של הקבוצות המרכיבות אותו והיחסים ביניהן ושל מנהיגיהן, וניתוח בהקשר ההיסטורי־חברתי של היישוב ושל מדינת ישראל.

ב. עמרם בלוי – קווי מתאר ביוגרפיים

למעט הערות אחדות, הפזורות בעיקר במחקריו של מנחם פרידמן, לא פורסם מחקר כלשהו על תולדות חייו של עמרם בלוי. גם הכתיבה ההגיוגרפית־היסטוריוגרפית החרדית הזניחה אותו, כנראה עקב נישואיו לרות. סבו של עמרם, גם שמו עמרם (1829–1900), נולד בסלובקיה – מערב הונגריה באותם ימים – ולמד בין השאר אצל הרב אברהם שמואל בנימין סופר (1815–1872), בנו של החת"ם סופר. בלוי היה שוחט ומורה צדק בכמה קהילות קטנות באזור, ובהן בעיירה טרנוי, הסמוכה לפרשבורג שבהונגריה. בקיץ 1869 היגר לארץ־ישראל עם עוד כמה מבני משפחתו, ותשע שנים לאחר מכן הוא זכה בגורל בבית מס' 15 שבשכונת אבן ישראל.[26] בשלושים שנותיו בארץ־ישראל נפטרו אחיו, אמו, אשתו הראשונה ושלושה מבניו, ולאחר מותו הניח אלמנה – אשתו השנייה, תינוק יתום ועוד צאצאים.[27] בנו שלמה יצחק בלוי (1857–1943) למד בפרשבורג, ולאחר

24. ראו: יוסף פונד, 'שירי יהושע לנדוי – משורר השואה בן היישוב הישן', אליעזר דון־יחיא (עורך), **בין מסורת לחידוש: מחקרים ביהדות, ציונות ומדינת ישראל – ספר זיכרון ליהושע קניאל**, רמת־גן תשס"ה, עמ' 345–374.

25. ראו: סימה זלצברג, 'עולמן של נשות חסידות תולדות אהרן: מעמדן כפרטים וכקבוצה', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשס"ה; רפאל שנלר, 'מערכת החינוך כתורמת עיקרית להמשכיות ושינוי של היהדות החרדית הקיצונית שבירושלים', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשל"ז.

26. ראו: פנחס גראייבסקי, **ספר הישוב: הישוב העברי מחוץ לחומת העיר עי"ק ירושלם ת"ו**, ירושלים תרצ"ט, עמ' 20.

27. ראו: יצחק שלמה בלויא, **קול נהי – מספד מר**, ירושלים תר"ס. ראו גם: משה בלוי, 'רשימות', בתוך: יצחק שלמה בלוי, **ישבת ציון: על הישוב היהודי בירושלים בדורות עברו**, ירושלים ותל־אביב תש"ו, עמ' ז–ל; משה בלוי, **על חומותיך ירושלים [פרקי חיי]**, בני־ברק תשכ"ח (מהדורה חדשה), עמ' ט; רות בלויא, **שומרי העיר**, ירושלים 1979, עמ' 169–170; י' ירושלמי, 'משפחת בלויא', **המבשר** (מוסף קהילות), 12, כ"ז בניסן תשס"ט, עמ' 10–14; דוד תדהר, **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו: דמויות ותמונות**, א, תל־אביב 1947, עמ' 200–201. לידיעה על פטירתו ראו: **חבצלת**, 9.2.1900, עמ' 1.

הגירת המשפחה לארץ־ישראל למד בישיבת עץ חיים. ב־1873 הוא נשא את בת דודו לאישה, ועד פטירתה ב־1882 נולדו להם שישה ילדים. חמישה מהם מתו בילדותם, והשישית — רבקה — נפטרה ב־1917.

שלמה יצחק ואשתו השנייה שיינע אסתר לבית אורנשטיין (1866–?) נמנו עם קהילת הפרושים בירושלים. הוא עצמו למד בישיבת עץ חיים ועבד בבית היתומים שהקים הרב יהושע לייב דיסקין (1819–1898) בירושלים ב־1880, מיום היווסדו. לזוג נולדו ארבעה בנים ובת: משה, הרשל, עמרם, אברהם וזיסל.[28] לדברי בנם הבכור, בשנות לימודיו הראשונות לימדו אותו מלמדים פרטיים מאחר שההיצע של מוסדות חינוך לא התאים למשפחה מסיבות שונות.[29] עמרם, נושא מחקר זה, הוא אפוא דור שלישי בארץ־ישראל.

לא נמצא עד כה מידע על קורותיו של עמרם בשנות ילדותו בירושלים של שלהי המאה ה־19 וראשית המאה ה־20. הוא הדין בכל הקשור לאשתו הראשונה הינדה ובר (?–1963), בת למשפחת ובר אשר בינה לבין משפחת בלוי היתה היכרות וידידות רבת שנים, שביחד הביאו לעולם עשרה ילדים — ארבעה בנים ושש בנות. את פעילותו הציבורית החל ביישוב הישן בשנות העשרים לחייו, בוועד העיר של קהילות האשכנזים ובעדה החרדית, שאביו היה חבר הנהלה בה,[30] ובאגודת־ישראל. ממאי 1926 ערך עמרם את השבועון **קול ישראל**, וכתב בו בקביעות שבע שנים בערך, לעתים בלא חתימת שמו. כאמור, ב־1935 הוא פרש עם אחרים מאגודת־ישראל, והקים עמם את אגודת 'חברת חיים', וב־1938 היה ממקימי נטורי קרתא. ב־1940 ניתק את יחסיו עם אחיו על רקע ההיפרדות האידאולוגית של דרכיהם. יחסיו ויחסי נטורי קרתא כקבוצה עם העדה החרדית היו גם הם מורכבים ורבי־תהפוכות, מראשית שנות העשרים עד מותו.[31]

בעקבות התפתחויות שונות ביישוב בשנות העשרים והשלושים, כגון תרבות הפנאי של משחקי כדורגל תחרותיים בשבתות, גיבש עמרם עמדה אנטי־ציונית בדלנית ולא מתפשרת, עמדה שאימצה נטורי קרתא, אשר מנהיגותו בה התבססה במחצית הראשונה של שנות הארבעים.[32] בהתאם להשקפת עולם אנטי־ציונית זו, ניסו אנשי נטורי קרתא, ובלוי בראשם, לפעול נגד הקמת מדינת ישראל.[33] מקומה של קבוצה זו נחרט בהיסטוריוגרפיה

28. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 170; תדהר, **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו**, א, עמ' 139–140. רות טעתה בציינה שם שעמרם נולד ב־1900.
29. ראו: בלוי, **על חומותיך ירושלים**, עמ' יג–יד.
30. ראו: משה בלויא, 'הצהרה גלויה', **דאר היום**, 11.3.1921, עמ' 1.
31. ראו: Friedman, 'Religious Zealotry in Israeli Society' (above note 12), pp. 102-104; Idem, 'Jewish Zealots' (above note 16), pp. 128-131
32. ראו: קימי קפלן, 'התפתחותם של מעגלי היבדלות בקרב חרדים קנאים — עמרם בלוי כמקרה מבחן', **ציון** (בדפוס).
33. ראו: יובל פרנקל, 'היהדות החרדית והדתית בירושלים בתקופת המצור', **הציונות**, יח (תשנ"ד), עמ' 266–267; יצחק רונן, 'פעילותם של נטורי קרתא נגד הקמת המדינה', **כיוונים חדשים**, 9 (תשס"ד), עמ' 158–175.

של מלחמת 1948 סביב אירוע שהתרחש לכאורה בעת המצור על ירושלים, ובו הניפו כמה מחבריה דגל לבן, אלא שאירוע זה כנראה לא היה ולא נברא.[34] את מעמדו הבלתי־מעורער כאידאולוג וכמנהיג כריזמטי קנה בלוי מעמידתו בראש שורה של הפגנות נגד חילול שבת בשלהי שנות הארבעים[35] וממעורבותו הרבה בשורה ארוכה של הפגנות ומחאות בשנות החמישים והשישים, בין השאר בעניינים של חילול שבת והתנגדות לניתוחי מתים. מעורבות זו הביאה לא אחת למעצרו ולתביעות נגדו, ואלה התבררו בבתי־המשפט. מלבד זה, השמיע בלוי קול צלול נגד קבלת כספים כלשהם ממדינת ישראל לטובת מוסדות חרדיים, וטען שמלחמת 1967 והרחבת גבולותיה של המדינה בעקבותיה הם התגרות באומות העולם. עמדה אנטי־ציונית זו כוללת בתוכה מרכיב פציפיסטי הראוי לדיון בפני עצמו.

בהיותו גם עסקן ופעיל ציבור, יזם בלוי והקים כמה מפעלי חינוך, והיה שותף פעיל בהם ובמפעלים נוספים. כך, בין השאר, בחברת 'רמתיים צופים', שפעלה לרכישת קרקעות בארץ־ישראל לטובת יישובם של יהודים חרדים בה; ב'ועד להחזקת התורה בירושלים', אשר הוקם ב־1934 כדי לסייע מבחינה כספית לבחורי ישיבה; ובחברת הלימוד 'ישראל סבא'. בו בזמן הוא תיעד את פעילותם בצורה שוטפת, החזיק רשימות של חברים וניהל ספרי חשבונות מפורטים.[36] בד בבד עם פעילותו הציבורית של בלוי הוא כתב לא מעט בימי חייו. מלבד כתיבתו העיתונאית וזו האידאולוגית, שהתמקדה בעיקר בהיבטים שונים של התנגדותו למפעל הציוני ולמדינת ישראל ולחשיבות ההיבדלות המוחלטת מהם, הוא כתב חידושי תורה בנושאים שונים ודברים בתחום המוסר.[37]

ג. רות בן־דוד – מפריז לעדה החרדית

רב הנסתר מן הנגלה בתולדות חייה של רות, וסקירה תמציתית זו מתבססת על מקורות מאוחרים, אשר כותביהם מציגים את האירועים בראייה לאחור, לאור התפתחויות מאוחרות לאירועים בזמן אמת ובהתחשב במידע ובשיקולים שלא נכחו בעת שהאירועים התרחשו. כמו כן, מקורות אלה סובלים מהשפעות אידאולוגיות.[38] מדליין פיריי (שמה של רות טרם גיורה) נולדה בקאלה שבצרפת להורים ממוצא קתולי, שלא היו אדוקים

34. ראו: פרנקל, 'היהדות החרדית והדתית בירושלים בתקופת המצור' (לעיל הערה 34), עמ' 247–248, 267–273. והשוו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 216.
35. ראו: מנחם פרידמן, ' "נטורי קרתא" והפגנות השבת בירושלים ב־1948–1950 – רקע ותהליכים', בתוך: אבי בראלי (עורך), **ירושלים החצויה, 1948–1967: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 224–240.
36. ראו: אוסף בלוי, קופסה 2 תיקים 1, 3, 4.
37. ראו: שם, קופסה 3 תיקים 2, 9–10.
38. ראו: בלויא, **שומרי העיר**; איסר הראל, **מיבצע יוסל'ה**, ירושלים תשמ"ג, בייחוד עמ' 276–382.

בדתם, ובגיל שלוש עברה עם הוריה לפריז. לאחר לימודיה בבית־ספר יסודי ובתיכון היא נישאה, בהיותה בת 19, לגבר שהיה מבוגר ממנה בשנתיים, ויום לאחר חתונתם הוא חזר לשרת בצבא צרפת. בשלוש השנים הבאות, עד לגירושיה בספטמבר 1942, הספיקה מדליין לזכות במשרת הוראה וללדת את בנה היחיד קלוד (לימים אוריאל) באוקטובר 1940, וב־1943 השלימה לימודי מוסמך בהיסטוריה ובגאוגרפיה באוניברסיטת טולוז והחלה ללמד בבית־ספר תיכון. בתקופה זו, ולפני גירושיה, היא עבדה פרק זמן מסוים 'כרקדנית באחד מבתי השעשועים בפאריס'.[39] מזכרונותיה המאוחרים עולה שפעילותה במחתרת הצרפתית בימי מלחמת העולם השנייה, אז הצילה בין השאר ילדים יהודים, פעילות שהצטרפה ללבטים רוחניים שקיננו בה, הטביעה עליה חותם גדול והיתה מניע מרכזי בהחלטתה להתגייר ב־1951.

בתקופת התקרבותה מרובת הקשיים והמהמורות של רות ליהדות וסמוך לאחר גיורה הפורמלי בפריז בידי הרב שמואל יעקב רובינשטיין,[40] תקופה שהיא ישבה בה בין השאר בכלא בגין הרשעה על מרמה בכספים אשר התגלתה בחברה שהיא ניהלה, היא הכירה את הרב אברהם אליהו מייזיס (1902–1962). מייזיס, יליד סלוצק וראש ישיבה באֵילי, הסמוכה לוורסאי, היה מקורב לחוגי נטורי קרתא, ולקראת סוף שנות החמישים עבר להתגורר בירושלים. אין זה המקום להתחקות אחר דרכה של רות לארץ־ישראל, אך לענייננו נסתפק בכך שבקיץ 1953 הגיע אוריאל לקיבוץ יבנה, שהה בו כשנתיים, וחגג את בר־המצווה שלו במקום. רות התיידדה עם אנשים שונים בקיבוץ, ועם אחד מהם — דב רפל (1916–2003) — שמרה על קשר שנים רבות לאחר מכן. בשנים ההן היא גם נחשפה לרב ליאון אשכנזי (מניטו, 1922–1996), דמות רבת השפעה וכריזמה ובעלת פתיחות רבה להשכלה כללית. ב־1955 החזירה רות את אוריאל לצרפת, והוא למד חמש שנים בערך בישיבה באקס לה באן, ולאחר מכן חזר לישראל ולמד בישיבת באר יעקב. שנתיים לאחר מכן התגייס אוריאל לצבא.[41]

ב־1960 ביקרה רות לא מעט את משפחת מייזיס במאה שערים, ומתוך כך התקרבה לדבריה למרחב החרדי הקנאי. מייזיס הוא גם זה שהביא את רות למעורבות בחטיפת הילד יוסל'ה שוחמכר — שהוא עצמו היה מעורב בה מאוד — ובהברחתו לאמריקה.[42] פרטים

39. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 13–14; הראל, **מיבצע יוסל'ה**, עמ' 124.
40. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 38; ב' יהושע, 'ר' עמרם לא נסוג מהשידוך לגיורת', **מעריב**, 14.7.1965, עמ' 18.
41. מלבד הפרטים על אוריאל המובאים בזכרונותיה של רות, ראו גם: חיים מס ואברהם בקשי־דורון, 'אושרה של אמי הוא אושרי', **ידיעות אחרונות**, 12.8.1965, עמ' 2. הגלגולים שעברו עליו מאז ראויים לדיון שלא כאן מקומו.
42. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 82–84; מנחם ברש, 'רות בן־דוד, הגיורת העומדת להינשא לר' עמרם בלוי, מגלה: מדוע הצטרפתי לנטורי קרתא?', **ידיעות אחרונות**, 29.9.1965, עמ' 11; הראל, **מיבצע יוסל'ה**, עמ' 148.

רבים של פרשה זו לא נתבררו כל צורכם, ובנוגע לאחרים יש סתירות בין המקורות השונים, חשבונות עבר תוך־חרדיים סבוכים בין אגודת־ישראל ובין נטורי קרתא ו׳תביעות׳ שונות לתהילה ולהכרה בתרומתם של אישים שונים.[43] כך או אחרת, פרשה זו הסעירה את החברה בישראל ואת העיתונות, והעסיקה שנתיים וחצי בערך את בתי־המשפט, את הממשלה ואת העומד בראשה דוד בן־גוריון (1886–1975), את משטרת ישראל ואת המוסד.

שלביה העיקריים של הפרשה הם אלה: ב־1957 היגרו נחמן ומרים שטרקס, חסידי ברסלב, מרוסיה לירושלים, ושלושה חודשים לאחר מכן הצטרפו אליהם בתם אידה, בעלה אלתר ושני ילדיהם צינה ויוסל׳ה. הילדים התגוררו תחילה אצל סבם וסבתם, ובו בזמן שינו הוריהם את אורחות חייהם וחדלו מלשמור על אורח חיים דתי־הלכתי. דבר זה היה לצניניים בעיני נחמן ומרים, שכן הם רצו שנכדיהם יגדלו כיהודים שומרי מצוות, ואולם הוריהם רשמו אותם לבית־ספר ממלכתי בחולון.[44]

צינה, שלמדה עד אז במוסד של חב״ד, שבה להוריה, ואילו יוסל׳ה הוסיף להתגורר אצל סבו וסבתו, אשר סירבו להחזירו להוריו. בסופו של דיון משפטי פסק בית־המשפט העליון בפברואר 1960 שעל נחמן ומרים להשיב את הילד להוריו, אולם הם עמדו בסירובם, ונחמן הושב עקב כך במעצר, ולאחר מכן בכלא תל־מונד. בחודשים הבאים התארגנו כמה אנשים המזוהים עם החרדים הקנאים בכלל ועם נטורי קרתא בפרט, ובהם הרב ירחמיאל דומב, יהלומן ואיש נטורי קרתא שהתגורר בלונדון, הרב מייזיס ושלום שטרקס, דודו של הילד, כדי להסתיר את הילד בארץ, ולאחר מכן להבריחו ממנה. בשלבים שונים של הפרשה התרחב מעט מעגל המעורבים במתרחש ואלה היודעים עליו, והוא כלל את האדמו״ר מסאטמר.

יוסל׳ה הוסתר תחילה בארץ, במושב קוממיות, בצפת ובבני־ברק, ולאחר מכן הבריחה אותו רות לשווייץ. לאחר שהוסתר בזהות בדויה בשווייץ ולאחר מכן בצרפת, העבירה אותו רות בפברואר 1962 לברוקלין שבניו־יורק.[45] לאחר חקירה מאומצת, שנקודת המפנה שלה היתה ההתחקות אחר רות בחשד כי היא מעורבת,[46] ומבצע מורכב של כמה חודשים, שהמוסד הסתייע בו בין השאר באישים חרדים, אותר יוסל׳ה בשלהי יוני 1962, והושב לישראל ב־4 ביולי. שיבתו זכתה להד ציבורי ותקשורתי נרחב.[47]

פרשה זו הרעידה את אמות הספים של דעת הקהל בישראל, ולא פחות מכך את מערכות היחסים בין קבוצות שונות בחברה החרדית, שגם כך היו מורכבות וטעונות; ולענייננו

43. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ׳ 78–153; מיכאל בר־זוהר, **הממונה: איסר הראל ועלילות שירותי הביטחון**, ירושלים תשל״א, עמ׳ 195–225; הראל, **מיבצע יוסל׳ה**; אליהו קאופמן, **צדיק כתמר יפרח: על הרב הצדיק שמעלקא פינטר זצ״ל**, [חמ״ד] תשס״ה, עמ׳ 295–351.
44. ראו: בר־זוהר, **הממונה**, עמ׳ 195–197.
45. ראו: שם, עמ׳ 220–222; הראל, **מיבצע יוסל׳ה**, עמ׳ 24–28, 132–135.
46. שם, עמ׳ 79–80. לנסיבות המדויקות השוו: בר־זוהר, **הממונה**, עמ׳ 203–220; קאופמן, **צדיק כתמר יפרח**, עמ׳ 308, 316–335.
47. הראל, **מיבצע יוסל׳ה**, עמ׳ 114–180.

חשוב לזכור כי בעקבותיה נכרכה בקרב החרדים הקנאים הילה רבת־רושם, גבורה ואומץ סביב דמותה של רות. הילה זו מזכירה בעוצמתה את זו שנכרכה ארבעים שנה לפני כן סביב ישראל יעקב דה־האן, למרות השוני ביניהם ובנסיבות ההיסטוריות.[48]

ד. אירוסי עמרם ורות, ההתנגדויות לנישואיהם וחילופי הדברים עם בית־הדין של העדה החרדית

על אף ההילה האמורה, היותה של רות גיורת היה מכשול בפני מציאת שידוך במרחב החברתי של העדה החרדית. רות היתה מודעת לכך, כך עולה משיחה שקיימה לדבריה עם 'ידיד מירושלים' בניו־יורק בסוף 1963 — יותר משנה לאחר סיומה של פרשת יוסל'ה שוחמכר: '— לעולם לא תמצאי שידוך במאה שערים, אמר. כשהוא ראה את הרושם שדבריו עשו עלי, הוא ניסה להסביר את עצמו. אך רק הסתבך עוד יותר: — אנשי מאה שערים אינם מתחתנים עם יקים או עם ספרדים. — קל וחומר לא עם גיורת, נכון? — השבתי במרירות'.[49] סביר להניח שרות לא הופתעה, שכן מנסיונה עוד בצרפת היא למדה עד כמה מוצאה הלא יהודי הוא מכשול בחוגים חרדיים. בריאיון עיתונאי סמוך לנישואיה של רות לעמרם היא סיפרה שהיא כמעט התארסה עם רב מחבל אלזס שבצרפת, אך 'בני הקהילה ועסקניה' חוללו מהומה, והדבר הסתיים בלא כלום.[50]

אף־על־פי־כן, מקורה הלא יהודי של רות לא היה מכשול בפני הצעות שונות לשדכה, ואחת מהן היתה עם דיין או שניים מהעדה החרדית. באחד המסמכים שהעביר עמרם לבית־הדין של העדה החרדית כחלק מן ההתדיינות ביניהם, שלפרטיו אגיע מיד, הוא ציין בכלליות: 'זה יתר מעשר שנים' שרות 'מתעגנת לבלתי לכת אחר כל שידוך הבא לידי' 'אם דל ואם עשיר', כלומר הוצע לה להשתדך עם גברים שונים, והיא סירבה להצעות אלה. מכתבות שפורסמו כחודש לפני נישואיהם עולה כי הרב דוד יונגרייז (1898–1971), דיין בית־הדין של העדה החרדית, 'ביקש להשתדך עם הגיורת'. השדכן גרשון שטמר (1925–2007), לימים דמות מרכזית בעדה החרדית, בא להתייעץ עם עמרם בלוי בשאלה אם 'מותר לחבר בית־הדין של העדה לשאת את הגיורת לאשה', והלה התוודה לפניו 'שהוא עצמו כבר התקשר עם הגיורת וקבע אִתה תנאים'. בעקבות גילוי זה פנה שטמר לבית־הדין

48. יש מקום לעיון מעמיק בקווי הדמיון בין הדרך שעשתה רות במחוזות יהודיים אורתודוקסיים שונים עד שמצאה את מקומה בעדה החרדית ובין דרכו של דה־האן לעדה החרדית בראשית שנות העשרים.

49. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 164.

50. ראו: ברש, 'רות בן־דוד, הגיורת העומדת להינשא לר' עמרם בלוי' (לעיל הערה 42). ראו גם: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 32–34, 38. רות הזכירה פרשה זו במכתבה לרב אפשטיין, מ'יום ד' בשבוע פרשת קרח' (כנראה תשכ"ה), השמור באוסף בלוי.

של העדה החרדית, וביקש צו מניעה נגד התקשרותם של עמרם ורות.[51] מעדות של קרוב משפחתו של הרב שלום אייזן (1917–1987), דיין ואיש העדה החרדית שהתאלמן מאשתו, עולה שהוצע לרות להשתדך אתו, אלא שהיא העדיפה את עמרם בלוי.[52]

וידויו של עמרם לפני שטמר מרמז כי התרחש מהלך חשאי. אכן, עמרם ורות, שלדבריה נפגשו לראשונה 'בסביבות חג השבועות' של 1963,[53] 'כאשר באו והציעו לה את השידוך',[54] התארסו פעמיים: לראשונה בחשאי ובאופן לא רשמי, מעשה שאינו מקובל בחוגים חרדיים, וכמה חודשים לאחר מכן שוב בטקס תנאים רשמי בפני עדים, המכונה 'וואר'. רות טעתה בדבריה האמורים בנוגע למועד הצעת השידוך, מאחר שאשתו הראשונה של עמרם, הינדה, נפטרה בערב יום הכיפורים תשכ"ד, 27 בספטמבר 1963.[55] כפי הנראה רות ועמרם התארסו אפוא לראשונה באופן בלתי רשמי באוקטובר או בנובמבר 1963, והדבר נשמר תחילה בסוד. לפי דברי רות, מטרת החשאיות היתה לאפשר לעמרם 'להודיע על כך לעשרת ילדיו', בהיותו סמוך ובטוח כי אלה לא יתנגדו להחלטתו.[56] כך או אחרת, כאן המקום לציין את הזמן הקצר שעבר בין פטירת אשתו הראשונה והתקשרותו עם רות, שכן לפי מנהגים אורתודוקסיים מחמירים במקרה שהיו לגבר ילדים מאשתו הראשונה ראוי שימתין שנה — 'שלוש רגלים' — לפני שיתחתן שנית. זאת, כדי 'שישכח אהבת אשתו הראשונה'.[57]

החתונה היתה אמורה להתקיים בירושלים בטבת תשכ"ד, סוף 1963, אולם היא נדחתה לאחר שעם היוודע דבר האירוסין הופעלו לחצים על עמרם מצד בית־הדין של העדה החרדית כי לא יישא את רות, 'בגלל הפרש הגיל שבינינו ובגלל היותך גיורת'. אם לא די בכך, לדברי עמרם 'את נראית אף צעירה מגילך'.[58] בטענה זו אשוב לדון בהמשך הדברים. יתר על כן, לדברי רות, אלה שהתנגדו לשידוך בינה ובין עמרם ביקשו להציע בשבילה

51. ראו: אברהם בקשי־דורון, 'הרבי מסטמר מאיים לפרוש אם החרדים לא יניחו לעמרם בלוי', **ידיעות אחרונות**, 13.8.1965, עמ' 1; חיים מס, 'בפעם הראשונה בחייו זכה עמרם בלוי בתמיכת... החילוניים', שם, 8.8.1965, עמ' 5. לתיאורה של רות את חילופי הדברים בין השדכנים, הנזכרים בספרה בשמות בדויים, ולביקורתה על שטמר, ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 175–177. להכחשה של יונגרייז ראו: 'בית־הדין של העדה החרדית: עמרם בלוי יוצא מהעדה אם ישא את הגיורת', **הארץ**, 19.8.1965, עמ' 5. בעקבות מגוון המקורות שמאששים מידע זה, אם בזמן אמת ואם לאחר מכן, אם ישירות ואם במשתמע, אני חושב שגרסתם היא הנכונה.
52. שיחה עם משה סמט, ירושלים, 11.2.2010. לעדות זו לא נמצא עד כה אישוש בשום מקור.
53. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 168.
54. ראו: מנחם ברש, 'אני, רות בן־דוד', **ידיעות אחרונות**, 27.8.1965, עמ' 10.
55. ראו: ידיעה, **משמרת חומתנו**, ו' בחשון תשכ"ד, עמ' 5; 'האשה המצילה', גזיר עיתון נטול תאריך, אוסף בלוי, קופסה 3 תיק 8.
56. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 172. לביטוי 'אירוסין בלתי־רשמיים', ראו שם, עמ' 177.
57. ראו: מאיר ברלין ושלמה יוסף זוין (עורכים), **אנציקלופדיה תלמודית**, א, ירושלים תשל"ג (מהדורה שנייה), עמ' עא.
58. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 173–174.

שידוך עם רב אחר. עמרם סירב לנקוב בשמו של אותו רב, אולם בעקבות האמור לעיל ייתכן שהכוונה היתה ליונגרייז.[59]

כאמור, השניים התארסו לאחר כמה חודשים, ב־24 במאי 1964, אור לי"ד בסיוון תשכ"ד, הפעם בטקס רשמי שמעמדו מחייב מבחינה משפטית בחוגים אלה. הטקס — שהיו בו קניין וחתימה על מסמך תנאים — נערך בנוכחותם ובחתימת ידם של שני עדים, אחד מהם הוא דוב סוקולובסקי, אשר היה לו חלק ברקימת השידוך ביניהם.[60] במסמך נכתב: 'זמן החתונה מתי שיתרצו שני הצדדים', כלומר עוד לא נקבע תאריך. כמו כן צוין בו: 'מרת רות בן דוד תחי' מתחייבת להתלבש כפי המדובר'. את מהותו של תנאי זה ביארה רות: 'ר' עמרם נכון לשאת אותי לאישה בשני תנאים: אחרי נישואינו עלי להחליף את גרבי העבות בצבע ביג' שנהגתי ללבוש, בגרביים שחורות, ואת מטפחת הראש הצבעונית — בצעיף השחור הארוך של נשות מאה שערים'.[61] כמו שיתברר בהמשך הדברים, זמן קצר לפני החתונה שינתה רות את לבושה. על כל פנים, מאותו ערב בחודש סיוון עתידים לעבור 15 חודשים בערך — ומעט פחות משנתיים מאז ההתקשרות החשאית בין השניים — עד שהם יינשאו, תקופה סוערת ביותר מבחינת כל המעורבים בדבר.

לדברי עמרם, שהתגורר באותם ימים בדירה צנועה בשכונת בתי אונגרין בירושלים,[62] כמה ימים לאחר מכן הגיע לביתו שליח, ובידו מכתב מבית־הדין של העדה החרדית, ובו 'הם מפקדים עלי שאמנע מהשידוך עם גיורת זו'. לא ברור מה התרחש בחודשים שלאחר מכן, אך בית־הדין שב ונדרש לנושא בטבת תשכ"ה, שלהי 1964, 'בכתב בית דין' שנכתב בו: 'אנחנו הבד"צ [הבית־דין צדק] כבר גלינו דעתנו עוד בחודש סיון תשכ"ד שאינו כדאי וראוי כלל שהוא ר"ע [רבי עמרם] ישא את הא [בארמית: זו] הצעירה והיא גיורת'. נימוק נוסף נמסר לו בעל פה, ולפיו 'זה יהי' חלול השם', כלומר 'אם אני שלפי הבעת דעתם שליט"א הנני בכלל אדם גדול בתורה וכו' אשא את הגיורת, הבריות הלא מביטים על גיורת כעל אשה שאינה הוגנת וריננו אחרי בשביל זה והרי זה בכלל חלול השם'.[63] דייני

59. שם, עמ' 174, 175.
60. ראו: אוסף בלוי, קופסה 3 תיק 3. וראו עוד: מנחם ברש, 'מאה־שערים — בעד ונגד', **ידיעות אחרונות**, 5.9.1965, עמ' 6.
61. בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 172.
62. לתיאור של דירתו ראו: ניסן גארדאן, 'א באזוך ביי ר' עמרם בלוי, פירער פון נטורי קרתא, אין ירושלים', **דער טאג — מארגען זשורנאל**, 23.9.1963, עמ' 5. על שכונה זו ראו: יהושע בן־אריה, **עיר בראי תקופה: ירושלים החדשה בראשיתה**, ירושלים תשל"ט, עמ' 259–264; יעקב גליס, **שכונות בירושלים: פרשת בנינה והתפתחותה של העיר החדשה שמחוץ לחומות**, ירושלים תשל"ג, עמ' קב–קז; שבתי זכריה, **ירושלים של מטה: שכונות ירושלים וסיפוריהן**, ירושלים 2004, עמ' 101–104; רות קרק, **שכונות בירושלים: הבניה בירושלים החדשה ותקנות השכונות**, ירושלים תשל"ח, עמ' 18, 88; אלי שילר, 'שכונת בתי אונגרין', **אריאל**, 163–164 (= **מאה שערים וסביבתה**) (תשס"ד), עמ' 198–201; הנ"ל, 'אוסף צילומים נדיר מבתי אונגרין', שם, עמ' 201–210.
63. ראו: **תשובת עמרם לבית־הדין בעקבות תביעתם שלא יינשא לרות**, בית הספרים הלאומי S2°65A3071, עמ' 1. הציטוטים שלהלן לקוחים ממסמך זה. עותק נוסף, זהה בתוכנו, בהכפלה,

בית־הדין מבססים קביעה זו על דברי הרמב"ם (1138–1204), שלפיהם 'יש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם', אף שהם אינם בגדר עֲבֵרות אלא לפנים משורת הדין, מאחר שהם נעשים בידי 'אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות', ומביאים לכך 'שהבריות מרננים אחריו בשבילם'.[64] מדובר אפוא בשלושה נימוקים עיקריים: האישה היא גיורת, ולכן מדובר בחילול השם, והיא צעירה הרבה יותר ממנו.

בלוי השיב לנימוקים אלה בפירוט רב, דן במקורות הלכתיים, והעלה נקודות נוספות להגנתו. כאן המקום לציין כי לאורך כל הפרשה כולה לא היה מי שהטיל ספק בכשרות הליך הגיור של רות, אשר עמד בכל הדרישות ההלכתיות בפרשנותן האורתודוקסית המחמירה או במחויבותה לרכיבי הזהות היהודית לפי הפרשנות החרדית־קנאית.[65] אתייחס כעת לטענותיו במענה לנימוקים של בית־הדין, ולאחר מכן לנקודות נוספות שהוא העלה. כמה מהטענות קשורות זו בזו, והפרדתן נעשית לצורך הבהרתן. אשר לטענה בדבר מקורה הלא יהודי של רות, הסביר בלוי בפתיח לדבריו שמדובר ב'גיורת צדקנית אשת חיל וחסודה, לפי עדותם הברורה של גאונים וצדיקים שליט"א אשר גרתה בביתם שנים ויודעים היטב את מהותה ואת התנהגותה', וכך העידו עליה חברותיה החרדיות, כלומר ברור כי תהליך הגיור חולל בה שינוי מהותי וכי מדובר באישה ראויה. כהוכחה נוספת לכך ציין בלוי את פרסומה 'לשם ולתהלה בכל העולם מתוך מעשה של "יוסל'ה" שמסרה נפשה למען הצילו לתורה ולאמונה', ואם בכך לא די, את מסירותה 'להציל נפשות ישראל' בתקופת השואה, אף שמדובר במעשים אשר נעשו לפני שהיא התגיירה כאמור.

עמרם העלה שורה של טענות משפטיות־הלכתיות נוספות. הוא הסביר: 'אם אמאן את השידוך מפני שהיא גיורת', אזי אני עובר על צו מפורש האוסר על 'הבדלה בין אזרח (= יהודי מבטן ומלידה) לבין גר'. יתר על כן, הדבר מנוגד לתביעה הברורה 'שיחסנו אל הגרים תהי' בהתקרבות באהבה יתרה במבט של כבוד והערצה בהתמסרות להשלים רצונם', ומנוגד לכלל של 'ואהבת לרעך כמוך', הדורש שלא 'להביט על הגר כפחות ערך ח"ו'. אם בכך לא די, יש מצווה ברורה של אהבת הגר. בעקבות זאת, 'דעת המונים זו המביטים על גיורת כעל פחותת ערך לרנן [אחריה] אינה רק עבריינית [על] כמה מצות המפורשות בתורה, אלא הרי זו גם דעה מהופכת מהקצה אל הקצה מדעת תוה"ק [תורתנו הקדושה] ורצון האל'.[66]

שמור באוסף בלוי, קופסה 3 תיק 3. מאחר שלא נמצאו עד כה מסמכים אשר העביר בית־הדין לבלוי, דיון זה מתבסס על מסמכיו של בלוי, שאפשר להסיק מהם אילו טיעונים העלה בית־הדין.

64. ראו: משה בן־מיימון, **משנה תורה**, הלכות יסודי התורה, פרק ה הלכה יא.

65. טיוטה ראשונה נכתבה בי"א באדר ב' תשכ"ה. ראו: אוסף בלוי, קופסה 2 תיק 6. לסקירה פרטנית של היבטים משפטיים הנוגעים להליך הגיור ראו: מנחם פינקלשטיין, **הגיור: הלכה ומעשה**, רמת־גן תשנ"ד. למשמעותן בהקשר של זהות יהודית ראו: צבי זוהר ואבי שגיא, **גיור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה**, ירושלים תשנ"ה.

66. ראו: **תשובת עמרם לבית־הדין** (לעיל הערה 63), עמ' 1, 7–11. במסמך נוסף, נטול תאריך, כתב עמרם: 'כל המביט על גר או על גיורת כפחות ערך לעומת ישראל אזרח דעתו שוטה מהשכל הישר',

כאמור, הטענה שיש כאן חילול השם עומדת בזיקה להיותה של רות גיורת, כלומר כאשר אדם נכבד עושה מעשה כשר מבחינה משפטית אך לא ראוי למעמדו החברתי, הבריות מרכלים על כך, ובעקבות זאת נגרם חילול השם. זהו, לטענת בית־הדין, המקרה הנדון. עמרם בלוי דחה טענה זו, וקבע, בתמצית, שאין לה אזכור בחיבור ההלכתי **שולחן ערוך**. זאת ועוד, 'ענין חלול השם נידון בעיקר לפי עצם המעשה ולא לפי מראית העין ורנון הבריות'.[67] מאז ואילך הוא נכנס לדיון בשורה של מקורות הלכתיים, ובהם הפְּסקה הנזכרת של הרמב"ם, אשר עליה הסתמך בית־הדין במסר שבעל פה אשר הועבר לעמרם, ודחה את טענת בית־הדין. ראשית, לדבריו, אלה שאינם דנים את חבריהם לכף זכות 'הנם בכלל עברינים שאינם מן המנין ואין רנונם נחשב ואין לחוש להם'. שנית, 'לא מצינו בשום מקום אשר ההלכה מחייבת לעבור על דברי תורה קטן או גדול (במקרה זה חובת היחס הראוי לגר), אם מפני אנסים, או חלול שבת מפני פקוח נפש, או הצלת אשה הטובעת בנהר וכדומה, שיהיה בזה ענין עם רנוני הבריות'. שלישית, מאחר שאין במעשה עצמו של נישואין עם גיורת 'שום זכר או שמץ של פגם' מבחינה הלכתית, אין להתחשב בעניין זה ב'רנונם של טועים מחוסרי ידיעה או הדנים לכף חוב'. רביעית, 'הרנונים אסורים ויש בזה משום עבירה על מצות עשה', בייחוד בכל הקשור לגרים, שכן יש צו מקראי מפורש להעניק יחס שווה לגרים: 'כְּאֶזְרָח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם וְאָהַבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ' (ויקרא יט:לד).[68]

לבסוף, עמרם תוהה 'איך יכלו הבידי"צ [הבית־דין צדק] שליט"א להגיע לפחד גדול כזה' מפני רכילויות שמחללות שם שמים, 'בשעה שלפנינו רשימה של גדולינו בכמה דורות מחולפים שנשאו גיורות ולא נזכר בשום מקום שיהי' לזה איזה שייכות עם חלול השם'. הוא תוהה לכן 'מה מצאו הבידי"צ שלנו שליט"א לחלק בין מעשה גדולינו לשידוכי זה'.[69] למעט המקרה המפורסם של בועז ורות, שאזכירו מיד, לא ברור לאילו מקרים קביעה גורפת זו מכוונת.

בשעה שהתנהל דיון זה היתה רות בת 44, ועמרם — בן שבעים, ובית־הדין טען כי זהו פער גילים גדול מדי ואיננו ראוי. עמרם דחה זאת וציין: 'גם בין הגיורות שגדולינו נשאו היו כאלה שהיו צעירות מהם, ובועז שנשא את רות הלא מפורש בחז"ל שהוא הי' בן שמונים והיא היתה בת ארבעים'. לדבריו, הדמיון בין שני המקרים איננו בפער הגילים הדומה בלבד, אלא גם בכך שבמקרה של בועז ורות אנו מוצאים 'אפילו את המרננים', כלומר את הרכלנים — תופעה שכאמור בית־הדין טען כי יש בה משום חילול השם, אולם 'בעז לא חש לכל זה לכל רנונים אלה ולקח אותה לו לאשה', ו'הרי לפנינו דברי קבלה מפורשים שאין לחוש לרנונים כאלה'. בהקבלה נוספת שיש בה משום עקיצה פרשנית כלפי בית־הדין של העדה החרדית ציין עמרם כי העם והזקנים אשר ישבו בשער העיר

כמו שזה מוגדר בפסוקי המקרא. ראו: 'הנני להודיע לכם', 'להסיר מכשול מדרך עמי', וכן ע' בלוי לא' שפירא, י"ח בטבת, שלושתם באוסף בלוי, קופסה 2 תיק 6.

67. ראו: **תשובת עמרם לבית־הדין** (לעיל הערה 63), עמ' 1.
68. שם, עמ' 2–8.
69. שם, עמ' 14.

בימי בועז ורות, כלומר נכבדי הקהל ושופטיו, 'ידעו שאם יש שמץ חשש של חלול השם ח"ו עי"ז שבעז גדול הדור הזקן ישא גיורת מואבי' צעירה' וכי בעקבות זאת 'ליצני הדור ירננו', אולם רינונים פוטנציאליים אלה לא הביאו את נכבדי הקהל 'ללכת אחרי דעתם הטפשית והעברינית של המרננים נגד התורה', אלא 'לאשר ולחזק' את נישואי בועז ורות 'בעדותם, באהדתם ובברכתם' שניתנה לזוג בשער העיר; ועמרם חתם: 'זהו דרך התורה אשר על הזקנים לעשות'.[70]

בשולי דיון זה על פער הגילים ראוי לציין שתי נקודות: האחת, ששני הצדדים אינם נדרשים להלכה המובאת **בשולחן ערוך**, ולפיה 'לא ישא בחור זקנה ולא זקן ילדה [מפני] שדבר זה גורם לזנות',[71] כנראה מאחר שאין מדובר בילדה, מאחר שפרשנים ופוסקי הלכה מסייגים קביעה זו ואומרים כי אם הדבר נעשה בהסכמת הילדה, אזי אין הוא אסור ומאחר שאיסור זה מתייחס לגבר שעוד לא קיים את מצוות פרייה ורבייה, כלומר אין לו בנות ובנים, ואם יישא אישה זקנה או ילדה, לא יוכל לקיים מצווה זו.

הנקודה השנייה היא מעורבותו של הרב יונגרייז, אחד מדייני בית־הדין, בפרשה ובדיונים סביבה. כזכור, ככל הנראה הוצע שידוך בין יונגרייז ובין רות, ואז התברר שהיא התארסה עם עמרם. יונגרייז היה צעיר מעמרם בארבע שנים, כלומר גם במקרה זה מדובר בפער גילים גדול, ומשכך ובשל עמדתו הנחרצת בפרשת עמרם ורות — לא ברור כיצד הסכים מלכתחילה בעצמו להצעה להשתדך עם רות.[72] מלבד זה, בהיותו 'נוגע בדבר', כלומר בעל נגיעה בנושא הנדון, שיש בה כביכול כדי לפסול אותו מלדון בו בלא פניות,[73] יש מקום לתהות אחר העובדה שהוא שימש אחד משלושת הדיינים בפרשה זו לכל אורכה.[74]

עמרם דחה אפוא את שלוש הטענות שעל בסיסן תבע ממנו בית־הדין לבטל את התקשרותו עם רות, ואגב כך הוא העלה כמה טענות נוספות — לרוב בקיצור נמרץ. הטענה החזקה ביותר מבחינה משפטית־הלכתית היא העובדה שיש התקשרות מחייבת בין בני הזוג. לפי הפרשנות המקובלת בחוגי החרדים הקנאים, לטקס האירוסין הרשמי שנערך יש תוקף קנייני וחוזי.[75] לכן נדרשת עילה משפטית חזקה כדי לבטל התקשרות זו, ועילה

70. שם, עמ' 14–17.
71. ראו: יוסף קארו, **שולחן ערוך**, אבן העזר, סימן ב סעיף ט.
72. יש להדגיש כי סביר להניח שהשדכן לא היה מציע הצעה זו בלא הסכמתו של יונגרייז. אגב כך, העדות הנזכרת, שלפיה הוצע לרות להתחתן עם שלום אייזן, נראית סבירה הרבה יותר, שכן הוא היה מבוגר ממנה בשלוש שנים בלבד.
73. יצוין שהספרות ההלכתית הקלאסית אינה מתייחסת מפורשות למקרה כגון זה הנדון כאן. לתנאים ולעילות הפוסלות דיין מלדון ראו: קארו, **שולחן ערוך**, חושן משפט, סימנים ז, לג–לד. ראו גם: ברלין וזוין (עורכים), **אנציקלופדיה תלמודית**, א, עמ' קצג.
74. במכתב ששלח ירחמיאל דומב לעמרם, שתאריכו לא נתברר אך מתוכנו ברור כי נכתב לאחר האירועים, מתבטא דומב בחריפות נגד יונרייז, בין השאר על היותו הדמות הדומיננטית בבית הדין בפרשה זו. ראו: 'צום העשירי שיהפך לששון', אוסף בלוי, קופסה 3 תיק 8.
75. במסמך נוסף ללא תאריך, שכותרתו 'יש ענין גדול לשמוע להביד"צ שליט"א', הוא מרחיב בעניין זה ומציין שעל ביטול 'קנין יש בו חרם קדמונים וחרם הקהלות', שנחשבים חמורים בספרות

זו, לטענת עמרם, לא קיימת כאן. לדבריו, הדיינים 'לא ידעו שהענין הוא כבר לאחר מעשה שאני כבר עשיתי את השידוך בקנין כנ"ל', אלא שגם לאחר שהודיע להם על כך 'החזיקו ולא חזרו מפקודתם' כי לא יישא אותה לאישה.[76]

זאת ועוד, ההלכה אוסרת על האיש 'להיות בלא אשה', והוא מחויב 'לישא אשה', ומדובר לפי דבריו הנזכרים באישה בעלת סגולות ואיכויות ייחודיות. יתר על כן, בשני מקומות התייחס עמרם ברמיזה להיותו עקר, כלומר שלזוג לא יהיו ילדים משותפים. בראשית דבריו הוא ציין: 'מתוך שלבי מהסס מענין שבגופי (כמו ששנים מחברי הבד"צ שליט"א יודעים מזה מכמה שנים קודם)', היסוסים שנישואיו עם רות היו פוטרים אותו מהם לו היה יכול להביא אֶתה ילדים לעולם.[77] בכך נדחית טענה אפשרית של הטלת פגם בייחוס המשפחתי של דורות עתידיים, ויש לזכור שהייחוס הוא נושא בעל חשיבות מכרעת בחברה החרדית בכלל, וחוגיה קנאיה אינם יוצאי דופן בהקשר זה.[78]

אין בידינו תיעוד מלא של חילופי הדברים בין עמרם בלוי ובין דייני בית־הדין של העדה החרדית אשר התקיימו בחודשים הבאים, למעט כמה מכתבים וטיוטות של מכתבים שעמרם כתב לבית־הדין בקיץ 1965, כחודשיים לפני החתונה. ב־28 ביוני פנה אליהם עמרם, הסביר שכוונתו אינה לקנטר אלא 'להטות דעתם' לדעתו, והפציר בהם 'שידונו אותי לכף זכות ויסלחו'. עמרם שב והסביר כי בשל האיסורים ההלכתיים המעורבים בדבר, אין באפשרותו להיענות לתביעתם כי יימנע מלהינשא לרות. הוא מבין שמדובר במעשה 'לא שכיח ויכול להיות שהענין הוא כענין מוזר בעיני ההמונים', ואשר על כן היא הנותנת — ראוי שהדיינים 'יתנו הגושפנקא שלהם על זה כי טוב הדבר וכן ראוי להיות', בפרט שהכול יודעים כי מדובר ב'אשת חיל'. בכך 'ינוסו כל הצללים והכל על מקומו יבא בשלום כמו שצריך להיות עפ"י תו"ק [תורתנו הקדושה]'.[79]

הרבנית, וכן שבביטול מעין זה יש משום עבֵרה על איסור מקראי של הונאת הגר ('וְגֵר לֹא־תוֹנֶה', שמות כב:כ). ראו: אוסף בלוי. לייצוגים קדומים הרבה יותר של הנושא בספרות הרבנית ראו: שמחה עמנואל, 'ביטול שידוכין', בתוך: גרשון בקון, דניאל שפרבר ואהרן גימאני (עורכים), **מחקרים בתולדות יהודי אשכנז: ספר יובל לכבוד יצחק (אריק) זימר**, רמת־גן תשס"ח, עמ' 157–203.

76. ראו: **תשובת עמרם לבית־הדין** (לעיל הערה 63), עמ' 1.

77. שם, עמ' 1. ראו גם בעמ' 6: 'בפרט לי שיש לי גם היסוסים כאשר הזכרתי ושיש לי יתרון בשידוך זה אפילו לעומת בת ישראל אזרח כמוה'. לעומת זאת, רות מעידה כי הרתה לעמרם אולם הפילה את העובר לאחר כחודשיים. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 199. תודתי למר מאיר וונדר על שהפנה את תשומת לבי לכך. עדות זו מחזקת את התמיהה באשר למה שלכאורה התרחש מבחינה פיזיולוגית מאז נישואיו עם אשתו הראשונה, שביחד כאמור הביאו לעולם עשרה ילדים. לפי סיפורים חרדיים עממיים, באחת ההפגנות הסוערות שהשתתף בהן עמרם הוא ספג בעיטה חזקה באשכיו, ובעקבות זאת נפגעה פוריותו, אולם עד כה לא נמצא לכך כל אישוש.

78. ראו למשל: אמנון לוי, **החרדים**, ירושלים 1988, עמ' 106–110. יצוין שבחוגים חסידיים במיוחד קיימת תפיסה שלפיה אף שאין כל ספק בנוגע להליך גיורם, נותרת תשתית בעייתית ביותר בייחוסם — מעין פגם גנטי שאינו בר תיקון ושהליך הגיור הפורמלי אינו מבטל את קיומו.

79. ראו: ע' בלוי לבית־הדין, כ"ח בסיוון תשכ"ה, אוסף בלוי, קופסה 2 תיק 6.

באותם ימים לא שקטה רות על שמריה. ב־1 ביולי היא כתבה ליואל טייטלבוים, האדמו״ר מסאטמר ומי שכיהן אז כמנהיגה של העדה החרדית (גאב״ד — גאון אב בית דין), מכתב ביידיש, שניסוחיה בו מעידים על כאבה הרב ועל תסכוליה. מדובר בימים הראשונים לביקורו המתוכנן מראש של טייטלבוים בישראל, אשר החל בסוף יוני 1965.[80] בין השאר היא ציינה שהשלום ׳לא ניתן לרשעים׳, האשימה את הדיינים ב׳צרות עין׳, והזכירה את מאמר התלמוד הבבלי, שלפיו ׳כל דיין שאינו דן דין אמת לאמיתו גורם לשכינה שתסתלק מישראל׳.[81] במכתב שהעבירה רות לאשתו של טייטלבוים שבועיים לאחר מכן היא הלינה על גילויי השנאה כלפיה.[82] מכתבים אלה הם שניים מכמה ששלחה רות לטייטלבוים בחודשים שלפני כן, ובהם פרסה את מסכת החוויות הקשות שהיא חווה ואת היחס המשפיל שהיא זוכה לו מצד אישים שונים בעדה החרדית, ובכללם כינויה ׳חוצפדיקע שמוצדיקע גיורת׳ (׳גיורת חצופה ומלוכלכת׳). מלבד זה, במכתב שכתבה רות כנראה סמוך לכך לרב פנחס אפשטיין (1887–1969), ראש בית־הדין של העדה החרדית, היא הלינה על שהופצו פרטים שקריים בנוגע לאִמה ולכך שיש לה בת מלבד בנה.[83]

עמרם פתח את מכתבו לבית־הדין מ־15 באוגוסט — כשבועיים לפני החתונה — בדבר חשיבותו של מעשה הקניין שהתקיים בינו ובין רות. לדבריו, הוא איננו מסרב ׳לקיים את דברי׳ בית־הדין, שכן ׳בכתב החלטתם לא כתוב שאני מחויב או שאני צריך לבטל את הקנין אלא שאני יכול׳. עמרם שב והבהיר את חששו מפני ׳האסורים הנוראים הכרוכים בבטול קנין זה׳ וכן את שברון לבה של רות, אישה ׳אשר זה כחמשה עשר שנה והיא מעוגנת שלא מצאה לה שידוך׳. עיקר המכתב היה התנצלות על כך שקונטרס שכתב להגנתו, שלא לפרסום, ׳מתוך אי זהירות מצדי יצאו כעשר קונטרסים מתחת ידי אשר עי״ז נתפרסם למרות רצוני׳. בדיעבד הוא ציין: ׳אין אני מוצא כל כך פשע בפרסום הקונטרס׳ מאחר שכל כולו מתמקד בטענתו שיש לקיים את הקניין.

עמרם נדרש במכתב זה גם להצעתו של טייטלבוים, אשר אשוב לעסוק בה בהמשך הדברים, ולפיה ׳אלך למקום אחר ואעשה מה שלבי חפץ׳. בכך ׳כח [כלומר סמכות / מעמד] הבדי״צ שליט״א לא יפגם׳ מזה ׳והכאב ישקט לידי רבות בזיוני וחרפתי׳ בעקבות היציאה ל׳גלות׳. בהיותו מקיים את הוראתו של טייטלבוים, לא ראה עמרם שום תועלת בכך שבית־הדין יכריז עליו ׳כעבירין על דבריהם׳, אלא נזק לו ולבית־הדין, שכן ׳לבד מה שיהרסו אותי ח״ו ויהיו אשמים על נפש׳, הדבר ׳לא יאמץ׳ את סמכותו של בית־הדין. עמרם

80. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ׳ 184–186. לידיעות על הביקור ראו בין השאר: יצחק שור, ׳הרבי מסאטמר — מנהיגם של נטורי קרתא בא לארץ׳, **על המשמר**, 25.6.1965, עמ׳ 5; יצחק וייס, ׳אלף חסידים קיבלו פני הרבי מסטמר׳, **ידיעות אחרונות**, 29.6.1965, עמ׳ 1; ׳ארץ הקודש לובשת עוזה: רבבות מקבלים את פני רבינו מרא דארעא דישראל׳, **משמרת חומתנו**, ח׳ בתמוז תשכ״ה, עמ׳ 1, 4.

81. מסכת סנהדרין, דף ג עמוד ב.

82. ראו: ר׳ בלוי ל׳הגאון אדמור שליט״א׳, ׳יום ה׳ פרשת חוקת׳ (= ב׳ ראש חודש תמוז), אוסף בלוי, קופסה 3 תיק 3; הנ״ל ל׳סאטמער רבצין תח״׳, יום ד׳ פרשת פנחס (י״ד בתמוז), שם.

83. ראו: ר׳ בן דוד לפ׳ עפשטיין, ׳יום ד׳ בשבוע פרשת קרח׳, אוסף בלוי, שם.

חתם בכך שהימנעות זו מהכרזה עליו כמי שמפר את פסק בית־הדין 'ישאירו לי מקום לקום לתחי', פתח של תקווה לאיחוי עתידי של הקרעים בין הנוגעים בדבר.[84] בעת שעמרם כתב מכתב זה הוא ידע על השמועה כי ה'אדמו"ר מסטמור שליט"א נזף לחברי העדה מאד על סרוב לשמוע לעצתו שפסק'.[85]

לא ידוע אם השיב בית־הדין לנסיונות אלה של עמרם לפייס אותו, ואם כן, כיצד, אולם ברור שהצדדים נותרו בסופו של דבר במבוי סתום. עמרם לא נסוג בו מהתחייבותו לשאת את רות, רות לא ויתרה על רצונה להינשא לעמרם, ולא פטרה אותו מהתחייבותו המשפטית־קניינית, ובית־הדין לא חזר בו מקביעתו. בכך לא תמה הפרשה, ולחתונה קדמו כמה שבועות של מגעים קדחתניים שונים, שנעשו בהם מאמצים שונים כדי להביא לביטולה. תחילתה של תקופה קצרה זו היא בביקורו הנזכר של האדמו"ר מסאטמר בישראל בקיץ 1965, ביקור שהיה ברור בו כי יצטרך בין השאר לתת את דעתו לפרשה טעונה זו מתוקף מעמדו כנשיא העדה החרדית.

ה. חום יולי–אוגוסט 1965 — התזזית בשבועות האחרונים לפני החתונה

בשל אופייה של הפרשה ובשל מעמדם של אלה המעורבים בה, היא היתה בטבעיות נושא לשיחות בחברה החרדית בכלל ובין חברי העדה החרדית בפרט. כך למשל דיווח מדור 'שיחות' בעיתון **מעריב**: 'אירוסי ר' עמרם בלוי והגיורת הולידו "שלאגרים" בחצרות הישיבות' וכן שהפרשה היא נושא מרכזי ברכילויות ברחוב החרדי.[86] עם זאת, כלפי חוץ ניכרה מבוכתה של החברה החרדית. בשבועות שלפני החתונה פורסמו בשניים מהעיתונים הלא חרדיים — **ידיעות אחרונות** ו**מעריב** — דיווחים, תגובות וכתבות שוטפים על ההתפתחויות בפרשה זו, ואילו **דבר** ו**על המשמר** לא עסקו בה כלל, ו**הארץ** פרסם ידיעות וכתבות אחדות בלבד, אשר ממיקומן ומתוכנן ניכר שהפרשה לא הצדיקה לטעם עורכיו סיקור ומעקב רצופים. לא נתעכב על שונות זו, שאפשר להסביר אותה במיקום של עיתונים אלה במפה האידאולוגית של החברה בישראל באותם ימים ובסדר יומם שנגזר מכך. אשר לזירת היומונים בחברה הדתית, מעניין לציין שמראשית חודש אוגוסט עד לאחר החתונה לא פורסמה ב**המודיע**, היומון של אגודת־ישראל, וב**הצפה**, שופרה של הציונות הדתית, ולו ידיעה חדשותית אחת על הפרשה ועל המתרחש בה. את שתיקתו של **המודיע** יש לראות על רקע דפוסי תגובה קודמים של האורתודוקסיה ושל החסידות בעקבות פרשיות

84. ראו: ע' בלוי לבית הדין, י"ז באב תשכ"ה, אוסף בלוי, קופסה 2 תיק 6. לנוסח דומה של מכתב, שתאריכו כ"ז באב תשכ"ה, ראו: ישראל מאיר ווינטרויב, **לימוד לדור** (חלק ראשון: **תשועה בישראל**), לאנדאן תשל"ו, עמ' 42–44.
85. ראו: ד' סוקולובסקי לע' בלוי, י"ג באב תשכ"ה, קופסה 3 תיק 3.
86. ראו: 'שיחות מעריב', **מעריב**, 26.8.1965, עמ' 4.

מביכות לפי תפיסתן שפקדו אותן בעת החדשה,[87] ואילו התעלמותו של **הצפה** מהפרשה לא נתבררה. לעומת זאת, שתיקת בטאונה של נטורי קרתא, **משמרת חומתנו**, איננה מפתיעה.

למען הסר ספק אדגיש ששאר החדשות המקומיות והבין־לאומיות המרכזיות מדווחות בכל העיתונים האמורים. כך בין השאר הגעתו לישראל של ד״ר רולף פאולס (1915–2002), שגרירה הראשון של מערב גרמניה, אירוע שהסעיר את דעת הקהל בארץ, דיוני בית־הדין העליון של מפא״י בעניין הוצאת אנשי רפ״י מהמפלגה, דיונים בעניין שינוי חוק לשון הרע, משבר בשלטון ביוון, פרישת סינגפור ממלזיה ומעורבות ארצות־הברית בווייטנאם.

העיסוק התקשורתי בפרשה מוסבר בממדיה העסיסיים, ולא פחות מכך בעובדה שעמרם ורות היו מוכרים היטב בציבוריות היהודית בכלל ובזו שבישראל בפרט. כאמור, רות נחשפה בעקבות מעורבותה בפרשת חטיפת יוסל׳ה, ואילו עמרם קנה לעצמו שֵׁם בהשתתפותו בהתמדה בהפגנות למיניהן מסוף שנות הארבעים. עם עמדתו האידאולוגית האנטי־ציונית הנחרצת והתנגדותו לסמלי השלטון הציוני, עמדות שמשכו את תשומת־לבה של החברה היהודית הסובבת, אשר היתה אז בעלת אתוס ציוני חזק ומלכד, מסתבר שעמרם לא התעלם מהרשויות ומסמלי השלטון לחלוטין. כך למשל ב־9 ביולי 1958 הוא פנה לנציב בתי־הסוהר, ד״ר צבי חרמון (1912–1996), בקובלנה שפרטיה לא נתבררו, למעט העובדה שהיא קשורה ׳בעניני צניעות׳. חרמון, שעוד לא ידע כי אלו השבועות האחרונים לו בתפקידו, השיב לעמרם יום לאחר מכן במכתב קצר ופורמלי: ׳לקחתי את דבריך לתשומת לבי המלאה׳. מסמיכות התאריכים ומהעובדה שהמכתב נמסר ׳באמצעות מנהל תחנת המיון׳, ייתכן כי מדובר במכתב אשר כתב עמרם באחת הפעמים הרבות שנעצר בעקבות השתתפותו בהפגנות.[88]

ביתו של עמרם היה פתוח בפני קבוצות שונות שביקשו להיפגש עמו, להיחשף לדעותיו, להבינן ומסתמא גם להתעמת אתן, ואנשים מן השורה שלחו לו מכתבים בעקבות דברים שאמר או שיוחסו לו בתקשורת. כך למשל בשלהי יוני 1957 התארחה קבוצה מ׳ברית סטודנטים דתיים ״יבנה״׳ בשבת בביתו של עמרם. במכתב ששלח לו עמנואל בן־נאה מארגון זה ימים אחדים לאחר מכן, הוא הודה ׳על קבלת הפנים הנאה ועל הארוח בכללותו׳, אשר לדבריו היו לרבים מהמשתתפים ׳חויה חשובה שנתנה חומר למחשבה׳. ביוני 1961 פנה נציג של חברת ׳טרייסר טורס׳ לעמרם, וביקשו להיפגש עם שתי קבוצות מטעם ׳ישיבה אוניברסיטה׳ (Yeshiva University) בניו־יורק, האחת של תלמידי תיכון, והאחרת של סטודנטים, אשר יבואו בקיץ לסמינר בישראל.[89]

87. ראו: דוד אסף, **נאחז בסבך: פרקי משבר ומבוכה בתולדות החסידות**, ירושלים תשס״ו.

88. ראו: צ׳ חרמון לע׳ בלוי, 10.7.1958, אוסף בלוי, קופסה 3 תיק 2. שלושה שבועות לאחר מכן פרץ מרד אסירים בכלא שאטה, ובעקבותיו הודח חרמון מתפקידו.

89. ראו: ע׳ בן־נאה לע׳ בלוי, 4.7.1957, שם; נ׳ שורץ לע׳ בלוי, 26.6.1961, שם. ראו גם: ד׳ וינשטוק לע׳ בלוי, ללא תאריך, שם. וינשטוק, תלמיד תיכון בכפר ויתקין, מעיד על עצמו שהוא ׳נמנה על אוהדיכם׳, ומשכך הטיל עליו המורה להכין ׳הרצאה על תולדות העדה, מיסדה, פעולותיה׳ ועוד, ומבקש את עזרת עמרם בקבלת מידע.

תופעה זו המשיכה להתקיים גם מאז נישואיו של עמרם לרות עד פטירתו, והוא לא נמנע אף מלהיפגש עם חיילי צה"ל — מסמלי השלטון הציוני. לדוגמה, ממכתב תודה שנשלח אליו עולה כי בקיץ 1966 הוא נפגש עם קבוצת חניכי בית־הספר הבין־זרועי לפיקוד ולמטה. הכותב, סגן אלוף לונץ, היה בטוח 'שהחניכים יצאו משיחה זו כאשר ידיעתם את נקודת ההשקפה של הישוב הישן עמוקה יותר', וחתם בהתנצלות על שדבר קיומה פורסם באחד העיתונים, אף שציין: 'פרסום זה לא יצא מאתנו'.[90] סמוך לפני יום העצמאות 1973 כתב אליהו קנר מירושלים מכתב לעמרם בעקבות הכרזתו של עמרם 'בפומבי ש"ציוני אינו יהודי"', דברים 'שגרמו לי צער רב'. לאחר שהוכיח הכותב את בלוי על דבריו, הוא הדגיש: '[הדברים] פגעו בי קשות, עלבו בי, ויש לדעתי בהם לשון הרע ודיבה מהגרועים והטמאים ביותר'. לא זו בלבד אלא שקנר הצהיר כי הוא אינו סולח, והזכיר לעמרם: 'אין יום הכיפורים ותשובה מכפרים אלא אם כן יבקש סליחה ממני ויפייסני בפני שלושה'.[91]

אין זה מפתיע אפוא שהיו תגובות למתרחש גם מחוץ לגבולותיה של החברה החרדית. כך למשל הודעה נטולת תאריך שנמסרה לעיתונות מטעם 'האגודה למען גרי צדק, נדחי ישראל והפצת אהבת ישראל בין העמים'. יושב־ראש האגודה, ד"ר ישראל בן־זאב, סיפר: 'הגיע לידנו פסק של בית־הדין של העדה החרדית במאה שערים הגוזר על ר' עמרם בלוי שנתאלמן אשתקד לבטל "קבלת קנין וארוסיו כדת וכדין" עם הגיורת רות בן־דוד הגיורת המפורסמת במאורע "יוסל'ה" שומכר'. בן־זאב הסביר שבלוי 'התקשר מרצונו השלם עם הגיורת וערך עמה טכס "קבלת קנין וארוסין" בנוכחות עדים נכבדים', וציטט דברים נרגשים של עמרם על אישיותה ועל זכויותיה הרבות של רות, ועל כך שהיא 'מיועדת [לו] כהשגחה מיוחדת מן השמים'.

לדבריו, רות 'איננה מסכימה לבטול האירוסין הנ"ל ורואה בהתערבות בית־הדין הנ"ל פגיעה חמורה בזכויותיה החברתיות והדתיות במדינת ישראל',[92] ומשכך מחה בן־זאב 'נמרצות על שפיכות דמה של גיורת בפרהסיא'. זאת ועוד, הוא פנה 'לדעת הצבור הרחב להתקומם נגד הפשע המשווע הזה', ודרש משר הדתות, ד"ר זרח ורהפטיג (1906–2002), להתערב באמצעות הגשת תביעה נגד בית־הדין של העדה החרדית בבית־הדין הגדול לערעורים של הרבנות הראשית — דרישה המעידה על חוסר הבנה מוחלט של טיב היחסים בין העדה החרדית ובין מוסדות המדינה בכלל והרבנות הראשית בפרט. אם לא יעשה כן ורהפטיג, התריע בן־זאב, 'נאלץ להביא את תלונתנו לפני בג"ץ כי לא יקום ולא יהיה עוות דין ופגיעה בזכויות האדם נגד גרים במדינת ישראל'.[93]

90. ראו: א' לונץ לע' בלוי, 1.6.1966, שם.
91. ראו: א' קנר לע' בלוי, ד' באייר תשל"ג, שם. ראו גם: י' בן־חיים לע' בלוי, כ"ה באלול תשל"ג, שם.
92. בשל מחויבותה של רות לאידאולוגיה האנטי־ציונית, אמירה זו בדבר זכויותיה במדינת ישראל תמוהה.
93. אוסף בלוי, קופסה 3 תיק 3.

אירועים והתפתחויות שונים התרחשו בשבועות האחרונים שלפני החתונה, וידיעות **אחרונות** ו**מעריב** דיווחו עליהם כאמור באינטנסיביות ובהבלטה גוברות — להבדיל משתיקתם הנזכרת של **המודיע** ושל עיתונים נוספים. הבלטה זו ניכרת בכמות המאמרים ובכך שבתקופה זו עלה מספרן של הידיעות והכתבות שפורסמו בעמוד או בעמודים הראשונים. ככלל, נראה שהכותבים צידדו בעמרם ורות והזדהו עם סבלם בעקבות האירועים, ובכך הם מצטרפים במובן מסוים לעדותה של רות, שלפיה היא נתקלה בתגובות של תמיכה מאנשים לא חרדים.[94] בכמה כתבות אף ניכר כי המידע התקבל ממקורביהם של עמרם ורות. כך למשל כתבתו של חיים מס, שמתבססת לא מעט על מידע המצוטט מפי בן־זאב, אשר הוא ציין בה את התמיכה שבלוי זוכה לה מחוגים חילוניים ואף משלום בן־חורין, 'מראשי בית־הכנסת הריפורמי הירושלמי', וחותמת באמירה שתתבהר בהמשך הדברים ולפיה עבור עמרם בלוי 'הפכה השאלה מזמן משיקול בדיני אישות לשיקול בדיני יוקרה'.[95] כאן המקום להבהיר שלא כל הפרטים שדווח עליהם מדויקים, אף שרובם נכונים, כמו שעולה מהצלבת מקורות המידע. מלבד היות המידע התוך־חרדי המתועד בנוגע לרצף האירועים בשבועות ההם מועט, חשובה לא פחות היא התהודה התקשורתית שהיתה למתרחש.

העיסוק העיתונאי בפרשה החל חודש וחצי בערך לפני החתונה, בכתבה שפורסמה באמצע יולי ב**מעריב**, ובה מידע על הינדה, אשתו הראשונה של בלוי, שתפרה קַפְּטָנִים (חלוקים שלובשים גברים חסידיים) לפרנסת המשפחה, על רות ועל הרב אפשטיין שנישא לשלוש נשים בחייו וגירשן. מלבד זה, הכותב, שכנראה הוזן במידע שמקורו במקורביו של בלוי, דיווח כי הרב טייטלבוים הציע לרות '25 אלף ל"י, כדי שתוותר על הנישואין', אך היא 'דחתה בתוקף פיצויים אלה'. מעורבותו של טייטלבוים נתבקשה ממעמדו כמנהיגה של העדה החרדית, והעובדה שהוא הכיר את רות ואת עמרם עוד לפני כן היתה לעזר. כך או אחרת, זהו דיווח ראשון מהשבועות שלפני החתונה, המלמד על מגעים אשר תכליתם להניא את רות ואת עמרם מלהינשא זה לזה.[96]

לדברי רות, ב־8 באוגוסט אחר הצהריים, היום שחל בו צום תשעה באב באותה שנה, עבר עמרם לבני־ברק.[97] אולם כפי הנראה רות לא דייקה, שכן מפשקוויל שהופץ בירושלים בזמן אמת, שחלק מניסוחיו דומים לאלה של מודעות אבל חרדיות, עולה שעמרם עזב את העיר 'במוצאי שבת פ' מטות אור לכ"ה בתמוז תשכ"ה באישון לילה', כלומר ב־24 ביולי.[98] ייתכן שרות קישרה בתודעתה את מעברו של עמרם לבני־ברק לחורבן בית־המקדש, כפי

94. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 185.
95. ראו: מס, 'בפעם הראשונה בחייו זכה עמרם בלוי בתמיכת... החילוניים' (לעיל הערה 51), עמ' 5, 19.
96. ראו: ב' יהושע, 'ר' עמרם לא נסוג מהשידוך לגיורת', **מעריב**, 14.7.1965, עמ' 18.
97. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 187–188.
98. ראו: אוסף בלוי, קופסה 3 תיק 8.

שהסופר שמואל יוסף עגנון (1882–1970) טען מסיבותיו הוא שנולד בתשעה באב, אף שלא כך היה.[99]

על כל פנים, עמרם התגורר תחילה בביתה של משפחת בנדיקט, שאביה היה בעל בית־חרושת לצבעים, וזמן קצר לאחר מכן הוא שכר בעזרת בני משפחתו דירת שלושה חדרים מרוהטת בעיר.[100] יש מידה של סמליות בכך שדירה זו היתה ברחוב על שם אחיו משה בלוי, שכזכור, הוא ניתק אתו את יחסיו ב־1940.

שלושה חודשים לאחר מכן נשאל עמרם מדוע בחר בבני־ברק דווקא כמקום מושבו, 'האם מפני שזו עיר דתית?', וכך השיב:

> לפי הוראת הרב (ר' יואליש) עברתי מירושלים למקום שאין סמכות לבית־הדין של 'העדה' (החרדית). אין שום סיבה מיוחדת למה באתי דווקא לבני־ברק. הדבר היה במוצאי שבת, בשעה מאוחרת. נסעתי ובאתי לעיר זאת משום שכאן היה מקום שיכולתי לבא.[101]

לעומת זאת, במכתב ששלח לטייטלבוים בקיץ 1966 הוא ציין שעבר לבני־ברק מאחר ש'היא העיר הנבחרת ואפשר היחידה עבור יהודי כמוני שאוכל להתיישב בתוכה', שכן 'אין נכשלים להפגש בה [ב]חילולי שבת בפרהסיה' או ב'תעלולי פריצות נשפי תערבת ומועדוני לילה', ואפשר להשיג בה 'מאכלים ומצרכים בהכשר בפרט בשנת השמיטה'. עם זאת, קשה היה לו להתרגל לחיים בבני־ברק, מאחר ש'החם לח, ליהודי שכל ימיו חי בירושלם ת"ו [תיבנה ותכונן] כמעט שאינו מוצא שם אויר לנשימה שהסבל מזה עד אין חקר'. יתר־על־כן, 'בני ברק מיסודה וכל המבנה שלה הוא מהופך מכל יסודות היהדות שחייתי בהם כל ימי חיי', ו'כל שוחטי העיר הנם פקידי העירי' של בני־ברק הכופרת ומורדת בד' ולכן כל עובדיה הם בגדר 'רשעים' ואין לסמוך על שחיטתם.[102]

99. ראו: דן לאור, **חיי עגנון: ביוגרפיה**, ירושלים ותל־אביב תשנ"ח, עמ' 19–20.

100. ראו: יהושע ביצור, 'רות בן־דוד מתכוננת לחופה: "בעזרת השם נחיה חיים מאושרים"', **מעריב**, 24.8.1965, עמ' 5, 19; הנ"ל, 'רק בני משפחה ישתתפו בחתונת ר' עמרם ביום ד' ', שם, 25.8.1965, עמ' 1; ברש, 'מאה שערים — בעד ונגד' (לעיל הערה 60). בראש השנה שחל שלושה שבועות בערך לאחר החתונה התפללו רות ועמרם בבית משפחת בנדיקט. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 192. עמרם היה מיודד עם משפחה זו משנים עברו, ובין השאר הוזמן לבר המצווה של אחד מבניה — אליעזר שלמה, שהתקיימה בבני־ברק באדר תשט"ז. ההזמנה שמורה באוסף בלוי.

101. ראו: לוי־יצחק הירושלמי, '"המנהיג הגולה" של "נטורי קרתא": "השתתפות בבחירות, כמוה כמרידה במלכות שמים!"', **מעריב**, 1.11.1965, עמ' 11. אשר לתחום השיפוט של בית־הדין ראו גם: בקשי־דורון, 'הרבי מסטמר מאיים לפרוש אם החרדים לא יניחו לעמרם בלוי' (לעיל הערה 51), עמ' 1. השוו: וויינטרויב, **לימוד לדור**, א, עמ' 41, הטוען שההצעה לעזוב את ירושלים באה לראשונה מעמרם.

102. ראו: ע' בלוי לי' טייטלבוים, ר"ח תמוז תשכ"ו, אוסף בלוי, קופסה 2 תיק 6. וראו עוד: וויינטרויב, **לימוד לדור**, עמ' 45.

כמה מחסידיו של עמרם לא חשבו מלכתחילה, אם כי מסיבות אחרות, שבני־ברק היא מקום ראוי לעמרם להתגורר בו. כך למשל במכתב לדוב סוקולובסקי, מקורבם של עמרם ורות, מקיץ 1965, ציין אליהו ויינשטיין, איש נטורי קרתא מניו־יורק, מתומכיו של עמרם ומי שהפיץ שורה של מכתבים גלויים נגד מתנגדיו בעדה החרדית: 'איני חושב שבני־ברק הוא [כך במקור] מקומו של ר' עמרם', שכן זוהי 'עיר ציונית דתית'. אמנם 'יש בה גם יהודים כשרים רבים אבל מנהיגי העיר כלם ציונים מובהקים'. מי שחפץ בטובתו של עמרם 'צריך לייעץ לו לנסוע לחו"ל, לאנגליה או לאמריקה ולא לירושלים או מקום אחר בארץ', שהוא ורות יהיו חשופים בו, לדבריו, לפגיעתם של 'חסידי הבית דין של אפשטיין'. בעקבות זאת תידרש שמירה של המשטרה הציונית, שעמרם לא רצה ליהנות ממנה.[103] כך או אחרת, עמרם עזב את ירושלים, ואילו רות המשיכה להתגורר בה, באזור שהחרדים הקנאים מתגוררים, עד סוף חודש אוגוסט, מצב מתוח ומורכב מאוד מבחינתה, ושקעה בהכנות לחתונה.

עם התעוררות הדיון התקשורתי בפרשה, ובמרכזו ההבנה שהחתונה תתקיים בקרוב, מתגלה הספקנות בקרב קולות המצוטטים מתוך העדה החרדית, ומכמה מהם עולה שאין שום סיכוי כי כך יקרה. כך למשל בכתבה שפורסמה ב־11 באוגוסט הובא ציטוט מדברי רות: 'אינני יודעת מתי אנשא לר' עמרם בלוי. הדבר עשוי להיות מחר, מחרתיים או אף פעם'. זאת ועוד, הגברת בנדיקט, שבבית משפחתה התגורר כזכור עמרם בשלב ההוא, הכחישה ידיעה 'שפורסמה אתמול באחד העיתונים, לפיה עומד ר' עמרם בלוי לשאת ב־19 לאוגוסט את הגיורת רות בן־דוד'. לדבריה, 'טקס הנישואין לא ייערך החודש ואף לא בחודש הבא'.[104] כך חשבה רות וכך חשבו אחרים, כפי שנראה מיד, אך לא כך חשב דוב סוקולובסקי. יומיים לפני כן כתב הלה לעמרם שרצונו לפגשו 'בענין סדור הנשואין למז"ט [למזל טוב] בהקדם גמור'. מדובר לדבריו במצווה חשובה ולכן אין 'לדחות [עד] לאחר החגים חלילה'.[105]

ב־15 באוגוסט, היום שכזכור שיגר בו עמרם לבית־הדין מכתב בעל נימה פייסנית, דיווח יהושע ביצור כי לא ישתתף בבר המצווה של אחד מנכדיו מאחר שהוא לא יבוא לירושלים 'כל עוד בית־הדין של העדה החרדית עומד בסירובו להתיר את נישואיו עם הגיורת רות בן־דוד'. לדברי ביצור, זיסל ברגמן, אחותו של עמרם, המתגוררת באוהיו שבאמריקה, הגיעה כדי לשדלו שלא יישא את רות לאישה. ביצור ציטט את 'חוגי העדה החרדית', שהעריכו 'כי ר' עמרם לא ישא בימים הקרובים את הגיורת, אלא יצפה להמשך ההתפתחות', ויש לשער כי כוונתו היתה למגעים שהתקיימו אז בניסיון לפתור את המהומה והמבוכה שהתעוררו.[106]

103. ראו: א' ווינשטיין לד' סוקולובסקי, יום שני פ' [פרשת] כי תבוא, אוסף בלוי, קופסה 2 תיק 4.
104. ראו: 'הגיורת מחכה ל"קול דודי"', **ידיעות אחרונות**, 11.8.1965, עמ' 1.
105. ראו: ד' סוקולובסקי לע' בלוי, י"א באב תשכ"ה, אוסף בלוי, קופסה 3 תיק 3.
106. ראו: יהושע ביצור, 'ר' עמרם בלוי ייעדר מחגיגת בר־מצוה של נכדו', **מעריב**, 15.8.1965, עמ' 20. השוו: מנחם ברש, 'הגיורת ועמרם בלוי ממשיכים בהכנות לחתונה', **ידיעות אחרונות**,

שלושה ימים לאחר מכן, ב־18 בחודש, שב ביצור ודיווח על המתח שהעדה החרדית נתונה בו, שכן אלה הנאמנים לעמרם 'מוכנים' לדבריו 'לפלג את העדה החרדית'. בכתבה היו התייחסות לנסיונות לשכנע את רות שלא להינשא לעמרם, לכך שעמרם ישתתף בחתונה של משה מינצברג, אחד מנכדיו, אשר תתקיים בירושלים — אף שכזכור הוא לא היה מוכן לבוא לבר המצווה של נכד אחר, ודיווח שלפיו מתגלים סדקים בעמדת דייני בית־הדין של העדה החרדית. הרב אפשטיין נראה כמי שמתרכך בעמדתו, אולם יונגרייז — שכזכור, רצה כביכול לשאת את רות — ורייזמן עוד התנגדו בתוקף לחתונה.[107] באותו יום דיווח **ידיעות אחרונות**: 'רות בן־דוד נראתה אתמול לראשונה כשהיא גורבת גרבים שחורות והשלימה את לבושה לפי "האופנה האחרונה" של נשי "נטורי קרתא"', וההערכה 'שהדבר קשור בהתקרבות מועד הנישואין'.[108] כזכור, קוד הלבוש היה אחד התנאים בטקס האירוסין הרשמי שקיימו בני הזוג.[109]

אף ששינוי הלבוש העיד כביכול שהחתונה קרובה, דיווח מנחם ברש באותו גיליון: 'רבי עמרם עצמו והגיורת טרם החליטו אף הם, אם כי יש טוענים שרבי עמרם כבר החליט לקיים את החתונה בשקט ובצינעה, באחד הימים שלאחר חג־הסוכות'. לדבריו, מסתבר כי תומכים של עמרם פנו לטייטלבוים שיבטל את פסק בית־הדין האוסר את נישואיו עם רות.[110] ארבעה ימים לאחר מכן, ב־22 באוגוסט, עוד נראה שמועד החתונה אינו כה קרוב. ברש הביא את הערכת 'תומכיו' של בלוי, שלפיה 'לפני סוף תשרי לא יתרחש מאומה'.[111] אלא שבאותם ימים בדיוק נרקם בחשאי תאריך החתונה, כפי שעולה ממכתבו של סוקולובסקי לעמרם מ־20 באוגוסט. סוקולובסקי מציין ש'כבר בררנו ענין הנשואין ובעז"ה [ובעזרת השם] מהתחלת אלול תהי' [רות] טהורה ואם כי היא רוצה להחמיר על עצמה עד יום ג' או ד' אלול'.[112]

במקביל לכך התלהטו הרוחות בקרב נטורי קרתא. ב־20 באוגוסט פורסם פשקוויל — כתב פלסתר — חריף ועוקצני בכמה ממחוזותיה החרדיים של ירושלים, נגד יוסף שיינברגר

22.8.1965, עמ' 20, המציין שאחותו של עמרם לא מתנגדת כלל לשידוך. אשר לבר המצווה, הוא אכן נעדר מהאירוע. ראו: מנחם ברש, 'במשפחת בלוי מתכוננים לחתונת... הנכד', **ידיעות אחרונות**, 18.8.1965, עמ' 9.

107. ראו: יהושע ביצור, 'נאמני ר' עמרם מוכנים לפלג את העדה החרדית', **מעריב**, 18.8.1965, עמ' 1. בסופו של דבר לא השתתף בלוי בחתונה. ראו: מנחם ברש, 'ר' עמרם והגיורת יחישו נישואיהם', **ידיעות אחרונות**, 23.8.1965, עמ' 20; הנ"ל, 'צער נמסך בחתונת נכדו של ר' עמרם בלוי בירושלים', שם, 24.8.1965, עמ' 19; 'ר' עמרם בלוי לא השתתף בחתונת נכדו', **הארץ**, 26.8.1965, עמ' 9.

108. ראו: 'האדמו"ר מסטמר: אני בשוויץ ולבי במזרח', **ידיעות אחרונות**, 18.8.1965, עמ' 19.

109. קרוב לעשרים שנה לאחר מכן צוין בכתבה עיתונאית: 'לבושה של רות בלוי כלבוש נשות נטורי קרתא, בהבדל אחד: צבעי בגדיה בהירים'. ראו: יוסף צוריאל, 'לרות בלוי "דלת פתוחה" אצל ערפאת', **מעריב**, 28.7.1980, עמ' 19.

110. ראו: ברש, 'במשפחת בלוי מתכוננים לחתונת... הנכד' (לעיל הערה 106), עמ' 9.

111. ראו: הנ"ל, 'הגיורת ועמרם בלוי ממשיכים בהכנות לחתונה' (לעיל הערה 106).

112. ראו: ד' סוקולובסקי לע' בלוי, י"ד באב תשכ"ה, אוסף בלוי, קופסה 3 תיק 3.

(1920–2007), מזכיר בית־הדין של העדה החרדית וקרוב משפחה של עמרם, בטענה שהלה רודף את רות, ובמשתמע — גם את עמרם. הפשקוויל נוסח כהחלטה שהתקבלה ב׳יום שלישי אוגוסט 20 שנת 1495 בספרד וולנסיה׳ בידי ׳דון יוסף שיימברגר, חשמן ואינקויזיטור עליון של האינקויזיציה הקדושה בספרד׳, נגד ׳רות בת דוד׳, שעוונה הוא ׳כפירה בנצרות׳. העונש, לדברי הכותב האלמוני, הוא תביעה לקיום ׳טכס ״אוטו דה פה״ ביחד עם עוד הרבה כופרים להשרף בלהבות חיים באמצע העיר לעיני רבבות בני־אדם׳. על אף הסימפטיה בעלת הנימה הסרקסטית ׳לאנשים הגונים וישרים שעוד מחזיקים בדת הישנה מטעמים שנולדו יהודים ואף פעם לא נטבלו לנצרות׳, הכותב מבקר בציניות את התנהגותם ה׳טובה ונימוסית׳ של אלה ׳בנדון רות בת דוד׳, שאמנם מסרבים ׳לשרוף את הכופרת חיה באמצע שוק מאה־שערים אבל הטריפו אותה לבוא בקהלם, ולא רוצים לקבל את הכופרת הזאת בתוך עמם׳.[113] למעורבותו של שיינברגר בפרשה אדרש בהמשך הדברים, וכעת אשוב לדיווחים בעיתונות.

מ־23 באוגוסט חל שינוי בנימת הדיווחים; אלה עברו להתייחס לחתונה כאל אירוע שיתרחש בימים הקרובים. למסקנה זו הגיע יהושע ביצור בעקבות כמה התפתחויות, ובהן פגישות בין יהודה אריה ליב וייספיש, חברו של בלוי עוד מימי הקמתה של אגודת ׳חברת החיים׳ בשנות השלושים, ובין יוסף שיינברגר בניסיון למצוא מוצא מהסבך. זאת ועוד, מסתבר שטייטלבוים דרש, באמצעות הגבאי שלו, ׳לדחות את הנישואין לפחות למשך שישה חדשים, מתוך תקווה שתוך תקופה זו ״יתפכח״ ר׳ עמרם מאהבתו לגיורת׳. גם עדותו על התמורה בסגנון הלבוש של רות, שהוא קשר אותו להוראה של עמרם, עדות שהגיעה באיחור של כמה ימים, הצטרפה להרגשה כי החתונה קרובה מתמיד: ׳ר׳ עמרם שלח לגיורת הוראה להתלבש כבר כדרך הנשים במאה שערים לקראת חתונתם הקרובה, ואתמול החלה ללבוש מטפחת ראש המסתירה את שערות ראשה, חצאית שחורה ארוכה, גרבי צמר שחורים וחולצה בעלת שרוולים ארוכים׳.[114] כאן המקום לציין שההליכה בלבוש זה במאה שערים כנראה הביכה את רות,[115] והיא סיפרה כי בעת שהלכה ברחובות לענייניה נעצו בה עוברי אורח מבטים.[116] כך או אחרת, גם כתב **ידיעות אחרונות** ציין באותו יום: ׳ייתכן שחתונתו של ר׳ עמרם בלוי עם הגיורת רות בן־דוד תיערך עוד השבוע׳.[117]

יום לאחר מכן, ב־24 באוגוסט, הביא ביצור את רשמיו משיחה שקיים עם רות, ויופייה משך את תשומת־לבו: ׳אין ספק׳, הוא כתב, ׳רות בן־דוד היא ממש אשה יפה, לפי כל

113. ראו: אוסף בלוי, קופסה 3 תיק 3.

114. ראו: יהושע ביצור, ׳נישואי ר׳ עמרם והגיורת תוך שבועיים בבני ברק׳, **מעריב**, 23.8.1965, עמ׳ 20. לדיווח באיחור של שלושה ימים, המציין כי רות נראתה ׳לבושה בבגדים דומים לאלה׳ שלבשה ׳מרת הינדה, אשתו המנוחה של ר׳ עמרם׳, ראו: ׳ר׳ עמרם בלוי לא השתתף בחתונת נכדו׳ (לעיל הערה 107).

115. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ׳ 188.

116. ראו: חיים מס, ׳הגיורת מאשרת: אי״ה אנשא ביום ד׳ לר׳ עמרם׳, **ידיעות אחרונות**, 25.8.1965, עמ׳ 20. לתיאור ציורי של ארון הבגדים שלה ותכולתו ראו: שם, עמ׳ 1, 20.

117. ראו: ברש, ׳ר׳ עמרם והגיורת יחישו נישואיהם׳ (לעיל הערה 107), עמ׳ 20.

הגדרה מקובלת'. בכתבה זו שבה ועלתה הצעתו של טייטלבוים, שהחתונה תידחה בשישה חודשים, הצעה שדחה עמרם, והתווסף עוד רסיס מידע, שלפיו בניו של עמרם, אשר התנגדו בשלבים קודמים של הפרשה לחתונה, אינם מתערבים במתרחש, ומשאירים את ההחלטה לאביהם. בידיעה נוספת שפורסמה באותו גיליון צוין ש'רות בן־דוד "רומזת" על בואה לבני־ברק', כלומר מועד החתונה קרב.[118] בפועל, רות עברה לבני־ברק ימים אחדים לאחר מכן, שלושה ימים לפני החתונה.[119] באותו יום פורסמה ידיעה על ספר אוטוביוגרפי שכתבה רות והיא נמנעת מלפרסם אותו, על אף התעניינותם של כמה מוציאים לאור בו, שכן היא ממתינה להסכמתו של עמרם לכך, והשניים ידונו בדבר רק לאחר חתונתם.[120]

מהיום שלמחרת התמקד יהושע ביצור יותר ויותר בהכנות לחופה. כך למשל בעמודו הראשון של **מעריב** באותו יום הוא סיפר שהוזמנו שני ק"ג של שום, 'בכדי לקיים את המנהג, שהחתן ומלוויו שמים שום בקפטנים שלהם, בעת החופה, כסגולה מפני "עין הרע"'.[121] בעמודו הראשון של גליון יום המחרת, 26 באוגוסט, הוא דיווח על ספרה העתידי של רות, ובעיקר על כך שבכוונת רות ועמרם 'לקיים את טקס הנישואין באורח פתאומי, ללא כל הודעה מוקדמת' בשל פחדם מפני הפגנות וגילויי אלימות מצד קנאים מהעדה החרדית, שמטרתם לשבש את החופה.[122] רף המתח בעדה החרדית עלה באותו יום, כמו שעולה מדיווחו של מנחם ברש, ולפיו מצרים את רגליו של אהרן קצנלנבויגן, כאמור חבר ותיק של בלוי ושותף לדרכו זה עשרות שנים, ומי שתמך ברצונו לשאת את רות לאישה, אשר הואשם במתרחש בין השאר כדי לתפוס את מקומו של חברו בהנהגת נטורי קרתא. לדברי ברש, קצנלנבויגן גורש מבית־הכנסת שבבתי אונגרין בידי אחד מאחייניו של בלוי.[123] למחרת דווח כי קצנלנבויגן עזב את ירושלים ועבר להתגורר זמנית באשקלון, 'בגלל לחצים שהופעלו עליו על ידי מתנגדי ר' עמרם'.[124]

118. ראו: ביצור, 'רות בן־דוד מתכוננת לחופה' (לעיל הערה 100); 'רות בן־דוד "רומזת" על בואה לבני ברק', **מעריב**, 24.8.1965, עמ' 19. ראו גם: מנחם ברש, 'הגיורת מדרבנת את ר' עמרם בלוי שיחיש כלולותיהם', **ידיעות אחרונות**, 24.8.1965, עמ' 1; 'נישואי עמרם בלוי בשבוע הבא?', **הארץ**, 24.8.1965, עמ' 3. עוד על ההתנגדות של ילדיו של עמרם לחתונה ולהסרתה של ההתנגדות ראו: מנחם ברש, 'לא איש כר' עמרם יקח גיורת לאשה', **ידיעות אחרונות**, 31.8.1965, עמ' 5; בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 181–182; ר' בלוי לי' טייטלבוים, כ"ה בטבת (תשכ"ה כנראה), אוסף בלוי, קופסה 3 תיק 3.

119. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 188.

120. ראו: יהושע ביצור, 'הגיורת רות בן־דוד כתבה ספר — "דרכי אל היהדות"', **מעריב**, 24.8.1965, עמ' 1.

121. ראו: ביצור, 'רק בני משפחה ישתתפו בחתונת ר' עמרם ביום ד'' (לעיל הערה 100).

122. ראו: הנ"ל, 'הגיורת רות בן־דוד מביעה בספרה דעות "נטורי קרתא" על המדינה', **מעריב**, 26.8.1965, עמ' 1. לדיווח דומה באותו יום ראו: מנחם ברש, 'נשואי בלוי מיבצע סודי', **ידיעות אחרונות**, 26.8.1965, עמ' 1.

123. ראו: מנחם ברש, 'חרב החרם מרחפת על ר' עמרם', **ידיעות אחרונות**, 26.8.1965, עמ' 3.

124. ראו: יהושע ביצור, 'בנה של הגיורת: אמי שואפת לחיי משפחה ולא תעסוק בעניני ציבור', **מעריב**, 27.8.1965, עמ' 1. מסיבות שחשיבותן לא נתבררה, כתב אחר מדווח באותו גיליון על כך שעמרם

משכשלו מאמציהם של הרב טייטלבוים ושל אחרים לשכנע את בית־הדין לחזור בו מקביעתו או לחלופין להביא לביטולה של החתונה או לכל הפחות לדחייתה בכמה חודשים, התקבלה פשרתו של טייטלבוים, שהזוג יינשא מחוץ לירושלים ויתגורר מחוץ לעיר 'עד שוך הרוחות'.[125] כך מצד אחד לא יבזו בני הזוג את בית־הדין שתחום שיפוטו, לדברי טייטלבוים, הוא כזכור בירושלים בלבד, אף שלטענת בית־הדין 'פסק־הדין חל לא רק על ירושלים אלא על כל מקום בארץ הקודש ומחוצה לה';[126] ומצד אחר יהיה זה צעד קשה עבור רות ועמרם, בין השאר בעקבות הממד המשפיל הטמון בו, בייחוד עבור עמרם, אשר חי כל חייו בירושלים.

ו. החתונה והחודשים שאחריה

כמו שצוין בפתח המאמר, רות ועמרם נישאו בבני־ברק בלילה שבין 2 ל־3 בספטמבר, אף שבתחילתו של אותו יום הופצה שמועה חסרת שחר שהחתונה נערכה בלילה הקודם.[127] החתונה התקיימה בישיבת אור התורה בבני־ברק, והשתתפו בה כשלושים בני משפחה ומקורבים. תאריכה ומקומה נשמרו בסוד בקרב מוזמניה, אשר כמה מהם הוזמנו באמצעות שליחים,[128] אך הפרטים נודעו לעיתונאים,[129] למרות שלל המידע המטעה והמוטעה שהופץ באותו יום — כך עלה מהדיווחים של היום שלאחר החתונה, אשר פורסמו ברוב העיתונים המרכזיים בישראל, למעט **על המשמר**,[130] ובאחד מהם אף בכותרת הראשית.[131] שלושה ימים לאחר החתונה פרסם **ידיעות אחרונות** עמוד שלם של תמונות מהאירוע[132] וכתבה

'אוכל סויה לקראת חתונתו'. ראו: ישעיהו אביעם, 'ר' עמרם אוכל סויה לקראת חתונתו', שם, עמ' 2.

125. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 186. וראו עוד: ע' בלוי לי' טייטלבוים (לעיל הערה 102).

126. ראו: ברש, 'לא איש כר' עמרם יקח גיורת לאשה' (לעיל הערה 118).

127. ראו: '"חופת חצות" של בלוי — עורבא־פרח', **ידיעות אחרונות**, 2.9.1965, עמ' 20.

128. ראו למשל: י"מ פציפיצי לע' בלוי, 28.8.1965: 'צעיר אחד, כנראה מהחוג של אדוני וידידי, רצה להזמין גם אותי להיות נוכח בחתונת אדוני, באחד הימים הקרובים, אי־שם בארץ'. הכותב מתנצל שלא יוכל להשתתף 'לרגל מצב חולשתי בימים האלה'. אוסף בלוי.

129. בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 188–190.

130. לכתבה שפורסמה בו שלושה ימים לאחר מכן ראו: 'הרב עמרם בלוי נשא לאשה את הגיורת דות בן־דויד', **על המשמר**, 5.9.1965, עמ' 3.

131. ראו בכתבות הבאות, כולן מ־3.9.1965: 'אברהם ארנון ואיתן הבר, "ר' עמרם נשא את הגיורת בחתונת־חצות"', **ידיעות אחרונות**, עמ' 1, 4; ישעיהו אביעם, 'ר' עמרם בלוי והגיורת התחתנו במבצע חשאי', **מעריב**, עמ' 2; א' קרן, 'ר' עמרם נשא את הגיורת', **הארץ**, עמ' 6; שולמית עמיר, 'עמרם בלוי נשא את רות בן־דוד', **דבר**, עמ' 2; הנ"ל, 'במארב לפני בית ר' עמרם', שם, עמ' 13.

132. ראו: 'מז"ט: ר' עמרם נשא הגיורת שלו', **ידיעות אחרונות**, 5.9.1965, עמ' 5.

המביאה קולות חרדיים בעדה ונגדה. לדברי הכתב, סמוך לפני החתונה הגיע שליח מטעם בית־הדין של העדה החרדית בניסיון אחרון לשכנע את עמרם שיימנע מלשאת את רות לאישה. נראה שהמתח עם בית־הדין טרד את מנוחתו של עמרם, שכן בכתבה צוין כי לפני החופה הוא אמר: 'הרבי [יואל טייטלבוים], הרי יודעים אתם שלא אסר עלי לשאת את הגיורת לאשה. המפתח בידיה של הגיורת. אם היא תוותר — ניחא'.

עוד באותה כתבה הובא ציטוט מפי 'איש צמרת נטורי קרתא', ואלה דבריו: 'דבר אחד ברור כבר עכשיו: לא במהרה יוכלו ר' עמרם וזוגתו לשוב לירושלים. אם כי מפי שניהם נמסר, שהם שואפים בכל לבם לחזור במהרה לעיר הקודש'. הכותב קבע: 'חודשים רבים יצטרך ר' עמרם להשאר ב"גולת בני־ברק"'.[133] הזוג הטרי התגורר בבני־ברק שבעה חודשים בערך, תקופה שלדברי עיתונאי בן הזמן 'משתווה, מנקודת ראותם של נטורי קרתא, לפרישת בן־גוריון לשדה־בוקר',[134] וסביר להניח שהתכוונו לפרישתו השנייה והאחרונה, ב־1963.[135]

בתקופה ההיא הופצו שמועות כי עמרם הוא '"שבר כלי", שבור ברוחו ובגופו, תשוש, עזוב ומבודד', אולם לוי־יצחק הירושלמי, אשר ראיין אותו בבני־ברק כחודשיים לאחר החתונה, מצא ש'ר' עמרם לא השתנה, ולאמיתו של דבר — גם במעמדו לא חל שינוי. בני עדתו, ברובם, מוסיפים לראות בו את מנהיגם', ובאים מירושלים כדי להיוועץ בו בעניינים שונים. לדבריו, 'מעמדו של ר' עמרם כמנהיג "נטורי קרתא" נשאר איתן'.[136] חיזוק מסוים לכך הוא שחסידיו ודורשי טובתו הזמינו אותו לאירועים. כך למשל לייביש דייטש שלח לעמרם גלויה בינואר 1966, ובה הזמינו לבר המצווה של בנו, שיתקיים בירושלים.[137] זאת ועוד, עמרם הגיע לירושלים כדי להשתתף בכינוסים, כגון זה שהתקיים במוצאי שבת פרשת תרומה, 26 בפברואר 1966, ובו נאם במחאה על התוכנית שלפיה יקבלו תלמודי תורה תקציבים מעיריית ירושלים. בהפגנה זו התחוללה מהומה זוטא כאשר כמה ממתנגדיו של עמרם מתוך נטורי קרתא, ובהם גרשון שטמר הנזכר והלל שלזינגר, הפגינו נגדו.[138] דבר זה מלמד כי מעמדו בנטורי קרתא לא היה איתן כבעבר, כמו שיתברר בהמשך הדברים. כך או אחרת, גם אם הערכה זו נכונה בנוגע לאותם שבעה חודשים שרות ועמרם התגוררו בבני־ברק, עם חזרתם לירושלים חלה היחלשות מכריעה במעמדו של עמרם כמנהיג.

133. ראו: ברש, 'מאה שערים — בעד ונגד' (לעיל הערה 60). לגעגועיו לעיר 'שבה נולדתי וגדלתי וכל חיי ישבתי בה' ראו: הירושלמי, ' "המנהיג הגולה" של "נטורי קרתא" ' (לעיל הערה 101).

134. ראו: מס, 'בפעם הראשונה בחייו זכה עמרם בלוי בתמיכת... החילוניים' (לעיל הערה 51), עמ' 5.

135. ראו: שלמה אהרונסון, **דוד בן־גוריון: מנהיג הרנסנס ששקע**, ירושלים 1999, עמ' 358–426; מיכאל בר־זוהר, **בן־גוריון**, ג, תל־אביב תשמ"ז, עמ' 1519–1587.

136. ראו: הירושלמי, '"המנהיג הגולה" של "נטורי קרתא"' (לעיל הערה 101).

137. ראו: ל' דייטש לע' בלוי, 27.1.1966, אוסף בלוי, קופסה 2 תיק 4.

138. ראו: ווינטרויב, **לימוד לדור**, עמ' 53. על המהומה, ראו: אלי' ווינשטיין, 'מכתב גלוי נגד רדיפת הרה"צ ר' עמרם בלוי שליט"א', ניסן תשכ"ו, אוסף בלוי; פשקוויל שכותרתו 'נבלה נעשתה בישראל!', שם; מודעה **בהחומה**, אדר תשכ"ו, תוספת לקונטרס ב, גיל' 1, עמ' 1.

בקיץ 1966 שבו רות ועמרם לירושלים להתגורר בדירת שני חדרים שכורה בשכונת אבן יהושע (מס׳ 7).[139] שכונה זו, שנוסדה ב־1893 כחלק מבתי ורשה, והיתה לחלק מבתי הכוללים,[140] סמוכה מאוד לשכונות מאה שערים ובתי אונגרין, מעוזיהם של החרדים הקנאים. מאה שערים נוסדה ב־1874 בידי משפחות מהעיר העתיקה,[141] ואילו בתי אונגרין, אחת משכונות הכוללים, הוקמה ב־1891 בידי חרדים מהונגריה, אנשי כולל ׳שומרי החומות׳. רוב תושביה במאה ה־20 היו — ועודם כיום — חרדים קנאים יוצאי הונגריה, כמה מהם צאצאים של מייסדיה.[142]

ז. פרשה ושִׁברה — הדחתו של מנהיג

מלבד ממדיה העסיסיים של פרשה זו והעובדה שהיא גרמה מהומה בקרב נטורי קרתא ומבוכה בעדה החרדית כולה, חשיבותה היא בכך שבעקבותיה הודח למעשה עמרם בלוי מעמדת מנהיגותו. מדובר בהדחה של מנהיג שבעקבות פעילותו המצטברת במשך מעט יותר משני עשורים, ובייחוד לאחר הקמת המדינה, קנה לו מעמד של מיתוס מהלך. אם מתוך הסכמה עם מעשיו של בלוי או מתוך התנגדות להם, הוא היה מוערך בחברה החרדית על שום עקביותו חסרת הפניות. מלבד זה, מדובר כאמור בדמות מוכרת בציבוריות הישראלית, גם אם פועלה ועמדותיה רחוקים מלהיות מוסכמים על רובה המכריע של החברה הלא חרדית בישראל. נראה שיש קשר בין פרשת הנישואין, שכפי שנראה מיד מרכיבים מסוימים בה מעוררים תמיהה, לבין מעמדו של עמרם כמנהיג נטורי קרתא ומצבה הארגוני באותם ימים. קשר זה מביא לידי מסקנה כי מדובר במהלך שנועד בעיקרו להדיח את עמרם, ובכך נעוצה חשיבותו ההיסטורית.

אשר לנישואיו של עמרם עם רות, אף שברור כי הוא הפר מוסכמות חברתיות של העדה החרדית בכלל ושל נטורי קרתא בפרט ונתפס בעיניהם כמי שהתנהג בצורה לא נורמטיבית, רצף האירועים וסופם מעוררים כמה תהיות. כך למשל העובדה שהטיעונים ההלכתיים

139. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ׳ 195–196. עם זאת, ממכתבים שנשלחו לרות עולה שהיא הוסיפה כנראה להחזיק בדירה בבתי אונגרין, מס׳ 151. ראו: אוסף בלוי, קופסה 1 תיק 4. ייתכן שזו הדירה שהזוג עבר אליה כשנה לאחר מכן. ראו: בלויא, שם, עמ׳ 199.

140. ראו: בן־אריה, **עיר בראי תקופה**, עמ׳ 266; גליס, **שכונות בירושלים**, עמ׳ קכב–קכו; זכריה, **ירושלים של מטה**, עמ׳ 165–166.

141. ראו: בן־אריה, **עיר בראי תקופה**, עמ׳ 154–159, 219–221, 297–300; גליס, **שכונות בירושלים**, עמ׳ נג–סד; פנחס גראייבסקי, **ספר הישוב: הישוב העברי מחוץ לחומת העיר עי״ק ירושלים ת״ו**, ירושלים תרצ״ט, עמ׳ 11–15; זכריה, **ירושלים של מטה**, עמ׳ 41–51; שלומית לנגבוים, ׳סיפורה של שכונת מאה שערים׳, **אריאל**, 163–164 (= **מאה שערים וסביבתה**) (תשס״ד), עמ׳ 9–119.

142. ראו לעיל, הערה 62.

נגד הנישואין חלשים ביותר, ואם כך, מדוע התערב בית־הדין של העדה החרדית בעניין מלכתחילה. מלבד זה, קשה להבין כיצד מחל בית־הדין על כבודו חודשים אחדים לאחר החתונה, ואִפשר לרות ולעמרם לשוב לירושלים ולהתגורר בה יחדיו, בלב שכונה של חרדים קנאים. בשל מעמדם בעדה החרדית סביר להניח שאילו התנגדו לכך הדיינים זה לא היה קורה.

כך או אחרת, חזרתם של רות ועמרם להתגורר בירושלים יצרה מצב טעון ורגיש עבור המעורבים בפרשה, החל במעגל המשפחתי, עבור בנטורי קרתא וכלה בעדה החרדית. במעגל המשפחתי התבטא הדבר בין השאר בכך שעמרם הפסיק להתפלל בבית־הכנסת 'קהל יראים חסידים', שהוא התפלל בו בקביעות שנים רבות, ויש הטוענים שבנו אורי, מנהיג נטורי קרתא, הרחיקו משם. לפי דבריה של רות,

> מיד עם בואנו לירושלים ניסו יריבינו, שנוצחו ב'מלחמה', להציל את 'כבודם' על ידי שהשפילו אותי מחדש. הם ביקשו, בשמו של הרב מסאטמר, כי בעלי יחתום על מכתב, שבו הוא מצהיר, כי הנישואין עמי 'נכפו עליו על ידי הנסיבות', וכי הוא מעמיד את עצמו לחלוטין תחת סמכות בית הדין. נראה, שהם סברו, כי אחרי חתונתו יסכים ר' עמרם לחתום על כל דבר, רק כדי שיניחוהו לנפשו. אך כאן הם טעו לחלוטין.

אמנם משא־ומתן אשר התקיים בעניין הסתיים בלא כלום,[143] אבל שבע שנים לאחר מכן, ב־1973, קיבל עליו בלוי את מרות בית הדין. סביר להניח שאחת הסיבות לכך היתה ששלושת הדיינים שהיו מעורבים בפרשת הנישואין עם רות הלכו בינתיים לעולמם.[144] בכך, קרוב לעשור לאחר שהחלה הפרשה, היה לראשונה פיוס מסוים בין עמרם ובין בית־הדין של העדה החרדית.

פן נוסף של הממד האישי עולה אגב אורחא בהספד שהספיד אהרן קצנלנבויגן, שותפו של בלוי לדרך זה עשרות שנים, את עמרם. קצנלנבויגן רומז כי היו מי שפקפקו במניעים שעמדו בבסיס השתתפותו של עמרם בהפגנות ומאסרו. הוא דוחה דברים אלה בטענה שאילו היה עמרם רודף כבוד הוא היה פונה למחוזות שהאדם לא נתבע לשלם בהם מחיר כבד על אותו כבוד:

> בשנים הקודמות היו הליצנין אומרים על ר' עמרם שעושה מה שעושה משום כבוד, הנני נזכר שבאותן הימים היו יהודים כאלו שהנם כבר בעלמא דקשוט שהיו באמת רודפים אחר כבוד, באיזה דבר שהי' בו כבוד מדומה, של 'סנדקאות' או 'ששי'[145] היו

143. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 196. לגבי תוכן ההצעה נראה שרות לא דייקה. השוו: ע' בלוי לי' טייטלבוים (לעיל הערה 102). בכל מקרה ייתכן שיש בכך משום ניסיון של כל המעורבים בפרשה לשקם את מעמדם.

144. ראו: בלויא, **שומרי העיר**, עמ' 252; אהרון מנהיימר, 'הגברת הראשונה של נטורי־קרתא', **ידיעות אחרונות** (7 ימים), 11.5.1973, עמ' 16–18.

145. הסנדק הוא זה שמחזיק תינוק זכר על ברכיו בעת שמלים אותו. העלייה השישית לתורה בעת קריאתה בשבתות ובכמה מהחגים שיש בהם שישה או שבעה קרואים לפחות, עלייה שזכתה למעמד

מבקשים את זה בכל לבם ונפשם. שאלתי אז מדוע אינם רואים את אותם היהודים שיחפשו את הכבוד הזה, שהי׳ אפשר בנקל להשיגו שילכו פעם להפגנה עבור שבת ויאסרו אותם במאסר ויהי׳ להם כבוד, כנראה שלא חיפשו כבוד כזה לשבת במאסר ולקבל מכות.[146]

לא ברור למי בדיוק כִּוונו דבריו של קצנלנבויגן, אבל יש בהם משום עדות כלשהי לכך שהיו מי שהטילו ספק בטהרת קנאותו של עמרם. לכך יש לצרף את המתחים האישיים בין עמרם ובין יוסף שיינברגר ׳על רקע כספי׳ ובינו ובין גרשון שטמר — השדכן שכזכור הציע את רות לדיין דוד יונגרייז ואשר ׳גילה לאחר מכן כי היא כבר נתארסה לר׳ עמרם׳.[147]

במעגל הקבוצתי יש לתת את הדעת למצבה הארגוני של נטורי קרתא, וזה היה בכי רע. בלוי היה מנהיג כריזמטי, נחוש ובעל אידאולוגיה קנאית שהטיף לה ואת מחירה — בין השאר ישיבה בבתי־מעצר ובבתי־כלא — מוכן היה לשלם על בשרו. עם זאת, הוא לא היה איש של ארגון, מנגנון ומוסדות.[148] זאת ועוד, מצבה הכלכלי של העדה החרדית, ובכללה נטורי קרתא, לא שפר עליה בשנות החמישים. כך למשל בשלהי 1953 התקיימה אספה של כמה מבכיריה, ובפרוטוקול צוין: ׳עניין הג׳וינט שהפסיקו תמיכתם להעדה נדחה לדיון לישיבה שני׳ אי״ה [אם ירצה השם]׳.[149] כמו שצוין לעיל, אמנם עמרם יצר מסגרות לימודיות־חינוכיות לא פורמליות לילדים ולמבוגרים, אולם אלה אינן תחליף לתשתית

מיוחס בחסידות ונשמרה בשורה של חצרות חסידיות לאדמו״רים. להערה כללית בדבר חשיבותה של עלייה זו ראו: יחיאל מיכל עפשטיין, **ערוך השולחן**, אורח חיים, סימן קלו סעיף ב. עליות נוספות שנחשבו מיוחסות בתקופת הגאונים ובימי הביניים הן השלישית והשביעית. ראו: יצחק משה אלבוגן, **התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית**, תל־אביב תשל״ב, עמ׳ 130. אני חב הפניות אלה ליהודה גלינסקי.

146. ראו: ׳הספדו של הרב הגאון ר׳ אהרן קצינלנבויגן שליט״א׳, **על חומתיך**, א, ערב ראש השנה תשל״ה, עמ׳ 21 (קונטרס שפרסמו ׳אנשי נטורי קרתא דארה״ב׳). ההספד פורסם לראשונה **בהחומה**, יא, מנחם־אב תשל״ד, עמ׳ 14–16.

147. ראו: בקשי־דורון, ׳הרבי מסטמר מאיים לפרוש אם החרדים לא יניחו לעמרם בלוי׳ (לעיל הערה 51). ראו גם: תומכי נטורי קרתא לונדון (המחבר הוא כנראה ירחמיאל דומב), **בירור דברים**, תשכ״ח, המציין מקרה אחר שבו מתוארים שיינברגר ושטמר כמי שהלהיטו את הרוחות נגד בלוי. רות נמנעת מלנקוב בזכרונותיה בשמו של שיינברגר, ואילו במכתביה ליואל טייטלבוים ולבעלה לעתיד, השמורים באוסף בלוי, היא שבה ומלינה על מעורבותו בנסיונות למנוע את נישואיה לעמרם. ראו: מכתבה הנזכר לטייטלבוים מכ״ה בטבת וכן מכתב מה׳ באדר, שניהם כנראה מתשכ״ה. במכתבה לעמרם שתאריכו ׳מוצאי תענית׳ (לא ברור איזו) היא מציינת ששיינברגר ׳איז דער מאדערנע קרח׳ (כוונתה לדמות המקראית קורח. קורח שהצית מחלוקת עם משה בעת שבני ישראל שהו במדבר).

148. מלמד בהקשר זה הוא הספדו של ירחמיאל דומב על בלוי, שמתמקד בממדים האידאולוגיים והכריזמטיים וחסר כל התייחסות לאלה הארגוניים. ראו: ירחמיאל ישראל יצחק דאמב, ׳מורנו רבי עמרם זצ״ל׳, **על חומתיך**, א, עמ׳ 26–31. פורסם לראשונה **בהחומה**, י״ב באלול תשל״ד, עמ׳ 1–7.

149. ראו: פרוטוקול של אספה, י״ג במרחשוון תשי״ד, אוסף בלוי, קופסה 3 תיק 1.

ארגונית־מוסדית־כלכלית, דוגמת מערך הכשרות של העדה החרדית שהתבסס באותן שנים, תשתית שנחוצה במיוחד לקבוצות קנאיות קטנות בעת מעברן מהשלב הראשוני שלהן לשלב של התמסדות. עמרם בלוי לא השכיל לתת לשדרת העסקנים, הפעילים ו'הביורוקרטים' של נטורי קרתא לפעול ולבסס את הקבוצה, ובעקבות זאת היא הלכה ונחלשה.

בלוי היה מודע לבעיה זו, אולם כנראה הוא עוד לא היה יכול להתנתק מהמרחב האידאולוגי האנטי־ציוני כדי לבנות תשתית ארגונית־ביורוקרטית לנטורי קרתא. כך למשל בקיץ 1960 הוא רשם לעצמו ראשי פרקים לארגון מחדש של נטורי קרתא, במסמך שהוא הגדיר 'פנימי' ו'סודי'. בלוי כתב שנדרשת 'הסדרה מקיפה על העבר ועל המצב שהגענו עד הלם ועל כולם', ו'החיוב העומד לפנינו על ארגון נטו"ק והתוצאות שיופק לטובה בחיי הדת, בפרט ובכלל'. בשל מצבה של נטורי קרתא, ברור מדוע 'הסדרה זו צריכה להיות פרטית וסודית ללא פרסומת', ויש לדון בה בפורום מצומצם של ראשי נטורי קרתא. פורום זה כולל כמה אישים שהיו להם מערכות יחסים מורכבות עם בלוי, כגון אלעזר בריזל וישעיה שיינברגר.

סעיפיו של מסמך זה מלמדים עד כמה לא היה יכול בלוי להפריד את ביסוס המישור הארגוני מזה האידאולוגי. לאחר שיראו אותם אנשים את הפרטים, תתקיים לפי הצעתו אספה 'סגורה', ובה 'ידונו על קווי פעולתה של נטורי־קרתא ביחסה למדינה ולציונות בכל הפרטים ויחסה למפלגות הדתיות, ועל עמדתה בעתיד'. מתוך כך ינוסחו 'קווי יסודה של נטו"ק ויופץ בין חבריה בניר דפוס ובהצהרה של כל אחד ואחד כי הוא סומך ידיו ע"ז' — אמירה שיש בה משום עדות ברורה למציאות של עזיבת השורות. שאר המסמך עוסק באופן הבאת הדברים לאישור בית־הדין של העדה החרדית ובדרכים להרחבת השורות ולהבאת הדברים לידיעתם של מנהיגים של קבוצות חרדיות נוספות.[150]

התייחסותו לממד האידאולוגי מובנת על רקע העובדה שעוד לפני פרשת נישואי רות ועמרם נתגלו בו חילוקי דעות בתוככי נטורי קרתא. לעמרם ולעמיתו אהרן קצנלנבויגן קמה למעשה אופוזיציה, שכללה 'כמה מרבני "העדה החרדית"', ובהם ישעיה ויוסף שיינברגר. האגף שבראשו עמדו עמרם ואהרן 'דוגל ונוקט בקו של קנאות צרופה, ללא פשרות', ואילו האגף האחר 'דוגל בקנאות, אך לעתים מחפש גם דרכי פשרה'. מתחים פנימיים אלה על טהרת הקנאות, שמאפיינים קבוצות קנאיות קטנות וסגורות, לא פסחו אפוא על נטורי קרתא, והצטרפו למצוקה הארגונית־ביורוקרטית ולמתחים האישיים הנזכרים.[151]

אשר למעגל הרחב יותר של העדה החרדית, מן המפורסמות הוא שפתיחות לשונות וסובלנות אינה מהתכונות המאפיינות קבוצות קנאיות באשר הן, ולעתים הן דוחות ערכים אלה במודע ובמוצהר. במודע או שלא במודע, הוא הדין למרחב החרדי הקנאי שעמרם ורות היו חלק ממנו. ביטוי אירוני משהו לכך מצוי בתיאורו של שמואל יוסף עגנון (1882–1970) את שכונת בתי אונגרין ואת אופיים של תושביה:

150. ראו: 'תכנית ארגון חברי נטורי־קרתא', תמוז תש"ך, אוסף בלוי.
151. ראו: הירושלמי, '"המנהיג הגולה" של "נטורי קרתא"' (לעיל הערה 101).

כשם שהבתים [בשכונה] שווין זה לזה כך יושביהן שווין. כולם אנשים של צורה שומרי תורה ומצוות, שעובדים את בוראם מתוך בטן מלאה. ואינם מוותרים לשום אדם לא בענייני עצמם ולא בענייני שמים, וכל אדם שאינו כמותם נפרעים ממנו על ידי רדיפות ובזיונות וחרמים ומניעת חלוקה וגירושין.[152]

לא מפתיע אפוא שהעדה החרדית, אשר תיאורו של עגנון מתאים לאופייה כקבוצה, התנערה מעמרם בלוי. עם זאת, יש להניח כי עמרם, רות ואחרים לא חשבו שהתנהלות סוערת זו עלולה להיות מופנית יום אחד כלפיהם.

מלבד זה, נראה שהזדמנה שעת כושר נדירה לאישים מהעדה החרדית להיפטר מעמרם בלוי, ואגב כך אולי להחליש את מעמדה של נטורי קרתא, כלומר הזדמנות לנצל עילה אידאולוגית קנאית כדי לשנות את יחסי הכוחות החברתיים־פוליטיים. בשל מורכבותן רבת השנים הנזכרת של מערכות היחסים בין נטורי קרתא ובין העדה החרדית, טענה זו איננה מופרכת. כך או אחרת, הרב ירחמיאל דומב, מיודענו מפרשת חטיפת יוסל'ה שוחמכר, טוען שזה ההסבר למתרחש. כשנה לאחר שנישאו רות ועמרם פרסם דומב את החוברת **בהר הכרמל**,[153] שהיא בעיקרה מתקפה חריפה על העדה החרדית ועל אגודת־ישראל ומנהיגיהן בכל הקשור להתנהלותן בפרשה הנדונה. דומב שב וטען: 'המגמה ברורה ושקופה להפטר מר' עמרם ומנטורי־קרתא'. מגמה זו התגלמה לדבריו, הנסמכים על צירופם של פרטים ואירועים שונים זה לזה, 'בפעולותיהם למעשה' לפני נישואיו עם רות ולאחריהן, שעיקרן 'לבזות את רבי עמרם' בשיטתיות 'בכדי להחליפו ושאחרים יקחו את מקומו'.[154]

דומב, שהיה מחסידיו הנאמנים של בלוי עד יומו האחרון, רחוק מלהיות אובייקטיבי. עם זאת, נראה כי יש היגיון בדבריו, גם אם לא בהכרח נקבל את מלוא חריפותם ונחרצותם או את הפרשנות הקונספירטיבית שהוא מעניק לאופן השתלשלותם של אירועים כאלה או אחרים. קולו הכאוב, הכעוס והמתוסכל של דומב מבטא היטב את עוצמת תחושותיו בעקבות ההתפרצויות האלימות המאפיינות את הקנאים ואת מערכות יחסיהם המורכבות עם מנהיגיהם, שלא תמיד הם סרים למרותם,[155] אלא שהפעם הנפגעים הם קנאים בעצמם.

כך או אחרת, נראה שבנקודת זמן זו חברו זה לזה שלושה מעגלים של מתחים — המשפחתי, הקבוצתי הפנימי של נטורי קרתא וזה של העדה החרדית — וחיבור זה היה קרקע מוצקה

152. ראו: ש"י עגנון, **תמול שלשום (כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון)**, ה, ירושלים ותל־אביב תשל"ט, עמ' 266.

153. כותרת זו מרמזת, ולא במקרה, לעימות בין אליהו הנביא ובין נביאי הבעל, המתואר בספר מלכים א, פרקים יח-יט.

154. ירחמיאל ישראל יצחק דאמב, **בהר הכרמל**, ירושלים, אלול תשכ"ו, עמ' ז, ט. החוברת ראתה אור כתוספת לביטאון **משמרת חומתנו** מטעם נטורי קרתא.

155. **ראו על כך**: Friedman, 'Religious Zealotry in Israeli Society' (above note 12), pp. 98-102; Idem, 'Jewish Zealots' (above note 16), pp. 132-135

להדחתו של בלוי,[156] כאמור, לאחר ששללו ממנו בפועל נישואיו לרות את הלגיטימציה למנהיגות שהוא נהנה ממנה במעגלים אלה.

סיום

אף שבמאמר ראשוני זה לא נתבררו כמה היבטים הנוגעים לפרשה הסוערת של אירוסיהם ונישואיהם של רות ועמרם בלוי, ושאלות רבות נותרות בלא מענה, בכל זאת יש במה שידוע עליה כדי לפתוח בפני הקורא צוהר ייחודי לעולמן של הדמויות המעורבות בה, לטיבה, לעוצמתה ולגבולות כוחה של מנהיגות דתית חרדית קנאית, ולהוויית החיים ומערכות היחסים המורכבות המתקיימות בקרב החרדים הקנאים.

אף שרות ועמרם — הדמויות המרכזיות — שונים במובנים רבים, ניכר שלשניהם יש מזג אישי סוער משהו, עבר פעיל של פעילות אינטנסיבית, מידה רבה של נחישות ויכולת לא מבוטלת לאתגר את הנורמות החברתיות והתרבותיות של החברה שהם חיים בה. יש בהם גם מיזוג מורכב של הימצאות במרכז החברתי מזה ובשוליו מזה, והדבר יוצר מתח בין מחויבותם לערכים של החרדיות הקנאית מזה ובין מחויבותם למימוש זוגיותם.

אשר לטיבה של מנהיגות דתית חרדית קנאית שיש בה קווי דמיון למנהיגות דתית בקבוצות פונדמנטליסטיות בכלל ובהנחה שאכן יש לפרש את המתרחש כמהלך שמוביל להדחתו של עמרם בלוי בפרט — מדובר בהדחה של מנהיג שמצוי לכאורה בשיא מעמדו.[157] למרות הבעיות בתוך העדה החרדית בכלל ובנטורי קרתא בפרט, היה עמרם בבחינת מיתוס מהלך בשלב ההוא של חייו, ודמות מוכרת בציבוריות הישראלית עקב עמדותיו ומלחמותיו האידאולוגיות נגד המפעל הציוני ומדינת ישראל. הדחת מנהיג במעמד כזה איננה דבר קל או רווח, ולמרות זאת היא הצליחה. עמרם בלוי נדחק לשורות האחוריות של הזירה שבמשך קרוב לשלושה עשורים הוא עמד בחזיתה, וכך חי את יתרת תשע שנותיו עד פטירתו ביום שישי, ט"ו בתמוז תשל"ד (5 ביולי 1974).

מהלך העניינים ואופן התנהלותם בפרשה זו מלמדים על כמה מאפייני יסוד שנראה כי הם חלק חשוב מהצופן הגנטי, אשר פיצוחו חיוני להבנת מרקם חייהן של קבוצות חרדיות קנאיות דוגמת נטורי קרתא — אם כמו קבוצות דתיות קנאיות אחרות ואם להבדיל מהן.

156. כאן המקום לציין שתי טענות נוספות: הטענה האחת היא שמדובר בנקמה של יוזמי חטיפת יוסל'ה ברות על כך שהיא הסגירה למוסד את מקומו, דבר שהודתה בו והתחרטה עליו. ראו: מנחם ברש, 'רות בן־דוד גילתה לש.ב. מחבואו של יוסל'ה שוחמכר', **ידיעות אחרונות**, 30.8.1965, עמ' 5; מס, 'בפעם הראשונה בחייו זכה עמרם בלוי בתמיכת... החילונים' (לעיל הערה 51), עמ' 5. הטענה השנייה היא שמדובר בעונש לעמרם על יחסו לאחיו משה לאחר שנפרדו דרכיהם. ראו: יעקב אדלשטיין, 'ר' עמרם בלוי יוצא לגלות... ', **הצפה** (מדור 'במערכה'), 3.9.1965, עמ' 6.

157. ראו: R. Scott Appleby, 'Conclusion: The Measure of a Fundamentalist Leader', in: Idem (ed.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*, Chicago and London 1997, pp. 398-413

כך למשל המורכבות של קבוצה קטנה שההיכרות האישית וקרבת המשפחה בין רבים בה עושות את הדינמיקה החברתית טעונה ורגישה, על אחת כמה וכמה בפרשה מעין זו. מאפיין נוסף הוא משקלם הרב של הרינונים, הרכילות והשמועות, הן ברחוב החרדי, הן בדיון המשפטי־הלכתי על הנישואין והן בשיח התקשורתי סביב הפרשה. לבסוף, הפסילה המוחלטת של הלגיטימיות של רצונו של הפרט כאשר זה נתפס בעיני הכלל כמנוגד לנורמות.

פרשה זו היא אפוא פרק חשוב בתולדות יחסי הכוחות בנטורי קרתא, צוהר לכוחות שפועלים באינטנסיביות בקבוצה קטנה, סגורה וקנאית זו, ובמקומן ובמעמדן של המנהיגות בקבוצה זו ושל הקבוצה כולה בעדה החרדית. חשיבות נוספת שלה נעוצה בכך שהיא פותחת מעגלים הולכים ומתרחבים של נושאים שהם חיוניים להבנת סוגיות לא מפוענחות בנוגע לחברה החרדית בישראל ולטיב יחסיה עם חברת הרוב הלא חרדית לגווניה הסובבת אותה. בהקשר החרדי, למשל, דחיקתו של עמרם בלוי מחזית נופה הציבורי של החברה החרדית בישראל שהחלה בחייו והתמידה שנים לאחר פטירתו היא פרק מאלף בעיצוב הזיכרון הקולקטיבי של החברה החרדית בישראל על המצאי והחסר בו (כלומר האירועים, הפרשיות והאישים שהם חלק מאותו זיכרון לעומת אלה שהוצנעו או הועלמו ממנו) — נושא שממתין ליד מחקרית גואלת. היבט אחר שלא נדון במאמר זה הוא מקומה ומידת השפעתה של פרשה זו על יחסיה של אגודת־ישראל עם נטורי קרתא ועם העדה החרדית ואופני התקבלותה של פרשה זו בקרב הקבוצות הנמנות עם הזרם המרכזי החרדי המתון יחסית — על רקע סמיכותה לפרשת יוסל׳ה שוחמכר שיצרה רובד נוסף של מתחים בין מנהיגי הקנאים ובין מנהיגי המתונים בחברה החרדית.

אמנם את העיסוק הנרחב של העיתונות הלא חרדית בפרשה זו אפשר להסביר על רקע היותם של עמרם ורות דמויות מוכרות בחברה בישראל, אולם דומה שבכך לא די. המעקב האינטנסיבי אחר פרשה המתרחשת בקרב החרדים הקנאים האנטי־ציונים, שבשנות השישים היו לכל הדעות גורם שולי בחברה החרדית, מזמין הסבר, וייתכן שחלקו נעוץ בכך שמדובר ב׳אחר׳ היהודי האולטימטיבי לחברת הרוב שהאתוס הציוני הוא גורם חזק בלכידותה. ייתכן, וזו השערה לא מבוססת, שצד נוסף של ׳אחרות׳ זו ומה שמרתק בה הוא הקשר רב השנים של חרדים קנאים אנטי־ציונים וכמה ממנהיגיהם עם מנהיגים ואישים מהחברה הפלסטינאית וממדינות ערב. לקשר זה, שרק מקצתו תועד עד היום, אין למיטב ידיעתי אח ורע בהיקפו ובמיסודו בקבוצות אחרות בחברה היהודית הדתית ביישוב ובמדינת ישראל.[158]

מסתבר אפוא שפרשה זו — מלבד ממדיה הצבעוניים ומלבד היותה אחת הפרשיות היחידות שהסעירו ביותר את החרדים הקנאים מאז הקמתה של מדינת ישראל, ויש שיאמרו המסעירה שבהן — נוגעת באופנים שונים ומורכבים במעגלים רחבים הרבה יותר, כמה מהם רגישים במיוחד, של הוויית הקיום של החרדים בישראל.

158. קשר זה ממוסד ומייצג הרבה יותר מאשר למשל קשריו של הרב מנחם פרומן מתקוע עם אנשי דת אסלאמים.

הפוסק כתועמלן: הלכה ופופוליזם ביהדות המזרחית בת זמננו

נסים ליאון

מבוא

פוסק ההלכה בן זמננו מוצג על־פי־רוב כמי שחורג מתפקידו כמשפטן פורמלי, כלומר כמורה הוראה, הנדרש לשאלות המופנות אליו בענייני הכרעה בהלכה. יש המדגישים את מעמדו של הפוסק בבחינת מנהיג פוליטי הנחשב בציבור שלו כמי שאוחז ב'דעת תורה', כלומר מי שבכוח חוכמתו ונסיונו כשר להכריע גם בסוגיות פוליטיות ומדיניות.[1] יש מי שרואים בו איש חינוך, מי שבאמצעות פסיקותיו, הלכותיו והנהגותיו מעורב בהדרכתו ובחינוכו של הציבור, כך ששיקוליו אינם רק שיקולי שיח הלכתי־משפטי.[2] אפיונים אלו

1. על הפוסק בן זמננו כמנהיג פוליטי וכ'דעת תורה' ראו: יעקב כץ, 'דעת תורה — הסמכות הבלתי מסויגת שטוענים לה בעלי ההלכה', בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל־אביב 1997, עמ' 95–104; לורנס קפלן, 'דעת תורה — תפישה מודרנית של הסמכות ההלכתית, בין סמכות לאוטונומיה, שם, עמ' 105–145; גרשון בקון, 'דעת תורה וחבלי משיח — לשאלת האידיאולוגיה של אגודת ישראל בפולין', **תרביץ**, נב (תשמ"ג), עמ' 497–508; בנימין בראון, 'פולמוס דעת תורה בציונות הדתית בישראל — הרקע, העמדות והמשמעויות', בתוך: אשר כהן (עורך), **הציונות הדתית: עידן התמורות — אסופת מחקרים לזכר זבולון המר**, ירושלים 2004, עמ' 422–474.

2. על הקשריה החברתיים של פסיקת ההלכה ועבודת הפוסקים בני זמננו ראו: צבי זוהר ואבי שגיא, **מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית**, תל־אביב 2000, עמ' 189–190; 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**, תל־אביב 2003, עמ' 196–218; צבי זוהר (עורך), **הרב עוזיאל ובני זמנו: פרקי עיון בהגותם של חכמי המזרח בישראל במאה העשרים**, ירושלים תשס"ט; בנימין לאו, 'אתגר חידוש ההלכה', **אקדמות — כתב־עת למחשבה יהודית**, כג (אלול תשס"ט), עמ' 49–62. לדיוקנו של הפוסק כמחנך ולא רק משפטן או למדן ראו: אבינועם רוזנק, 'הרהורים על הזיקה שבין הפילוסופיה של ההלכה לפילוסופיה של החינוך', בתוך: אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק (עורכים), **עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה**, ירושלים 2008, עמ' 65–96; אבינועם רוזנק, **ההלכה כמחוללת שינוי: עיונים ביקורתיים בפילוסופיה של ההלכה**, ירושלים 2009.

תואמים את התנהלותו של פוסק ההלכה בחברה המודרנית. אכן לא אחת יש לשאלות המופנות אליו משמעות החורגת מזו המשפטית־הלכתית. אלו עשויות להיות שאלות מוסריות, סוציאליות, פדגוגיות, מדיניות, המחייבות כלים אחרים מאלה של המשפטן איש ההלכה ובהם כלים של אנשי מקצוע כמו עובד סוציאלי, פסיכולוג, פדגוג ואף פוליטיקאי.[3] אולם אין המדובר בהתמקצעות. התייחסויותיו של פוסק ההלכה לסוגיות מעין אלה הן לרוב אינטואיטיביות ונסמכות על תרגום הידע המקצועי אל עולם הפרשנות הדתי שבו הוא פועל. אחד הדפוסים האינטואיטיביים הללו בא לפעמים לידי ביטוי בהפיכת הפוסק לתועמלן של ההלכה.

במאמר זה אציע לראות את פוסק ההלכה בן זמננו גם כמי שלוקח לעצמו לעתים את תפקיד תועמלן ההלכה, זה המבקש להראות כיצד 'ההלכה' רלוונטית לאדם המודרני. לשם כך אין הוא נרתע מלנקוט שיטות 'פופוליסטיות', שמטרתן דיאלוג וקשר בלתי־אמצעי עם הציבור. אלה מסייעות לראות בהלכה ובפוסקיה, שיש להם לעתים דימוי ארכאי, מרוחק ומסוגר, מקור חוכמה עדכני, זמין ונגיש. להרחבת טענה זו אדון בשני פוסקים שהשפעתם רבה בעיצוב השיח ההלכתי ביהדות המזרחית בת זמננו — הרב יוסף חיים מבגדאד[4] והרב עובדיה יוסף.[5] שניהם ילידי העיר בגדאד ההולכת ומשתנה תחת התמורות

3. ראו לדוגמה בעניין זה את ניתוחם של אבי שגיא ויקיר אנגלנדר, 'ההלכה הציונית־דתית — משיח הלכתי לשיח פאסטורי: מקרה המבחן של היחס לאוננות' (יפורסם). הדבר מקבל ביטוי בתשובות קצרות שליקטו תלמידיהם של רבנים ופוסקי הלכה בני זמננו הנוגעות בעיקר לבעיות המטרידות את חיי היומיום של הפונים אל הפוסק, ולא פעם השאלות אינן נוגעות להכרעה הלכתית אלא הן בגדר בקשה לעצה טובה. לדוגמה מהחברה הציונית־הדתית ראו עבודותיו של הרב יובל שרלו, **רשו"ת הרבים: תשובות שניתנו באינטרנט בענייני אמונה, הלכה ושאלות מתחדשות**, פתח־תקווה תשס"ב; הנ"ל, **רשו"ת היחיד: תשובות שניתנו באינטרנט בענייני צניעות, זוגיות ומשפחה**, פתח־תקווה תשס"ג; הנ"ל, **רשו"ת הציבור: תשובות שניתנו באינטרנט בענייני חברה, מדינה וגאולה**, פתח־תקווה תשס"ה. ביהדות המזרחית ראו למשל: הרב יהודה נקי (עורך), **מעין אומר: שאלות ותשובות אשר נשאלו משך השנים על ידי הציבור את מורנו ורבנו פאר הדור והדרו נר ישראל מעין המתגבר עמוד העולם אשר באורו נראה אור מרן מלכא הראשון לציון ונשיא מועצת חכמי התורה הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א**, ירושלים תש"ע.

4. למרות השפעתו הרבה על הסביבה ההלכתית של יהודי המזרח במאה ה־20 עדיין אין בידינו מחקרים רבים ולא מונוגרפיה מוסמכת על דמותו של הרב יוסף חיים מבגדאד. הידיעות עליו נשענות לא מעט על זכרונות של מי שהכירוהו, על העיון ההגיוגרפי והאתנולוגי בו ועל המחקר האקדמי הביקורתי, כדוגמת התייחסויותיהם של צבי זוהר וירון הראל. דוגמה להגיוגרפיות ועיון אתנולוגי ראו: אברהם בן יעקב, **הרב יוסף חיים**, ירושלים 1972; יצחק גורמזאנו, **אלחכם מבגדאד: אגדת חייו של ר' יוסף חיים מבגדאד**, תל־אביב 2008; אבישי בר־אושר, **הרי"ח הטוב**, בית אל תש"ע. דוגמה להתייחסויות מחקריות ראו: צבי זוהר, **האירו פני המזרח**, תל־אביב 2001; ירון הראל, **בין תככים למהפכה: מינוי רבנים ראשיים והדחתם בקהילות בגדאד, דמשק וחלב, 1744–1914**, ירושלים 2007.

5. המחקר האקדמי השיטתי בעבודתו ובהתפתחותו של הרב עובדיה יוסף הוא רק בראשיתו. כבר עתה בולטות שתי מונוגרפיות מקיפות העוסקות בשיטתו התורנית־ההלכתית: בנימין לאו, **ממרן עד**

המודרניות; שניהם פוסקי הלכה פוריים המתמודדים עם שאלות הנוגעות לתמורות אלה; שניהם נחשבים אצל נאמניהם, תלמידי חכמים והדיוטות, לדרשנים בחסד ולפוסקי הלכה מובילים; שניהם חיברו עשרות ספרי הלכה, עיון תלמודי, מחשבה וליטורגיה המעטרים את מדפיהם של בתי־מדרש וישיבות, ספרדיות ואשכנזיות, חרדיות וציוניות דתיות, וגם את בתיהם של שומרי מצוות ממגוון עדות וחוגים; שניהם היו לדמויות נערצות כבר בחייהם, מקור לסיפורי מופת ולקח, מושא לכבוד ולהערכה רבה אצל הסובבים אותם. לדעת שניהם על פוסק ההלכה לנהל דיאלוג הלכתי מעורב עם הציבור באמצעות דרשות עממיות, הגות ועבודה ליטורגית פופולרית. הדיון בשני פוסקים אלו כרוך אמנם בבירור ביקורתו של הרב עובדיה יוסף על שיטת הרב יוסף חיים מבגדאד, אולם במאמר זה אציע לראות בהיבט התעמולתי והפופוליסטי המאפיין שני פוסקים אלו קו התנהלות שווה של השניים, ואף קובע זיקה ביניהם.

מתודולוגית יתמקד המאמר בפופוליזם והלכה ביהדות המזרחית בת זמננו, והסיבה המרכזית לכך היא רצף העבודה ההלכתית של פוסקי ההלכה המזרחיים גם בקרב ציבורים שאינם שומרי מצוות בצורה אדוקה. ביהדות המזרחית, שלא כמו ביהדות האשכנזית, יש ציבור גדול שאינו שומר תורה ומצוות באדיקות אך מקפיד לשמור על המסורת הדתית ההלכתית. ציבור זה אינו מנותק מפוסקי ההלכה גם בעידן התמורות החרדיות המתרחשות במאה ה־20 בקרב רבני היהדות המזרחית. ההתמקדות בדמותם של הרב יוסף חיים מבגדאד והרב עובדיה יוסף נובעת בעיקר מהמקום הבולט שתופסים השניים בשיח ההלכתי העממי בעולמה של היהדות המזרחית בת זמננו, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בשיעורים, בחיבורים ובראיית הרב עובדיה יוסף כמקור השראה לדרכו של פוסק ההלכה בחברה המודרנית.

א. מיוסף עד יוסף

1. הרב יוסף חיים מבגדאד והרב עובדיה יוסף — קווים ביוגרפיים

הרב יוסף חיים נולד בבגדאד בכ״ז באב תקצ״ד, 1834. משפחתו האמידה היתה חלק מהנהגת יהדות עיראק במאות ה־18 וה־19.[6] בילדותו חבש את ספסלי בית־המדרש ׳זילכה׳, מקום מרכזי בחניכה התורנית של פרחי האליטה הרבנית בבגדאד של המאה ה־19. בבחרותו בחר ללמוד תורה בדרך עצמאית ומתבודדת.[7] לאחר מות אביו נעשה יוסף חיים למנהיג רוחני בולט בקהילת יהודי בגדאד. אף שלא מילא משרה רבנית פורמלית

מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל־אביב 2005; אריאל פיקאר, משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורות: חקר ההלכה וביקורת התרבות, רמת־גן 2007.

6. ראו למשל: שלמה דשן, ׳יהודי בגדאד במאה ה־19: הצמיחה של רב גוניות מעמדית ותרבותית׳, זמנים, 73 (2001), עמ׳ 30–44.

7. זוהר, האירו פני המזרח, עמ׳ 40–41.

הובאו לפניו שאלות רבות בהלכה הן מהקהילה המקומית והן ממקומות שיוצאי בגדאד השתקעו בהם לצורך מסחרם, כמו הערים כלכותה, בומביי ושנגחאי.[8]

הרב יוסף חיים היה מחבר תורני פורה. עם חיבוריו נמנים עשרות ספרי שאלות ותשובות בהלכה, כדוגמת החיבורים **ידי חיים**, **רב פעלים** ו**מקבצאל**; חיבורים בתורת הסוד כמו **בניהו**, וספרי מוסר כמו **מים חיים**; סדרי תפילות ותיקונים לגברים ונשים ובהם **לשון חכמים**, **אור זרוע**, **סדר היום**; פירוש לספר תהלים **חיים והשלום** ופירוש למגילת רות — **אם המלך**. אחד החיבורים הבולטים בעבודתו ההלכתית הוא ספר ההלכות **בן איש חי**. ספר זה היה כה פופולרי עד שנעשה לכינויו הרווח של הרב בקרב שומרי מצוות במאה ה־20, מזרחים ואשכנזים כאחד. השפעתו הסמכותית של הבן איש חי, הוא הרב יוסף חיים, חצתה את גבולות העדה העיראקית, וממשיכה להקרין על ההתנהלות ההלכתית בחלקים רחבים ביהדות המזרחית. שיטתו היתה מקור לבניית זהותם העדתית של בני תורה ממוצא מזרחי כדוגמת ראשי ישיבת פורת יוסף,[9] והיא אף מוצאת מקום בולט בשיח התורני העכשווי בקרב חוגי חרדים ממוצא מזרחי.[10] שיטתו של בעל הספר **בן איש חי** משמשת לא פעם מקור לחיבור בין הציבור ההדיוט לבין עולם הסמלים והטקסים של הליטורגיה הקבלית, שהודגש בחיבוריו של הרב יוסף חיים ומקבל ביטוי בתפילות שונות הנוהגות במחזור החיים היהודי.[11]

כעשור לאחר מותו של יוסף חיים נולד בבגדאד (י״א תשרי תר״פ, 1920) הרב עובדיה יוסף. צעיר לימים עלה עם משפחתו לירושלים. את עיקר לימודיו התורניים עשה בישיבת ׳פורת יוסף׳ בירושלים המנדטורית. מהישיבה עבר בסוף שנות הארבעים לקהיר וכיהן בתפקיד סגן הרב הראשי ואב בית־דין. לאחר חזרתו למדינת ישראל למד שנים מספר בכולל לאברכים בירושלים, שלמדו בו הבולטים שבבוגרי הישיבות האשכנזיות בנות זמנו. אחר־כך מונה לדיין בעיר פתח־תקווה ומשם עבר לירושלים. בשנת 1968 מונה לרב ראשי ספרדי לעיר תל־אביב־יפו, לאחר ששמו עלה כמועמד למשרת ׳הראשון לציון׳, הרב הראשי הספרדי למדינת ישראל. הוא זכה במשרה זו בשנת 1974 ושימש בה כעשור. בתום כהונתו בחר הרב עובדיה יוסף להיות למנהיגה הרוחני של המפלגה החרדית־המזרחית

8. למשל: הרב יוסף חיים, **ספר רב פעלים שאלות ותשובות אורח חיים**, ב, ירושלים תשנ״ד, עמ׳ שעח–שעט.
9. לאו, **ממרן עד מרן**, עמ׳ 369.
10. הדבר בולט בגליונות התורניים של הישיבה הספרדית הוותיקה ׳חברת אהבת שלום׳ בראשות הרב המקובל יעקב משה הלל. הישיבה נוהגת בשנים האחרונות להוציא לאור גיליון **מקיף לבירורי הלכה ומנהג אליבא דהלכתא**. כתב העת התורני מופץ בעיקר בריכוזי חברת הלומדים החרדית, בבתי־מדרש אשכנזיים וספרדיים כאחד. גליונותיו עוסקים בשיג ושיח הלכתי בנושא מסוים, כגון הלכות ברכות או תפילה. בדיון ההלכתי בולטת ההתייחסות לשיטת הרב יוסף חיים מבגדאד. מעניין כי שיטתו של הרב עובדיה יוסף נעדרת לרוב מהדיון, ובכך כמו ניתן תוקף למתח המחלוקת שבין שיטת הרב עובדיה יוסף לממשיכי דרכו של הרב יוסף חיים גם בזמננו.
11. ראו למשל: הרב שמואל אליהו (עורך), **מחזור קול יעקב: על פי פסקי הראשון לציון הרב מרדכי אליהו שליט״א**, ירושלים תשס״ב.

'התאחדות הספרדים שומרי התורה' (תנועת ש"ס). המפלגה, שהוקמה בשנת 1984 ביוזמתו של הרב אליעזר מנחם שך, מנהיג הפלג הליטאי בחברה החרדית, ידעה לא מעט תמורות ואתגרים. ואולם מעמדו של הרב עובדיה יוסף כמנהיגה הרוחני רק הלך והתעצם עם השנים. גם בתפקיד זה הוא ממשיך להשתמש בתואר 'הראשון לציון', אף שאינו משמש רשמית בתפקיד.

עובדיה יוסף פרסם עשרות חיבורים תורניים, מהם ספרי שאלות ותשובות בהלכה כמו **יביע אומר**, **יחוה דעת**, קובצי הלכות כדוגמת **הליכות עולם**, סידורי תפילה כגון **חזון עובדיה** ופרשנות תורנית־מדרשית כמו החיבור **חזון עובדיה** על ההגדה של פסח, **וענף עץ אבות** על מסכת אבות. לעשייתו התורנית נחשפו אלפים מיוצאי עדות המזרח בישראל ומחוצה לה, ובהם אברכים, רבנים, מורי הוראה והדיוטות. תרמה לכך גם ספרות הליקוטים של שיטתו בהלכה בידי בניו, הרבנים יצחק ודוד יוסף. מפעליו התורניים אף זכו להערכת המדינה, שהעניקה לו בשנת 1970 את פרס ישראל לספרות תורנית.

כבר בחייו נקשרו לרב עובדיה יוסף לא מעט סיפורי שבחים ואף שירים ופיוטים חוברו לכבודו. אלה היו מקור תדיר לביסוס סמכותו כראשון לרבנים הספרדים בארץ־ישראל ומחוצה לה. בימי ש"ס נהפך הרב עובדיה יוסף מפוסק הלכה למנהיג רוחני נערץ הזוכה אף לפולחן אישיות בולט.[12] רק בשיא כוחו, כשמאחוריו שובל של חיבורים וספרים שעיצבו מחדש את ההלכה ביהדות המזרחית, רק אז החליט להוציא לאור קונטרס ביכורים שגנז בימי בחרותו. זהו חיבור ובו ביקורתו על שיטת הרב יוסף חיים מבגדאד, שאותה גיבש והעלה על הכתב במרוכז כבר בימי לימודיו בישיבת 'פורת יוסף'.[13] גרסאות מוקדמות של החיבור, שנכתבו בשנות החמישים, נגנזו. כה רב היה כוחו של הבן איש חי בקרב ההנהגה הרבנית של יהודי עיראק, שהוצאתו לאור בימי ראשית הקריירה הרבנית של האברך הצעיר עובדיה יוסף הובילה למתח רב בינו לבין רבנים יוצאי עיראק ובראשם הרב הראשי הספרדי יצחק נסים והרב נסים כדורי.[14] הקונטרס עובד לימים לספר ושמו **הליכות עולם**. הכרך הראשון יצא לאור בשנת 1998. ממרום מעמדו יכול הרב עובדיה לנכס לעצמו עמדה הדומה לזו של הרב יוסף חיים כמורה ההוראה הפופולרי בקרב בני עדות המזרח והספרדים בישראל ומחוצה לה.

2. 'להחזיר עטרה ליושנה' — ביקורת הרב עובדיה על שיטת הבן איש חי

מקור הביקורת של עובדיה יוסף על שיטת הבן איש חי טמון באחד העקרונות הבולטים במשנתו. הרב עובדיה רוצה 'להחזיר עטרה ליושנה' ולהשיב על כנה את סמכותו של

12. Nissim Leon, '*Zikui Harabim*: Ovadia Yosef's Approach toward Religious Activism and His Place in the Haredi Movement within Mizrachi Jewry', *Studies in Contemporary Jewry*, 22 (2008), pp. 150-168
13. לאו, **ממרן עד מרן**, עמ' 30.
14. שם, עמ' 30, 249–250.

שולחן ערוך כמורה ההוראה המוביל ליושבים בארץ־ישראל.[15] בהקדמה לחיבור הליקוטים **ילקוט יוסף** הוא כותב:

> קבלנו הוראות מרן ואפילו מאה אחרונים חולקים עליו [...] ואין המורה רשאי להורות להחמיר נגד הוראות מרן להקל, אפילו אם יש רבים חולקים על מרן [...] ואין לנהוג אפילו חומרא נגד מרן המקל באותו עניין, שכל פסקי מרן שהוא מרא דאתרין וקבלנו הוראותיו, נקבעו כהלכה למשה מסיני שאין בה מחלוקת כלל, והנוטה מדבריו ימין ושמאל הרי הוא מזלזל בכבוד רבותיו.[16]

בדרישתו זו מבקש הרב עובדיה למנוע מציאות רב־עדתית בתחומי ארץ־ישראל ההולכת ומתפתחת בימיו בתנאי שיבת ציון הלאומית המודרנית. לשם כך הוא חותר בכלים הלכתיים לאיחודן של קבוצות המוצא השונות תחת סמכותו של ר׳ יוסף קארו, מחבר **שולחן ערוך**, מי שלדברי הרב עובדיה יוסף ואחרים התקבל במאה ה־16 כמרא דאתרא של ארץ־ישראל וכפוסק בעל מעמד של הכרעה בכל מחלוקת ביהדות המזרחית. תביעתו זו של הרב עובדיה שימשה מקור לעולם דימויים שלם בציבור החוקרים ובני תורה העוסקים בלימוד שיטתו. יש מהם מי שראו ברב עובדיה רפורמטור תקיף הנאמן להשקפתו, שתקומת ישראל הנוכחית משמעה גם בריאה סוציו־הלכתית חדשה, וזו מחייבת נטישה מושכלת של הרגלים, מנהגים, שיטות והנהגות שמקורן בארצות המוצא, שאם לא כן לפנינו ׳אנרכיה הלכתית׳.[17]

מחקר עבודותיו של הרב עובדיה יוסף מראה כיצד אף בימי היותו רב צעיר, בשם העיקרון ׳להחזיר עטרה ליושנה׳ לא נרתע מלבקר ואף לדחות שיטות הלכתיות שמקורן בפוסקי הלכה בולטים בארצות מוצאם. דוגמה בולטת לכך מוצאים החוקרים ביחסו הביקורתי לשיטת הרב יוסף חיים מבגדאד, מי שהיה הפוסק הדומיננטי ליוצאי עיראק, ומי שהיה גם מקור לתמורה במנהגים אצל קהלים עדתיים־מזרחיים אחרים בארץ־ישראל, ואף

15. הדבר מצוי במרכז מחקרו של זוהר, **האירו פני המזרח**; לאו, **ממרן עד מרן**.
16. יצחק יוסף, **ספר ילקוט יוסף**, תל־אביב תשל״א, עמ׳ רז. קשה להתעלם מהמשמעות הפוליטית הכפולה של דרישה זו. ראשית, המשמעות הפוליטית הכללית; בקשתו של הרב עובדיה ׳להחזיר עטרה ליושנה׳ כמו עומדת על הקושי המוגבל מצד הגבולות העדתיים — אשכנזים וספרדים כאחד — לאחד כוחות, ואולי ליצור קהילה דתית מגובשת יחסית, היכולה להתחרות בדומיננטיות של המפעל הציוני, וייתכן אף לשמש לו חלופה כקהילה לאומית. שנית, המשמעות הפוליטית הפרטיקולרית; בקשה זו כמו מבקשת לחדש את ההגמוניה של ׳ההלכה הספרדית׳ בתחומי ארץ־ישראל, ועמה אולי גם ההגמוניה של הרבנות הספרדית בארץ הקודש, ההולכת ונשחקת תחת מהלכי הפיצול ברבנות הראשית ותחת ההיבדלות הקהילתית של ציבור החרדים האשכנזים, ליטאים וחסידים כאחד, המתכנסים סביב רבניהם ושיטותיהם ההלכתיות שנהגו בחו״ל, ומתנשאים על ציבור עדות המזרח ורבניו.
17. על ההיבטים הרפורמטוריים בשיטת הרב עובדיה יוסף ראו: צבי זוהר, ׳להחזיר עטרה ליושנה — חזונו של הרב עובדיה׳, בתוך: יואב פלד (עורך), **ש״ס — אתגר הישראליות**, תל־אביב 2001, עמ׳ 159–209.

בקרב חבריו ומוריו בישיבה.[18] המחקר מראה כיצד בכל מקום שהתגלתה סתירה בין הכרעת **השולחן ערוך** לפסיקת הרב יוסף חיים ביקש הרב עובדיה יוסף להחזיר את העטרה ליושנה על־ידי דחיית האחרון מפני הראשון.[19] את הסיבות לדבר מצאו חוקרים בשתי טענות שהפנה הרב עובדיה יוסף כלפי הפסיקה של הבן איש חי: האחת על נטייתו של הבן איש חי לפסוק ב'מידת חסידות', כלומר נטייתו להחמיר בפסיקת ההלכה כדי לצאת ידי חובת כל הדעות; הטענה האחרת היא שיוסף חיים מבגדאד העדיף את פסקי האר"י (ר' יצחק לוריא אשכנזי, איש המאה ה־16) מפסקי **השולחן ערוך**, מה שנראה לרב עובדיה יוסף סדר עדיפויות מוטעה מלכתחילה, נוכח מעמדו המכריע של **שולחן ערוך** בארץ־ישראל.[20]

ביקורתו של עובדיה יוסף על שיטת הבן איש חי בהלכה אינה עניין שולי. היא נעשתה במרוצת הזמן למפעל ספרותי־הלכתי שיטתי מקיף. ראשיתו כאמור בשנות בחרותו של הרב עובדיה, בעת שגישש את דרכו באליטה הרבנית הספרדית המתחדשת בארץ־ישראל, והמשכו בימי ההתבססות בהנהגה הרבנית הכללית בארץ־ישראל. אין בנמצא פוסק שכלפיו הקים הרב עובדיה מערכת ספרותית שיטתית כמו במקרה של הרב יוסף חיים מבגדאד. הערותיו של הרב עובדיה על שיטתו של הבן איש חי קובצו בחיבור בן שמונה כרכים (!) **הליכות עולם**, שראה אור כאמור רק בסוף שנות התשעים. החיבור מסודר על־פי סדר ההלכות של הספר **בן איש חי**, אולם התוכן המרכזי הוא פסיקותיו של הרב עובדיה. וכך נפגשת פסיקת הרב עובדיה עם פסיקת הרב יוסף חיים, אבל מתוך ביאור עמדתו של הרב עובדיה. במחקרו על שיטתו של הרב עובדיה מעיר בנימין לאו, שצורת העריכה וההדפסה של **הליכות עולם** אינה מותירה ספק בדבר המטרה של הרב עובדיה יוסף — עליו לשמש תחליף לשיטת הרב יוסף חיים מבגדאד.[21]

מדוע דווקא **הבן איש חי**? מדוע זה לא היה למשל הספר **משנה ברורה** לרב ישראל מאיר הכהן מראדין, אף הוא חיבור הלכתי רב השפעה, גם בקרב יהודים מזרחים, ואולי אף משפיע יותר מ**הבן איש חי**? מה היה בה בשיטת הרב יוסף חיים מבגדאד שהוליכה את הרב עובדיה יוסף לרכז את זמנו ומרצו לפרויקט ביקורתי כה שיטתי? כמשפטן, אפשר שהתשובה היא הטעויות שהוא מצא לדידו בשיטת הבן איש חי. כפוסק שהוא איש חינוך, ייתכן שההסבר הוא השיעורים הקבועים בספר **בן איש חי**, שהעביר בבית־כנסת של יוצאי פרס בירושלים בשנות השלושים. הכנת השיעור והשאלות שהופנו אליו מהציבור העלו ודאי תהיות שהפנו את תשומת לבו של הרב עובדיה לכך שפסיקות הבן איש חי ראויות

18. למשל: פיקאר, **הרב עובדיה יוסף**, עמ' 63, 196–197, 234; לאו, **ממרן עד מרן**, עמ' 29–31.
19. על ההסגות של הרב עובדיה יוסף בשיטתו ההלכתית של הרב יוסף חיים מבגדאד ראו: יוסף חי, **אור שרה, כולל חיבור הלכתי מקיף על סדר הספר בן איש חי, הלכות שנה א ושנה ב ובו הבאתי רוב הערותיו והארותיו של רבינו עובדיה יוסף על פסקי הבן איש חי וכן הוספתי והרחבתי עוד הלכות, הארות והערות מפוסקי זמננו בהלכות אקטואליות**, ירושלים תשנ"ה.
20. לאו, **ממרן עד מרן**, עמ' 31
21. שם, עמ' 32.

לעיון נוסף.[22] ואולי היתה בכך דוגמה אישית? — אפשר שביקורתו השיטתית על שיטת הבן איש חי היתה בבחינת דוגמה למרחק שמוכן הרב עובדיה יוסף ללכת במימוש שיטתו גם נגד מי שנחשב לפוסק ההלכה הנערץ על קבוצת יוצאי עיראק.

אפשרות אחרת, ובה אני מבקש להרחיב כאן, נכרכת בממד התעמולתי שמצא הרב עובדיה בשיטתו של הבן איש חי; שיטה שביקר מבחינת תוכנה, אך למעשה אימץ את דרך הפצתה. ביטוי פסיכו־סמלי לשניות זו אפשר למצוא בבחירתו של עובדיה יוסף להציג לנאמניו את סיפור התגלותו בחלום של הרב יוסף חיים מבגדאד, כמתואר בהקדמתו לספר ההלכות **טהרת הבית**:

> והנה בחלומי בלילה ההוא ראיתי את הגאון ר׳ יוסף חיים זצ״ל מבבל אשר בא לבקרני בביתי ופניו מאירות כזוהר החמה. נכנס לחדר הספריה והתישב ליד השולחן. ראה לפניו אחד מחיבורי כמדומני שו״ת יביע אומר והתחיל לעיין בו אחת הנה ואחת הנה, וכשסיים אמר טוב מאוד ושאל אותי האם אני ממשיך להופיע ולדרוש ברבים דברי תורה ומוסר [...] עניתי ואמרתי כי עדיין אני ממשיך גם בימים אלה להופיע ברבים [...] אך התאוננתי לפניו שדבר זה מפריע לי בהמשך הכנת עריכת חיבורי להוציאם לאור שמוני נוטרה את הכרמים כרמי שלי לא נטרתי. ענה דודי ואמר לי בסבר פנים יפות טוב אשר תאחוז בזה וגם מזה אל תנח ידיך כי יש נחת רוח מאד לפני השי״ת בזיכוי הרבים כששומעים דברי תורה ומוסר וחוזרים בתשובה וכל אחד שחוזר בתשובה הוא עולם מלא ואיקץ והנה חלום.[23]

בלשון רכה וכובשת, המשתמשת במילים האינטימיות של שיר השירים מתאר הרב עובדיה לנאמניו את הקשר המורכב שבינו לבין הבן איש חי. הם חלוקים וחולקים. חלוקים בפסיקה וחולקים בשיטה. הן הבן איש חי והן הרב עובדיה יוסף רואים עין בעין בהלכה עולם של ידע ההולך ומאותגר בעידן התמורות המודרניות. לכן על הפוסק לעשות מעשה; עליו לחתור תחת אינסטינקט ההיבדלות המבקש להסתגר מההמון המתרחק מאורח החיים ההלכתי, וליזום דיאלוג עם אותו המון. דרך זו מחייבת את הפוסק לרדת מרום הקתדרה הישיבתית ולאחוז בקתדרות עממיות. עליו לשלב דרשנות עממית סוחפת עם כתיבה הלכתית בהירה ונגישה ככל האפשר; עליו להפוך לתועמלן ולפופוליסט של ההלכה.

22. עובדיה יוסף, ׳הקדמה׳, **הליכות עולם**, ירושלים תשנ״ח.
23. עובדיה יוסף, **ספר טהרת הבית**, ירושלים תשמ״ח, הקדמה לחלק ב. ראו לעניין זה פרשנותו של פיקאר, **הרב עובדיה יוסף**, עמ׳ 63, על פשר החלום ובעיקר הפומביות המוקנית לו. על מקומם של חלומות בהצדקות שהשיח הרבני נדרש להן ראו למשל: צבי ורבלובסקי, **ר׳ יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל**, ירושלים 1996; משה אידל, **מקובלים של לילה**, ירושלים 2006.

ב. עבודתו התעמולתית של פוסק ההלכה

1. דרשנות הלכה לעם

בסיכומי עבודתו האתנוגרפית בקרב יוצאי צפון אפריקה עומד האנתרופולוג שלמה דשן על אחת התכונות שלדעתו מאפיינת את חכמי היהודים בארצות האסלאם לעומת רבני האשכנזים. המדובר במרחק של מכובדות שהקפידו בינם לבין הציבור הרחב. מצד אחד היו החכמים מעורבים היטב בחיי היומיום של הציבור והקהילה. מהם שעסקו בפעילויות דתיות רבות ומגוונות עם נגיעה ישירה ועקיפה בחיי היומיום — דיינות, הוראת תורה לציבור, שחיטה, מוהלות, חזנות ועוד. מקצת החכמים אף הקפידו שלא לקבל משכורת קבועה מהציבור ועבדו למחייתם במגוון מקצועות. מצד אחר נשמר ריחוק מובנה בין ציבור ההדיוטות לבין הפוסק והחכם (הרב). הציבור ראה במורי ההוראה דמויות מכובדות, והם, לדברי דשן, ראו את עצמם מעולים מן הציבור בהבנתם הדתית, וזו נתפסה מקודשת ואצילית.[24] המגע בין פוסק ההלכה לציבור עבר על־פי־רוב באמצעות הדרשות העממיות, מה שהוסיף אולי על המרחק הואיל ופעמים רבות בדרשות לעם הודגש עולם המדרש והאגדה, ופחות ההלכה למעשה — זו היתה נחלתם של המומחים.

ביטוי מאוחר למרחק המובנה שבין מורה ההוראה לציבור אפשר לראות בהתגבשות של חברת הלומדים החרדית־המזרחית בת זמננו. אחד ממורי ההוראה הבולטים בה היה הרב בן ציון אבא שאול, מי שלמד יחד עם עובדיה יוסף בישיבת 'פורת יוסף' ואף שימש חברותא ללימוד משותף במקצועות התלמוד. בספר לקחי מוסר שיצא לאור בסוף שנות התשעים, והמוקדש לאשתו המנוחה, פונה הרב בן ציון אבא שאול לתלמידי הישיבה, לאברכים ולמורי ההוראה הצעירים כך: 'והגדלות בתורה לא מתבטאת בזה שהוא מלהיב את הציבור, אפילו שאנשים מתפעלים מזה, אין זה עיקר התכלית, אלא הגדלות של הרבנים היא "אשר מחזה שדי יחזה"'.[25] מכובדותו של החכם חשובה לא פחות מהתחברותו אל הציבור הרואה בו דוגמה ליהודי שלם.

דומה שהספר **בן איש חי** לרב יוסף חיים סימן מפנה בהקשר זה נוכח רצונו להפוך את ההלכה לידע פתוח ונגיש עם שיתופו של הציבור בלימוד ההלכה, הן בכך שהוא יכול לחזור אליו באמצעות קריאה ולימוד בספר, והן על־ידי מגע ישיר, קבוע ורציף של פוסק ההלכה עם הציבור. הספר **בן איש חי** נעשה במרוצת השנים לחלק בלתי־נפרד מספריית בתי־הכנסת העדתיים הנוהגים לפי נוסחאות 'הספרדים ועדות המזרח', כלומר יוצאי מרוקו, תוניס, לוב, עיראק ומצרים. הדפסותיו החוזרות ונשנות של הספר **בן איש חי** מלמדות שהיתה לו דרישה רבה בציבור הרחב ובקרב תלמידי החכמים. סביב הספר אורגנו

24. לפירוט בתזה זו והתמורות שחלו בה ראו: שלמה דשן, 'שורשים היסטוריים והווה ישראלי בדתיות של יהודי המזרח', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך) **ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים**, תל־אביב **2006**, עמ' **17–40**.

25. הרב בן ציון אבא שאול, **ספר אור לציון: זכרון הדסה חכמה ומוסר**, ירושלים תשנ"ה, עמ' פ'.

במהלך השנים שיעורים רבים בהלכה לציבור, 'לעם', שכן אליו הוא נועד. היו שיעורים הלומדים ממנו הלכה למעשה, ושיעורים המשתמשים בתוכן כנקודת מוצא לדיון בשיטות הלכתיות שונות, מהן החולקות על שיטת הבן איש חי.

כוחו של הספר **בן איש חי** נובע מהשילוב שיש בו בין הלכה, מדרש ופרשנות עממית לפרשת השבוע. הספר מחולק לפי מחזור בן שנתיים של פרשות השבוע. הוא נסמך על דרשות שדרש הרב יוסף חיים בציבור מדי שבת בשבתו. בכל פרשה ופרשה משובצים דברי מדרש ואגדה ובכלל זה נוטריקונים וגימטרִיָאות. ואולם במרכז עומדת ההלכה, והיא התופסת את עיקר הדרשות. הדרשות אינן עוסקות בענייני ההלכה הנוגעים לפרשת השבוע אלא מותאמות לנושא הלכתי שנקבע מראש ונמצא על סדר 'אורח חיים' — הלכות ברכות, תפילה, שבת, מועדים ועוד סוגיות הלכתיות שהציבור בא אִתן במגע יומיומי. בפתח כל פרשה קושר הרב את תוכני מקרא הפרשה לסוגיה ההלכתית שהוא דן בה. לאחר מכן הוא עובר לדיון מפורט בצד ההלכתי, ובתוך כך, שלא כמנהגם של חכמי היהודים בעיר בגדאד לדרוש לפני הציבור בעיקר בדבר אגדה ומוסר, שילב את ההלכה כחלק בלתי־נפרד מהדרשה בציבור.[26] הוא ראה בדרשה לעם אמצעי חשוב בהכוונת הציבור לאורח חיים הלכתי, כשברקע תחילתן של מגמות חילון והתמערבות מודרניים. על חשיבותה של הדרשה העממית לציבור עומד הרב יוסף חיים בהקדמתו לספר **בן איש חי**:

> אמנם הדבר ידוע, כי לדרוש בהלכות בלבד אין לב המון העם נמשך אחריהם, אלא צריך שיהיה עיקר הדרש ורובו בדברי אגדה ומוסר, ויזכור גם כן הדרשן באמצע פסקי הלכות על ידי הקשר, שיקשרם בדרשה שקושר על המקרא, כדי למשוך לב העם אל הדברים האלה בחכמה ודעת. ובעבור זאת היתה כוונתו של אדוננו התנא רבי מאיר עליו השלום, שהיה דורש שליש הלכות, שליש אגדות, שליש משלים, כדי למשוך לב המון העם לשמוע ההלכות על ידי שני שלישים של אגדות ומשלים.[27]

ואכן, דרשותיו של הרב יוסף חיים עוררו רושם רב והיו מקור להערצה גם בקרב דורות מאוחרים יותר, שניזונו מפי השמועה על דמותו. בספרו **קץ הימין**, שבו הוא מספר על תלמידי החכמים שהכיר בעיראק, מתעכב הרב יהושע משה, רבה הראשי המנוח של העיר גבעתיים ומי ששימש טרם עלייתו לארץ אב בית־דין בבגדאד, על דמותו של יוסף חיים. הוא גם מתאר את הרושם שהותירו הדרשות בציבור:

> היה לו מנהג קבוע לדרוש בבית הכנסת לפחות שלוש שעות על הפרשה. והיה הבית הכנסת מתמלא פה אל פה גם הרבנים הגדולים היו באים לשמוע את דרשותיו והיה מקשר את הדרוש בהלכה כמו שמודפס בספרו בן איש חי ואח"כ היה מסיים בגאולה ובדברי נחמה והיו מתפללים מנחה של שבת וכל הקהל מלווים אותו הביתה לקיים

26. זוהר, **האירו פני המזרח**, עמ' 41.
27. הרב יוסף חיים, **בן איש חי** (הלכות עם מפתחות), ירושלים תשנ"ד, עמ' ג'.

> מצוות סעודה שלישית [...] ומי שלא ראה בית הכנסת מלא כבימיו של הרב לא ראה קהל גדול מימיו.[28]

בדומה לרב יוסף חיים מבגדאד נמצא את כשרון הדרשנות לעם גם אצל הרב עובדיה יוסף. כבר בשנות השישים, שאז החל בקריירה הרבנית שלו, מתארים תומכיו, אנשי תנועת נאמני התורה, את דמותו הן כפוסק בולט והן כדרשן היכול למצוא מסילות אל הציבור הרחב:

> כשרון מיוחד לו להגאון הצעיר לרדת אל העם ולרכוש את לבבו מדרשותיו העממיות ולהעלותו על פסי אמונה ודעת [...] הרב הצעיר מעורה בחיי הציבור והמדינה וסולל נתיב הלכה לפתרון בעיות אקטואליות [...] על אף עבודתו [...] לא פוסק מלהרביץ תורה ברבים יומם וליל, שבת וחג, יחיד במסירותו ובדאגתו להחזיר עטרת תורה וגדולתה לבני עדות המזרח.[29]

יכולתו להתחבר אל ציבורים מגוונים באה לידי ביטוי בלשון הדרשות, במעבר שלו משפת העילית הרבנית לשפת ההדיוטות. יכולת זו הותירה רושם עז על חוקרים ומעיינים בשיטתו ועל מי שמכירים באופן בלתי־אמצעי את המשימה הניצבת לפני הרב ופוסק ההלכה בן זמננו להתחבר אל ציבור שאינו בקיא בהלכה, ואף מושגים בסיסיים ביהדות אינם נהירים לו כל צורכו.

ביטוי לכך אפשר למצוא בעדותו של הרב מאיר מאזוז, ראש ישיבת 'כסא רחמים', המספר על אחד השיעורים שהשתתף בהם בשנות השבעים, זמן קצר לפני שעלה מתוניס לארץ:

> עד היום אני נדהם מעוצם ההרגשה. השיעור נמשך עד 12.30, הרגשתי, שאם הרב היה נותן עד הבוקר אתה לא מרגיש, לא שינה, לא רעב, לא כלום. באתי הביתה, שאלו אותי בבית למה איחרת? אמרתי להם, חבל שהרב לא נתן את השיעור הזה בבית החיים. אמרו לי, למה? אמרתי, אם הרב היה נותן, אני מבטיח לכם כל המתים היו קמים לשמוע את הדרשה. אני הרגשתי — חייתה נפשי. זה היה דרשה לתלמידי חכמים ואברכים. אבל היתה דרשה גם בישיבת רשב"י,[30] והרב שיחי' היה נותן שם דרשות מדי שבוע, והייתי רואה אנשים באים עם כל מיני בגדים. טייחים, בנאים וסיידים באים, חבל לפספס מילה. הם באים ישר מהפיגום מהבניין, באים לשמוע. הרב נתן אז שיעור לפני תשעה באב, ואמר, שמנהג גשר הוא לא לאכול בשר בתשיעי ובעשירי, בגלל

28. הרב יהושע משה, **קץ הימין**, ירושלים תשכ"ז, עמ' נו.
29. מאמר מערכת, 'הרב עובדיה יוסף', **קול סיני**, שבט תשכ"ד, עמ' 3.
30. ב'ישיבת רשב"י' מכוון הרב מאזוז ככל הנראה אל 'בית־הכנסת רשב"י' הממוקם בשכונת התקווה בתל־אביב. במקום זה נהג הרב עובדיה יוסף בשנות השבעים לתת שיעור שבועי לציבור הרחב. בית־הכנסת הזה משמש כיום מקום תפילה ולימוד שוקק חיים הנתון להשפעות המגמה החרדית ביהדות המזרחית.

שבעשירי נחרב בית המקדש וכו׳. אחרי שהרב הסביר חצי שעה והסביר חצי שעה והזכיר את הגמרא בתענית והפוסקים וכו׳ וכו׳, שאל מישהו, כב׳ הרב, בכל חודש אסור לאכול בתשיעי ובעשירי? כך הוא שאל [...] מישהו אחר היה לועג לו. היה צוחק לו. מה אתה שואל, ואז היתה ערובה, שההוא יברח ולא יבוא יותר. אבל הרב הסתכל עליו ברצינות, רק בחודש אב אמרתי, בתשיעי ובעשירי באב. ובאיזו חיבה, באיזה אהבה, אהבה כזאת לא מקבלים בכל מקום. אדם אחר היה אומר, הזמן שלי בשביל לענות לטיפש הזה, שלא בכל חודש אסור לאכול בשר, מה יש בתשיעי ובעשירי? אפשר לכתוב תשובה ב׳יביע אומר׳ וזה סתם טרדן. אבל יהודי שואל, ואת היהודי הזה אתה מחייה.[31]

על ההכרה העומדת ביסוד הדרשנות העממית, הסבלנית, הקשובה, הדיאלוגית, אנו לומדים מקונטרס קטן בשם **אגרת לבן תורה**, מסוף שנות התשעים, ובו מסוכמת גישתו ההוראתית האקטיבית של הרב עובדיה. בין דפיו, המודפסים באותיות רש״י, משמע שנועדו לתלמידי חכמים, מודגשת ציפייתו של הרב עובדיה יוסף מתלמיד הישיבה או הכולל החרדי להתמקד בלימוד מעשי על חשבון הפלפול העיוני: ׳ולכן עיקר הלימוד אצל אברכים נשואים תלמידי חכמים צריך להיות בענייני אורח חיים ויורה דעה הנוהגים למעשה גם בזמן הזה, כדי שידע לקיים המצוות כהלכתן, וגם להימנע מלהכשל באיסורי תורה ואיסורין דרבנן׳ (עמ׳ כב). ומוסיף: ׳ובני אדם שלומדים פלפולים בלבד, והלכות שיש בהן מניחים, ימותו בלא חכמה ללמוד שולחן ערוך׳.

לשיטה זו, על בן התורה מוטלת אחריות נוספת — לצאת ולזכות את הרבים. הדרישה ללימוד מעשי יש לה מטרה נוספת: ׳וגם על ידי שילמד היטב הלכות הנהוגות בזמן הזה, יוכל ללמד את העם דרך ה׳, ולזכות את הרבים, וכבר אמרו בגמרא [...] והם תוכו לרגליך ישא מדברותיך, אלו הם תלמידי חכמים שמכתתים רגליהם על דברי תורה׳.[32] על בן התורה לצאת ולהפיץ תורה בציבור, לשתף את הציבור בידע שהוא אוחז בו, וזה כחלק בלתי־נפרד מתפיסת הידע התורני, ההלכה, התלמוד, המדרש, כדבר חי המשתלב בקביעת ההוויה. ולכן מדגיש הרב עובדיה:

> חוב קדוש מונח על כל אברך, ובפרט מי שחננו השי״ת בלשון לימודים, נופת תיטופנה שפתותיו, למסור שיעורי הלכה להמון העם וללמדם את דרך ה׳ בהלכות המצויות, כמו הלכות קריאת שמע ותפלה, הלכות שבת ומאכלות אסורות, הלכות טהרת המשפחה ודיני המועדים [...] החסיד הגדול ביותר אפילו אם יגיע אל התכלית בתיקון נפשו להשי״ת, ואפילו אילו היה קרוב למלאכים במידותיו הטובות ומנהגיהם המשובחים, והשתדלותם העצומה והזכה בעבודת ה׳, עדיין אינו מגיע לזכויות מי שמורה ומדריך

31. מ׳ קציר, **באשר תלך: קורות חייה של הרבנית מרגלית יוסף ע״ה**, ירושלים תשנ״ז, עמ׳ 264–265.
32. הרב עובדיה יוסף, **אגרת לבן תורה: על דרך הלימוד והעיון ודברי מוסר וחיזוק להתמדה בתורה**, ירושלים תשנ״ט, עמ׳ כג.

בני אדם אל הדרך הטובה והישרה, ומיישר ומחזיר בתשובה את הרשעים ומקרבם לצור מחצבתם.[33]

לשיטת הרב עובדיה יוסף, השיעור המקומי, הכינוס התורני, כל מסגרת קטנה כגדולה, שתכליתה מסירת הידע התורני לציבור הרחב, הם רכיב יסודי לא רק בהנהגת הקהילה ובחינוכה אלא בהצגת ההלכה כדרך חיים רלוונטית לעולם המודרני, וככזאת עליה להיות נוכחת כל העת בתודעת הציבור. לכן, טוען עובדיה יוסף, על בן התורה, תלמיד הישיבה לשעבר והאברך לצאת את גבולות בית־המדרש וללמד תורה והלכה בכל מקום שהוא יכול לשמש דמות משפיעה ומחנכת לדבר הלכה. המטרה היא חיזוק הקשר בין פוסק ההלכה לציבור היעד, וחינוך הציבור לכך שדבר ההלכה אינו טמון בין אותיות ומשפטים לא ברורים אלא הוא דבר בהיר, רציונלי, חי ומגיב. גישה זו של פוסק ההלכה אינה מקבלת כמובן מאליו את קיומו של ציבור שומרי המצוות, אלא רואה בו גוף חברתי וולונטרי ביסודו,[34] שיש לתחזק את הקשר אתו. לשם כך יש להפוך את ההלכה מדבר הנדמה כטבוע בספרים שהבנתם נתונה לחכמים ובקיאים, לחלק מהשיג והשיח שבין פוסק ההלכה לציבור. מבחינה פונקציונלית גישה זו מבקשת להפוך את תוכן הפסיקה ההלכתית לבהיר ולזמין לציבור; מבחינה סמלית היא מציבה את ההנהגה ההלכתית בגדר גוף נראה וגלוי. הציבור מוצב במרכז העשייה ההלכתית, הן בניסיון להקל עליו[35] — ובכך נוטה הרב עובדיה משיטת הרב יוסף חיים — והן מתוך צמצום מה ששלמה דשן תיאר בעבודותיו האתנוגרפיות כמרחק האצילי המובנה בין הפוסק לבין קהילתו, המאפיין מלכתחילה את רבני עדות המזרח.[36] בכך מתחבר עובדיה יוסף לשיטתו של הדרשן הפופולרי יוסף חיים מבגדאד.

2. קיצורי הלכה ועיבודה הליטורגי

במרכזה של היהדות שומרת ההלכה ניצבת מה שיש המכנים 'עבודת הטקסט'.[37] ואולם עבודת הטקסט אינה דפוס אחד. האנתרופולוג שמואל היילמן, שעסק בשאלת ההבניה

33. שם.
34. על היסוד הוולונטרי שבקיום הדתי־החברתי בעידן המודרני ראו: Nancy Ammerman, 'Organized Religion in Voluntaristic Society', *Sociology of Religion*, 58, 3 (1997), pp. 203-216. בהקשר של קהילת שומרי המצוות ביהדות ראו: Menachem Friedman, 'Halachic Rabbinic Authority in the Modern Open Society', in: Jack Wertheimer (ed.), *Jewish Religious Leadership–Image and Reality*, II, New York 2004, pp. 757-773. על המשמעויות הנוגעות למוסד הרבנות ביהדות המזרחית ראו: שלמה דשן, 'קליטה ומאבק חברתי במושב חדש', בתוך: דן גלעדי (עורך), **מושבי עולים: קובץ מאמרים סוציולוגיים**, תל־אביב תשל"ב, עמ' 117-129.
35. על נטייתו של הרב עובדיה יוסף להקל ראו: לאו, **ממרן עד מרן**, עמ' 255-268.
36. דשן, 'שורשים היסטוריים והווה ישראלי בדתיות של יהודי המזרח' (לעיל הערה 24), עמ' 22-23.
37. יעקב ידגר וישעיהו ליבמן, 'מעבר לדיכוטומיה דתי־חילוני: המסורתיים בישראל', בתוך: אורי כהן ואחרים (עורכים), **ישראל והמודרניות**, תל־אביב 2006, עמ' 337-366; יעקב ידגר וישעיהו ליבמן, 'מסורתיות יהודית ותרבות פופולרית בישראל', **עיונים בתקומת ישראל**, 13 (2003), עמ' 163-180.

החברתית בלימוד אחד הטקסטים היהודיים הנפוצים — הדף היומי בתלמוד — מבחין בין שני סוגים של עבודת טקסט ביהדות. האחת היא ה׳לי־מוד׳ — מילה שיש להגות במלעיל (Learnning), והשנייה היא ה׳לערנן׳ — מילה המבוטאת בלשון יידיש (Learnan).[38] עבודת הטקסט הראשונה עניינה הפעולה הלימודית־העיונית במהותה, שיש לה גוון מודגש של מומחיות, של מקצועיות, הדורשת התמצאות מוקדמת בטקסט הנלמד, פעולה שיש ומבקשת לא רק להוסיף ידע אלא גם לדון בו ואולי גם לעצבו מחדש. עבודת טקסט זו נעה, כלשונה של תמר אלאור, בין ׳תוכן׳ לבין ׳תכלס׳, כלומר בין לימוד שעיקרו עיוני, לבין לימוד שעיקרו יישומי ומעשי.[39] עבודת הטקסט השנייה היא פעולה לימודית הנעשית לרוב כחלק מתרבות פנאי יהודית, וכחלק מבנייה של זהות יהודית — לשיעור וללימוד יש תפקיד סמלי המעיד על קשר ותקשורת.[40]

בדומה לרב יוסף חיים מבגדאד, גם הרב עובדיה יוסף בולט בנוף הפוסקים ביכולתו להתחבר אל הציבור באופן בלתי־אמצעי. הדבר בא לידי ביטוי כאמור בדרשנותו העממית, ועליה יש להוסיף את סגנון כתיבתו לציבור הרחב.[41] הסגנון ההלכתי של חיבוריו הפונים אל הציבור הרחב, כלומר של חיבורי ה׳תכלס׳, בנוי על־פי־רוב על לשון רזה, קצרנית וממוקדת, ולא מתפלפלת. חיתוך הכתוב חותר להצגת ההלכה למעשה. כך לדוגמה בהלכות שבת הוא כותב: ׳צריך לאכול במקום הקידוש תכף ומיד לאחר הקידוש, ולא ישהה אפילו זמן קצר בין הקידוש לסעודה, ורק לצורך הסעודה עצמה מותר להפסיק, כמו שמפסיקים בליל פסח בין הקידוש לסעודה באמירת ההגדה׳.[42] הדברים כתובים בקיצור ובאותיות עבריות מרובעות גדולות ונוחות לקריאה. אך הרב עובדיה אינו מוותר גם על עבודת טקסט של ׳לי־מוד׳. לשם כך הוא שולח את המבקש להעמיק אל הערות השוליים. אלה כתובות באותיות קטנות יותר ובלשון שהיא בבחינת שיח תלמידי חכמים. הוא כמו מפריד בין פנייתו אל קהילת בית־המדרש לבין פנייתו אל קהילת בית־הכנסת, המורכבת מאנשי עמל, פועלים, מנהלי חשבונות, סוחרים ובעלי־מלאכה. זהו ציבור מגוון של פרולטריון השרירים ושל מעמד הביניים, ואין בהם סבלנות לפלפולים תלמודיים והלכתיים; הם דחוקים בזמן ומבקשים את השורה התחתונה, את ההוראות לביצוע. וכך בדומה ליוסף חיים מבגדאד, הרב עובדיה יוסף נוטה בפנייתו אל הציבור הרחב להצגת השורה התחתונה, כמו מבקש להפוך את ההלכה לידע זמין ונגיש.

38. Samuel Heilman, *People of the Book*, Chicago 1988
39. תמר אלאור, **משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות**, תל־אביב 1992.
40. ה׳לערנן׳ אינו תחום לתרבות יהודית אורתודוקסית בלבד אלא מתקיים גם בתחומיה של היהדות הלא־אורתודוקסית, כפי שמדגים משה שוקד בכיתת התלמוד בבית־הכנסת ההומו־לסבי בניו־יורק. ראו: Moshe Shokeid, *A Gay Synagogue in New York*, New York 1995
41. קימי קפלן, ׳החרדיות המזרחית והדת העממית׳, בתוך: רביצקי (עורך), **ש״ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים**, עמ׳ 443–485.
42. הרב עובדיה יוסף, ׳מהלכות שבת — דיני קידוש׳, **קול סיני**, ג, ד (טבת תשכ״ד), עמ׳ 107.

עבודת 'הלערנן' באה לידי ביטוי בעיקר במופעי הדרשנות העממית של השניים. כל אחד תחת מנעד האפשרויות הטכניות העומדות לרשותו. מופעי דרשנות אלה מחוברים לרוב אל תרבות הפנאי של הציבור הבא לשמוע אותם. לכן הם נעשים לא אחת בצמוד לימי השבת, ימים של מנוחה. כך הוא מקרה הדרשה המרכזית של יוסף חיים וכך הוא המקרה של הדרשה המרכזית לציבור של עובדיה יוסף בשלושת העשורים האחרונים בשידורי לוויין, ישירות מבית־כנסת ירושלמי אל קהילות המתפללים בישראל ומחוצה לה. בספרו **קץ הימין** מתאר הרב יהושע משה את הרגשת המשתתפים בדרשת יוסף חיים בימי השבת: 'וכל אדם שהיה יוצא מבית הכנסת אחרי הדרשה היה מרגיש כי בעוד רגעים אחדים נזכה לביאת הגואל'.[43]

התבוננות בקהל שידורי הלוויין בקהילות בתי־הכנסת לימדה אותי שיש מהצופים הרואים בשיעור עניין תוכני לכל דבר; הם באים ללמוד ויש מהם המסכמים את הדברים. ואולם יש גם מי שרואים בצפייה בשיעור אקט בעל משמעות סמלית הנוגעת לזהותם: 'אני לא תמיד מבין את מה הוא מדבר. אבל העיקר שאני שומע את הקול שלו. זה עושה לי את השבוע'; 'אני מרגיש שהוא מברך אותי בכל תחילת שבוע'; 'כך אני הכי קרוב אליו וזה עושה לי הרבה אמונה בלב'. קולות כאלה מבהירים את המשמעות הסמלית המיוחסת לשיעורי הרב עובדיה.

בין חיבורי התוכן ל'תכלס', ובין עבודת הטקסט של **הלי־מוד** לעבודת הטקסט של הלערנן מצוי מרחב של חיבורים הלכתיים פופולריים, שמשתמשים בו נאמני הרב יוסף חיים מבגדאד והרב עובדיה יוסף ונאמניו — סידורי התפילה. בצד סידורים בנוסח ליוורנו, שהיו רווחים אצל יוצאי מרוקו ודוברי הלדינו, כבשו את בית־הכנסת העדתי־המזרחי משנות השלושים ועד שנות השבעים סידורי התפילה המיוסדים על שיטת הבן איש חי, כדוגמת **תפילת ישרים** או **תפילת ישורון ואור לישרים**. סידורים אלה מופצים על־ידי בתי ההוצאה לאור של יוצאי עיראק, בקאל ומנצור, בירושלים.

הספר **התפילה בישראל**, מחקר יסוד בהתפתחות התפילה היהודית, מצא לנכון לציין בתחילת שנות השבעים, כי סידור **תפילת ישורון** בהוצאת צלאח מנצור, המיוסד על נוסחאות הרב יוסף חיים, הוא 'נוסח עדות המזרח המקובל כיום כמעט בכל הקהילות הספרדיות בארץ וברוב ארצות המזרח התיכון'.[44] קביעה זו אינה רחוקה מהמציאות. בבתי־כנסת עדתיים־מזרחיים רבים אפשר למצוא את סידורי הוצאות יעקב צלאח מנצור ויצחק בקאל, הממשיכים לשמש את קהלי המתפללים. סידורים אלה מיוסדים על־פי־רוב על נוסחאות הרב יוסף חיים מבגדאד. במהדורה מוקדמת של הסידור **תפילת ישרים** מציין המדפיס יעקב צלאח מנצור: 'בסדור "תפילת ישרים" זה, לעין כל רואה וחוזה, אשר לקטתי ואספתי, סדרתי וערכתי, מהספרים הקדושים בן איש חי, עוד יוסף חי, תקון תפילה וכו' להגאון המפורסם ריש גלותא דבבל כמו הר"ר יוסף חיים בכמוהר"ר אליהו בכהמור"ר משה

43. משה, **קץ הימין**, עמ' נו'.
44. יצחק משה אלבוגן, **התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית**, תל־אביב 1972, עמ' יז.

חיים זצ״ל [...] וסדרתיו לפי מנהג ארץ ישראל ומנהג בגדאד וערי הודו וסין יע״א׳.[45] דבריו של המסדר מגובים בהסכמה ממי שמכונים ׳הרבנים הבבלים׳, בן ציון מרדכי חזן ואפרים מנשה כהן, המציינים: ׳ונוסף עוד ביאור המילות במבטא ובלשון ערבי הנהוג במדינתנו בגדאד יע״א ואגפיה׳.[46] הקדמה זו אינה מצויה במהדורות מאוחרות יותר, אך אין שוני רב בנוסח התפילה, המוסיף ומתבסס על שיטת הרב יוסף חיים.

ככלל, לא ברורה הסיבה לפופולריות של סידורי בקאל ומנצור. אפשר שיש לזה קשר להשתלבותם של רבנים יוצאי עיראק שהיו בעמדות רבנות מרכזיות בארץ־ישראל משנות החמישים, בעיקר במשרת הרב הראשי הספרדי, ׳הראשון לציון׳. ׳משרות רבניות׳ משמשות לא רק עמדות סמכות לפסיקת הלכה אלא גם חולשות על הקצאת משאבים, והפן העדתי, במקרה זה בבלי, ייתכן שלא נעדר מהן; אפשר גם שהדבר נובע מנוחות השימוש בסידורים אלה לעומת סידורי תפילה אחרים; ואולי גם הדבר נובע ממחירם הזול, אולי בשל סבסודם על־ידי הממשלה. על כל פנים, ברור שנוסחאות אלה, שהציבו במרכז את נוסחאות הלכות התפילה של הרב יוסף חיים, כלומר נוסחאות ההלכה של יהודי עיראק, בלטו בנוף הנוסחאות העדתיות.[47] דומה שדרך השיקוע הזאת לא נעלמה מעיניהם של הרב עובדיה יוסף וממשיכי דרכו. הם מבינים שלא רק דרשות עממיות וכתיבת ספרי הלכה, נגישים ככל שיהיו, חשובות לקידום הנוסח ההלכתי; חשוב לגייס למשימה זו גם את הכתיבה הליטורגית, שמתפללים ומתפללות רבים משתמשים בה מדי יום ביומו.

אם עד תחילת שנות השמונים העניק הרב עובדיה יוסף בעיקר הסכמות לסידורי תפילה היוצאים לאור, כדוגמת הסידור **בית דוד ושלמה** או **רינת ישראל** לספרדים ועדות המזרח, הרי מאמצע שנות השמונים, בסיימו את תפקיד הרב הראשי הספרדי, הוא פנה ישירות ובעקיפין לעריכת סידורי תפילה התואמים את שיטתו ההלכתית. הסידורים שסודרו לפי נוסחאותיו מצאו מקום בולט בבית־הכנסת העדתי המזרחי בישראל ומחוצה לה. המדובר בסידורי תפילה כמו **חזון עובדיה**, **תפילת יעקב**, **יחווה דעת**, **אור ודרך**, **דרכי חיים ואהבת חיים**. יש הסידורים היוצאים לאור ישירות מבתי־מדרש שהרב עובדיה משמש להם סמכות הלכתית, אחרים יוצאים לאור ישירות מבתי־מדרש השואבים השראה מסמכותו ורואים בו סמכות רוחנית מובילה. בצד סידורים אלה ממשיך עובדיה יוסף להעניק הסכמות לסידורים היוצאים לאור בידי ישיבות או מכונים תורניים, המדגישים שהם נסמכים על נוסחאותיו ההלכתיות. כך הם למשל הסידורים **אור ודרך**, **למען שמו באהבה** ו**אור החיים**. ואולם בהבדל מהסידורים בנוסח הרב יוסף חיים, שאפשר לאפיינם כ׳סידורי לערנן׳, כלומר סידורים המשקפים את שיטת הבן איש חי, אך עושים זאת בקיצור נמרץ, נמצא מנגד שהסידורים החדשים בנוסחאות עובדיה יוסף גדושים יותר בהוראות הלכתיות מדוקדקות

45. יעקב צלאח מנצור, **סידור אור לישרים**, ירושלים תרצ״ח.
46. שם.
47. ראו: נסים ליאון, ׳תמורות בבית הכנסת העדתי ביהדות המזרחית׳, **אקדמות**, כ (שבט תשס״ח), עמ׳ 89–108.

ולכן הם גם עבים למדי. ואולם אין אלה 'סידורי לימוד' אלא 'סידורי תכלס'. סידורי התפילה הללו הם כמו קיצורי **שולחן ערוך** קטנים, המסייעים למתפלל להתנהל בדרך הלכתית נכונה בחיי היומיום, במעשים השגורים והשכיחים.

מקומם המוסדי והפוליטי של נאמני הרב עובדיה יוסף, מנהיגה הרוחני של ש"ס, בשנות השמונים והתשעים, סייעו ודאי לא מעט לפעילות ההפצה הליטורגית של 'סידורי הלערנן'. תנועת ש"ס קידמה את הפצת סידורי הנוסחאות של הרב עובדיה יוסף בקרב קהילות מתפללים בישראל ומחוצה לה. למשל, בשנות השמונים והתשעים מצאו חזני בתי־כנסת אוחזים בסידור **עץ יוסף** המודפס באותיות גדולות, שהיה גרסה לחזנים, מוליכי התפילה, של הסידור **חזון עובדיה**. הסידור **עץ יוסף** הגיע לא אחת כמתנת חגים מאת ראשי המועצות הדתיות לבתי־הכנסת המיוסדים על נוסחי הספרדים ועדות המזרח בתקופה שאנשי ש"ס היו בעמדות מפתח במשרד הפנים ובמשרד הדתות. בדומה ל**רינת ישראל**, שאותו קידמה הציונות הדתית מעמדותיה הפוליטיות המוסדיות בשנות השבעים והשמונים, כך היו סידורי הרב עובדיה יוסף מעין סמל של תמורה שמובילה תנועת ש"ס ביהדות המזרחית.

ג. דיון: מהלכה לפוליטיקה

1. פופוליזם הלכתי

טרם הקביעה הנחרצת, שבין שיטת הרב עובדיה יוסף לשיטת הרב יוסף חיים פעורה תהום, מן הראוי להפריד בין תוכן לבין צורה בביקורתו של הרב עובדיה על פסיקותיו של יוסף חיים. בעוד הרב עובדיה יוסף חולק על שיטתו ההלכתית של הרב יוסף חיים, הרי בד בבד קשה להתעלם מקווי הדמיון שבין מהלכיהם של שני אלה בנסיונם לעורר את הציבור לדבר ההלכה. הדבר בא לידי ביטוי בפנייה ישירה אל הציבור, אם באמצעות דרשות עממיות רבות־משתתפים שעניינן הוראת ההלכה לציבור — דרשנות עממית — ואם באמצעות פיתוחם של טקסטים שימושיים לציבור, כדוגמת קיצורי הלכות וסידורי תפילה. שני דפוסים אלה משמשים ביטוי למה שאני מכנה כאן 'פופוליזם הלכתי'.

המונח 'פופוליזם' מוצא מקום בולט בסוציולוגיה הפוליטית המודרנית. המונח מבטא קו מחשבה, יש שיאמרו 'אידאולוגיה', המציב במרכז את 'העם'. יש הרואים בפופוליזם אידאולוגיה מניפולטיבית, הפונה אל העם ישירות ומעל האליטות הוותיקות, כדי להוסיף כוח. פופוליזם, לפי אחת ההגדרות, הוא 'החלפת הדיאלוג הפלורליסטי בחברה במגע ישיר בין ההמון לבין מנהיגים המייצגים כביכול את רצון העם'.[48] האידאולוגיה הפוליטית הזאת קיבלה דימוי שלילי משום שלא מעט מהדיקטטורים במאה ה־20 השתמשו באמצעים

48. William H. Riker, *Liberalism against Populism: A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*, San Francisco, CA 1982, p. 11

פופוליסטיים כדי ליצור דימוי של חיבור ישיר אל העם, ובכך להפוך למייצגי 'רצון העם'. ברם בלי להזדקק לפרשנות נאו־מרקסיסטית, הרואה בפופוליזם כוח דמוקרטי עם פוטנציאל מעמדי־מהפכני,[49] נמצא כי בתחום הסוציולוגיה של התקשורת יש הנוטים לעמעם את המשמעות המניפולטיבית והפוליטית המיוחסת לפופוליזם ונוקטים עמדה נאו־פונקציונליסטית. לטענת חוקרי תקשורת, הפופוליזם מבטא הלכה למעשה דרך תקשורת בלתי־אמצעית החוצה היירכיות ומתגברת באמצעות התעדכנות הטכנולוגיות על המרחק ההולך ומתפתח בעידן המודרני בין הנהגה לציבור.[50] המרחק שמדובר בו כאן אפשר להבינו לא רק במשמעות פיזית, אלא גם במשמעות סמלית. תהליך החילון יכול לשמש דוגמה לכך. זהו תהליך המרחיק אט אט את ציבור נאמני המסורת הנחשף לתמורות המודרניות מהמנהיגות המסורתית. כחלק מהניסיון המתגונן לצמצם מרחק זה, יש שהמנהיגות נוקטת מהלך שאפשר להגדירו פופוליסטי. עיקרו הוא מגע בלתי־אמצעי עם הציבור באמצעים מודרניים ומעודכנים. לכן ההגדרה 'פופוליזם הלכתי' או 'פופוליזם של ההלכה' אינו מבטא מגמה של השטחת ההלכה או של תועמלנות גסה ומניפולטיבית; המונח מדגיש את בעיית התקשורת המובנית שבין פוסק ההלכה לציבור, וכן את הפתרון שיש פוסקים הנוקטים אותו הן לשם שמירת הקשר הבלתי־אמצעי עם הציבור שומר המצוות והמסורת והן לשם שימור ההלכה כדרך חיים הרלוונטית לציבור זה.

הפופוליזם ההלכתי מנוגד למגמות ההסתגרות של חכמי ההלכה בדלת אמותיו של בית־המדרש כמו במקרה הבולט של חברת הלומדים החרדית בישראל. הוא גם מנוגד למסורת בנוסח זו ששלמה דשן מתאר כיצירת 'מרחק אצילי' בין הרבנים לציבור, מה שאפיין לטענתו את חכמי היהודים בארצות האסלאם לאורך שנים רבות. לטענתו, הדבר תרם לא מעט למכובדותם בעיני ציבור יוצאי ארצות האסלאם, אך הפך אותם במשך הזמן ממנהיגות אפקטיבית למנהיגות סמלית במציאות של תהליכי החילון הרך בנוסח המעבר משמירת הלכה לשמירת מסורת.[51] הוא אף מנוגד לדימוי השמרני המיוחס לאנשי ההלכה, בעיקר למורי ההוראה הוותיקים, שאמצעי הטכנולוגיה ההמוניים רחוקים מהם ואין הם מעודכנים בהם.

המקרה של הרב יוסף חיים מבגדאד ושל הרב עובדיה יוסף מלמד שהפופוליזם ההלכתי משלב יוזמה של דרשנות רבנית, המחפשת את העם ואת הדיאלוג ההלכתי הישיר אתו, עם הפקה מתמדת של חיבורים הלכתיים בהירים המיועדים לציבור לגווניו. המטרה היא לא רק הוספת ידע בהלכה או חינוך לשימור החיים ההלכתיים, אלא ליצור אפקט תעמולתי.

49. Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*, London 1977

50. Katheleen Hall Jamieson, *Eloquence in an Electronic Age*, Oxford 1988; Yoram Peri, *Telepopolism: Media and Politics in Israel*, Stanford 2005; Daniel Filc and Udi Lebel, 'The Israeli Populist Radical Right: A New Phenomenon in a Comparative Perspective', *Mediterranean Politics*, 10, 1 (2005), pp. 85-97

51. 'הרב עובדיה יוסף' (לעיל הערה 29).

ראשית, הפוסק יוצא מאחורי שולחן הכתיבה שלו או מאחורי סביבת העבודה שלו ושולח את ידו ישירות בהוראה לציבור. שנית, הפוסק הנמרץ, הכותב ללא לאות ומדומה למעיין המתגבר, כמו מלמד על כוח חיותה של ההלכה ועל הדינמיות שלה. שלישית, השימושים המתעדכנים במדיה המשתנות מדמים את הפוסק לא רק לאיש שראשו בשמים, אלא גם למי שרגליו מעוגנות בקרקע. בסביבה הממשיכה לראות, גם תחת תהליכי חילון, בדמות רבנית דמות מכובדת ואף נערצת, שמיוחסת לה חוכמה עתיקה, נמצא שכל אלה אינם רק בגדר אקט שמשמעותו אינסטרומנטלית אלא גם בעלי משמעות סמלית עמוקה.

לפיכך המשמעות של פופוליזם הלכתי היא משולשת: ראשית, לעורר מודעות לעניין ההלכתי עצמו ולשמר את ההלכה במרכז החיים היהודיים; שנית, לחתור נגד השפעותיו של המפנה המודרני והכרסום ההולך וגדל בציבורים שיש להם זיקה לאורח חיים הלכתי; שלישית, להפוך את פוסקי ההלכה, לפחות באופן סמלי, להנהגה תוססת וערנית, וככזאת חותרת נגד הנרטיב החילוני־המודרני הרואה בהם, בעיקר באלה השמרנים ביותר, דמויות מרוחקות ולא רלוונטיות. אם כך, העניין אינו חינוכי גרֵדא, אלא עבודה פוליטית של ממש, שכן היא מבקשת בסופו של דבר לשמר-להרחיב-לחדש את כוחם של מורי ההלכה בציבור.

יהיו מי שיאמרו כי מני אז נוכל למצוא את הפופוליזם של ההלכה כאסטרטגיה השגורה בהווייתו של הממסד הרבני לאורך תולדותיה של היהדות ההלכתית. אנו יודעים שלימוד ההלכה מצא מקום בדרשנות העממית הן בקהילות יהודי אירופה הן בקהילות יהודי ערב וצפון אפריקה, וודאי לא היה נחלתה של האליטה הדתית בלבד. ואולם דומה שתחת תנאיה של המודרניות, ובעיקר התגובה השמרנית והמתגוננת כלפיה מצד חוגי בני התורה, יש בפיתוחו של פופוליזם הלכתי בבחינת חתירה פוליטית שכנגד, נגד הנטייה האורתודוקסית, וודאי האולטרה־אורתודוקסית, לגוון אחיד של הקהילה ולהסתגרות והיבדלות מפני מה שנראה כשונה ומגוון ולכן גם מאיים ומסוכן. ברוח זו יש גם להביא בחשבון את ההתפתחות הטכנולוגית התורמת לא רק לכתיבה הלכתית שמרנית, כטענתו של ההיסטוריון חיים סולובייצ'יק,[52] אלא גם להפצתה של ההלכה ברבים, תוך כדי התגברות על ראייתה כשריד של עולם ישן שנס לחו.

כבר תחת התמורות המודרניות, המופיעות כבר בימיו של הרב יוסף חיים, וודאי בסביבתו של הרב עובדיה יוסף, ניכרת ההבנה ולפיה על פוסק ההלכה להיוותר מאחורי שולחן העבודה שלו, גם לא מאחורי שולחנו של הדרשן. על פוסק ההלכה להפוך את ההלכה לעניין נגיש לציבור ככל האפשר כדי לעשותה לעניין חי של קיום יהודי יומיומי, שאינו מרוחק ומכונס באות הכתובה אלא הוא חלק בלתי־נפרד מההוויה המודרנית. יהיו אולי גם מי שיראו במקרה של הרב יוסף חיים והרב עובדיה יוסף עוד ראיה לראיית פוסק ההלכה לא רק כמשפטן אלא גם מי שנוטל חלק בחינוך הציבור. ואכן הרב יוסף חיים והרב

52. Haim Soloveitchick, 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy', *Tradition*, 28, 4 (1994), pp. 64-130

עובדיה יוסף עסוקים בחינוך הציבור לדבר הלכה; הם עוסקים בקידום 'אוריינות הלכתית', כלומר הפיכת ההלכה לידע זמין ומזמין. אבל אין זו כאמור רק עבודה חינוכית; בתנאי האתגר המודרני והיות הקהילה הדתית וולונטרית יותר ויותר, הרי זו גם עבודה פוליטית. במסגרתה מכיר הפוסק שאין 'הקהילה', 'הציבור' בגדר ישות מובנת מאליה; יש לחתור אליה, יש ליצור עמה קשר בלתי־אמצעי, יש לטפח אותה. יש אפוא להפוך את ההלכה לא רק לידע אלא גם למזוהה עם דמות המבקשת את המגע עם הציבור ומכירה בחשיבותו.

2. היישומים הפוליטיים

גישתו הפופוליסטית של הרב עובדיה יוסף, שעל אחד משורשיה עמדנו כאן, אינה נותרת רק בתחום הפרקטיקה של פוסק ההלכה כתועמלן לאורח החיים ההלכתי. גישה זו בולטת ואף מודגשת בתנועה הפוליטית שהרב עובדיה יוסף נעשה למנהיגה הבלתי־מעורער — המפלגה החרדית־המזרחית 'התאחדות הספרדים שומרי התורה', הלוא היא ש"ס. הגישה הפופוליסטית קיבלה את ביטויה בשלושה מישורים הנוגעים למקורותיה ולהתפתחותה של ש"ס.

ראשית, במישור ההיסטורי. כאן נקשר ההיבט הפופוליסטי בתמורה שחוללה גישתו המעורבת והפעלתנית של הרב עובדיה יוסף במה שנמנעו לרוב הרבנים המזרחים זה שנים — התערבות פוליטית ישירה בעיצוב סדר היום של הקבוצה שהוא מנהיגה הרוחני זה שנים. הקמת ש"ס ומעורבותו של עובדיה יוסף בעיצובה היו הלכה למעשה יציאה הן מעמדתו המרוחקת והאצילה של הרב הספרדי והן מעמדת פוסק ההלכה והרב הקהילתי — 'פקיד' בלשונו של פרידמן[53] — לעמדה של מנהיג פוליטי לכל דבר, הנושא ונותן עם הציבור. ביטוי לדבר נתן מנהיגה הפוליטי הכריזמטי של ש"ס בשנות התשעים אריה דרעי בהסבירו את משמעות הצטרפותו של הרב עובדיה יוסף:

> עבורם, ולמענם, ירד אבינו רועינו מרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף שליט"א, 'מן ההר אל העם', אביר הרועים, שר התורה, שכל שעה שלו כה יקרה וכל רגע כה מחושב, השקיע כל מעייניו בפרישת רשת שיעורי תורה, בהקמת מועדוני נוער תורניים בכל רחבי הארץ, בייסוד בתי ספר תורנים גני ילדים ומעונות יום. מדוע, לשם מה? כדי שזיק האמונה יהיה ללהבה, כדי להגדיל תורה ולהאדירה, כדי שיותר ילדים וילדות יתוודעו למורשתם, לאמונת אבותם, למסורת עדותיהם המפוארת. ידעו לקרוא קריאת שמע, להתפלל כהלכה, ידעו פרשה בתורה ופרק במשנה [...] מדבריו למדנו מה הדרך להשיב את העם למורשתו — לרדת אל העם ולאחוז בידו, אחד אחד![54]

53. מנחם פרידמן, 'מרא דאתרא — ממנהיג לפקיד: סקירה היסטורית־סוציולוגית', בתוך: חנה עמית (עורכת), **אחריו: על מנהיגות ומנהיגים**, תל־אביב 2000, עמ' 85–94.

54. [אין מחבר], **ספר שאגת אריה: כולל דברי רבותינו הקדושים בתלמוד ובמדרשים על קירוב לבבות לחיי תורה וקיום המצות ועל דברים העומדים על הפרק בתקופתנו וכן על תהפוכות הזמנים**

עובדיה יוסף הדגיש בהזדמנויות פוליטיות שהוא רואה בש״ס מפעל דתי חיוני, המוביל לתמורה של ממש במעמדם של יוצאי עדות המזרח. הוא כינה זאת ׳מהפכה רוחנית׳.[55] תחת כנפיה של ש״ס הצליח הרב עובדיה לחבר בין בני תורה, חוזרים בתשובה וציבור מסורתי מזרחי. כך הצליח לעצב מפלגה חרדית חדשה ומובחנת מזו הכיתתית בנוסח אגודת־ישראל של ימי המדינה, מפלגת ׳כנסייה׳.[56]

שנית, במישור התקשורתי־הסמלי. כאן עומד במוקד שיעורו הקבוע בהלכה של הרב עובדיה יוסף, המועבר בשני העשורים האחרונים בשידור חי בכל מוצאי שבת לנקודות חיבור מתאימות בבתי־כנסת ובתי־מדרש בישראל ובפזורה היהודית המזרחית שמחוצה לה.[57] שיעור זה נקבע בשנות השמונים, לאחר שסיים את כהונת הרב הראשי הספרדי. בימי ש״ס נעשה השיעור אבן שואבת הן לציבור נאמניו של הרב עובדיה והן לאנשי תקשורת שבאו לשמוע את דבריו. השיעור מופנה לקהל רחב ונבדל משיעוריו הקבועים של עובדיה יוסף לבני תורה. הדבר בא לידי ביטוי בתוכן הדברים, בלשון העממית המודגשת ובהתייחסויות לאקטואליה.

בצד הוראת ההלכה המשולבת בפרשנות פרשת השבוע נוהג הרב עובדיה מפעם לפעם להביע את דעתו בפומבי על המתרחש במרחב החיים הישראלי. התייחסויות אלה, ביקורתיות לרוב, ומשולבות בסופרלטיבים לא מחמיאים ליריביה של ש״ס, מוצאות מדי פעם מקום בולט בסדר היום התקשורתי, המשפטי והפוליטי בישראל, כשמנהיגי ש״ס נדרשים לתת למחרת היום פרשנות לתוכן הביקורת ולסגנונה. שיעורי הלוויין של הרב עובדיה עשו אותו לדמות מוכרת ושנויה במחלוקת ברחוב הישראלי, מושא להערצה בקרב תומכיו, מושא לדחייה אצל מתנגדיו. שיעורי הלוויין המשיכו בעידן ש״ס ובימי זקנתו את השימוש שעשה הרב עובדיה בתקשורת ההמונים המודרנית לקשר בלתי־אמצעי עם ציבור נאמניו ושומעי משנתו, בני תורה ובעלי־בתים כאחד. דפוס זה קיבל ביטוי בפרסומיו בכתבי עת שנועדו לקהילות בתי־הכנסת העדתיים בשנות השישים כדוגמת ׳קול סיני׳, בשידורי רדיו קבועים ב׳פינת ההלכה׳ בתוכנית שנועדה לשומרי המסורת בימי שישי ברשת הרדיו הממלכתית ׳קול ישראל׳ בשנות השבעים, ובשידורי הלוויין של חברת ׳דר וסוחרת׳ משנות השמונים ועד ימינו אלה. אך אם בעבר היו אלה שידורים של רב ממלכתי, הרי בשנים האחרונות הם מזוהים גם עם דיוקנו כמנהיג פוליטי וכחלק בלתי־נפרד מבניית דימויה העצמי של ש״ס כמפלגה מודרנית ומעודכנת, ודמותו של הרב עובדיה יוסף כמנהיג הקרוב לציבור. יצוין כי הפופוליזם הפוליטי־התקשורתי של הרב עובדיה יוסף

שלפני הגאולה נערך בחסדי הבורא יתברך על ידי תלמידי חכמים שליט״א לקירוב גאולת ישראל, ירושלים תשס״א, עמ׳ 5–6.

55. קלטת הבחירות של תנועת ש״ס, ׳עם ישראל חי׳, אוסף פרטי.

56. שלמה פישר וצבי בקרמן, ״כנסיה או כת׳, בתוך: פלד (עורך), **ש״ס — אתגר הישראליות**, עמ׳ 321–342.

57. קימי קפלן, ׳החרדיות המזרחית והדת העממית — שני מקרי בוחן׳, בתוך: רביצקי (עורך), **ש״ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים**, עמ׳ 443–484.

חריג בעולם ההנהגה החרדי. המנהיגות הרבנית החרדית הבכירה השולחת ידה גם בהנהגה פוליטית בתורת 'דעת תורה' אינה נוהגת להיחשף לציבור הרחב באמצעי תקשורת. רוב דבריה לציבור מתווכים בידי מוציאים ומביאים, האוחזים בכוח רב.

שלישית, במישור החינוכי־המעשי. כאן נמצא את מה שכבר עמדנו עליו והוא השימוש שעושה ש"ס בעמדותיה במשרדי ממשלה כמו הדתות, הפנים והחינוך להפצת שיטתו של הרב עובדיה יוסף. בולט בהקשר זה המקרה של סידורי התפילה שעליהם עמדתי לעיל.

במחקרם על תנועת ש"ס מבליטים דיויד להמן ובתיה זיבצינר את המקום שתופסת הדת הפופולרית בעולמה של המפלגה החרדית־המזרחית. השניים רואים בתהליך זה חלק מהמודרניזציה הדתית של היהדות הדתית המזרחית.[58] מחקרם עומד על ביטויים בולטים לרכיבי הדת הפופולרית בש"ס — השימוש העממי במוצרי הקבלה המעשית, סיועו של תחנות הרדיו החרדיות הלא־חוקיות למפלגה בשנות התשעים, דרשנות תנועת התשובה שהפנתה את החוזרים בתשובה אל זרועותיה של ש"ס ועוד. בכך לא שונה ש"ס מתנועות דתיות פופולריות אחרות ברחבי העולם, והיא חלק בלתי־נפרד מהדרך שמתמודדות קבוצות דתיות שמרניות עם האיום על כוחן והשפעתן ורצונן ליטול לעצמן מקום בתמורות המודרניות. הפופוליזם ההלכתי מבית־מדרשו של הרב עובדיה יוסף יכול להשתלב בתזה זו. להמן וזיבצינר רואים בתרבות ההלכתית ובאנשי ההלכה והפסיקה, ובראשם הרב עובדיה יוסף, מי שמשתמשים בצורה מודרניסטית מתקדמת בדת הפופולרית לצורך הגברת הכוח. אבל כאן יש לסייג ולומר, שעל רקע המתואר במאמר זה, הפופוליזם ההלכתי אינו בהכרח נטוע ברצון להגברת הכוח אלא בניסיון של אנשי ההלכה, הרב יוסף חיים והרב עובדיה יוסף במקרה הנדון כאן, למצוא תדר מתאים לתקשורת מעודכנת ורציפה עם ציבורי מאמינים החשופים לאופציות פופוליסטיות מודרניות, המתחרות באורח החיים ההלכתי. נוסף על כך, אין המדובר בתהליך שמקורו בתגובה על המתרחש בחברה הישראלית, אלא בתהליך עמוק יותר בזמן, הנקשר לתמורות שעוברת האליטה הדתית, פוסקי ההלכה במקרה הזה, נוכח תהליכי המודרניזציה כשהם לעצמם, והניסיון לנצל את הטכנולוגיות המודרניות לשם התגברות תוכנית למדנית וסמלית־תעמולתית על נתקי האינטראקציה שנוצרו בין ההלכה לחיים, בין מורי ההלכה למיישמיה בחיי היומיום.

סיכום

במאמר זה נדון דיוקנו של פוסק ההלכה ביהדות המזרחית בת זמננו. באמצעות השוואה בין מפעליהם ההלכתיים של הרב יוסף חיים מבגדאד והרב עובדיה יוסף עמדתי על אפשרות הפיכתו של פוסק ההלכה ביהדות המזרחית ממשפטן או איש חינוך לתועמלן של

58. David Lehmann and Batia Siebzehner, *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*, London 2006

ההלכה, המשתמש באמצעים כמו דרשנות עממית, קיצורי הלכה ועיבוד ליטורגי להפיכתה של ההלכה מאות כתובה למסורת חיה בעולמה של הקהילה הנתונה בתמורות המודרנה. פעולה זו הוגדרה פופוליזם הלכתי, וזה הוגדר כפעולה תקשורתית־תעמולתית ביסודה, שיש פוסקים המשתמשים בה הן לשמירת הקשר הבלתי־אמצעי עם ציבור שומרי המצוות והמסורת, והן לשימור ההלכה כדרך חיים הרלוונטית לציבור הזה. כמו כן עמדתי על המשמעויות הפוליטיות הנוגעות לפופוליזם ההלכתי, לפחות בכל הנוגע ליהדות המזרחית בת זמננו.

בסביבה החברתית והקהילתית שמאמר זה עוסק בה, נדרשת ההלכה לתעמולה מתמדת. מורי ההוראה, הפוסקים, הרבנים והמלמדים הופכים את המגע הבלתי־אמצעי (הפופוליזם) עם הציבור מפונקציה (צורך) לחלק מהוויה תרבותית־דתית אינטראקטיבית וקבועה (סטרוקטורה), שאת נוכחותה אפשר לראות בעולם בית־הכנסת העדתי המקומי, אך גם בעולם המעשה הפוליטי. על רקע זה יהיה אפשר לבחון בעתיד את התזה שהוצעה כאן גם בהקשר של התפתחות המודרניזציה ביהדות מזרח אירופה ומרכזה. תזה זו יכולה לשמש את הדיון על מקומו של פוסק ההלכה גם בקרב הציבור של הציונות הדתית בישראל — אלה נמנים לרוב עם קהילות הומוגניות למדי מבחינה סוציולוגית, אך לא פעם מגוונות מבחינה דתית, דבר שאינו נעלם מעיניהם של פוסקי הלכה ציונים דתיים בני זמננו. הבולטים בהקשר זה הם אתרי אינטרנט ועלוני בתי־כנסת. בשני מרחבים אלו בולטת השפה הדתית התמציתית הן במחשבה והן בהלכה. כך לדוגמה הן שאלות ותשובות בהלכה המכונות 'שו"ת SMS'. הציבור, לרוב נוער, מתבקש לשלוח לרבנים שאלות בהלכה באמצעות טכנולוגיית הממסר הכתוב בטלפון הנייד. התשובות תמציתיות בדרך־כלל. בכך דומה כי שכבת הפוסקים השותפה לשימושים אלה מבקשת להשיג שתי מטרות, הנכרכות במה שכונה לעיל פופוליזם הלכתי. ראשית, קניית דימוי דינמי ומעודכן של השיח ההלכתי ומוביליו, הרבנים, המדומים לרוב למרוחקים מן הציבור. שנית, הפיכת ההלכה לחלק בלתי־נפרד מחייו של היהודי המודרני, אפשרות שעליה כבר למדנו מבחינת הקשר הדואלי האפשרי שבין מפעלו הציבורי של הרב יוסף חיים מבגדאד לזה של הרב עובדיה יוסף.

שיקום החברה החרדית בישראל בצל השואה: להתחיל מישן

מיכל שאול

אנו חייבים לדור שארית הפליטה 'יישר כח' שאין לשערו. שכן, רק היום אנחנו מתחילים להבין כי לולא דור זה שעמד על שלו לא היו לנו היום ישיבות וחדרים ו'בית יעקב' לרוב; כי כל הפריחה הבלתי רגילה של אידישקייט היום, אשר הדור הצעיר מקבל אותה כמובנת מאליה, לא הייתה כך כשאנו היינו ילדים [...] כי אם היטלר רצה להשמיד גוף ונשמה גם יחד, הרי שהדור הצעיר, כל אותם נכדים הקרויים על שם ההורים והסבים; הלבושים כפי שהיו לבושים הסבים; המדברים באותה שפה כמו הדורות שלפניהם; הנלחמים על אותה דרך חיים שהלכו בה לפניהם; הנוסעים פעמים רבות לאותה 'חצר' חסידית אליה נסעו סבותיהם — אלו הם ההוכחה החותכת ביותר, הכנה ביותר והאמיתית ביותר, מי בסופו של דבר ניצח בקרב האימים הזה; הם ההוכחה הנצחית ביותר למי היו בסופו של דבר הניצחון והנקמה גם יחד.

רות ל-ן (ליכטנשטיין), **עדות: חורבן יהדות אירופה**, ניו־יורק וירושלים תש"ס, עמ' 408

מבוא

הופעתה המחודשת של החברה החרדית[1] על פני המפה ההיסטורית — לאחר המכה האנושה שספגה בתקופת השואה מבחינה דמוגרפית, גאוגרפית, אידאולוגית, תאולוגית

* תשתיתו של מאמר זה היא בעבודת הדוקטור שכתבתי: '"פאר תחת אפר": ניצולי השואה, זיכרונה והתמודדות עם השלכותיה — פרק מרכזי בשיקומה של החברה החרדית האשכנזית ב"יישוב" ובמדינת ישראל 1945–1961', אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ט. העבודה נכתבה בהנחייתם של פרופ' דן מכמן ופרופ' קימי קפלן.

1. להגדרות שונות למי הוא 'חרדי', ראו: מנחם פרידמן, **החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים**, ירושלים 1991, עמ' 9; קימי קפלן, 'חקר החברה החרדית בישראל: מאפיינים, הישגים ואתגרים',

ומורלית — היתה לחידה: כיצד נסללה הדרך המחודשת לאחר שאבדה העתודה האנושית המרכזית, מיטב מורי הדרך, המנהיגים והרבנים? כיצד התרחש נס התחייה במדינת ישראל הציונית והחילונית, שבה היתה החברה החרדית למיעוט מבחינה דמוגרפית ואידאולוגית? וכיצד זה שאת תהליך השיקום, שהתרחש במהירות מפתיעה, הובילו דווקא ניצולי שואה שחוו על בשרם את התופת והיו מוכים, רצוצים ואבלים? מטרתו של מאמר זה היא להאיר זווית מסוימת בניסיון לפתור את החידה ההיסטורית המורכבת הזאת ולדון בהשפעתם הייחודית של ניצולי השואה החרדים ושל תודעת השואה שהנחילו על התגבשותה של החברה החרדית בישראל לאחר השואה.

בשלושת העשורים האחרונים מרבה המחקר לעסוק בנושא של תודעת השואה ושל עיצוב זכרון השואה בחברה המערבית בכלל ובחברה הישראלית בפרט.[2] היסטוריונים, חוקרי תרבות, סוציולוגים ואנתרופולוגים שבים ובוחנים את הדרכים השונות שבהן מוצאת השואה את ביטוייה בשיח החברתי והתרבותי וכיצד זכרונה משפיע על עיצוב

בתוך: קימי קפלן ועמנואל סיון (עורכים), **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?**, תל־אביב תשס"ד, עמ' 225–228; יהודית תידור־באומל, 'האורתודוכסיה: סיור לימודי בעולם משתנה', **גשר**, 121 (תש"ן), עמ' 62–78; אליעזר שביד, 'דת וחברה בישראל', **יהדות זמננו**, 7 (תשנ"ב), עמ' 23–36; Samuel C. Heilman, 'The Many Faces of Orthodoxy', *Modern Judaism*, 2, 1 (1982), pp. 23-51; Ibid., 2, 2, pp. 171-198. לצורך הדיון כאן אקבל את הגדרתו של מנחם פרידמן, שעמד על ארבעה מאפיינים עיקריים שעל־פיהם אפשר להגדיר את הציבור החרדי כחלק מהמחנה האורתודוקסי לגווניו: (א) מחויבות ללימוד תורה; (ב) מחויבות למסורת של יהדות מזרח אירופה; (ג) מחויבות להלכה בפרשנותה המחמירה והקפדנית; (ד) שלילת הציונות, או לכל הפחות ראייתה כחסרת ערך, גם אם היא מתקבלת בדיעבד. להגדרה זו אוסיף: (ה) החשש, במידה זו או אחרת, מן הסכנות הרוחניות והתרבותיות שצופנת בחובה המודרניזציה.

2. לעיון ברשימה נרחבת ומפורטת של ספרות מחקר שנכתבה עד סוף שנות התשעים ועוסקת בשאלות של הזיכרון ועיצובו בעולם המערבי בכללו, ומתמקדת פעמים רבות בשואה, ראו: Dan Ben–Amos and Liliane Weissberg (eds.), *Cultural Memory and the Construction of Identity*, Detroit, MI 1999, pp. 301-312. לכמה מחקרים, מאמרים וספרים העוסקים בזכרון השואה בחברה הישראלית (חוץ מאלה הפזורים בהפניות האחרות), ראו: דניאל גוטויין, 'הפרטת השואה: פוליטיקה, זיכרון והיסטוריוגרפיה', **דפים לחקר תקופת השואה**, טו (תשנ"ט), עמ' 7–52; יחיעם ויץ, 'בהקשר פוליטי: הממד הפוליטי של זכרון השואה בשנות החמישים', **עיונים בתקומת ישראל**, 6 (1996), עמ' 271–287; איל זנדברג, 'מגרש המשחקים של הזיכרון: ניתוח גיליונות יום השואה של העיתונים היומיים בישראל, 1948–2000', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 2004; יואל רפל (עורך), **זכרון סמוי — זכרון גלוי: תודעת השואה במדינת ישראל**, תל־אביב תשנ"ח; רוני שטאובר, **הלקח לדור: שואה וגבורה במחשבה הציבורית בשנות החמישים**, ירושלים ובאר־שבע 2000; Eliezer Don–Yehyia, 'Memory and Political Culture: The Israeli Society and the Holocaust', *Studies in Contemporary Jewry*, 9 (1993), pp. 139-162; James E. Young, *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven, CT 1993

הזהות הפרטית, הציבורית והלאומית. בישראל מדברים ההיסטוריונים על תהליכים ועל אירועים שונים שהשפיעו על עיצובו של זיכרון זה ועל התמורות שחלו בדגשיו במהלך השנים.

שורה של חוקרים — ובהם חנה יבלונקה, דליה עופר, בעז כהן, ענת ליבנה ושרון גבע — סוברים כי הדימויים שנקלטו בציבור הישראלי בנוגע לשתיקתם של ניצולי השואה בשנים הראשונות שלאחר שחרורם מן הכיבוש הנאצי אינם מבוססים מבחינה היסטורית, וכי לניצולי השואה שמור מקום מרכזי בעיצוב זכרון השואה ותודעתה בחברה הישראלית עוד מן השנים הראשונות שלאחר מלחמת העולם השנייה.[3] אך במחקרים אלה ובאחרים כמעט לא ניתנה הדעת על ניצולי השואה החרדים, ואם ניתנה הרי שהיתה בשולי הדברים.

המאמר שלפנינו עוסק בניצולי השואה החרדים, שהיו אמנם חלק מ׳שארית הפלטה׳ שעלתה ארצה מצד אחד, אך גם חלק מחברה חרדית בעלת אידאולוגיה ומערכת ערכים נפרדת מן האתוס הלאומי־ציוני ששלט במדינת ישראל הנולדת מצד אחר. במוקד הדיון לא תעמוד משנתם הרשמית של ראשי הציבור החרדי, אלא בעיקר פעילותם של חרדים מן השורה (ובהם בחורי ישיבה, סופרים ועיתונאים), אלה שנותרו אחד מעיר ושניים ממשפחה, ושיקמו את עצמם, את משפחתם ואת היהדות התורנית.

במאמר אתמקד בשנים שבין שנות העלייה הראשונות מאירופה המשוחררת, דהיינו מאמצע שנות הארבעים של המאה ה־20, ועד למשפט אייכמן (1961), שבמחקר תודעת השואה במדינת ישראל נחשב נקודת שיא בתהליך ההכרה ב׳נוכחותה׳ של השואה בחברה הישראלית.[4] תודעת השואה בחברה החרדית בתקופה מכרעת זו כמעט לא זכתה לתשומת לב גם במחקרי השנים האחרונות וכמעט לא ניתנה הדעת לשאלת חלקם של הניצולים בתהליך שיקומה של החברה החרדית. הדבר בולט במיוחד על רקע המחקר על עליית שארית הפלטה ותרומתם של ניצולי השואה לחברה הישראלית.

מובן שאי־אפשר לדון בחברה החרדית בישראל כאילו היתה מִקשה אחת מבחינה אידאולוגית, משום שבקבוצה זו קשת רחבה ומגוונת של תת־קבוצות: בקצה האחד שלה נמצאים חברי תנועת פועלי־אגודת־ישראל (פא״י), המגדירים את עצמם חרדים, אך יחסם אל החברה היישובית והישראלית היה אוהד בדרך־כלל והם אף ביקשו להשתלב

3. ראו: חנה יבלונקה, ׳מה לזכור וכיצד? ניצולי השואה ועיצוב ידיעתה׳, בתוך: אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ ויעקב הריס (עורכים), **עידן הציונות**, ירושלים 2000, עמ׳ 297–316; דליה עופר, ׳מה ועד כמה לזכור מן השואה: זיכרון השואה במדינת ישראל בעשור הראשון לקיומה׳, בתוך: אניטה שפירא (עורכת), **עצמאות: 50 השנים הראשונות**, ירושלים תשנ״ח, עמ׳ 171–194; בעז כהן, ׳מחויבים לזכור ולהזכיר: ניצולי השואה וראשיתו של מחקר השואה׳, **ילקוט מורשת**, פא (תשס״ו), עמ׳ 25–35; ענת ליבנה, ׳עיצוב זיכרונות השואה של הניצולים בהשפעת מפגשם עם הארץ׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב תשס״ו; שרון גבע, ׳ייצוגים של נשים בשואה בשיח הציבורי הישראלי בשנות החמישים ובימי משפט אייכמן׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב 2007.

4. ראו: בעז כהן, ׳המחקר ההיסטורי הישראלי על השואה בשנים 1945–1980, מאפיינים, מגמות וכיוונים׳, עבודת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשס״ד, עמ׳ 13.

בה ובמוסדות המדינה ככל האפשר; בקצה האחר עומדות הקבוצות המזוהות עם 'העדה החרדית', השוללות שלילה גמורה כל קשר עם המדינה הציונית. מלבד המחלוקות האידאולוגיות באשר לציונות ולתנועה הציונית, זוהי קבוצה מגוונת בשל היותה מורכבת מ'חסידים' ומ'ליטאים', מיוצאי מזרח אירופה (בעיקר מאזור פולין, ליטא, רוסיה וגליציה), מיוצאי הונגריה, רומניה ומערב אירופה. כאן אעסוק במה שהתרחש בזרם המרכזי של החברה החרדית האשכנזית בישראל, ובעצם אפקיע מעיקר הדיון קבוצות אחרות בחברה החרדית: החרדים ה'קנאים',[5] כלומר חסידויות שמרכזן מחוץ לישראל (שהגדולות שבהן הן סטמר וחב"ד), וכן החרדים המזרחים.

עניינו של המאמר הוא לתאר בכלים היסטוריים את הפיכתו של זכרון השואה בחברה החרדית לגורם תודעתי מגייס לבניית החברה החרדית מחדש, בזכות המרתו של זכרון השבר שיצר האסון בזיכרון מובנה, אידילי־חרדי, של החיים במזרח אירופה בין שתי מלחמות העולם וטענה להמשכיות מוחלטת של עבר זה.

בחלקו הראשון של המאמר אציג בקצרה את השפעותיה הקשות של השואה על החברה החרדית, ובחלקים השני עד הרביעי אראה כיצד הפך זכרון אותו אסון לאחד הכלים המרכזיים לשיקום שלאחריו. בחלק השני של המאמר אציג כמה הסברים שהציעו קודמיי לתחיית החברה החרדית בישראל לאחר השואה. בחלק השלישי אציג את רעיון ה'שחזור' ואת מרכזיותו בתודעה החרדית כזרז לשיקום. בחלק הרביעי והאחרון אדגים את התזה באמצעות שני מקרי מבחן: ביסוסה של מערכת החינוך החרדית בישראל והכתיבה הספרותית החרדית לסוגיה.

א. החרדים והשואה – משבר, שבר ואתגרים

עבור החברה החרדית במזרח אירופה, התקופה שבין שתי מלחמות העולם היתה תקופת התאוששות מן המשבר התרבותי הקשה שפקד אותה. ספסליהן הנטושים של הישיבות החסידיות והליטאיות החלו להתמלא מחדש, בבתי־הספר ובסמינרים של רשת החינוך החרדית לבנות 'בית יעקב', שנוסדה בקרקוב ב־1917, למדו ערב מלחמת העולם השנייה ברחבי אירופה אלפי בנות וכן נתפרסמה ספרות ועיתונות חרדית מגוונת.[6]

5. למרות קולניותה היחסית, קבוצה זו, המורכבת בעיקר מחסידים שמקורם בצפון־מזרח הונגריה ובטרנסילבניה, מונה פחות מ־5% מהחברה החרדית בישראל. לדיון מחקרי ראשון על יחסם לשואה ראו: קימי קפלן, 'החרדים הקיצוניים והשואה: לבטים והתמודדויות', הרצאה במכון הבין־לאומי לחקר השואה, יד ושם, ירושלים, י"א באייר תשס"ח, 15.5.2008.

6. ראו: גרשון בקון, **פוליטיקה ומסורת: אגודת ישראל בפולין 1916–1939**, ירושלים תשס"ה, עמ' 32–34, 119–135; יוסף פונד, **פירוד או השתתפות: אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 17–18; חיים שלם, **עת לעשות להצלת ישראל: אגודת ישראל בארץ־ישראל לנוכח השואה 1942–1945**, קריית שדה־בוקר תשס"ז, עמ' 15–44; בן־ציון

אולם שואת יהודי אירופה גדעה את תהליך התחייה בעודו באִבו. השמדת המרכזים של היהדות החרדית בפולין, בליטא, בהונגריה ובגרמניה גרמה להתמעטות דמוגרפית ממשית ולאובדן ההנהגה הרבנית והלמדנית, שנראתה חסרת תחליף. התשתית הארגונית המסורתית (הקהילות, הישיבות, בתי־המדרש לסוגיהם, הסמינרים לבנות ולפרחי הוראה ועוד) נחרבה עם הנסמכים עליה.[7]

שלא כתמונה העולה מכתבים חרדיים, ולפיה יהדות אירופה ברובה היתה חרדית, מזכירים ההיסטוריונים כי ערב מלחמת העולם השנייה היו החרדים מיעוט בקרב יהדות אירופה.[8] עם זאת ההיסטוריונים מסכימים כי בשואה הוכתה היהדות החרדית מכה קשה במיוחד, שנבעה גם מנתונים ייחודיים שפעלו נגדה: היעדר אפשרות לנוע במשפחות גדולות או בישיבות; אי־ידיעת שפות, חוץ מיידיש; היעדר מקצוע מועיל; לבוש ומראה מזהים; פחד מרוסיה הסובייטית, מדכאת הדת, שמנע בריחה אליה; ו׳התלות הגמורה ברבנים ובמוצא פיהם׳.[9]

לאחר השואה לא נשאר עוד מקום שבו היתה ליהדות האורתודוקסית חטיבה מרכזית מבחינה דמוגרפית. לסביבה התרבותית והלשונית נדרשה אפוא מלאכת שיקום שהיתה שונה לחלוטין מזו שהחברה החרדית היתה מורגלת בה באירופה.[10]

נוסף על כך, לא רק ש׳עולם התורה׳ נחרב ברובו, אלא שבעקבות השואה הוא גם ננטש. השואה הגבירה ביתר שאת את תופעת הסחף של צעירים חרדים אל מחוץ לגבולותיה של

קליבנסקי, ׳הישיבות הליטאיות במזרח אירופה בין שתי מלחמות העולם׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב תשס״ט; שאול שטמפפר, ׳ישיבות חסידיות בפולין בין שתי מלחמות העולם׳, בתוך: עמנואל אטקס, דוד אסף ושאול שטמפפר (עורכים), **במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי**, ירושלים תש״ס, עמ׳ 351–376.

7. ראו: דן מכמן, ׳השפעת השואה על היהדות הדתית׳, בתוך: ישראל גוטמן (עורך), **תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה**, ירושלים תשנ״ו, עמ׳ 617–618.

8. יש לציין כי הדיון החרדי באופיו הדתי של העולם היהודי לפני השואה מתעלם בעקביות ממערב אירופה, שבו ודאי שהיה חלקו מבוטל, והוא מתמקד במזרח אירופה, שם החברה האורתודוקסית לא היתה חברת רוב, אולם היתה מיעוט לא מבוטל מבחינה מספרית ואידאולוגית, ראו: שאול, ׳פאר תחת אפר׳ (לעיל הערת כוכבית), עמ׳ 29, הערה 9.

9. דינה פורת, ׳״שותפיו של עמלק״: האשמות החרדים בארץ בשנות ה־80 כלפי הציונות בתקופת השואה׳, בתוך: רפל (עורך), **זכרון סמוי — זכרון גלוי**, עמ׳ 70; יצחק ארד, **מבצע ריינהארד: בלזץ, סוביבור, טרבלינקה**, תל־אביב תשמ״ח, עמ׳ 274–275; חוי דרייפוס (בן־ששון), ׳״כצאן אשר אין לו רועה?״: רבנים ומעמדם בשואה׳, בתוך: ידידיה אסף, נתן כהן ואסתר פרבשטין (עורכים), **זיכרון בספר: קורות השואה במבואות לספרות הרבנית**, ירושלים תשס״ח, עמ׳ 151.

10. מכמן, ׳השפעת השואה על היהדות הדתית׳ (לעיל הערה 7). למחקרים ראשוניים על הקשיים הפיזיים, החברתיים, ההלכתיים והרעיוניים שנתקלו בהם האדמו״רים כשבאו לשקם את חצרותיהם בישראל, ראו: תמיר גרנות, ׳תקומת החסידות בארץ־ישראל אחרי השואה: משנתו הרעיונית, ההלכתית והחברתית של האדמו״ר ר׳ יקותיאל יהודה הלברשטם מצאנז־קלויזנבורג׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת־גן תשס״ח; פרידמן, **החברה החרדית**, עמ׳ 147.

החברה החרדית. חלקם נטשו את אורח החיים הדתי כבר במהלך השואה ועקב אירועיה, ותופעה זו התרחבה לאחר השחרור, בעיקר במחנות העקורים וההגירה לארצות המערב ולארץ־ישראל.[11] המעטים ששרדו והוסיפו לדבוק באמונה עמדו מול אתגרים רוחניים רבים. השואה העמידה בפני האדם המאמין אתגר תאולוגי ממשי והציבה לפניו שאלות קשות, בעיקר בנוגע לנוכחותו ולפעולתו של האל וכן בכל הקשור לתפקודם של הרבנים בימי השואה.[12]

זאת ועוד, השואה והקמת מדינת ישראל נראו כהתייצבותה של ההיסטוריה היהודית לצדה של הציונות, וכהפרכה מוחלטת של ראיית ההיסטוריה החרדית. הניצחון הישראלי במלחמת השחרור נראה גם הוא מהלך אלוהי, ובשל כך ביסס בקרב חרדים רבים את ההרגשה כי קיומה של מדינה חילונית־ציונית בארץ־ישראל הוא רצונו של האל.[13]

בצד המשבר הלאומי והחברתי התמודדו החרדים, כרבים אחרים, עם אבל איום על אובדן בני משפחתם, מכריהם ועולמם שהיה ואיננו עוד. ניצולי השואה התמודדו גם עם צלקות נפשיות, ולעתים גם פיזיות, מהשנים שבהן היו קורבנות של המשטר הנאצי. לפיכך במחצית השנייה של שנות הארבעים ובראשית שנות החמישים היתה החברה כולה נתונה בטראומה קולוסאלית בכל הרמות, ולרבים מקרב החברה החרדית ומחוצה לה היה ספק גדול אם תתאושש ממנה.[14] ואולם, בניגוד למצופה, ואף שנראה כי הנסיבות ההיסטוריות

11. ראו למשל: מרדכי מילר, **מגילת מרדכי**, ירושלים תשי״ט, עמ׳ רמז; אברהם וינפלד, **אבן יחזקאל**, ניו־יורק תש״י, עמ׳ 10. וכן: יהודית באומל, ׳סידורי תפילה ומגבעות: פרק בשיקום הדתי של שארית הפליטה במחנות העקורים בגרמניה 1945–1949׳, **ילקוט מורשת**, מח (תש״ן), עמ׳ 55–68; אלכסנדר דונט, ׳קול מתוך האפר (מסע נדודים בחיפוש אחרי האלוהים)׳, שם, כא (תשל״ו), עמ׳ 105–138; אסתר פרבשטין, **בסתר רעם: הלכה, הגות ומנהיגות בימי השואה**, ירושלים תשס״ב, עמ׳ 467–475.

12. ראו: יהודה באואר, ׳היכן היה האלוהים? היהדות החרדית ויחסה לשואה׳, **יהדות חופשית**, 23–24 (2001), עמ׳ 29–38; Menachem Friedman, 'The Haredim and the Holocaust', *The Jerusalem Quarterly*, 53 (1990), pp. 86-114. שאלות או האשמות אלה הוטחו בפניהם של החרדים עוד בימי המלחמה. למשל, ב־30 במרס 1944 נכתב בעיתון **הבוקר**: ׳ואילו קראו האדמו״רים לעליה, היו הדרכים משחירים מהמון אדם עולה. אלא שהם לא קראו. להפך, הם מנעו מיליונים מלעלות ארצה׳, מנחם פרידמן, ׳על מה עשה ה׳ ככה? התמודדות החרדים עם השואה׳, בתוך: דן מכמן (עורך), **השואה בהיסטוריה היהודית: היסטוריוגרפיה, תודעה ופרשנות**, ירושלים תשס״ה, עמ׳ 583. וראו עוד: אמנון שפירא, ׳papal infallibility׳, ובעברית: האפיפיור אינו יכול לטעות׳, **הצופה**, 4.5.2001, עמ׳ 6–7.

13. ראו: מנחם פרידמן, ׳מדינת ישראל כדילמה דתית׳, **אלפיים**, 3 (1990), עמ׳ 24–68; אביעזר רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל**, תל־אביב תשנ״ג, עמ׳ 208–248.

14. ראו: יחזקאל סרנה, **לתשובה ולתקומה**, ירושלים תש״ה. וראו עוד: בנימין בראון, ׳מהתבדלות פוליטית להתבצרות תרבותית: החזון איש וקביעת דרכה של היהדות החרדית בארץ ישראל (תרצ״ג–תשי״ד)׳, בתוך: מרדכי בר־און וצבי צמרת (עורכים), **שני עברי הגשר: דת ומדינה**

פעלו לרעתה כמעט בכל מובן, הצליחה החברה החרדית שלאחר השואה להתמודד עם אתגר הנטישה של בניה ובתוך שנים ספורות לבסס את עצמה ולהביא לפריחה חסרת תקדים — גם בהשוואה לתקופות הזוהר שלה לפני השואה.[15]

ב. השיקום: נתונים והסברים

בעשור הראשון שלאחר השואה הלכה החברה החרדית בישראל וביססה את עצמה בתור 'חברת לומדים'. מנחם פרידמן סובר כי במציאות של מזרח אירופה לא יכולה היתה החברה החרדית להתפתח בתור חברה שרוב הגברים החברים בה חובשים את ספסלי בית־המדרש שנים רבות. חברה כזאת היתה יכולה להתפתח רק במערב, על רקע של חברת הרווחה המודרנית, שבה יכול להיווצר מערך מורכב של יחסי תלות בין המיעוט, המאופיין בתור חברת לומדים חרדית, לבין סביבה יהודית חילונית או דתית מודרנית.[16] אלא שעצם מתן תקציבים עדיין איננו מבטיח חיוניות של חברה, וללא הימצאותו של 'הון אנושי', שינצל את התשתית הכלכלית לצרכיו הייחודיים, ספק אם החברה החרדית היתה מגיעה לאותם הישגים. כמו כן מתברר כי היו גורמים נוספים שהביאו לידי שגשוגן של חברות חרדיות, לא רק בישראל אלא גם במדינות אחרות שבהן התרכזו חרדים לאחר השואה, כגון אוסטרליה, ארצות־הברית, בלגיה ושוויץ, ארצות שבהן לא זכו המוסדות החרדיים לתמיכה ממשלתית. זאת ועוד, חידת פריחתה של החברה החרדית בישראל מתחדדת, כיוון שעיקרו של תהליך השיקום התרחש בשנות החמישים והשישים, בזמן שהחרדים לא היו שותפים לקואליציות ממשלתיות (הם פרשו ב־1952 ושבו ב־1977) ולא היתה להם גישה ישירה למקורות הכספיים.[17] נראה כי לצורך השלמת תמונת המחקר מזווית זו נדרש עיון בהיבטים נוספים, כגון בהשוואה להתפתחותן של חברות חרדיות ברחבי העולם, בהיקף שותפותם של גורמים מחוץ לחברה החרדית שנרתמו לשיקומה (ובראשם ארגון הג'וינט ונדבנים יהודים מרחבי העולם), ובשיקומה של כל חסידות ושל כל מוסד או ישיבה בפני עצמו. אך מחקרים כגון אלה טרם נעשו.

בראשית דרכה של ישראל, ירושלים תשס"ב, עמ' 409–412; מכמן, 'השפעת השואה על היהדות הדתית' (לעיל הערה 7), עמ' 622; קימי קפלן, 'האומנם נס? חשיבותה של התשתית החינוכית בשיקומה של החברה החרדית לאחר השואה', הרצאה בכנס: היהדות החרדית והשואה, אוניברסיטת תל־אביב, ינואר 2006; אהרון רוז, 'החרדים: כתב הגנה', **תכלת**, 25 (סתיו התשס"ז), עמ' 34–61; Menachem Friedman, 'The Ultra–Orthodox and Israeli Society', in: Joel Peters and Keith Kyle (eds.), *Whither Israel?: The Domestic Challenges*, London and New York 1993, pp. 178-179

15. פרידמן, **החברה החרדית**, עמ' 186.
16. שם, עמ' 181–186.
17. קפלן, 'האומנם נס?' (לעיל הערה 14).

קימי קפלן טען כי בהתחשב במערכת החינוך החרדית שהתפתחה ביישוב בתקופת המנדט, לא מדובר ב'נס', אלא בתרחיש היסטורי סביר.[18] כשם שישנה חשיבות מכרעת לתשתית שפותחה בחברת היישוב הציוני לצמיחתה של מדינת ישראל, כך גם בזעיר אנפין התפתחו בחברה החרדית בתקופת המנדט ניצנים ראשונים של מערכות פוליטיות, חברתיות וחינוכיות חרדיות, שתרמו לתקומתה של החברה החרדית אחרי השואה. כשהגיעו ניצולי השואה החרדים ארצה, וביקשו להמשיך בארץ את מורשת השטעטל, הם לא היו צריכים 'להמציא את הגלגל', ומצאו בארץ תשתית חינוכית, מוסדות, מורים ותלמידים שפעלו ברוח יהדות מזרח אירופה. העולים החרדים, שעלו בעלייה הרביעית והחמישית, בעיקר מגרמניה ומפולין (שעליהם כמעט לא נכתב דבר בספרות המחקר), יצרו בשנות השלושים ובשנות הארבעים מסגרות עבור חינוך בניהם ובנותיהן ברוח אגודת־ישראל (אגו"י). התשתית החינוכית שהיתה בארץ באמצע שנות הארבעים סיפקה לנערות, לנערים ולבוגרים ניצולי השואה מסגרות לימוד ותעסוקה, וחשוב לא פחות מזה, סביבה בעלת אידאולוגיה דתית דומה לשלהם וחברה המשוועת לכוחות חיזוק מבחינה דמוגרפית ואידאולוגית.

לפני השואה היה אמנם ציבור חרדי ביישוב היהודי בארץ־ישראל — מקצתו מחוץ למסגרות היישוביות הרשמיות ומקצתו בתוכן. עם זאת הוא היה קטן מכדי להעמיד 'מקטע' בעל משמעות משפיעה בהוויה הפוליטית־חברתית של כלל הציבור היהודי בישראל.[19] מצב זה השתנה במהלך השנים, והציבור החרדי נעשה בעל משקל רב ונוכחות בולטת. הבסיס לבניית החברה החרדית למקטע משמעותי בעל אתוס מגייס משלו, שבידיו כלים חינוכיים להכשרת מוריו ומנהיגיו, הונח במידה מכרעת בשנים שאני עוסקת בהן, שנים שבהן השואה, זכרונה וניצוליה מילאו מקום מרכזי.

גידולה המטאורי של החברה החרדית בישראל, גידול הבא לידי ביטוי במספר הישיבות והסמינרים לבנות ובמספר הלומדים והלומדות בארץ־ישראל, לא נתפס בתודעתם העצמית של החרדים בני התקופה כתוצאה 'טבעית' הנובעת מתהליכים היסטוריים וכלכליים, כמו הגירתם של יהודים שומרי תורה ומצוות לארץ והקמת מוסדות חינוך ותרבות, או בגלל תמיכתה הכלכלית של חברת הרווחה המודרנית הנהוגה בישראל. לשיקום התורה לאחר השואה הוענקה משמעות מיוחדת, כמעט מיתית, שנבעה מהפער הקיצוני בין עומק השבר וגודל החורבן לבין היקף ההתאוששות ושיאיה של התקומה, ומתקופת הזמן הקצרה שהתרחש בה המעבר בין קיצוניות אלה. משמעות זו לא רק הסבירה את המציאות ההיסטורית, אלא גם הזינה אותה, והיתה בבחינת 'מיתוס מגייס'.[20]

18. שם.

19. על המושג 'מקטע חברתי' ו'חברת מקטעים' (segmented society), מבנה חברתי שאפשר לאפיין בו את החברה הישראלית, ראו: גדי יציב, **החברה הסקטוריאלית**, ירושלים תשנ"ט; Kenneth D. McRae, *Consociational Democracy: Political Accommodation in Segmented Societies*, Toronto 1974

20. ראו: זאב שטרנהל, **בניין אומה או תיקון חברה?**, תל־אביב 1996, עמ' 13.

רבים מהחרדים ראו את התופעה כאילו היתה נס, כאחד 'מהאורות שהאיר הקב"ה לדור יתום אחרי השואה', שאותו 'א"א [אי אפשר] להסביר בשום הסברים טבעיים'.[21] עם זאת, הם ביקשו להסביר את הנס וראו בשגשוג המחודש הוכחה ניצחת לצדקת דרכם, שכר שהעניק הקב"ה לעמו בזכות ששת המיליונים שמתו על קידוש השם.[22]

על־פי התפיסה החרדית הרווחת, אותה זכות שהעניק האל לעמו גולגלה או מומשה על־ידי הנהגה רבנית כריזמטית שידעה להוביל את הציבור החרדי להישגים. מיתוסים רבי זוהר החלו לצמוח בחברה החרדית וכונו בהכללה 'נס הצלת התורה בימינו',[23] והם ראו ברבנים ובאדמו"רים יחידים שהאל השאירם בחיים על מנת שישקמו את הריסות המבול ויבנו את העולם התורני מחדש. בנייה זו היתה עבור רבים מן החברה החרדית ביטוי מובהק לנצחונה של היהדות על הנאצים,[24] ותשובה לשאלה החריפה שנשאלה מבית ומחוץ: כיצד זה נטשו מנהיגים חרדים את צאן מרעיתם בשעתם הקשה ביותר?[25]

תחייתו של עולם התורה לאחר השואה הוכיחה לחרדים, מעל לכל ספק, כי 'גווילין נשרפים ואותיות פורחות באוויר',[26] כלומר גם אם הצליחו 'העמלקים בני דורנו' להשמיד חלק גדול מן העם היהודי,[27] לרוחו לא יכלו. מילוין מחדש של השורות בלומדים צעירים ומחויבים לדרך החיים החרדית העניק אפוא תקווה חדשה לעם היהודי, שאף יצרה סיפוק ותחושות נקמה.

21. כפי שהגדיר זאת הרב שלום נח ברזובסקי, האדמו"ר מסלונים, ראו: מנחם פרידמן, ''על הניסים": פריחתו של "עולם התורה" (הישיבות והכוללים) בישראל', בתוך: עמנואל אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות**, ירושלים תשס"ז, עמ' 433; שלום נח ברזובסקי, **קונטרס ההרוגה עליך**, ירושלים תשמ"ה; מרדכי מאיר, 'השקפתו של האדמו"ר מסלונים הרב שלום נח ברזובסקי זצ"ל על השואה', בתוך: אסף בנימין ואסף גסטפרוינד, **ומיכאל היה: על שלושה ימי פורענות בחודש טבת שנזכרו במגילת תענית**, אשדוד תשס"ד, עמ' 191–220; קפלן, 'האומנם נס' (לעיל הערה 14); רוז, 'החרדים: כתב הגנה' (לעיל הערה 14), עמ' 34–61.
22. רוז, שם.
23. על מיתוס 'נס הצלת התורה בימינו' ועל תפקידו המרכזי בזכרון השואה החרדי ראו: עמוס גולדברג, 'השואה בעיתונות החרדית — בין זיכרון להדחקה', **יהדות זמננו**, 11–12 (תשנ"ח), עמ' 178–182; פורת, 'שותפיו של עמלק' (לעיל הערה 9), עמ' 74–75.
24. ראו: פרידמן, 'על מה עשה ה' ככה?' (לעיל הערה 12), עמ' 596.
25. ראו: מנדל פייקאז', **ספרות העדות על השואה כמקור היסטורי ושלוש תגובות חסידיות בארצות השואה**, ירושלים תשס"ג, עמ' 145–177. והשוו: פרבשטין, **בסתר רעם**, עמ' 121–123.
26. מבוסס על בבלי, עבודה זרה יח ע"א. ראו למשל: עדות בעריש לנדאו, ארכיון יד ושם בירושלים, O.33/121; גדעון רפאל בן־מיכאל, 'חירוף נפש למען הצלת ספרי תורה בשואה', http://www.shoa.org.il/press/journals/torah.doc וראו עוד: אבישי בן־חיים, **איש ההשקפה: האידיאולוגיה החרדית על פי הרב שך**, ירושלים תשס"ד, עמ' 45–53.
27. הציטוט מכותרתו של מ' פראגר, 'עמלק בני דורנו', **בית יעקב**, 22 (אדר תשכ"א), עמ' 8. על תפקידו של השימוש במונח 'עמלק' כלפי הנאצים ראו: גולדברג, "השואה בעיתונות החרדית' (לעיל הערה 23), עמ' 165.

מוסכם כי את העבר אי־אפשר לשחזר, אבל אפשר להבנות אותו מחדש. דברים מסוימים נזכרים, ואחרים נשכחים, ולעתים קרובות תהליך זה מתרחש כדי ליצור תמונה שלמה ולכידה. תהליך עיצוב הזיכרון, שבעזרתו בונה הקולקטיב סיפר (נרטיב) ביחס לעצמו ובכך גם מגדיר זהות, אינו אקראי ואינו פרטי, אלא הוא צומת מפגש בין עולמות פנימיים ומציאות חברתית־ציבורית.[28] על כן כאן המקום להעיר כי אם שיקום הוא 'קימום, החזרת אדם או דבר לאיתנו ולמצבו הקודם',[29] אזי יש מקום להטיל ספק בעצם ההנחה כי החברה החרדית השתקמה לאחר השואה. עוצמתו הכוללת של השבר שיצרה השואה לא אפשרה להחזיר לא את 'האדם' ולא את 'הדבר' למצבו הקודם.

בעיתונות החרדית ובפרסומים ציבוריים אחרים בחברה זו מוצגת החברה החרדית דהיום כהמשכה הישיר והבלעדי של יהדות אירופה,[30] והניצולים החרדים מוצגים כמי שעמדו ב'ניסיון'. האסון והטראומה אירעו רק מחוץ להם ולא השפיעו על עולמם הרוחני.[31] ואולם השואה עבור הניצולים היתה בראש ובראשונה שבר שלא היה כדוגמתו, הן ברמה הלאומית הן ברמה האישית. אך מכיוון שתודעתם העצמית של ניצולי השואה החרדים היא העומדת במרכז עניינו, ובתודעה זו לתחושת ה'שיקום' תפקיד מכריע, אעשה להלן שימוש במושג זה למרות ההשגות המוצגות כאן, דהיינו אין הכוונה להחזרת המצב לאיתנו ולקדמותו, אלא לבנייתו מחדש של העולם החרדי לאחר השואה. במילים אחרות, גם אם אפשר להטיל ספק במיתוס הזהות בין החברה החרדית כיום לבין החברה היהודית־חרדית באירופה בין שתי מלחמות העולם, הרי שעצם התפתחותו של מיתוס זה וחלקם של ניצולי השואה בגיבושו הוא עניינו העיקרי של הדיון.

28. על כך נכתבו בעשורים האחרונים עשרות רבות של מחקרים בהקשרים שונים. לדוגמאות אחדות (מתוך רבות מספור) למחקרים שנכתבו בהקשר הישראלי ראו למשל: מרדכי בר־און, 'לזכור ולהזכיר: זיכרון קולקטיבי, קהילות זיכרון ומורשה', בתוך: מתתיהו מייזל ואילנה שמיר (עורכים), **דפוסים של הנצחה**, תל־אביב תש"ס, עמ' 11–47; ורד ויניצקי־סרוסי, 'בין ירושלים לתל־אביב: הנצחתו של יצחק רבין ושיח הזהות הלאומית בישראל', בתוך: לב גרינברג (עורך), **זיכרון במחלוקת: מיתוס, לאומיות ודמוקרטיה: עיונים בעקבות רצח רבין**, באר־שבע 2000, עמ' 19–28; מיכה באלף, **קול שלא נאלם: עיצוב זיכרון השואה ודרכי הנצחתה בתנועה הקיבוצית**, תל־אביב תשס"ח; Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israel National Tradition*, Chicago and London 1995

29. ערך 'שקום', אברהם אבן־שושן, **המילון העברי המרוכז**, ירושלים 1999, עמ' 738.

30. ראו: אריה אדרעי, 'כיצד זוכרים? זיכרון השואה בחברה הדתית ובחברה החילונית', **תרבות דמוקרטית**, 11 (תשס"ח), עמ' 43–45.

31. למשל, זיידמן תיאר ביומנו את בית־המלאכה של שולץ בגטו ורשה. בבית־המלאכה הועסקו רבנים ואדמו"רים: 'מה אכפת רעב ומצוק ונגישות ואימת מוות? הרי מרחפים בעולמות העליונים, הרי יושבים לא בבית המלאכה ברחוב נובוליפיה 46, אלא בלשכת הגזית, בסנהדרין', הלל זיידמן, **יומן גטו ורשה**, תל־אביב תש"ו, עמ' 127. פראגר תיאר את החסידים בגטו: 'אלה לא הכירו לחלוטין בנסיבות המציאות המדהימה ולא התאימו את עצמם בצורה כלשהי, הן כלפי חוץ והן כלפי פנים, לשלטונו של השטן', משה פראגר, **אלה שלא נכנעו: קורות תנועת מרי חסידית בגטאות**, בני־ברק

ג. השחזור ומקומו בתהליך שיקומה של החברה החרדית לאחר השואה

לאחר סיומה של מלחמת העולם השנייה ביקשו שרידי יהדות אירופה לשוב לחיים סדירים, אולם היקפו ועומקו של השבר שיצרה השואה לא אפשרו את שחזורה המלא של הוויית החיים היהודיים באירופה שלפני הקטסטרופה. משמעות חורבנה של היהדות החרדית, בתוך חורבנה של כלל יהדות אירופה, היה הרס, לעתים מוחלט, של הוויה פעילה ותוססת, על עריה, מוסדותיה, מנהיגיה, מנהגיה, שושלותיה ורכיבים רבים אחרים שאינם ניתנים לשחזור, בוודאי לא בהקשר ההיסטורי, הגאוגרפי והחברתי החדש לחלוטין שפעלו בו השרידים לאחר השואה. משימת השיבה לחיים דרשה אפוא תהליכי שיקום מורכבים ורב־מערכתיים של היחידים ושל הציבור היהודי על מגוון מגזריו, קהילותיו ותשתיותיו.

יבלונקה סוברת כי אנשי שארית הפלטה הציונים ביקשו לשים את העבר מאחוריהם, ופנו לשיקום חייהם בארץ־ישראל על בסיס אתוס הרואה בעצמו חידוש לעומת החיים היהודיים בגולה.[32] לעומתם, הניצולים החרדים ביקשו לבנות את עתידם בהשבתו לחיים של העבר ושל מה שהם ראו כהמשכו של האתוס היהודי והמסורתי (גם אם ביקשו לעשות זאת מחוץ לאירופה).

הניסיון להחזיר עטרה ליושנה היה תלוי בדרך ששוחזר בה העבר, ובעניין זה היה תפקיד מכריע לזכרונם של שרידיו המעטים של העולם שחרב. מתוך הבנה כי 'יצירת הרגשה של עבר משותף מכוננת תנאים להכרה ברצון לעתיד משותף',[33] ביקשו אותם שרידים להבטיח את עתידה של החברה החרדית בעזרת החייאתו — בדמיונם — של העולם שנגדע והנחלת זכרונו לציבור החרדי הרחב.

לפי תפיסתה העצמית, החברה החרדית היא ההמשך האותנטי ביותר לעולם שחרב, ועצם קיומה ושגשוגה הם צורת ההנצחה הראויה והמשמעותית ביותר לקורבנות השואה. המשנה החרדית בעניין זה סדורה: אם השואה היתה גלגול היסטורי נוסף של מלחמה בתורת ישראל ובמקיימיה, ועיקר החורבן היה בהעלאתם למוקד של רבנים ובני ישיבות ובחורבן בתי־מדרשות ובתי־כנסיות, הרי שהנקמה החשובה ביותר בנאצים ובהנצחת 'מורשת'

תשכ"ג, עמ' יא. על האדמו"ר מקלויזנבורג, ששכל בשואה את אשתו ואת 11 ילדיו, כתב הסופר החרדי אהרון סורסקי: 'מה היו הנושאים שהעסיקו אותו בעצם ימי הזוועות, בתוככי הגיהנום הנאצי, אינם נתפסים כמעט בשכל אנושי. פרט לפרט מצטרף, ובכוללם יחד מצטיירת ועולה התמונה המופלאה, כשרבינו זי"ע רק בגופו שרוי היה במחנה "אושביץ" או בגיטו וורשה וב"מיהלדארף", ואילו בנפשו וברוחו היה גם אז משוטט בעולמות אחרים, בעולם שכולו טוב' (ההדגשה שלי, מ"ש), סורסקי, **לפיד האש**, בני־ברק תשנ"ז, עמ' קסו. ראו עוד: יוסף לב, **במחיצתו של ר' גודל**, בני־ברק תשס"ו, עמ' קכו; קלמן פרבר, **אולקניקי, ראדין, וילנה: מיומנו של בן תורה בשואה ולפניה**, ירושלים תשס"ז, עמ' 402.

32. ראו: חנה יבלונקה, 'קליטת ניצולי השואה בישראל: היבטים חדשים', **עיונים בתקומת ישראל**, 7 (תשנ"ז), עמ' 288.

33. Young, *The Texture of Memory*, p. 281

הקורבנות היא בחיזוקו של עולם התורה. את הדברים האלה היטיב לבטא העיתונאי החרדי יהודה נחשוני (1915–1982), שהיה בעצמו ניצול אושוויץ:

> את המתים לא נחיה, כי רק בידי ד׳ להחיותם. אולם את צביון החיים אשר הם חיו — בידינו להמשיך ללא שינוי וללא תמורה. זיכרונות, מצבות ואזכרות הן תחומים ומחיצות שבין החיים והמתים, בין העבר והעתיד ואנו איננו גורסים תחומים ומחיצות. אצלנו העבר עדיין לא עבר והעתיד אינו דבר נבדל ונפרד ממה שקדם לו [...] היה הייתה שואה שקיפחה מיליונים מבני עמנו [...] אולם בידינו הדבר לשלב נשמתם בנשמת החיים [...] ולתת לקדושינו קיום המשך בתוכנו על־ידי המשך קדושת חייהם וטיפוח ערכיהם ותקוותיהם [...] עמנו זכה לתקומה ופדות והוא בונה את עתידו בארצו הנכספת, אולם עתיד זה חייב להתבסס על יסוד העבר [...] חירות זו שזכינו לה לא נפלה לידי האומה כפרי בשל. היא נולדה בדמעות ובדם של אלפי דורות והיא נילושה בתקוות ובגעגועים של מיליוני קדושים מטיטוס ועד היטלר [...] יהיו נא איפוא חיינו סמל ודוגמא לקדושת חייהם. הזכרת השואה פירושה המשך חייהם היהדותיים של קדושי השואה [...] אם לא עשינו דבר זה לא רק שלא עשינו כל זכר למה שהיה ואיננו, אלא עוד סתמנו את הגולל על הגולה באבל ובכי המעידים כי נותק הפתיל המקשר אותנו לעולמם ועל ידי כך עוד עזרנו בעקיפין למזימת אויבינו אשר גזרו כליה על אומתנו.[34]

חוקרי האורתודוקסיה דנו בפרדוקס שבבסיס השקפתו של זרם זה: מצד אחד הוא רואה את עצמו מתנהל בצורה הסותרת את עיקרי העידן המודרני, אך מצד אחר הוא משתתף בו ונתון להשפעותיו ולסדר יומו.[35] נראה שלאחר שינוי מצבו ההיסטורי של העם היהודי לאחר חורבנה של יהדות אירופה, והקמתה של מדינת היהודים הציונית הטענה להמשכיות מלאה של היהדות המסורתית דרשה מן החברה החרדית מִשנה מאמץ ואימוץ תהליכים מודעים חדשים.

לעומת זאת, במידה מסוימת הקל החורבן המוחלט דווקא על הבניית העבר כגן עדן אבוד,[36] עורר באלה ש׳גורשו׳ ממנו רגשות נוסטלגיה ודרבן אותם לשחזר מרחב ׳מקורי׳ ואידילי. לאחר המלחמה ביקשו השרידים החרדים לא רק לשוב לחיים נורמליים, אלא

34. הדברים הופיעו בעמוד השער של העיתון **שערים** (ללא שם מחבר), י׳ בטבת תשי״ח; יהודה נחשוני, י׳ בטבת תשכ״ג, שם.
35. ראו: קפלן, ׳חקר החברה החרדית בישראל׳ (לעיל הערה 1), עמ׳ 232.
36. על מוטיב ׳גן העדן האבוד׳ (כלומר המרחב המקורי שאבד המתואר כאידאלי), אשר מאפיין את תיאור הילדות באוטוביוגרפיות, ראו: Nathan Wachtel, 'Remember and Never Forget,' in: Marie–Noelle Bourguet, Lucette Valensi and Nathan Wachtel (eds.), *Between Memory and History*, London 1986, p. 112. בהקשר החרדי ראו: מיכל שאול, ׳עדויותיהם של ניצולי שואה חרדיים בין ״זיכרון ציבורי״ ובין ״זיכרון פרטי״׳, **יד ושם: קובץ מחקרים**, לה, 2 (תשס״ז), עמ׳ 129–133.

לשוב לגן העדן האבוד שהעלו בזכרונם ולעולם הערכים של העבר. לשם כך הלכו והתבססו מיתוסים על עולם קודם־שואה חרדי ואידילי וכן על גבורת החרדים בשואה ועל דבקותם העיקשת באמונתם, מיתוסים שעניינם הוא לחזק את צדקת הדרך בעזרת הוכחת עליונותם הערכית והמוסרית של החרדים בשואה, להעניק 'משמעות גואלת' למות המיליונים, ולהיות גורם מלכד בין יחידים וקבוצות בחברת ההווה המתפתחת באמצעות 'הזכרונות המשותפים'. כאלה למשל היו המיתוסים על מות הגבורה של 93 בנות בית יעקב שנטלו נפשן כדי שלא להיטמא לנאצים,[37] או סיפור הלחנתו של הניגון 'אני מאמין' ברכבת המוות למחנה ההשמדה.

ההתייחסות המידית של 'סוכני הזיכרון' המרכזיים בחברה החרדית, נשים וגברים כאחד, היתה העבר הרחוק יותר של פולין שבין מלחמות העולם, ופחות אל העבר הקרוב והמכאיב של ימי השואה. אם היתה התייחסות לימי השואה עצמם, הרי שהללו הוצגו כ'ניסיון' שהחרדים עמדו בו בכבוד וממנו הם אף יצאו מחושלים ובטוחים אף יותר בצדקת הדרך.[38]

ישנן כמה סיבות שהחרדים העדיפו לעסוק בהנצחתו של עולם העבר ולא בהנצחת השואה וקורבנותיה. ראשית, ברמה הכללית, על־פי התפיסה החרדית הרווחת, השואה היא רק ביטוי היסטורי אחד מני רבים ל'שנאת עולם לעם עולם', והיא כלולה בתוך הרצף ההיסטורי־מיתי המתואר בהיסטוריוגרפיה האורתודוקסית שבה שנאת הגויים לעם ישראל היא נתון היסטורי קבוע שאי־אפשר לשנותו. מסריה של תפיסה זו הם, בסופו של דבר, פסימיים, משתקים ופטליסטיים. העדפתם והתחברותם של מחנכים ומחנכות, בתקופה שהמשימות בה הן כה רבות, אל עבר רחוק יותר ואופטימי יותר, שטמן בחובו אפשרויות ליצירה, לצמיחה ולאקטיביזם, כמו הפצתה של מורשת ה'גדולים' של מזרח אירופה ושל אדוקים שמסרו נפשם 'על קידוש השם', נראתה אך טבעית. העיסוק בדבקותם של החרדים בתקופת השואה ברוח ישראל סבא היה בו מן החיפוש אחר מסרים אופטימיים מאותה תקופת אימים, שעליהם אפשר לחנך את דור העתיד.

גם ברמה האישית, החיטוט בפצעים, ההתמודדות עם העבר הקרוב, הכואב והמוגבל בסופיותו של המוות היו עקרים וקשים מאשר המבט קדימה לקראת שיקום חייהם הפרטיים של הניצולים ושיקומה של האומה כולה. נוסף על כך, סיפור העמידה על קיומם של התורה והמצוות ועל רוח החינוך התורני גם במהלך השואה הוא שאִפשר בניית נרטיב זיכרון רצוף ובעל משמעות לסיפור חייהם של ניצולי השואה החרדים, שלמרות הטראומות, שערערו וקטעו את סיפור חייהם, הצליחו לשמור על רכיב של המשכיות המעמיד גשר מעל התהום הפעורה בין העולמות שחיו בהם.

37. ראו: פרבשטין, **בסתר רעם**, עמ' 614–616, הערה 92; Judith Tydor Baumel, *Double Jeopardy: Gender and the Holocaust*, London 1998, pp. 117-138

38. ראו: שאול, 'עדויותיהם של ניצולי שואה חרדיים בין "זיכרון ציבורי" ובין "זיכרון פרטי"' (לעיל הערה 36), עמ' 133–137.

אימוץ תפיסת עולם 'משחזרת' אפשרה לחברה החרדית להגדיר מחדש את זהותה, לעצב את מטרותיה, למקם את קהילתה הנבנית על רצף והמשכיות של העולם היהודי שלפני השואה, ולחדד את גבולותיה ואת מובחנותה ביחס לשאר גווניו של הציבור הישראלי.

השרידים החרדים עמלו על הנצחתה של 'ורשה של מעלה'[39] וקידשו את זכרון החיים היהודיים במזרח אירופה בין שתי מלחמות העולם. כך הודחקו משמעותו ועוצמתו של החורבן, ובמקומו הונחל מסר חינוכי שלפיו אם הנאצים ביקשו להביא חורבן רוחני על היהודים ועל היהדות, הרי שעל עם ישראל לפעול לבניין הכוחות הרוחניים ולחיזוקם.

קטיעתם של שרשרת הדורות ושל רצף המנהיגות בשל השמדתם של חרדים רבים בשואה, על מנהיגיהם הדתיים והחברתיים, ובשל הסחף של הבנים והבנות שליווה אותה, היא משברה החמור ביותר של חברה המקדשת את המסורת המועברת מדורי דורות. כפי שניסח זאת הרב נח שלום ברזובסקי (1911–2000), הוא האדמו"ר מסלונים:

> כי המשך הדורות הרצוף של עם ישראל הוא [...] כשרשרת שכל טבעת מטבעותיה שלובה בחברתה ושילוב זה הוא יסוד קיומה. הבעיה הקשה של הדור שלאחר השואה היא כיצד לרתק את השלשלת אחרי שגידע בחרי אף קרן ישראל והושמד מעל פני האדמה דור שלם של חיי תורה וקדושה בצורה העלאית ביותר, הלא כאשר מתפקקת חוליה אחת מן השרשרת לא יוכלו להתחבר שתי קצוותיה, וכיצד יקבל הדור הבא את האור המשתלשל מדור לדור?
>
> אלא שהעצה לכך היא, אם שארית הפליטה, האודים המוצלים שזכו עוד לראות אור, ישמשו כצינור להמשיך ולמסור את האורות שהבהבו בדורות הקודמים אל בני הדור העתיד [...] מורשה זו תעלה קורטוב של צרי ומרפא לשבר דורנו ותסייע לקשר ולחבר את ב' הקצוות של השרשרת, כדי שהדור הבא ינחול את דרכנו מעברו המפואר ולא יתחיל לפסוע בדרכים חדשות.[40]

לצורך איחויו מחדש של הרצף הבין־דורי, לאחר שחוליה ממשית נקטעה עם השמדת יהדות אירופה, הועמדה במרכז ההוויה החרדית תודעה נוסטלגית בעיקרה, שעניינה שימור ושחזור של היהדות המסורתית במזרח אירופה. במובנים מסוימים היו גם הספרים, הניגונים, הסמלים והשקפות העולם החרדיות שליוו את הקורבנות בשנות האימה והמשיכו ללוותם גם בימי השיקום, בבחינת 'ניצולי שואה' או 'שרידים', ונעשו מאמצים רבים 'להצילם' ולהנחילם לדורות הבאים ולמנוע את שקיעתם בתהום הנשייה.

בנסיונם לשחזר את העבר שישמש תשתית לשיקום ההווה, פעלו ניצולי שואה חרדים בשני אפיקים מרכזיים: האחד הוא בהקמתן של מסגרות מעצבות, שעל אף היותן מודרניות ומושפעות במידה רבה מן המציאות הישראלית המקומית ראו את עצמן כממשיכות

39. ככותרת ספרו של העיתונאי החרדי שמחה אלברג, **ורשה של מעלה**, בני־ברק תשכ"ט.
40. (ללא שם מחבר), **ספר זיכרון קדוש: לזכר מרן (...) מוהרשד"י (שלמה דוד יהושע וינברג) מסלונים־ברנוביץ**, ירושלים תשכ"ז, עמ' כג.

דרכה של יהדות מזרח אירופה. במסגרות אלה אפשר לציין את המשפחה החרדית, החצר החסידית, הישיבות ומערכת החינוך החרדית. אין ספק שהקמת מערכת חינוך מסועפת היא ההישג הגדול ביותר של החברה החרדית בשנים האלה, ולכן בחרתי להדגים כאן את הטיעון באמצעותה דווקא, והיא גם תשמש כאן מקרה מבחן. מקרה המבחן השני, שפעלו בו כמה ניצולים וגם אותו בחרתי להציג, הוא הנצחת זכרון העבר באמצעות כתיבה ספרותית לסוגיה.

ד. תודעת השחזור במערכת החינוך החרדית בישראל

הפעילות הציבורית החרדית לאחר השואה התמקדה בתחום החינוך, ובנושא זה ראתה החברה החרדית ברכה בעמלה: מערכת החינוך של אגודת־ישראל בארץ־ישראל שילשה את מספר התלמידים שלה בשנים תש״ב–תשי״ט וגידולה היחסי היה גדול מזה שהיה באותן שנים בכל אחד מזרמי החינוך האחרים, ובראשם ׳זרם המזרחי׳ ו׳זרם העובדים׳.[41] ברצוני להציע כי אחד הגורמים המרכזיים לסוד הצלחתה של מערכת החינוך החרדית הוא פעילותם הענפה של בוגרי ישיבות מזרח אירופה ובוגרות בתי־הספר של בית יעקב באירופה. הם הקימו ישיבות ובתי־ספר חדשים, שיקמו ישנים, החיו את מפעל החינוך החרדי בארץ ובעולם והפכו אותו מודרני ודינמי.

במחצית השנייה של שנות הארבעים של המאה ה־20 נשקפה סכנה של ממש לעתידם של מוסדות אגודת־ישראל, ובראשם הישיבות, שרובן היו בסכנת סגירה. המצב הבטחוני והכלכלי הקשה, שהיה נחלתו של כלל היישוב היהודי בארץ־ישראל באותן שנים, נתן את אותותיו גם במערכת החינוך החרדית. התלמידים והמורים הגיעו לידי רעב, מורים פוטרו ואחרים הועסקו במשכורות עלובות שלא אפשרו להם לפרנס את משפחותיהם. בלטו בעליבותם מוסדות הקליטה לילדים יתומים, שסבלו ממחסור חמור, מהזנחה ומהיעדר מקומות קליטה לעולים חדשים.[42]

העברת מרכז הכובד החרדי אל החינוך החלה ב׳פרשת ילדי טהרן׳ (תש״ג, 1943),[43] שבעקבותיה האשימו מנהיגי אגודת־ישראל וחרדים אחרים את הממסד הציוני בהעברתם

41. מספר מוסדות החינוך של אגודת־ישראל, שהיו בפיקוחו של משרד החינוך, עלה מ־88 בתש״ט ל־230 בתשי״ב, ומספר התלמידים שלמדו במוסדות אלה שילש את עצמו, ממעט פחות מ־7000 בתש״ט ועד 21,710 בתשי״ב. באותן שנים למדו כ־7000 תלמידים בחדרים ובישיבות שהיו מחוץ למערך הפיקוח, ראו: קפלן, ׳האומנם נס?׳ (לעיל הערה 14).

42. דוח כלכלי שנשלח ממרכז בית יעקב אל הנהלת הג׳וינט בניו־יורק, 15.7.1947, ארכיון הג׳וינט בירושלים (להלן: JDCAJ); הרב יצחק לוין אל הנהלת הג׳וינט, 19.1.1948, JDCAJ, New York Collection, AR45/54-623

43. על הפרשה, ובעיקר על היבטיה הפוליטיים, ראו: אליעזר דון־יחיא, ׳שיתוף וקונפליקט בין מחנות פוליטיים: המחנה הדתי ותנועת העבודה ומשבר החינוך בישראל׳, עבודת דוקטור, האוניברסיטה

של ילדים ניצולי שואה על דתם. פרשה זו היתה לרכיב מרכזי בגיבוש התודעה החרדית לצורך במאבק עיקש למען קיום אורח חיים ייחודי.[44] לפרשה זו השלכות רבות בתחומים שונים, והעיקרית שבהן היא שמתוך תחושת העלבון וההכרה שאגודת־ישראל חסרה כלים ארגוניים ואידאולוגיים כדי להתמודד עם סחף הדור הצעיר אל החילוניות, חלה התעוררות גדולה בקרב הציבור החרדי, בעיקר בקרב הנוער, לקליטת השרידים שהחלו באים מאירופה, ומתוך כך לחיזוקה ולביסוסה של החברה החרדית כולה.[45] בעקבות זאת החלה החברה החרדית להשקיע את מרב כוחותיה ומאמציה במערכת החינוך והישיבות בתשתית שתמנע התפוררות ונגיסה של נתחים גדולים מבני הנוער החרדים.[46] עם היוודע הפרשה עלה נושא החינוך לראש סדר היום של החברה החרדית בישראל והחל לפעול בארץ 'המפעל למען ילדי ישראל' מטעם אגודת־ישראל, שמטרתו היתה שיקום רוחני־תורני של הילדים הפליטים.

עם העלייה הגדולה בסוף שנות הארבעים ובמחצית הראשונה של שנות החמישים, סערה הארץ שוב בעקבות המאבק על חינוך ילדי העולים. הפעם נלחמה היהדות החרדית לא רק על הצלתם של ילדים פליטים מאירופה, אלא גם על ילדי העולים מארצות האסלאם, שנראו בעיניה כשייריה האחרונים של היהדות המסורתית שיד המודרנה טרם פגעה בה.[47] מאבק זה נחשב בתודעה החרדית גלגול נוסף של 'פרשת ילדי טהרן'.[48] התנועה הציונית הצטיירה בעיני החרדים כמשחרת לטרף ילדי העולים הרכים שומרי המסורת, בשעה

העברית בירושלים תשל"ז; שרה ניצן, 'הפולמוס הפוליטי בעניין ילדי טהרן', עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ו; עדה שיין, 'הפולמוס היישובי סביב קליטת "ילדי טהרן"', **ילקוט מורשת**, נד (אפריל 1993), עמ' 133–161; שלם, **עת לעשות להצלת ישראל**, עמ' 247–270. פרשה זו היא גם ראשית התפתחותו של ערוץ זיכרון אנטי־ציוני קיצוני בחברה החרדית, שמובילו היה משה שנפלד (1910–1978) מצעירי אגודת־ישראל. במחצית השנייה של שנות הארבעים פרסם שנפלד את ספרו **ילדי טהרן מאשימים** (ירושלים תש"ג), ובו האשמות קשות כלפי הממסד הציוני על שהעביר את הילדים הפליטים על דתם.

44. בעקבות פרשת ילדי טהרן נוסדה תנועת צעירי־אגודת־ישראל (צא"י). חבריה פעלו בבתי־ספר, הקימו מסגרות להכשרה מקצועית ו'קיבוצים עירוניים' (בתי עולים) לצעירים משארית הפלטה, ראו: פרידמן, **החברה החרדית**, עמ' 45–46. וראו עוד: א' אביעד וב"צ אשל, 'וחמושים עלו בני ישראל', **יום השישי**, י"א בניסן תשנ"ג (2.4.1993).
45. ראו: שמואל א' שטוקהמר (עורך), **כתבי רבי משה בלוי**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 440.
46. ראו: פרידמן, **החברה החרדית**, עמ' 47–49.
47. ראו: נרי הורביץ, 'ש"ס והציונות: ניתוח היסטורי', **כיוונים חדשים**, 2 (תש"ס), עמ' 30–60.
48. לאמיתו של דבר כך נראתה גם פעולת השליחים הארץ־ישראלים בריכוזי שארית הפלטה באירופה, ראו למשל: יצחק מאיר לוין אל יעקב לנדוי: 'נתחדשה תעמולת ילדי טיהראן בכל המחנות [באירופה] על כל זוועותיה והילדים כבר באים הנה רובם מאורגנים משם למקומות שאין בהם זכר לשבת, לכשרות, למועד ולתפילה', ט"ו באייר תש"ו, ארכיון פועלי־אגודת־ישראל (אפא"י) 37/8.

שהחרדים ראו את עצמם כגואלי נשמותיהם.[49] המאבק על חינוך ילדי העולים היה אחד הגורמים המרכזיים לפיזורה של הכנסת הראשונה (1951) ולפרישת החרדים מהקואליציה.

תחושת החובה להציל את המעט שנשאר לפלטה ליוותה גם את המאבק בראשית שנות החמישים לאישורו של חינוך חרדי עצמאי, חוק שאושר בכנסת ביוני 1953. מבחינת החרדים נשא המאבק אופי של קרב להיות או לחדול,[50] ופעמים רבות הוצג בהקשר של השואה. למשל, בכנס היסוד של 'החינוך העצמאי' אמר הרב יצחק מאיר לוין (1893–1971), ראש תנועת אגודת־ישראל:

> קוראים הפעם את כולנו למסירות נפש. אם ששת מיליונים אחים ובהם מיליון וחצי ילדים ובני נוער, קידשו את שם שמיים בהעדרם מהעולם הזה, עלינו הנשארים לקדש את השם בחינוך [...] ואולי זה הניסיון האחרון, המבחן הגדול לפני ביאת המשיח, והעמידה במבחן תלויה רק בנו, וקודם כל שנמסור כולנו את בנינו לחינוך של תורה.[51]

הסכנה הרוחנית שטמן בחובו תהליך שיבת ישראל לארצו דרש שוב את מסירות נפשם של נאמני התורה, מקדשי השם. משמעות הצלת שארית הפלטה, ובהקשר זה יש לכלול את נאמני התורה במובן הרחב (כלומר את כלל הציבור החרדי בארץ, העולים החרדים החדשים וכן את עולי ארצות האסלאם) היתה עבור החברה החרדית הצלת העם היהודי משמד רוחני, קרי מעזיבתו את תורת ישראל. לפיכך הועבר מרכז הכובד אל הישיבות.

כפי שהראה פרידמן, בשנות השלושים והארבעים של המאה ה־20 היתה אפשרות הלמדנות כדרך חיים נחלתה של אליטה קטנה ביותר ולא אפשרות מעשית להמונים. הלימודים הלא־'תכליתיים' בישיבה נחשבו באותן שנים ל'מותרות' גם במשפחות דתיות־מסורתיות.[52]

אולם בשני העשורים הראשונים לאחר השואה הפכו הישיבות בארץ־ישראל אבן שואבת עבור אלפי בחורים, כפי שמלמדים הנתונים הבאים: ב־1944 תמך הג'וינט ב־40 ישיבות

49. דון יחיא, 'שיתוף וקונפליקט בין מחנות פוליטיים' (לעיל הערה 43). וראו עוד: צבי צמרת, **עלי גשר צר: עיצוב מערכת החינוך בימי העלייה הגדולה**, קריית שדה־בוקר 1997, עמ' 141–159.
50. בישיבת מועצת גדולי התורה בערב ראש חודש אלול תשי"ג בעקבות 'חוק חינוך חובה' שנתקבל בכנסת וההחלטה לבטל את הזרמים ולהנהיג במקומם את החינוך הממלכתי והממ"ד, טען הרב סורוצקין ש'גזירת החינוך כמוה כגזירת שמד', ראו: אהרן סורסקי, **יובל לחינוך העצמאי**, בני־ברק תשס"ג, עמ' 41. **וראו עוד**: Zvi Zameret, 'The Decision to Sanction the "Fourth Stream": The Agudat Israel Educational Network', in: Yisrael Rich and Michael Rosenak (eds.), *Abiding Challenges: Research Perspectives on Jewish Education: Studies in Memory of Mordechai Bar–Lev*, London and Ramat Gan 1999, pp. 121-143
51. ראו: סורסקי, **יובל לחינוך העצמאי**, עמ' 81. כמעט כל מוסדות 'הזרם הרביעי' עברו אל 'החינוך העצמאי', חוץ מבתי־הספר בקיבוצי פועלי־אגודת־ישראל ומוסדות חסידי חב"ד, ראו: אהרן סורסקי, **תולדות החינוך התורתי בתקופה החדשה**, בני־ברק תשכ"ז, עמ' רעד.
52. פרידמן, **החברה החרדית**, עמ' 41.

בארץ־ישראל, ובהן 15 שהועתקו מאירופה לארץ־ישראל ו־25 ישיבות מקומיות, בסך הכול היו רשומים בהן 2958 תלמידים. בשנת 1964 תמך ארגון הג׳וינט ב־109 ישיבות בישראל, בכללן ישיבות חסידיות וליטאיות, אשכנזיות וספרדיות, קנאיות ומתונות ובהן 13,807 תלמידים.[53] כלומר מדובר בעלייה של יותר מ־270% במספר הישיבות שתמך בהן הג׳וינט, ושל יותר מ־465% במספר תלמידי הישיבות בארץ־ישראל בשנים 1944–1964.

המעבר מהמשימה הלימודית גרֵדא של הישיבות אל המשימה הדתית־חברתית־חינוכית התרחש כבר במאה ה־19 בתגובה לעלייתן, להתפשטותן ולהתעצמותן של תנועות חדשות, שהצד השווה שבהן היה דחיקת המסורת הדתית ממרכז חיי העם אל השוליים.[54] אולם משימה תלת־תחומית זו קיבלה משמעות חדשה ונרחבת לאחר השואה. התהליך שהחל כבר בראשית המאה ה־20, של המעבר מן החיים אל הסֵפֶר, ומהחינוך הביתי־קהילתי אל הישיבה,[55] קיבל תנופה ומשמעות מיוחדת בשיקום החברה החרדית אחרי השואה. בשלהי מלחמת העולם השנייה ובשנים שלאחריה העתיקה החברה החרדית את מרכז הכובד של הפעילות הדתית והחינוכית אל הישיבות.

הנחת היסוד החרדית מבחינה הגותית היא שהתורה היא המבטיחה חיי נצח לעם היהודי והיא הקריטריון היחיד לקיומו הלאומי, ובשל כך היה העם היהודי לאורך כל הדורות מושא לרדיפות של העמים האחרים. לפי תפיסה זו, טושטש אופייה המודרני והגזעני של השואה ובמקומה תוארה שנאה שמוקדה הוא דתי והיא נושאת סימני היכר מסורתיים, ובהם שרפת בתי־כנסת וחילול ספרי תורה.[56] חורבן ישיבות אירופה על רבניהן ותלמידיהן כונן מחויבות בקרב השרידים לשקם מחדש את עולם התורה, שהרי על־פי תפיסה זו הישרדות הציבור החרדי היא שתבטיח את הישרדות העם היהודי.[57]

לאחר שמרכזי התורה באירופה הושמדו, נדרשו החרדים לגייס את כל כוחותיהם להקמתה של תשתית תורנית חדשה במרכזים הגדולים החדשים שהתפתחו לאחר השואה — ארץ־ישראל וארצות־הברית. יהודה מאיר אברמוביץ׳, חסיד גור, בוגר ישיבת

53. Aaron Greenbaum, *The American Joint Distribution Committee and the Yeshivot in Israel*, Jerusalem 1964. המספרים הם לאחר קיזוז שמות התלמידים שהיו רשומים יותר מפעם אחת, בישיבות שונות. הרשימה כוללת גם ישיבות תיכוניות וישיבות של הציונות הדתית.

54. מרדכי ברויאר, **אוהלי תורה: הישיבה — תבניתה ותולדותיה**, ירושלים תשס״ד, עמ׳ 491. והשוו: שאול שטמפפר, **הישיבה הליטאית בהתהוותה**, ירושלים תשנ״ה, עמ׳ 392.

55. ראו גם: גרנות, ׳תקומת החסידות בארץ־ישראל אחרי השואה׳ (לעיל הערה 10), עמ׳ 328; 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**, תל־אביב תשס״ג, עמ׳ 196–218; Haym Soloveitchik, ‘Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy’, *Tradition*, 28, 4 (1994), pp. 64-130

56. ראו: פראגר, ׳עמלק בני דורנו׳ (לעיל הערה 27), עמ׳ 8.

57. ראו עוד: בן־חיים, **איש ההשקפה**, עמ׳ 52.

חכמי לובלין,[58] ולימים סגן ראש עיריית תל־אביב־יפו וחבר כנסת מטעם אגודת־ישראל, פרסם בל׳ בשבט תש״ז (20.2.1947) מאמר שכותרתו ׳פניה רבתי לחניכי יח״ל [ישיבת חכמי לובלין]׳. בפנייה זו ביטא את תחושת החרדה הקיומית והאחריות האדירה של שרידי העולם התורני להמשך קיומו של עולם זה. מחבר הפנייה קורא לאיחוד הכוחות למען בניינו מחדש של עולם התורה שחרב, שכל שריד נדרש לפעול ׳בכוחות שבשנים כתיקונן היו משקיעים מאה איש׳. וכך כתב אברמוביץ׳:

> הנני מרשה לעצמי לפנות אל חברי ורעי היקרים, חניכי ישיבת חכמי לובלין, שנשארו ב״ה בחיים, שאתם ביליתי יחדיו שנים אחדות וחסינו בצילו של האילן הגדול, רבנו רבי מאיר שפירא זצ״ל [...][59] הבודדים שנשארו שלמים מהשריפה אשר שרף ה׳ חייבים להדק את הקשרים ביניהם ולשמור על החוטים והנימים הנפשיים שקשרו אותם אי־פעם בזמן שישבו על ספסלי הישיבה [...] לאסוננו נמצאים תלמידי יח״ל ע״פ רוב בדרכי נכר, נעים ונדים, וביחוד אותם שנמצאים עדיין במחנות בגרמניה, וקשה אולי לבקש מהם החלצות כזו בשעה שהם תלושים מקרקע יהודית, ומכל ישותם נשמעת שאגה אדירה של כמיהה ושאיפה לעלות לארץ האבות. אולם אינני יכול להשתחרר מלפנות אליכם, חברים יקרים, במשאלה אחת שהיא אומנם משותפת לכולנו. יודעים אנו שבחורבן העם היהודי, ועקירת מבצרי היהדות באירופה, לקינו אנו היהודים החרדים שבעתיים. בין ששת מיליון הקורבנות רבים הם יהודים חרדים שומרי תורה ומצווה, ביניהם עמודי התורה, אדמו״רים, רבנים, תלמידי חכמים [...] לשברנו נחרב הכל עד שלא נשאר ממנו שום שריד ופליט. לפיכך, תפקידים אחראיים וגדולים מאוד מוטלים על שכמנו. מי כמונו יודעים [...] מה צופן בחובו עתיד העולם היהודי אם לא תבוא דחיפה כבירה לקרב את המוני בית ישראל למעיין הנצחי שלנו, התורה שבכתב ושבעל פה, אחרי הדלדול הנורא בשורותינו. עלינו איפוא ליצור בכוחות

58. עשרות מתלמידיה של הישיבה הגדולה בפולין נסו עם הכיבוש הנאצי לווילנה, משם לשנחאי, ומשם הגיעו לארצות־הברית ולארץ־ישראל. בוגרי יח״ל שבפולין התברגו בתור מורי הוראה בישיבות חסידיות אחרות. למשל, הרב ברוך שמעון שניאורסון היה לראש ישיבת טשעבין והרב יצחק פלקסר היה לאחד מראשי ישיבת שפת אמת בירושלים (הוקמה בתרפ״ד). על יח״ל ראו: דוד הלחמי, **ישיבת חכמי לובלין**, בני־ברק תשנ״ה; דוד א׳ מנדלבוים, **ישיבת חכמי לובלין**, א–ב, ירושלים תשנ״ד.

59. הרב מאיר שפירא (1887–1934) היה נשיא אגודת־ישראל בפולין וחבר מטעמה בסיים הפולני. בשנת 1923 היה מיוזמי הרעיון לקבוע לימוד דף יומי של גמרא לפי סדר התלמוד כדי שיהיה אפשר לסיים את הש״ס אחת לשבע שנים. מפעל זה נקלט היטב ורבים נוהגים בו עד היום. בשנת 1930 ייסד את ישיבת חכמי לובלין, וזו היתה לישיבה הגדולה בפולין. את תשובותיו בהלכה קיבץ בספר **אור המאיר** (פיעטרקוב 1926) וידוע כי חיבר לחנים שונים שגם כיום שרים אותם בישיבות חסידיות, ראו: איסר פרנקל, **רבי מאיר מלובלין**, תל־אביב תשי״ג; אלחנן ריינר, ערך ׳שפירא מאיר׳, **האנציקלופדיה העברית**, לב, ירושלים תשמ״א, עמ׳ 299.

מועטים את האטמוספירה לתורה ואמונה. ברי שאם נשאר בחיים יהודי שומר תורה, עליו לפעול בשביל הפצת לימוד התורה בכוחות שבשנים כתיקונן היו משקיעים מאה איש, למען שלא תשתכח ח״ו [חס וחלילה] תורה מישראל בשעת הרה סכנה זו לעמנו ולתורתנו — אחרת עתידים אנו ליתן את הדין.[60]

לאחר השואה נוסדו בארץ־ישראל רבות מן הישיבות שחרבו באירופה. את הישיבות ייסדו פלטת בית סופריהם ותלמידיהם והן נקראו בארץ על שם הישיבות שחרבו. ברחבי הארץ הוקמו ישיבות ליטאיות וישיבות חסידיות ליוצאי מזרח אירופה וליוצאי מערבה: מהן מקומיות ומהן ׳הושתלו׳ בארץ מחדש לאחר שנעקרו מבית גידולן המזרח־אירופי בשנות השואה. בהן אפשר למנות את ישיבת מיר בירושלים, ישיבת חכמי לובלין בבני ברק, וישיבות הזרמים החסידיים כגון חסידות גור, חב״ד, ויז׳ניץ׳, בעלז ועוד.

אין ספק כי הישיבה המסמלת יותר מכול את תהליך התגבשותה של החברה החרדית סביב ׳עולם הישיבות׳ לאחר מלחמת העולם השנייה היא ישיבת פוניבז׳ בבני ברק, שעם השנים היתה אחת הישיבות הגדולות והמרכזיות בעולם. בשחזרו את מניעיו להקמת המוסד עבור ילדי שארית הפלטה, ׳בתי אבות׳ שעל־יד ישיבת פוניבז׳, סיפר ב־1953 הרב יוסף שלמה כהנמן (1886–1969):

לפני כשלוש עשרה שנה הי־ה הדבר. נפרדתי מעיר קהילתי, פוניבז׳ דליטא, מהרבנן של ישיבתי הקדושה ומאלף ילדי וילדותי האהובים, ילדי ישראל יקרים מפז, שלמדו בישיבה הגדולה והקטנה, בתלמודי התורה, בבתי הספר ובגימנסית הבנות [...] נדדתי מקהילתי [...] להכין מפלט מפני ציפורני האויב עבורם. אוי־ה לי שלא כך היה לנו! [...] אלף הילדים נהרגו ונשחטו בתאי הגזים [...] בין שאר [...] המיליונים של אחינו [...] אמרתי, אך ׳כי למחיה שלחני ה׳׳, להחיות בארץ האבות את הנפשות הללו! לא גלי־עד אמרתי להציב לזכר אלף ילדי. לא עצים חפצתי לנטוע לשמם. נפש תחת נפש. 1000 ילדים תחת נפשות האלף הללו רציתי לנטוע; מצבה חיה, מצפצפת קול תורה נעים אדיר [...] לחנך גדולי תורה בישיבה קדושה על אדמת הקודש — רציתי; לקלוט ולטפח גלילי תורה חיים [...] כך עלה וצץ רעיון בניין ישיבת פוניבז׳; כך עלה וצץ רעיון בנייני ׳בתי האבות׳ [...] מתרומותיהם של נדיבים יחידים [...] נבנה ׳בית האבות׳ הראשון [...] ׳בית אבות׳ נקרא הבית, על שם ׳האבות׳ שאיפשרו בנדבת סידור ילד אחד או חדר שלם [...] ׳בית אבות׳ נקרא הבית ולא ׳בית יתומים׳ כי לא ׳מוסד׳ אלא ׳בית׳ רצינו להקים לילדינו [...] ודווקא בית של אבות, בית של הורים, עם

60. יהודה מאיר אברמוביץ׳, **חזון ומעש באגודת ישראל**, ב, ירושלים תשנ״א, עמ׳ 579–580. פנייה דומה פרסם גם בוגר ישיבת חכמי לובלין, ישראל יעקב מושקוביץ, שקרא לאחד את תלמידי ישיבת חכמי לובלין משארית הפלֵטה תחת ארגון אח״י — ׳ארגון חניכי יח״ל׳. צילום המכתב שכתב בלונדון בתמוז תש״ו מופיע בספרו של שמואל א׳ שטוקהמר, **ספר היובל למהר״ם שפירא**, ירושלים תשמ״ג, עמ׳ 278.

אווירתו המשפחתית, על כל חמימותו וביתיותו עבור הילד [...] הילד, בה״א הידיעה. הילד, אחד מאלף...[61]

זכרון אובדנם בשואה של ילדי פוניבז׳ הוא שהביא אפוא את הרב כהנמן להקים ב־1943 את ׳בתי אבות׳ שליד ישיבת פוניבז׳ בבני ברק, עבור הילדים הניצולים. האתגר החינוכי המוצהר של כהנמן היה להקים מחדש דור של תלמידי חכמים שימלא את החלל שנוצר בעקבות השואה. הוא עשה זאת בשיתוף־פעולה מלא עם ׳עליית הנוער׳. בעומדים בראש המפעל היו, כאמור, הרב כהנמן, הנרייטה סאלד, הנס בייט ומשה קול. בינם התפתחו יחסי עבודה שוטפים המבוססים על כבוד והערכה הדדית.[62] על גידולם של ׳בתי אבות׳ אפשר ללמוד מן הנתונים האלה: בתש״ג היו בהם 19 ילדים. בכל שנה עלה מספרם בממוצע בכ־25 ילדים עד שבתשי״ז היו במוסד 329 ילדים לפי החלוקה הבאה: 61 מהונגריה, 59 מישראל, 47 מתימן, 37 מרומניה, 20 מפולין, 17 מצ׳כוסלובקיה, 18 ממרוקו, 14 מעיראק, 11 מרוסיה, 11 מגרמניה ועוד כמה מארצות אחרות.[63]

בפוניבז׳ בלטה תודעת שחזור חזקה ומגמה שמרנית שנועדה ליצור זהות ושפה משותפת לבני הישיבה, הנשענת, לכאורה, על מסורת עתיקת יומין. בתוך כך סוכלו נסיונות לפרסום חידושיהם התורניים של תלמידי הישיבה וההתרכזות היתה בתורתם של רבני אירופה. מרבית השיעורים והשיחות ניתנו ביידיש,[64] אופן קבלת התלמידים, גיוס המשאבים, תוכנית הלימודים ואופייה הייחודי (׳ישיבה ריידי׳) ניזונו כולם מטראומת השואה.

61. כהנמן אל משה קול, ראש המחלקה לעליית ילדים ונוער, כ״ו בשבט תשי״ג, הארכיון הציוני המרכזי בירושלים (אצ״מ) S75/1404.

62. על כך יעידו ההתכתבות הענפה ביניהם וההזמנות התכופות יחסית לבקר במוסד שקיבלו מהרב כהנמן, ראו: אצ״מ S75/1407, S75/4111, S75/4112/1, S75/14047, S75/4138. כהנמן אף הזמין את כל עובדי הנהלת עליית הנוער לחתונת בנו יחידו, שנערכה בכ״ד אב תש״ז בישיבה, ראו: אצ״מ S75/4112/1. עם זאת, בניהול השוטף של מוסדות עליית הנוער החרדיים עלו לא פעם לדיון צורכיהם הייחודיים: למשל, הנהלת המוסדות החרדיים דרשה שיסופקו לחניכיה בגדים צנועים ומותאמים יותר ׳לחיי עיר ולחיי ישיבה׳ וקייטנות קיץ נפרדות לבנים ולבנות. בעת פטירתו של חניך, התנגדו לדרישת עליית הנוער לבצע נתיחה שלאחר המוות, ראו: אצ״מ S75/14046; הרב שלזינגר, ראש ישיבת קול תורה, אל לנדאו מעליית הנוער, כ״ה באייר תש״ז, אצ״מ S75/4241. בהיסטוריוגרפיה החרדית המאוחרת מוקטן חלקה של עליית הנוער בביסוס הישיבה. לכל היותר מוזכר כי ראשי עליית הנוער, ובראשם סאלד, לא יכלו שלא לשעות לדרישותיו של כהנמן, ראו למשל: ישראל פרידמן, ׳הרב, כ״ה שנה לפטירתו, יובל לישיבת פוניבז׳׳, **יתד נאמן** (מוסף), ערב סוכות תשנ״ה, 19.9.1994.

63. גנזך קידוש השם בבני־ברק, תיק פוניבז׳; אברהם דויטש אל הנהלת המחלקה לעליית ילדים ונוער, 25.8.1954, אצ״מ S75/14046.

64. שעות אחר הצהריים ב׳בתי אבות׳ הוקדשו ל׳לימודי החול׳, ובראשם חשבון, אנגלית, ידיעת הארץ ועברית. שעות אלה היו בעברית, ראו: א״ש רוזנטל, ׳ביקור בישיבת זיכרון מאיר, ז־ח תשרי תש״ד׳, אצ״מ S75/4112/2. כותב הדוח ציין כי בסדרי הלימוד בישיבה ׳בולט חוסר כל זיקה לענייני הישוב

בשעה שהישיבות, גם אלה שצמחו בתור ישיבות ישראליות־מקומיות, הציגו את עצמן כמשחזרות את מסורת הישיבות במזרח אירופה, בפועל נוצר בישיבות סגנון ישראלי חדש שהשתקפה בו חברת המהגרים המעורבת של מדינת ישראל בראשית ימיה.[65] הישיבות פתחו את שעריהן לצעירים חרדים ממוצא חסידי וליטאי כאחד, לפליטי שואה מארצות מוצא שונות ולתלמידים צברים, ואף קלטו לתוכן עולים מארצות האסלאם, ובהכרח יצרו יצירה חדשה.

עולם הישיבות החרדי בישראל עבר תהליך 'כור היתוך' משלו, ובמהלך שנות החמישים איבדו ישיבות שונות מסורות לימוד ייחודיות ואימצו את הדגם הליטאי. בניסיון לטשטש את מסורת מוצאם וכפיית דגם אחיד, הושלט הדגם הליטאי סביב ה'גדולים' הליטאים. בישיבות העדיפו את העיסוק המוגבר בענייני הלכה ודין, האופייני לדור שלאחר השואה, את ההיצמדות המוחלטת למה שמקובל בעיני ראשי הישיבות כ'מסורת', ואת מגמת הדקדוק המופלג בקיום המצוות עם נטייה חזקה לגישה המחמירה. העיסוק המוגבר בהלכה העמיד בצל את העיסוק במוסר ובהגות, העביר את מרכז הכובד אל המכנה המשותף הרחב יותר ואִפשר את יצירתה של חברה חרדית מגובשת.[66]

דוגמה מובהקת לתהליך זה היא ישיבת 'קול תורה' בירושלים, אחת הישיבות החרדיות המרכזיות שהקימו ב־1939 הרבנים יחיאל מיכל שלזינגר (1898–1949) וברוך קונשטט (1886–1967). עד ראשית שנות החמישים למדו בה בעיקר תלמידים יוצאי מערב אירופה ושיטת הלימודים היתה 'תורה עם דרך ארץ',[67] של הרב שמשון רפאל הירש, ולפיה יש ללמוד מקצועות כלליים באספקלריה יהודית. עד אמצע שנות השישים למדו שם 7–8 שיעורים בשבוע של לימודים כלליים.[68] התפלגות המקצועות שבחרו בוגרי הישיבה בראשית שנות החמישים מלמדת כי רק 9% המשיכו ברבנות, הוראה והדרכה, 15% עברו לישיבות אחרות וכל השאר השתלבו בשוק העבודה במקצועות שונים.[69] אולם בתשכ"ד,

בארץ־ישראל [...] בלי ספק פועלת כאן ההכרה העצמית של חוג אקסקלוזיבי, הרואה את עצמו כמיעוט לוחם נגד המוניות בלתי דתית ובלתי יהודית'.

65. שלמה טיקוצ'ינסקי, 'העתקת הישיבה הליטאית לארץ־ישראל: סיפורן של שתי ישיבות בישראל: "חברון" ו"פוניבז'"', בתוך: עמנואל אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות**, ירושלים תשס"ז, עמ' 285.

66. ברויאר, **אוהלי תורה**, עמ' 488.

67. על גישה זו ראו: מרדכי אליאב, 'גישות שונות לתורה עם דרך ארץ — אידיאל ומציאות', בתוך: מרדכי ברויאר (עורך), **תורה עם דרך ארץ: התנועה, אישיה, רעיונותיה**, רמת־גן 1987, עמ' 45–56; דורון נידרלנד, 'מפרנקפורט לירושלים — "הדרך המיוחדת" של בית הספר "חורב" בחינוך הדתי בארץ ישראל', בתוך: משה צימרמן ויותם חותם (עורכים), **בין המולדות: היקים במחוזותיהם**, ירושלים תשס"ו, עמ' 251–259.

68. משה מונק אל משה קול, י"א בטבת תש"ט, אפא"י 11/8. ייתכן שכך דווח רק לצורכי הסדר עם עליית הנוער שדרשה לימודים כלליים.

69. ראו: **פעמי 'קול תורה'**, אלול תשי"ט, עמ' 1.

עת למדו בישיבה 250 תלמידים,[70] הכניס הרב קונשטט לתקנון הישיבה סעיף הקובע כי 'ישיבת "קול תורה" תהיה כמו עד עכשיו גם בעתיד ישיבה אמיתית ז.א [זאת אומרת] שאסור להכניס בתוכנית לימודי חול (תיכון) או כדומה או מלאכה ושיהיה אסור לשנות את הסעיף הזה'.[71] ואכן במחצית השנייה של שנות השישים לא למדו בישיבה זו לימודי חול, ובכך הושלמה הפיכתה לישיבה ליטאית לכל דבר.[72]

כפיפותם ההלכתית והתבטלותם של רבני גרמניה אל מול רבני ליטא לא היתה עניין חדש.[73] אולם המעניין הוא שלמרות המפנה המרחבי והתמורות מרחיקות הלכת שחוללה השואה במבנה הדמוגרפי של העם היהודי, בעולם התורני הועתקו ושומרו יחסי הכוחות של העולם הישן.

ההתפתחות העצומה בעולם הישיבות הקיפה גם את העדה הספרדית לחטיבותיה, לאחר שבשנות ערב השואה נחלש מאוד החינוך הישיבתי בעדה זו.[74] יעקב לופו סובר כי השואה אמנם לא נגעה ישירות ביהודי מרוקו, אך היתה לה השפעה מכרעת על עיצוב דמותו של בן התורה הספרדי־מזרחי כבן תורה ליטאי. המנהיגות הליטאית העמידה את עצמה כמנהיגת עולם התורה, ובכלל זה גם מנהיגת הציבור הספרדי־מזרחי. רבנים אחדים ששרדו את המלחמה ובהם אברהם קלמנוביץ', גרשון ליבמאן, וחיים יצחק חייקין, החלו לשקם את עולם התורה והוציאו אלפי תלמידים, את המצטיינים שבהם, ממקומות מושבם במרוקו והעבירו אותם לישיבות באירופה ובארצות־הברית, תלמידים אחרים הועברו לישיבות שהוקמו במרוקו עצמה. לרבנים אלה היתה מטרה כפולה: מצד אחד להציל את בני התורה מהשפעתה של חברת 'אליאנס' החילונית, ומצד אחר להציל את עולם התורה הליטאי שחרב ולבנותו מחדש על־ידי הבאת אלפי בני תורה בשעריו. אולם האמונה כי את יהדות התורה במרוקו הצילו הרבנים הליטאים (ולא בני הישיבות ממרוקו הם שהצילו את התורה הליטאית) היא זו שעיצבה את עולם התורה הספרדי במהלך המאה ה־20 ועד ימינו,[75] וחברת הלומדים המזרחית יונקת את קיומה מהאתוס החרדי האשכנזי ותלמידיה מתחנכים על ברכיהם של סיפורי מופת על 'גדולים' מההווי החרדי־אשכנזי המזרח־אירופי.[76]

70. יחזקאל אברמסקי, רב בנוה פאג"י בבית וגן, תשכ"ד, 'מכתב למען הישיבה', צילום התעודה בחוברת **קול התורה: מזכרת מכנס הבוגרים הגדול**, מוצש"ק 'וארא' תשס"ז, ירושלים תשס"ז.
71. פישל גלרנטר, 'מקים עולה של תורה', **המודיע**, 1.3.1974.
72. ראו: אברהם בנמלך, 'הקול קול תורה', **פנים אל פנים**, 412 (31.3.1967).
73. ראו למשל: חוי בן־ששון ועמוס גולדברג, **שנות ראינו רעה: פרקים בתולדות היהדות הדתית בתקופת השואה**, א, ירושלים תשס"ג, עמ' 59–62; אסף ידידיה, 'בין וולוז'ין לברלין: האורתודוקסיה הליטאית ובית המדרש לרבנים מיסודו של הרב הידלסהיימר', בתוך: גיא מירון (עורך), **מברסלאו לירושלים: בתי מדרש לרבנים, פרקי מחקר והגות**, ירושלים תשס"ט, עמ' 117–148.
74. יעקב לופו, **ש"ס דליטא: ההשתלטות הליטאית על בני תורה ממרוקו**, בני־ברק 2004, עמ' 483.
75. שם, עמ' 14. וראו עוד: פרידמן, **החברה החרדית**, עמ' 175–185.
76. לופו, **ש"ס דליטא**, עמ' 195–196.

באופן אירוני, בשעה שעולמה של יהדות מזרח אירופה הושמד כמעט כליל על ישיבותיו וחסידויותיו ואילו יהדות העולם המערבי וארצות האסלאם החזיקו מעמד במידה מסוימת, מסורת החסידות והישיבות בנוסח המזרח־אירופי פורחת בימינו, ואילו המסורת של חרדי מערב אירופה, זו של הרש״ר הירש, איננה עוד.[77] גם למסורת הלימוד הייחודית של יהודים עולי ארצות האסלאם נדרשו שנים רבות לבוא לידי ביטוי ראוי בעולם הישיבות בישראל. לתהליך זה תרמה ללא ספק פעילותם הנמרצת של שרידי רבני ליטא, שהתלוותה לה תחושה חזקה של שליחות לשמר את מסורת התורה המזרח־אירופית כדי שלא תישכח תורה זו מישראל. יש לציין כי גם לאחר שעולם התורה עמד על רגליו, פרח והגיע לממדים חסרי תקדים, המשיכה המנהיגות החרדית, ובראשה הרב שך, להטיף להמשך המהלך ולחיזוק האידאל של הסתופפות באוהלה של תורה בנוסח הליטאי.[78]

אם כן, זכרון חורבן עולם הישיבות בשואה היה מכריע בצמיחתה של חברת הלומדים בישראל. בקרב החברה החרדית זיכרון זה הוא שהניע רבנים ניצולים להקים במהירות מוסדות תורניים, זכר ותחליף לאלה שחרבו, הוא שהנהיג את חובת הלימוד בישיבה על הכלל מתוך ניסיון לבנות מחדש את עולם התורה שנכחד בשואה.[79] פעמים רבות זכרון השואה הוא שנתן לישיבות את שמן,[80] את חזותן[81] ואת סגנון הלימוד הליטאי השולט בהן. זיכרון זה הוא שתרם לתמיכתם של יהודים לא חרדים בתהליך: הוא היה אחד מן הגורמים המרכזיים שהביאו את דוד בן־גוריון להעניק את זכות דחיית הגיוס בצה״ל לבני הישיבות,[82] הוא שהביא לידי הצלחת מגייסי התרומות ברחבי העולם, והוא שגרם לנקיפות מצפון בחברה החילונית בישראל שקיבלה, במידה רבה, את הטענה החרדית שהחרדיות האשכנזית היא השריד האותנטי לעולם היהודי שחרב בשואה ולכן העניקה לחברה זו זכויות יתר שבדיעבד הצטערה עליהן.[83] לבניינו של עולם התורה נודע גם תפקיד חשוב

77. אחד מהסבריו של הרב ישראל (עמנואל) יעקובוביץ לעובדה מעניינת זו הוא שדור השואה לא היה יכול לקבל את הנחתו של הירש בדבר התקדמות הציביליזציה ונאורות האדם לאחר בגידתה של גרמניה באנושות, ראו: ישראל (עמנואל) יעקובוביץ, ״תורה עם דרך ארץ״ בימינו׳ (מאנגלית: אשר וסרטייל), בתוך: ברויאר, **תורה עם דרך ארץ**, עמ׳ 274.
78. בנימין בראון, ׳ואין שיור רק התורה הזאת׳, **ארץ אחרת**, 41 (אלול־חשוון תשס״ז), עמ׳ 64.
79. רוז, ׳החרדים: כתב הגנה׳ (לעיל הערה 14), עמ׳ 35.
80. כפי שהעיר אדרעי: ׳שימור שם הישיבה כשם העיר שברוסיה הלבנה נועד להזכיר את הנקודה החשובה ביותר, ולמעשה היחידה, הראויה להיזכר מאותה העיר׳, ראו: אדרעי, ׳כיצד זוכרים?׳ (לעיל הערה 29), עמ׳ 36.
81. למשל, בחזית ישיבת פוניבז׳ חקוק הפסוק (עבדיה א:יז): ׳ובהר ציון תהיה פליטה והיה קדש׳, לעתים קרובות מונצחים על כותלי הישיבות שמות של נספים.
82. ראו: בראון, ׳מהתבדלות פוליטית להתבצרות תרבותית׳ (לעיל הערה 14), עמ׳ 409–412; מכמן, ׳השפעת השואה על היהדות הדתית׳ (לעיל הערה 7), עמ׳ 622; קפלן, ׳האומנם נס?׳ (לעיל הערה 14).
83. ראו: יוסף דן, ׳החרדיות המשתררת: תוצר של ישראל החילונית׳, **אלפיים**, 15 (1997), עמ׳ 234–253.

בפולמוס שמנהלת החרדיות נגד החילוניות: הגידול בעולם החינוך התורני שימש הוכחה ניצחת ל'כישלונו המוסרי של החינוך המודרני'.[84] כמו כן, החייאת 'עולמם של הנספים' נחשבה צורת ההנצחה הראויה והנעלה ביותר, העדיפה על פני אנדרטאות האבן הקפואות ושאר צורות ההנצחה הנהוגות בעולם החילוני.[85]

לא אוכל להרחיב כאן בעניין זה, רק אזכיר כי לטובת ההתגייסות הכוללת לשיקום החרדיות נרתמו גם נשים חרדיות רבות. הללו נטלו חלק פעיל בשטח החינוך, בפעילות התנועתית של אגודת־ישראל ופועלי־אגודת־ישראל ובמשימת קליטת העלייה. רשת החינוך לבנות החרדיות, בית יעקב, בישראל התחזקה מאוד בשנים אלה. אם בתש"ח למדו במוסדות בית יעקב (בתי־ספר עממיים ותיכוניים, סמינריונים וגני ילדים) 3477 תלמידות, הרי שבתש"י עלה מספר התלמידות במוסדות אלה ל־6218[86] ובתשי"ג למדו במוסדות בית יעקב 15,000 תלמידות.[87] קצב ההתרחבות האדיר עורר דרישה להכשרת כוחות הוראה חדשים, וכך הורחבה מסגרתו של 'מכון בית יעקב למורות'. בסיום שנת הלימודים תש"ח השתתפו בסמינריון הוראה בירושלים 130 תלמידות, ובתש"י נמנו בו 250 מורות לעתיד, ורבות שביקשו להתקבל אליו נדחו מפאת מחסור בתנאי דיור נאותים בעבורן.[88] בתי־הספר של בית יעקב באירופה שלפני השואה היו מסגרת לחינוך יהודי שנוסף על חינוך שקיבלו הבנות בבתי־ספר כלליים, ואילו בארץ־ישראל נוסדה מערכת חינוך מקיפה שליוותה את האישה החרדית מגן הילדים עד סיום הסמינר.[89] עובדה זו מרשימה במיוחד משום שרק כשליש מתלמידי מערכת החינוך הכללית בישראל באותן שנים היו בנות.[90] כלומר, בנות רבות שהיו חייבות בחינוך לפי החוק בישראל לא זכו לקבלו. עיני המורות והתלמידות בבית יעקב נישאו אל דמותה של מייסדת התנועה שרה שנירר (1883–1935),

84. ראו: שאול לוסטיג, 'מה מסמן מסע ההישגים של הישיבות: ניתוח הגורמים להצלחת הישיבות — לנוכח כשלונו המוסרי של החינוך המודרני', **בית יעקב**, 41 (תשרי תשכ"ג), עמ' 33.
85. ובניסוחו של משה פראגר: 'ברור, אין זו אנדרטה לעבר מפואר, כי אם גרעין ושתיל לעתיד נהדר, למציאות מופלאה', ראו: פראגר, 'גייטסהד: מבצר התורה באירופה שלאחר השואה', **בית יעקב**, 42 (חשוון תשכ"ג), עמ' 6.
86. זאת אומרת שבשנות העלייה המרכזיות של שארית הפלטה גדל מספר התלמידות בבית יעקב בישראל בכ־90%. 'דוח הרב פנחס לוין', מנהל מרכז בית יעקב למחלקת התרבות של הג'וינט בניו־יורק, כ' בטבת תש"י, JDCAJ AR 45/54, 623.
87. דוח ועד הנאמנים של בית יעקב בארץ־ישראל אל ש' פסמן, המנהל הכללי של הג'וינט בישראל, כ"ג באדר תשי"ג, שם.
88. 'דוח הרב פנחס לוין' (לעיל הערה 86).
89. רשמית לא התקבלו לסמינרים של בית יעקב בוגרות תיכונים. כך הבטיחה לעצמה הרשת שליטה גם על אופיין של התלמידות וגם גידול במסגרות החינוך המוקדמות שלה לבנות, שרצו להבטיח את מקומן בסמינר, ראו: 'The "Beth Jacob": An Educational System for the Holy Land', JDCAJ AR 45/54, 623
90. **שנתון הממשלה תשי"ב**, תל־אביב תשי"ב, עמ' 332.

ורשת בתי־הספר שהתחדשה בארצות המערב הוצגה כהמשך ישיר למפעל שהיא הקימה באירופה בין שתי מלחמות העולם. כך הפכה התנועה המהפכנית, שהיה בה יותר משמץ של השפעות מודרניות ופמיניסטיות, לסמל של חינוך שמרני.[91]

לפי התיאורים שהצגתי כאן מתברר כי שיקומן של תנועת בית יעקב ושל ישיבות רבות במדינת ישראל ממלא עבור החברה החרדית חלק מהחלל שפערה השואה, ומעניק משמעות לאסון ופיצוי מסוים. הניסיון ליצור 'דמיון מדומה' בין העולם היהודי בפולין בין שתי מלחמות העולם לבין עולם התורה בישראל הוא ניסיון להתמודד עם השואה באמצעות יצירת 'גשר' בין העולמות שתהום השואה פעורה ביניהם. זהו סיפור של סגירת מעגל. על חורבותיו של הסמינר בקרקוב נוסדו סמינרים זהים בארץ־ישראל, על חורבותיה של פוניבז' נוסדה אחת הישיבות הגדולות בעולם הנושאת את שמה של העיר שנכחדה. יצירת מבנה מעגלי כזה מדגיש כי למרות השבר הגדול שיצרה השואה, לא אבד כלח על העולם שנחרב ועל הערכים שבנו אותו. המסר העולה מן הדברים הוא כי ערכי התורה הם ערכי נצח, ואף שבר, גדול ככל שיהיה, לא יערער אותם. זוועות השואה מיטשטשות בתפיסת עולם זו, ונעשות לסוג של 'משבר', שכל מי שהתחנך בחינוך חרדי עבר אותו בכבוד ואף התחזק ממנו.

ה. תודעת השחזור בספרות החרדית לסוגיה

במאמר שפרסם בירחון **בית יעקב** כתב הסופר והמשורר החרדי דוד זריצקי (1914–1978):

> נשארנו אחד מעיר ושניים ממשפחה. אולם במקביל להשמדת יהדות פולין — הרי השמדת הסופרים היתה עוד יותר איומה, ומלבד שניים שלושה לא נשארו מהם. מצד שני שטוף הרחוב ספרות קלוקלת, נתרבו הסופרים ה'צבריים' שאינם מכירים ואינם רוצים להכיר את היהודי האמיתי [...] חשבנו לתומנו כי לאור דלדול איום זה תעשה היהדות הדתית כל מה שביכולתה לעודד את הסופרים, לדרבנם לעבודה פורייה מתוך ביטחון לשכר ראוי, לקרב כוחות צעירים [...] אולם למרבה הצער רואים אנו ממש ההפך מזה. לא ניתנת כל אפשרות מעשית ליצור, להקים ספרות, לחנך דור של סופרים בעלי רמה ובעלי דעת [...] וכיוון שהספרות הקלוקלת מתפשטת במהירות עצומה וכובשת יותר ויותר שטחים, הרי התמונה העתידית המצטיירת לפנינו היא עגומה ביותר.[92]

91. ראו: מיכל שאול, 'דור יתום מחפש אמא: "מורשת שרה שנירר" ככלי לשיקום החברה החרדית אחרי השואה', הרצאה בכנס 'חרדים וחרדיות בישראל', מכון ון ליר בירושלים, 13.11.2007.
92. דוד זריצקי, 'אדרבה — הבה נתחיל מחדש', **בית יעקב**, 11 (ניסן תש"כ), עמ' 13.

זריצקי חרד לקיומה של רפובליקה ספרותית חרדית לאחר השואה, לאחר התמוטטותם של שלושת המעגלים ההכרחיים לקיומה: בודדים הם הסופרים, נעדרות במות ספרותיות ואף הקוראים הפוטנציאליים נוהים אחר ספרות זרה ו'קלוקלת'. 'כעת', כתב, 'כשאנו זקוקים לספרי קריאה — אין לנו. לספרי לימוד — אין לנו'.

סופרים חרדים אחרים, גם הם אודים מוצלים מאש, ובהם משה פראגר (1909–1985),[93] יהודה לייב גירשט (1905–1963), מרדכי אלעי (?–1965), יהודה לייב לוין (1918–1978) יחיאל גרנטשטיין (1913–2008) ואחרים, הרגישו בתודעתם כשרידיה הבודדים של תרבות תורנית־חרדית משגשגת שנגדעה בעודה באבה. התקופה שבין שתי מלחמות העולם בפולין הצטיירה בכתביהם שוב ושוב כתקופת 'תור הזהב' ובהיותם אודים מוצלים מאש היתה להם מחויבות עמוקה כלפי הנרצחים, ובעיקר כלפי הסופרים שבהם, להמשיך את דרכם ביתר עוז ולפתח יצירה ספרותית חרדית.

בגעגועים התרפק זריצקי על התקופה שבה 'הקהל החרדי בפולין, שהיווה רוב מניין ורוב בניין של יהדות ארץ זו, רעב היה למשהו "משלנו"', ומצא את מבוקשו ב'כל מערכות העיתונים [החרדיים אשר] הוצפו בעבודות ספרותיות, מחקרים, שירים ומאמרים'. בפולין שבין מלחמות העולם זכו הסופרים החרדים, לטענתו, להדרכה חינוכית, לביקורת קפדנית, לעריכה מושקעת ולתחרות קשה וחיונית.[94] 'מתוך חמש מאות שיר וסיפור שנתקבלו במערכת של העיתון היומי, הוכשרו לדפוס שניים־שלושה', תיאר בהגזמה. ושאל: 'מי חינך דור של סופרים ומשוררים? [...] היכן הם למדו ומהיכן הם באו?', והשיב בביקורת רמוזה לרבנים ולראשי הישיבות: 'עצם העובדא שגדולי הדור עמדו מאחורי ייסוד עיתונים אלה [**דאס יידישע טאגבלאט**, עיתון יומי של אגודת־ישראל שיצא בוורשה, **ובית יעקב**, כתב עת שיצא בלודז'] ואף תמכו בהם תמיכה של ממש — עודדה את בעלי כשרון הכתיבה והם באו בהמוניהם'.[95]

מתברר שלאותה תפיסה נוסטלגית ואידילית לא היתה אחיזה במציאות. ספרות יפה חרדית בפולין אמנם התפתחה בין שתי מלחמות העולם, אולם זו היתה תופעה בוסרית. היו כמה כותבים חרדים מוכשרים, אך ככלל הספרות היתה דלה וסגנונה היה עלוב, סופריה לא היו מאוגדים, היא היתה נתונה לצנזורה קפדנית, נטתה לחיקוי ולגבי הלגיטימיות שלה ניטש ויכוח מר: היא מעולם לא קיבלה את ברכתה הגלויה של ההנהגה הרוחנית, רק כמה

93. על פראגר ראו: מלי אייזנברג (גוטדינר), 'עד, מזעיק, מתעד ומנציח: ר' משה פראגר והשואה 1940–1984', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשס"ה.

94. לטענות דומות ראו: גרשון גורא, **בסערות הימים**, א, בני־ברק תש"ם, עמ' 310–314; א' ספרן, 'יוזמה ברוכה למופת', **המודיע**, כ"ג בתשרי תשכ"א, 14.10.1960; חיים לייב פוקס, 'די אַרטאָדאָקסישע שרייבר־גרופע', **לאדזש של מעלה**, תל־אביב תשל"ב, עמ' 134–148; משה פראגער, 'דאס יידישע טאגבלאט', **פון נאענטן עבר**, 2 (1956), עמ' 441–534; שמואל ראטשטיין, 'דאס יידישע טאגבלאט', בתוך: דוד פלינקער ואחרים (עורכים), **דאס יידישע פרעסע וואס איז געווען**, תל־אביב תשל"ה, עמ' 128–150.

95. זריצקי, 'אדרבה — הבה נתחיל מחדש' (לעיל הערה 92).

רבנים התירו אותה וגם זאת רק בדיעבד.[96] האגף השמרני באגודת־ישראל קיבל אותה באדישות, ומחוץ לחברה האורתודוקסית היא תפסה מקום שולי בלבד והיחס אליה היה שלילי בעיקרו.[97]

אם כן, כבר לפני השואה נתקלו היוצרים החרדים בקשיים רבים וכבר אז בלטה נחישותם לעשות את הספרות היפה לחלק ממציאות החיים החרדית, אולם לפי התחזקות מצוקתם של שרידי הסופרים החרדים לאחר השואה, התחזקה גם נחישותם להצליח במשימה. באותם ימים נוספו בעוצמה גם הרצון להנציח את עולם התורה שחרב ואת רגשות האשם האישיות. התוצאה היתה יצירה ספרותית ענפה ופורה ביותר: מסוף שנות הארבעים כתב כל אחד מאותם סופרים אין־סוף ספרים, רשימות ושירים העוסקים בשואה. רבים מהם פרסמו ביוגרפיות על גדולי תורה ועל חסידויות, ספרים העוסקים בתורת החסידות ובפרשנות המקרא, ותרגמו מיידיש לעברית יצירות של סופרים חרדים שנספו. העיתונות החרדית עסקה בשואה באובססיביות וראתה בפרסומם של 'סיפורי קידוש השם' את אחד מתפקידיה החשובים.[98] במערכות העיתונים החרדיים — **המודיע, בית יעקב ושערים** — פעלו ניצולי שואה מיוסרים, שהיתה להם מחויבות עמוקה לזכור ולהזכיר. הם הקדישו את חייהם להנחלת זכרון השואה, וניצלו את הבמה הציבורית שניתנה להם כדי לעשות זאת. יצירותיהם של הסופרים הניצולים נועדו בראש ובראשונה לצעירים ולמבוגרים חרדים, ונודעה להם השפעה רבה על עיצוב זכרון השואה בחברה החרדית בעשורים הראשונים לקיומה של מדינת ישראל.

הדומיננטיות של יוצאי פולין בקרב הכותבים על השואה אינה ייחודית למגזר החרדי, והיא מאפיינת את מוצאם של רוב הכותבים על השואה בישראל באותן שנים.[99] בספרות השואה בחברה החרדית בולטת נוכחותם של חסידים בכלל ושל חסידי גור בפרט. יהודה לייב לוין, פראגר ובנימין מינץ היו חסידי גור עוד בפולין, וגרנטשטיין והלל זיידמן התקרבו לחסידות זו אחרי השואה.[100] גם המורה פסיה שרשבסקי (1918–1957), שפרסמה בקביעות

96. ראו: נתן כהן, **ספר, סופר ועיתון: מרכז התרבות היהודית בוורשה, 1918–1942**, ירושלים תשס"ג; יהודית מנוביץ, 'צבי יאיר (צבי מאיר שטיינמץ), אחרון משוררי העברית בהונגריה ערב השואה — האיש ושירתו: מונוגרפיה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשס"ו, עמ' 440, הערה 23.
97. ראו: כהן, **ספר, סופר ועיתון**, עמ' 178–186.
98. א"א גרשוני, 'תפקידי הסופר החרדי ומעמדו בציבור', **בית יעקב**, 15–16 (אב–אלול תש"ך), עמ' 24.
99. ליבנה, 'עיצוב זיכרונות השואה של הניצולים בהשפעת מפגשם עם הארץ' (לעיל הערה 3), עמ' 48.
100. עד היום את הנצחת השואה בחברה החרדית מובילה בעיקר נציגות חסידות גור: אסתר פרבשטין, תלמידותיה ועוזרותיה, רות ליכטנשטיין (מחברת ספר הלימוד הפופולרי **עדות — חורבן יהדות אירופה**) ומנהל גנזך קידוש השם, הרב דוד סקולסקי, כמו כן רוב עובדי הגנזך הם חסידי גור. קפלן העיר כי 'פעילותם הרבה של אנשים ונשים הקשורים לחסידות גור בכל הקשור לזיכרון השואה [...] אינה מובנת מאליה לאור המשתמע משתיקתם הפומבית המכוונת של שני האדמו"רים שהנהיגו את חסידות גור בשנים הסמוכות לאחר השואה', ראו: קימי קפלן, **בסוד השיח החרדי**, ירושלים תשס"ז, עמ' 148.

את זכרונותיה מימי השואה בעיתון **שערים**, השתייכה לחסידות גור. חסידות זו, שקבעה את מושבה במדינת ישראל, היתה ועודנה אחת החצרות החסידיות הגדולות והדומיננטיות בחברה החרדית. מותם של רוב החסידים בשואה והישרדותו של אדמו"ר החסידות יצרו מחויבות מיוחדת בקרב החסידים הניצולים לחדש ולהצמיח מחדש את החסידות ולהנחיל לדורות הבאים את עברו של העם היהודי בכלל ושל החסידות בפרט.

רוב הסופרים הנזכרים משכו בעט סופרים עוד לפני המלחמה ופרסמו בעיתונים החרדיים בפולין, ובראשם **דאס יידישע טאגבלאט**, **דגלנו ובית יעקב**. ידועה אמנם יותר תופעת העתקת שמותיהן של ישיבות וחסידויות מזרח אירופה לאלה שהוקמו בישראל לאחר השואה, וכבר דנתי בה לעיל, אך זו היתה גם בתחום העיתונות. יוצרים יוצאי פולין הקימו מחדש, במהדורה עברית וישראלית, את עיתוני מזרח אירופה, **המודיע**, **דגלנו ובית יעקב**, שם פרסמו את יצירותיהם וטוריהם לפני השואה. למשל, עיתון **המודיע** הוקם אמנם בתגובה לפעילות הציונית־ישראלית בכלל והעיתונאית בפרט, ברם הוא הוצג כהמשכה הישיר של העיתונות החרדית לפני השואה.[101]

הדרך הרווחת ביותר להנצחת הנספים בשואה בחברה החרדית היתה הוצאת ספרים תורניים והקדשתם לעילוי נשמת הקרובים, ועל כך כבר עמדה אסתר פרבשטין.[102] בהיותם שרידים בודדים למשפחתם, היו ניצולים לא מעטים שביקשו להוציא לאור שרידים של כתבי יד, שלהם או של אחרים, שהיו, כמוהם, אודים מוצלים מאש, ובכך להנציח את שאבד. דרך הנצחה זו נבעה מתוך אמונה כי 'אין עושין נפשות לצדיקים, דבריהן הן זכרונן' (ירושלמי, שקלים ב, ה). היא קיבלה את הסכמתם המלאה של הרבנים, ורבים מהם בחרו בה בעצמם כדי להנציח את יקיריהם. לאחר השואה החלה מצטברת 'ספרייה' חרדית עממית שעסקה ברובה בהאדרה ובהנצחה של היהדות החרדית שלפני השואה.[103] תרומה מיוחדת היתה להוצאת הספרים החרדית 'נצח', בהנהלתו של יחזקאל רוטזנברג (?–1981), חסיד גור שעלה בתרפ"ד בהיותו בחור מן העיירה וולומין (Wolomin) שליד לומז'ה שבליטא הפולנית. מפעלה הענף של הוצאת הספרים דלת המשאבים 'נצח' — שפרסמה ספרי קריאה ללא לאות בשעה שהציבור החרדי בארץ היה עוד קטן, עני ובעל נטייה בסיסית לרכישת ספרים תורניים ולא ספרות חולין — אינו מובן מאליו. בשני העשורים

101. הנ"ל, '"רבות רעו"ת צדיק": קווים לתולדות העיתונות החרדית בישראל, למאפייניה ולהתפתחותה', **התקשורת המגזרית בישראל**, 3 (ינואר 2006), עמ' 13; Ruth Ebenstein, 'Marking Through Rejection: Yom Hashoah as Seen Through the Ashkenazi Haredi Daily Press, 1950-2000', Extended Research Paper, The Hebrew University of Jerusalem 2002, p. 31

102. ראו: אסתר פרבשטין, 'זיכרון עלי ספר: הנצחת השואה בספרים תורניים', בתוך: פרבשטין, אסף וכהן, **זיכרון בספר**, עמ' 13–37. על הטקסט הכתוב כ'אמצעי היחיד כמעט המרכז את זיכרון השואה החרדי הקולקטיבי', ראו: גולדברג, 'השואה בעיתונות החרדית' (לעיל הערה 23), עמ' 158.

103. יש מקום להשוואה לממציאה של ענת ליבנה בנוגע להוצאות אחרות שפרסמו ספרי שואה באותן שנים, ראו: ענת ליבנה, 'ספרות הזיכרון, התיעוד והמחקר על השואה, 1945–1961', **דפים לחקר השואה** (בדפוס).

הראשונים לקיומה פרסמה ההוצאה כמאתיים כותרים ובהם ביוגרפיות על רבנים, ספרי הגות ומחשבה, ספרי לימוד לבתי־ספר, ספרי חסידות, ספרות על השואה, סיפורים לנוער ועוד. אולם בראש רשימת הנושאים של פרסומי ההוצאה עמדו ביוגרפיות וכתבים מאת גיבורי היהדות החרדית ממזרח אירופה וממערבה, בייחוד בין שתי מלחמות העולם. אציין את ר׳ חיים עוזר גרודז׳נסקי, שרה שנירר ואף כתבים של מנהיגי היהדות החרדית שנספו בשואה, ובהם הרב אלחנן וסרמן, הרב מנחם זמבה, הרב יהודה לייב אוריאן והרב י״ל צירלסון.

תרומתה הגדולה של הוצאת ׳נצח׳ היתה בגיבוש קורפוס של סיפורי מופת שבמרכזם ׳גדולים׳ מהווי החיים החרדי האשכנזי ויצירת זהות חרדית מאוחדת. באמצעותה פורסמו סדרות ספרים המתארות את ׳חייהם ופועלם׳ של ה׳גדולים׳: הן מליטא הן מפולין הן מהונגריה הן מגרמניה הן מאנשי היישוב הישן הירושלמי. לצד כתבים של החת״ם סופר, הרב ההונגרי הקנאי ששלל כל חידוש, הוצאו לאור באותה רוח מעריצה כתביו של הרש״ר הירש, שהטיף ל׳תורה עם דרך ארץ׳. לצד סיפורי חסידים ותיאור תולדות החסידות, התפרסמו גם ׳משלי החפץ חיים׳ וגם ביוגרפיות־הגיוגרפיות של ראשי הציבור הליטאי. בכך טושטשה מסורתם הייחודית של חרדים מארצות מוצא שונות ועל פניהן הועלו על נס אידאולוגיה וערכים כלל־חרדיים כגון עמידה מול אתגרי המודרנה, חיזוק עולם התורה ושמירה מדוקדקת על מצוות.

המפעל הגדול ביותר עד אז להנצחת רבנים שנספו התפרסם בארצות־הברית בשנים 1956–1972. מדובר בשבעה כרכים שהתפרסמו תחת הכותרת **אלה אזכרה**.[104] בסדרה זו נערכו על־פי סדר האלף־בית 368 ביוגרפיות של רבנים (חלקם רבני ׳המזרחי׳) שנרצחו בשואה. את החומר, שערך הרב האגודאי וחבר בוועד ההצלה הרבני בארצות־הברית הד״ר יצחק לוין, אספו ׳סופרים פליטי חרב השואה׳ בארצות שונות. בהקדמה לכרך השביעי סיכם לוין: ׳מה שנעשה בכרכי ״אלה אזכרה״ הוא ניסיון להציב מצבות אחדות בבית עלמין רוחני, על יד קבר אחים שטמונים בו ששת מיליונים יהודים, כולם אהובים, כולם קדושים׳. גם כאן תואר דור השואה באופן הומוגני וחרדי. וכן כתב לוין בהקדמה למפעלו:

> גדול הוא כוח השכחה. השנים עוברות מהר ועוד מעט ויקום דור שלא יוכל אפילו לתאר לו את החורבן של שנות ת״ש-תש״ה. כמו שדעך אורם של אלה שנהרגו בשנת רנ״ב בספרד או בשנת ת״ח באוקראינה ובפולין, כך, יתכן, שיקרה גם לקדושי עמנו של מלחמת העולם השניה [...] קורות חייהם של הקדושים [...] לא ישמשו רק להביע אבל ויגון על גורלם המר, יחד עם זה יגידו, שהדור שנקטף היה דור דעה שאין כמוהו. דור מלא תורה ויראת שמים. דור ששר את שיר ד׳ על אדמת אירופה!

104. רמז לפיוט שנאמר במוסף של יום הכיפורים על עשרת הרוגי מלכות שנרצחו בידי הרומאים.

ככל שהשתרשה הבניית העבר החרדית של אירופה בין שתי מלחמות העולם מצד אחד, וככל שהלכו ורבו פרסומי 'ספרי היזכור'[105] מצד אחר, כך הלך וגדל הפער בין 'גן העדן' כפי ששחזרו הכותבים החרדים לבין שחזור מקביל שערכו אלה שאינם חרדים. לפיכך הלכה והתחזקה תחושת הקיפוח של החרדים והחלה להתפתח ספרות שואה חרדית־מגזרית.

אחד העיתונאים החרדים כתב כי:

> יש [...] הטיה חזקה מצד חוגים חילוניים העוסקים בהנצחת השואה, להמעיט את דמותה של היהדות החרדית ואגודת ישראל בספרות השואה. רצף זה של זיוף ההיסטוריה הוא בניגוד לכל הגינות עסקנית. כי מי שחי בתקופה של לפני המלחמה בפולין, יודע היטב כי מרבית ראשי הקהילות ועסקניהן נמנו על שורות אגודת ישראל, שהיתה הכח התוסס והמתסיס בציבוריות היהודית בפולין.[106]

הנחת היסוד של הכותבים החרדים היא שאנשים הכותבים היסטוריה מנקודת מבט לא דתית או נשענים על כלי מחקר ועל אמות מידה ביקורתיות סובלים מהטיה מובנית היות שהם אינם רואים באל את הכוח המניע את גלגלי ההיסטוריה. כותבים חרדים חדורים אפוא תחושת שליחות שעניינה תיקון תמונת העבר.[107]

זאב פישר־שיין, אחד מעסקני פועלי־אגודת־ישראל, תיאר כי החומר שהעביר באמצע שנות החמישים לעורך **ספר לבוב**, 'היסטוריון מקצועי ו"משכיל" מן הטיפוס הישן'[108] (תיאור גנאי, כמובן) קוצץ 'בלי רחמים', עד שלא נותרה לו ברירה אלא להוציא לאור ספר משלו. הספר **בסוד ישרים ועדה** (שנדפס בבני ברק תשכ"ט) הוא בעצם אסופת מאמרים

105. על פרסומם של 'ספרי יזכור' (Memorbucher), כלומר ספרי הנצחה שנכתבו בנוסח יהדות אשכנז בימי הביניים ונועדו לשמר בעיקר את שמות הנפטרים או הנרצחים, ותיארו גם את מעשי ההרס והחורבן שפקדו את הקהילות היהודיות, ראו: יוסף ח' ירושלמי, **זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי**, תל־אביב תשמ"ח, עמ' 68; יהודית תידור באומל, '"לזכרון עולם": הנצחת השואה בידי הפרט והקהילה במדינת ישראל', **עיונים בתקומת ישראל**, 5 (1995), עמ' 364–387; Annette Wieviorka, *Les Livres du Souvenir*, Paris 1983; Jack J. Kugelmass and Jonathan Boyarin, *From a Ruined Garden: The Memorial Books of Polish Jewry*, New York 1983. גם בחברה החרדית התפתח סוג כזה של ספרות הנצחה. למשל החלק הרביעי של **ספר זיכרון קדוש**, שהוציאו לאור חסידי סלונים בתשכ"ח, הוא בעצם 'רשימה חלקית מציבור אנשי שלומנו חסידי סלונים שניספו בשריפה הרג וחנק על קידוש השם ית' בערי פולין ורוסיה בתק' השואה ת"ש–תש"ה. ה' ינקום דמם', **ספר זיכרון קדוש**, עמ' קכה–קלו. ברשימה נזכרו שמות של גברים בלבד.

106. ש' פאר, 'ספרות השואה באור חדש', **בית יעקב**, 1 (סיון תשי"ט), עמ' 19 (ההדגשה במקור).

107. ראו: קימי קפלן, 'האומנם "נצברו הרבה שקרים בספרי התולדות"?: השואה בהיסטוריוגרפיה ובתודעה ההיסטורית החרדית האשכנזית בישראל', **יד ושם: קובץ מחקרים**, כט (תשס"א), עמ' 258.

108. הכוונה, ככל הנראה, לנתן מיכל גלבר (1891–1966) שהוציא לאור את הספר **לבוב** במסגרת המפעל 'אנציקלופדיה של גלויות: ספרי זיכרון לארצות הגולה ועדותיה', ירושלים 1956.

שכתב והתפרסמו בעיקר בעיתון **שערים**, ומטרתם להיות 'מצבת זיכרון לקהילת לבוב המעטירה'. וכך סיפר במבוא לספר את הסיבות שהביאו להוצאתו לאור:

> אינני היסטוריון מקצועי וגם את תולדות הקהילה כולה לא ידעתי. הגעתי לידי כתיבה זו בשל מקרה מיוחד: כיליד לבוב הוזמנתי להשתתף ב'ספר לבוב' שהוכן ונערך ע"י הוצאת 'אנציקלופדיה של גלויות' [...] נתבקשתי לכתוב סקירה על 'אגודת ישראל' בלבוב והוקצה לי מקום המכיל מספר מסוים של שורות. והנה, כאשר הוזמנתי לשיחה עם משתתפי הספר, ראיתי לפני כשלושים איש: רופאים ועורכי דין, משוררים, סופרים ועיתונאים ובתוך כולם היו רק שני יהודים דתיים, ואני אחד מהם, ותוך כדי שיחה וויכוחים ידעתי כבר על אתר [במקום] מה יהיה אופי הספר ותוכנו, ידעתי כי יסלפו ויעלימו ממנו לחלוטין את קלסתרה היהודי הטיפוסי של לבוב המסורתית, וכי יתארו בו את לבוב רק כעיר ציונית, כעיר פועלית, סוציאליסטית ועוד כל מיני גוונים, זולת הגוון המקורי ביותר שלה, דיוקנו של ישראל סבא. כדבר הזה ראיתי בכל ספרי ה'יזכור' שהופיעו עד היום למאות [...] בכולם העלימו את האמת, הסתירו את העיקר, התכחשו לקיומם של שלומי אמוני ישראל שהיו רוב מנין ובנין של עמנו בגולה. לצערנו הגדול, עדיין מפגרת היהדות החרדית בשטח זה ורק החוגים החילוניים זוכים לביטוי ולתיאור בספרי זיכרון אלה, עד שבעיני הקורא החדש מצטיירת התמונה הזוועתית כאילו היהדות השורשית־מסורתית לא היתה קיימת מעולם.[109]

בעקבות 'עיוות' ההיסטוריה ראה פישר־שיין את תפקידו:

> מצווה עלינו לספר לדור העתיד שלנו [...] לא על הגלות המנוולת ש'ישראל החדשה' (כביכול) מתארת לפני בנינו ובנותינו, אלא על פארה והדרה, על החיים היפים מלאי ההוד והתפארת, על הגבורה הרוחנית של אבותינו הקדושים בגלות אירופה, שחייהם היו מלאים תוכן ומכל הווייתם נשבה רוח ישראל סבא [...] זוהי חובת משנה המוטלת עלינו במיוחד על רקע דור עני ואומלל כדורנו.[110]

פישר־שיין קובע כי ספרו הוא בבחינת 'היסטוריה מפצה' (compensatory history), כלומר מדובר בכתיבה שעניינה תיקון תמונת העבר הקיימת והוספת רכיב נוסף לה. עם זאת, מעיון בספרי היזכור שהתפרסמו בישראל, שגם בהם שלטה מגמת הנוסטלגיה והאידאליזציה של החיים היהודיים לפני השואה, מתברר כי ברובם המכריע הוקדשו דפים לתיאור חיי הדת והמחנה הדתי בקהילות המתוארות. זאת ועוד, ספרו של פישר־שיין הוא מעין תשובת המשקל: חילונים אינם מוזכרים בו כלל (וגם לא נשים), ומתוארים בו אך ורק דמויות חרדיות, בתי־כנסיות, קלויזים והתפתחותה של תנועת אגודת־ישראל. המיליונים שנספו בשואה מתוארים במיטב הסופרלטיבים החרדיים: 'ארזי הלבנון, אדירי התורה והחסידות,

109. זאב פישר־שיין (זוהר), **בסוד ישרים ועדה**, בני־ברק תשכ"ט, עמ' ט.
110. שם, עמ' יב.

קברניטי המוסר, קדושי עליון שפיארו את שמי גולת אריאל'.[111] מכאן שכתיבתו של פישר־שיין אינה היסטוריה מפצה, אלא היא בבחינת היסטוריה שכנגד (counter history).

החבורה הנכבדת של סופרים ניצולים חרדים ראתה את חבריה כ'מצבות חיות' ופרסמה ספרות ענפה שתיארה את אותו עולם כפי שנצטייר בעיניהם. כשהם חדורי תחושת שליחות פעלו אותם עיתונאים, סופרים ומשוררים להנצחת העולם שחרב למען הצמחתה מחדש של החברה החרדית על אדניו של אותו 'גן עדן אבוד'. יש לציין כי רוב הסופרים המדוברים לא היו רבנים ואדמו"רים, אלא בעיקר אנשים מן השורה, ששיתפו את הציבור בנסיונם ובסיפור האישי שחוו על בשרם וביקשו להשפיע על עיצוב זכרון השואה ועל השיח על אודותיה בחברה החרדית. הרשימה הארוכה יחסית של למדנים, סופרים ועיתונאים חרדים שעסקו בשואה ובהשלכותיה בסוף שנות הארבעים ובשנות החמישים, מדגימה היבט נוסף ל'שתיקת הניצולים שלא הייתה'.[112]

סיכום

במחקר על ניצולי השואה במדינת ישראל קבעה יבלונקה, ברוח מחקרים נוספים,[113] כי 'רק לציונים היתה פרוגרמה בעלת משמעות לחורבן. האידיאולוגיה הציונית חברה אצל ניצולי השואה לחוויות האישיות העמוקות ביותר ויצרה מחויבות מסוג שאיחד בתוכו גם את לקחי העבר, גם את קשיי ההווה וגם את התקווה לעתיד'.[114]

ראינו בבירור שלא רק לציונים אלא גם לחרדים היתה 'פרוגרמה בעלת משמעות לחורבן', והיא שיקום עולם התורה, משימה שקיבלה משמעות מיוחדת במדינת ישראל החילונית שהוקמה בארץ האבות. על־פי התפיסה החרדית הרווחת, היתה השואה גלגול נוסף מבחינה מהותית (גם אם ממדיו חורגים מהניסיון ההיסטורי) של 'שנאת עולם לעם עולם', קרב נוסף במלחמתם של מקדשי השם. לפיכך ניצחון במלחמה זו, מבחינה אישית ולאומית, הוא בתשובה היהודית המסורתית: 'וכאשר יענו אֹתו כן ירבה וכן יפרֹץ' (שמות א:יב). ואכן ככל שעמוק היה השבר, כך צמח העולם החרדי בהיקף חסר תקדים.

111. שם.

112. כפי שהוכיחו מחקרים קודמים, ראו למשל: חנה יבלונקה, 'ציירים ניצולי שואה בישראל — היבט נוסף לשתיקה שלא הייתה', בתוך: שמואל אלמוג, דניאל בלטמן, דוד בנקיר ודליה עופר (עורכים), **השואה: היסטוריה וזיכרון, ספר יובל לישראל גוטמן**, ירושלים 2001. עמ' 207–235.

113. ראו: זאב מנקוביץ', **בין זיכרון לתקווה: ניצולי השואה בגרמניה הכבושה**, ירושלים תשס"ז, עמ' 85–105; Kurt R. Grossman, *The Jewish DP Problem: Its Origin, Scope and Liquidation*, New York 1951, pp. 10-11; Malcolm J. Proudfoot, *European Refugees 1939-1952: Study in Forced Population Movement*, London 1956, pp. 238-239, 339-341

114. חנה יבלונקה, 'ניצולי השואה בישראל: העת לסיכומים ראשונים (לקראת מחקר משווה)', Lecture at International Workshop: Holocaust Survivors in their Countries of Resettlement: Space, Memories and Identities, The Hebrew University of Jerusalem, January 2007

ניצולי השואה החרדים העניקו 'משמעות גואלת' לאירועי החורבן בבקשם לקשור בינו לבין התחייה המחודשת והפריחה של החיים היהודיים אחרי השואה, ויצרו מיתוס של 'מחורבן לגאולה' משלהם:[115] הגאולה, על־פי תפיסתם, לא התמצתה בעצם הקמתה של מדינת ישראל, כפי שסבר האתוס הציוני, אלא משמעותה של הגאולה היתה העובדה שמן השואה יצא דור מזוכך ומצורף מבחינה רוחנית, שביכולתו לשקם את העם היהודי ואת החרדיות. לשיקום האישי, בד בבד עם שיקום עולם התורה ברמה הלאומית, היו אפוא, מבחינתם של הניצולים, איכויות תרפויטיות ואיכויות נקמה.

החברה החרדית ראתה את עצמה כמצבה חיה לנספים. במקום להתאבל על העבר, המליצה המנהיגות הרבנית לפעול למען חיזוקה של החברה החרדית וראתה בה את התשובה הניצחת לגזרת הכיליון שגזרו הנאצים על היהודים. העברת כובד המשקל לחינוך הדור הבא היתה ממאפייניה הבולטים של החברה החרדית לאחר השואה. הצלתו של עולם התורה היתה משימה שנרתמו אליה רבנים ומחנכים רבים מקרב החברה החרדית, ובהם ניצולי שואה רבים, שביקשו לגייס למילויה את כלל הציבור החרדי ובכך להמשיך את 'מורשתם של הקורבנות'. מתוך תחושת מחויבות עמוקה אל העולם שחרב, השקיעו ניצולים רבים את מיטב מאמציהם באותה תקופה בשיקום ההריסות ובתחייתו של עולם התורה בארץ הקודש. בחיבורים שכתבו ביקשו ניצולים חרדים רבים לצייר את יהדות אירופה שחרבה באור נוסטלגי, חרדי־אידילי והומוגני, לפרסם את נס הצלתם ולחזק את תוקפה של ההשגחה העליונה. באמצעות המשפחות החדשות שהקימו, שיקמו הניצולים את החברה החרדית הן מבחינה דמוגרפית הן מבחינה חברתית ואידאולוגית, בהנחילם לצאצאיהם את מסורת האבות על־פי פרשנותה החרדית. בעזרת הקמה וניהול של מערכות חינוך שמטרתן המוצהרת היא שימורה ושחזורה של מסורת הישיבות המזרח־אירופיות, הם הנחילו את מורשתו של עולם העבר כפי שהצטייר בעיניהם, גם אם מבחינה מעשית היו אלה מערכות חדשניות ומודרניות שהתמודדו עם אתגרים חדשים המושפעים מן המקום והזמן (ובראשם מיזוג גלויות).

שרידי העולם שחרב הם אלה שיכלו לקבל על עצמם לאחות את שרשרת הדורות שנקטעה: הם מסרו את עדותם על עולם התורה טרם חורבנו ושימשו לו מצבות חיות, הם אלה שהעידו על עמידתם של קורבנות השואה ב'ניסיון', כשדבקו בערכי התורה והמצוות גם כשהועלו על המוקד. עצם הישרדותם ודבקותם באל למרות הסבל סימלו את העובדה שה' לא הפר את בריתו עם עמו וכי חידוש החיים הדתיים הוא הנקמה האמיתית ברוצחים. כללו של דבר, תרומתם הסגולית של ניצולי השואה לתהליך שיקום החברה החרדית

115. החורבן, הגלות והגאולה הם יסודות ארכיטיפיים בזיכרון הקולקטיבי היהודי. ראו: ירושלמי, **זכור**, עמ' 43–44, 65–66; אלן מינץ, **חורבן: תגובות בספרות העברית על אסונות לאומיים**, ירושלים תשס"ג, עמ' 102–103; דוד רוסקיס, **אל מול פני הרעה: תגובות לפורענות בתרבות היהודית החדשה** (מאנגלית: ידידיה פלס), תל־אביב תשנ"ג; Saul Friedlander, *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe*, Bloomington, IN 1993, pp. 10-12

היתה ביצרם נרטיב משקם שעיקרו רציפות והמשכיות, שטשטש את העוצמה המשתקת וההרסנית שטמן בתוכו נרטיב השבר.

תודעת שחזור העולם היהודי באירופה בין שתי מלחמות העולם בחברה החרדית היא במידה מסוימת אלטרנטיבה לזכרון השואה. על פני 'התהפכות העולם', התקופה החשוכה ביותר שידעה האנושות, העדיפה החברה החרדית לספר סיפור של רציפות. זהו זיכרון שאפשר להיבנות ממנו, לחנך עליו את הנוער ולשקם לאורו את החברה החרדית.

כינונה של יהדות תורנית רוחנית בארץ־ישראל, גדולה מזו שנחרבה באירופה, נחשבה לזכרון כבוד משמעותי ולהנצחה הראויה ביותר לזכר הנרצחים. לתודעת המחויבות הזאת היו שותפים לא רק ניצולים, אלא גם חרדים שעלו ארצה לפני מלחמת העולם השנייה והרגישו בעוצמה את כאב אובדנו של בית גידולם באירופה. זכרון החיים היהודיים באירופה והטענה להמשכם המלא טשטשו כאמור את עוצמת המוות ואת עומקו של השבר שיצרה השואה. אך אותו 'מיתוס מגייס' טשטש גם את ההבדלים בין החרדים יוצאי הארצות השונות ואִפשר כור היתוך חרדי שבו לביטויים הנשענים על סמלים ואסוציאציות מן העבר חלק גדול ביצירת מידה של לכידות ויכולת לתקשר. כך נוצרה לה 'קהילה מדומיינת' שחברים בה חרדים הפזורים ברחבי העולם והובנתה זהות שהיא לכאורה זהות על־גאוגרפית.[116]

יש לציין שגם בחברה החילונית לאחר השואה צצו ועלו סימני נוסטלגיה אל התרבות המזרח־אירופית, אך לא הכול העזו להודות בה.[117] בכל אופן, בחברה הלא־חרדית גם אם היתה קיימת, הבנייתו של העבר לא הפכה מרכז ההוויה, שלא כמו מה שהתרחש בחברה החרדית. ללא ספק, מטרותיהן המוצהרות של כל אחת משתי החברות הן בגדר דרמה היסטורית שתבעה אנרגיות ייחודיות של חבריהן.

הן בחברה החרדית הן בחברה הציונית בישראל זכרון השואה הוא גורם מרכזי בזהות ומגויס לצרכים אידאולוגיים. אבל אם בזכרון השואה בחברה הישראלית החילונית זכרון מותם של היהודים בשואה מאפיל על זכרון החיים היהודיים באירופה,[118] בזכרון השואה בחברה החרדית מתרחש תהליך הפוך: זכרון החיים היהודיים והטענה להמשכם המלא מטשטשים את עוצמת המוות ואת עומקו של השבר שיצרה השואה.

כשבגבו עולם התורה העולה בלהבות על רבניו ותלמידיו, ולנגד עיניו מתעצבת ישות ציונית־חילונית בארץ הקודש, התגבשה בציבור החרדי, שראה את עצמו שרידו ומייצגו

116. על 'קהילות מדומיינות' ועל משמעותן בחברה המודרנית ראו: בנדיקט אנדרסון, **קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות והתפשטותה** (מאנגלית: דן דאור), תל־אביב תשנ"ט.

117. ראו: חנה יבלונקה, 'זהויות סותרות, זהויות משלימות: ניצולים, זיכרון השואה והזהות הישראלית', **משואה**, כח (תש"ס), עמ' 303; דן מכמן, 'השפעת השואה על היהדות הדתית' (לעיל הערה 7), עמ' 641.

118. דן מירון, 'בין ספר לאפר', **אלפיים**, 10 (1994), עמ' 223; ג'קי פלדמן, 'את אחי אנוכי מבקש: מסעות בני נוער ישראליים לפולין בעקבות השואה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 2000, עמ' 330.

של העולם היהודי האותנטי 'שהיה', תחושת שליחות פנימית עמוקה להמשיך את שרשרת הדורות, לחזק את עולם התורה ולמנוע בכל מחיר את קטיעתו על־ידי החילוניות. תודעת שליחות זו, וראיית החרדים את עצמם כבאי כוחם של הקורבנות, הצליחו לעורר ולעודד את ניצולי השואה החרדים לגייס את הכוחות שנשארו בהם ולפעול למען כינונו מחדש של עולם העבר. לזכרון השואה ולהנחלתו לדורות הבאים היה אפוא תפקיד מרכזי בגיבוש החברה החרדית ובעיצוב מטרותיה כפי שהן מוכרות כיום.

סוף עידן האזרחות החברתית: בינוי מחדש של מדיניות הרווחה על בסיס של חוזיות

אברהם דורון

מבוא

אחת הסוגיות המרכזיות הקשורות לאחריות המדינה להבטחת הרווחה של אזרחיה והמעסיקות בימינו את הציבור ואת קובעי המדיניות החברתית נוגעת למעמד האזרחות. במונח 'מעמד האזרחות' הכוונה היא להשתייכותו או חברותו של אדם בקהילייה מדינית מוגדרת מבחינה משפטית. חשיבותו של מעמד האזרחות שהוא מסמן את הזהות של אנשים ומשלב אותם בקולקטיב של הקהילה המדינית (Joppke, 2008). אנשים מקבלים את זהותם ואת מעמדם זה כאזרחים על־פי־רוב כדבר מובן מאליו. מעמד האזרחות במובן זה מקנה לאדם זכויות אזרחיות ופוליטיות שונות, אולם מלבד הזכויות הפוליטיות והאזרחיות בימינו, יש למעמד האזרחות גם היבטים חברתיים ברורים הנוגעים לזכויות הרווחה שהמעמד מקנה (Hvinden and Johansson, 2007; Miller, 2000; Roche, 1992).

מטרתי במאמר זה להתייחס לממד החברתי של מעמד האזרחות, למה שמכונה 'אזרחות חברתית' (social citizenship), דהיינו לזכויות החברתיות הקשורות למעמד האזרחות, אשר היו הבסיס הערכי של מדינת הרווחה כמו שזו התפתחה מאז תום מלחמת העולם השנייה. הכוונה היא לנסות לנתח את השינויים שחלו בנוגע לממד האזרחות החברתית, הבאים לידי ביטוי באימוץ רעיון החוזיות (ה־Contractuality), ואת ההתניה הנובעת ממנו (ה־Conditionality), כבסיס של תפקידי המדינה ההולך ומתגבש בימינו בתחומי מדיניות הרווחה (Paz-Fuchs, 2008).

התפתחותו של ממד האזרחות החברתית

מה שאפיין את מדינת הרווחה כמו שזו התפתחה והתגבשה בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה הוא שהיא שילבה בתוכה במובן הרחב את הממד של האזרחות החברתית. האזרחות החברתית נתפסה בעיני מתכנניה כמאגדת בתוכה חבילה של זכויות וחובות

המגדירה את זהותו של האדם כחבר בקהילייה המדינית, ובכך היא הסדירה את הנגישות שלו להטבות השונות בתחום הרווחה והביטחון הסוציאלי הנובעות מן החברות הזאת. על כן כללה האזרחות החברתית, מלבד החברות בקהילייה המדינית והזהות הנובעת ממנה, יכולת הנאה מן ההטבות שהחברות הזאת מעניקה ומערכת של חובות שהיא הטילה על האדם כחבר בקהילייה. חבילה זו של זכויות וחובות הובטחה לכל אדם, וברוב המקרים ללא קשר למעמדו הכלכלי (ראו: Turner, 2009).

בהתאם לתפיסה זו של האזרחות החברתית, קיבלה עליה המדינה בארצות העולם המפותח את האחריות לספק קשת רחבה של שירותי רווחה בתחומים חינוך, בריאות, דיור, תעסוקה וביטחון סוציאלי, ובכלל זה הזכות לגמלאות להבטחת קיום, לכל אזרחיה, ואת זכותם של האזרחים, לפי הנסיבות, לנגישות אליהם. הזכות לשירותי רווחה אלה התבססה, כמו שהגדיר זאת החוקר האנגלי תומס מרשל במסה המפורסמת שלו על הזכות החברתית של אזרחות (The social rights of citizenship). במסה זו קבע מרשל כי זכותו של כל אזרח היא למידה של רווחה וביטחון כלכלי וסוציאלי כדי שכל אדם יוכל לחיות בחברתנו בתנאי חיים נאותים לפי הסטנדרטים המקובלים בה (Marshall, 1963).[1] כאמור, את אופי מדינות הרווחה קבעה התפתחותן של הזכויות החברתיות של אזרחות בתוכן; זכויות אלה נעשו הגרעין המרכזי שלהן (O'Connor and Robinson, 2008).

בהתפתחות הזאת של הזכויות החברתיות של אזרחות אפשר לראות מבחינה אינטלקטואלית ממד נוסף של האסטרטגיות הקיינסיאניות (ה־Keynesian strategies), שזכו למקום חשוב בניהול המשקים הלאומיים לאחר מלחמת העולם השנייה.

אמנם הזכויות החברתיות של אזרחות קיבלו צורות שונות בדגמים השונים של מדינות הרווחה כמו שאלה התפתחו והתגבשו במשטרים החברתיים הכלכליים במדינות הדמוקרטיות הקפיטליסטיות השונות. החוקר הדני אספינג־אנדרסן מבחין בין שלושה סוגים של משטרי רווחה אלה: הליברלי, השמרני והסוציאל־דמוקרטי, שאפשר למצוא אותם בעולם הארצות הדמוקרטיות, ומנתח אותם (Esping-Andersen, 1990; דורון, 2003). סוג משטר רווחה שונה התפתח למשל בארצות דרום אירופה (Ferrera, 1996). דגמי יסוד אלה נמצאים גם רוב הזמן בתהליכים של שינוי (Scruggs and Allan, 2008), אולם בבסיסם נשמר בהם במידה רבה עקרון האזרחות החברתית. יתרה מזו, לדעת דהרנדורף, ההתפתחות של מעמד האזרחות הביאה לשיפור בתנאי החיים והזדמנויות ההתקדמות של מעמד האוכלוסייה העובדת על אף המשך אי־השוויוניות הקיימת, ומנעה בכך את מלחמת המעמדות שחזה מרקס בזמנו (Turner, 2009, p. 67; Turner, 2010; Dahrendorf, 1959).

עם זאת, השינויים המבניים והאידאולוגיים המהירים החלים בחברה שלנו בשנים האחרונות הביאו אתם ערעור על התפיסה הזאת של זכות חברתית של אזרחות המונחת

1. במקור: By the social element I mean the whole range from the right to a modicum of economic welfare and security to the right to share to the full in the social heritage and to the life of a civilized being according to the standards prevailing in the society, p. 74

ביסודה של מדינת הרווחה (Cox, 1998). מה שאנחנו חווים בעניין זה הוא שינוי פרדיגמטי יסודי ביעדי המדינית החברתית (Powell, 2008). הכוחות הפוליטיים הדומיננטיים בימינו והאידאולוגיה הנאו־ליברלית העומדת בבסיסם שוללים את הרעיון של הזכות החברתית של אזרחות (Harvey, 2009). לתפיסתם, אין לאדם זכות כזאת שהוא יכול לתבוע אותה מן החברה. מעשיו או המגבלות של האדם במעשיו אמורים לקבוע את רווחתו. במקומה של הזכות החברתית לרווחה הם מעמידים את החובות של האזרח, והאחריות של המדינה בכל הקשור לזכויות רווחה צריכה להיות מצומצמת בלבד. השינוי הזה בא לידי ביטוי באימוץ רעיון החוזיות כבסיס ערכי של תפקידי המדינה בתחומי הרווחה (Paz-Fuchs, 2008).

הרעיון של חוזיות נוגע לסוג של חוזה או של אמנה הקיימים או האמורים להתקיים בין המדינה ובין האזרחים בנושא הרווחה. סוגיה זו נמצאת במוקד הדיון הציבורי, וזכתה גם להתעניינות של אנשי אקדמיה העוסקים בחקר מדינת הרווחה. לדעת כמה מן העוסקים בתחום, נעשתה סוגיה זו דומיננטית בין השאלות הרבות הנוגעות לשינויים החברתיים המתחוללים בעולמנו בגישה לאחריות הכלל לנושאי הרווחה (Paz-Fuchs, 2008; White, 2000). סוגיה זו מעסיקה גם את קובעי המדיניות במדינת ישראל והועלתה לדיון במסגרות שונות (ראו לדוגמה: משרד הרווחה והשירותים החברתיים, 22 באפריל 2008).

ראוי לציין כי יסודות מסוימים של 'חוזיות' היו קיימים גם במדינת רווחה על־פי התפיסה של אזרחות חברתית, אולם בגישה של 'חוזיות' כמו שהיא מוצגת בימינו בולט הרצון להתנתק מן התפיסה של האזרחות החברתית בעיקרה. השינויים המונחים בבסיס 'החוזיות' עומדים למעשה בסתירה לגישה של זכות חברתית של אזרחות, גישה שהיתה מכוונת להעניק זכויות רווחה חברתיות מעצם היות האדם בעל מעמד של אזרח. יש בה שינוי חשוב מן האוריינטציה הרעיונית שהיתה מבוססת על המהות של זכויות חברתיות שהן אמורות להיות המשך מתבקש של זכויות אזרחיות ופוליטיות שהתפתחו במאות ה־18 וה־19. זכויות אלה, האזרחיות והפוליטיות, התפתחו בהדרגה והגיעו למידה רבה של בשלות רק במאה ה־20. הזכות האזרחית היסודית למשל לבחור ולהיבחר ולהיות פעילים בדרך זו בחיי הקהילה הפוליטית נהיתה זכות אוניברסלית (בנוגע לגברים לפחות) רק בתחילת המאה ה־20.

ההתפתחות של הזכויות החברתיות היתה גם היא הדרגתית. ניצניה הופיעו לקראת סופה של המאה ה־19, והיא קיבלה תאוצה חזקה רק לאחר מלחמת העולם השנייה כחלק מן הרפורמות החברתיות שהתקבלו אז ברוב הארצות של העולם המערבי, אולם גם בתקופת הפריחה של מדינת הרווחה, בעשורים של שנות השישים והשבעים, ההרחבה שלהן לא זכתה להכרה ולקונסנזואליות מלאה כמו שזכו להן הזכויות האזרחיות והפוליטיות. מכל מקום, הזכויות החברתיות שהתפתחו באו לידי ביטוי בפיתוח ובהרחבה של מערכות שירותי הרווחה ופתיחת הנגישות אליהן לכלל האוכלוסייה. הרחבה זו היתה גם משולבת בשאיפה לקדם מידה גבוהה יותר של שוויון חברתי וכלכלי בחברה של שוק כלכלי חופשי. התפנית בגישה החדשה של החוזיות, להבדיל מן הגישה בדבר זכויות יסוד הקשורות במעמד האזרחות, היא שבולט בה הרצון להדגיש ולשמר את תפיסת העולם של חברת שוק

כלכלי חופשי, הבנויה על יסודות של חליפין בין תרומה לתמורה ושל אי־שוויון ופערי הכנסה ומעמד הנובעים מכך (White, 2000).

השינוי ביעדי המדיניות החברתית והשלילה של הבסיס הערכי שלה, של אזרחות חברתית, גם הוא נתון בתהליך התפתחות הדרגתי. אנו עדים בתקופה האחרונה אולי רק לתחילתו של תהליך זה. בתור שכזה הוא טרם בא לידי ביטוי מעשי בכל מערכת שירותי הרווחה והביטחון הסוציאלי, אולם בסיס הלגיטימציה שלו שונה במהותו, ולפיכך ההתייחסות על־פיו ליעדי המדיניות החברתית בזירה הפוליטית, החברתית וגם התרבותית לובשת ממילא אופי שונה. מעשית, בתחומי המדיניות החברתית שהשינוי הפרדיגמטי בולט בהם, סימני ההיכר שלו הם בשני מישורים: האחד — בחקיקה המכוונת להקשיח את תנאי הזכאות לקבלת גמלאות ושירותים ולהקשות את הנגישות אליהם בכפיפות לרעיונות החוזיות, והאחר — בהקשחת הדרכים הארגוניות והמִנהליות בהפעלת התוכניות ובהגשתן לקבוצות אוכלוסייה האמורות ליהנות מהן. הדוגמאות של השינויים האחרונים של המדיניות בנוגע לתשלומי דמי אבטלה למובטלים, מקבלי הבטחת הכנסה וקצבאות ילדים מעידים על כך בבירור (המוסד לביטוח לאומי, **סקירה שנתית — סקירות לשנים 2004–2008**).

המקורות החברתיים־פוליטיים של גישת ה'חוזיות'

לרעיון של 'חוזיות', דהיינו למעין חוזה חברתי או אמנה חברתית, יש מגילת יוחסין ארוכה ומכובדת. את מקורו אפשר למצוא בכתבי רוסו ואצל הוגי דעות אחרים כמו תומאס הובס, ג'ון לוק ואחרים (Boucher and Kelly, 1994). לדעתם של הוגי דעות אלה ואחרים, הרעיון של אמנה חברתית מתייחס למקור המוסרי של הסמכות החברתית הנוגעת למערכת יחסים בין האדם כפרט ובין השלטון (על המקורות ההיסטוריים, המשפטיים והפילוסופיים של המונח 'חוזיות' ראו דיון וסיכום מפורט בתוך: Paz-Fuchs, 2008). המונח קיבל במרוצת השנים פירושים שונים. מטרת הדיון כאן היא להתייחס למונח כמו שהוא בא לידי ביטוי בתקופה האחרונה וכמו שהוא רואה את מערכת היחסים בין אדם כפרט ובין השלטון בימינו בכל הקשור למדיניות הרווחה.

השימוש במונח 'חוזיות' הועלה בשנות התשעים של המאה הקודמת בהפגנתיות על־ידי הפוליטיקאי האמריקני השמרני ניוט גינגריץ' (Newt Gingrich). בהיותו מראשי המפלגה הרפובליקנית כיהן גינגריץ' כיושב־ראש בית־הנבחרים של ארצות־הברית בשנות התשעים. בתוקף מעמדו ותפקידו הוא העלה והצליח להעביר במפלגתו מסמך מדיניות שהוא קרא לו 'החוזה עם אמריקה' (The Contract with America). מסמך זה כלל הצעות חקיקה שמרניות רבות בתחומים שונים, ובהם שינויים רבים שנועדו להביא לצמצומים במדיניות הרווחה. גינגריץ' ומפלגתו אף הצליחו להעביר חלקים נכבדים ניכרים של חוזה זה במעשי חקיקה בקונגרס (Gilbert, 2004). עם כל הזהירות המתבקשת, הדיונים על חוזיות בימינו קשורים בוודאי לגישה המופגנת בחוזה הזה עם אמריקה.

את הבסיס לרעיונות ה'חוזיות' במדיניות הרווחה בבריטניה ובמדינות אחרות באירופה סיפק הסוציולוג בעל השם אנטוני גידנס. הוא הפך לקראת סוף שנות התשעים למעין אידאולוג רשמי של ממשלת הלייבור החדש בראשותו של טוני בלייר; התאוריה שלו — 'הדרך השלישית' — היתה אמורה לספק את החזון לחידוש פני החשיבה הסוציאל־דמוקרטית. אף כי בגישתו הוא הביע את תמיכתו במדינת הרווחה כבסיס לשמירה על חברה הומנית המבקשת לקדם אינטגרציה חברתית, הוא גם קבע את המתווה של יסודות החוזיות. על־פי גישתו, במרכזה של הפוליטיקה של הדרך השלישית עומדות בחינה מחדש של יחסי גומלין בין הפרט ובין הקהילה הרחבה וההגדרה מחדש של הזכויות והחובות ביניהם. לדברי גידנס, בהגדרה חדשה זו הכלל הראשוני הוא שאין זכויות בלי חובות (there are no rights without responsibilities). הכלל הזה חייב להיות מיושם כלפי כולם, ובכלל זה מקבלי גמלאות ושירותי הרווחה למיניהם (Giddens, 1998).

ממשלת הלייבור החדש בבריטניה אימצה לעצמה עמדות אלה זמן קצר לאחר עלייתה לשלטון במחצית השנייה של שנות התשעים (Powell, 2000; Lister, 1998). ב־1998 היא הודיעה על מדיניות הרווחה החדשה שלה ב'ספר ירוק' ('Green paper'), בשם 'אמביציות חדשות לארצנו' (*New Ambitions for Our Country*). במסורת השלטון הבריטית ספר ירוק אמור לשמש מעין מסמך התייעצות, אבל למעשה הוא התווה את המדיניות של ממשלת הלייבור החדש. עיקרו היה בהצהרה על חוזה חדש לרווחה. לבו של החוזה החדש היה בנוי על חובות וזכויות בין הממשלה ובין האזרח, ועיקרו של החוזה היה מכוון להעביר אנשים מרווחה לעבודה. החובות של אנשים נקבעו בבירור לחפש דרכים להשתלב בעבודה או בהכשרה לעבודה, ומולן הוצגו החובות המקבילות של הממשלה לספק לאנשים את העזרה הנחוצה למצוא עבודה בשורה של תוכניות שפותחו למטרה זו (Green Paper, 1998). ממשלת בריטניה חזרה ביתר תוקף על עמדתה זו בספר ירוק נוסף מ־2008, ובו קבעה מחדש ובמפורש כי עקרון החוזיות וההתניה של עבודה הוא אישי, ראוי והוגן לכל אדם. בני־אדם המסוגלים לעבוד, לא תהיה להם הזכות להתקיים על קצבאות (Green Paper, 2008). דובר המפלגה השמרנית הבריטית, עוד בהיותה באופוזיציה, הצהיר אף הוא כי מדיניות הרווחה של מפלגתו תהיה בנויה על חוזה דו־צדדי של זכויות וחובות (rights and responsibilities) וכי היא אף תטיל עונשים כבדים יותר על אלה שלא יקיימו את חלקם בחוזה הזה (Russell, 2008).

מדיניות הרווחה שאימצה לעצמה מדינת ישראל בשנים האחרונות מעוגנת גם היא יותר על הרעיונות של חוזיות, המבוססים על חובות וזכויות. תוכנית מהל"ב ('מהבטחת הכנסה להכנסה בטוחה'), הידועה בשם 'תוכנית ויסקונסין', שהוחל בהפעלתה ב־2005, היתה בנויה לפי הצהרת יוזמיה על 'אמנה חדשה בין המדינה לבין אזרחיה הזכאים להבטחת הכנסה' (**דו"ח הוועדה לבחינת תכנית מהל"ב**, 2007). גם בתפיסה הקודמת, שהיתה בסיס לחקיקה של תוכנית להבטחת הכנסה, היתה ההנחה כי הדרך העיקרית שאדם יכול להבטיח את קיומו היא באמצעות פעילות כלכלית במשק, היינו עבודה (דורון וזיסקינד, 1978), אולם 'כללי המשחק החדשים מחייבים במפורש וביתר תוקף את מקבלי הבטחת הכנסה [...] לפעול לקידום סיכוייהם להשתלב בעבודה כתנאי לקבלת הגמלה' (**דו"ח הוועדה לבחינת**

תכנית מהל"ב, 2007). הודגש בה כי זוהי אחריותו של כל תושב המסוגל לכך לעשות כל שניתן להשתלב בשוק התעסוקה. בהמלצותיה העיקריות קבעה הוועדה שפעלה בנושא זה ביוזמת הממשלה ובחסות האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים כי 'העבודה תחילה' (work first) צריכה להמשיך להיות הקו המנחה של מדיניות הרווחה. לדעת הוועדה, החובה לעמוד במבחן התעסוקה, היינו התניית הזכות לקבלת גמלאות ביציאה לעבודה, תעמוד בבסיסה של הזכות לקבלת גמלה להבטחת קיום, ואי־עמידה בחובה זו תגרור אחריה הפעלת הסנקציות של אובדן חלקי או מלא של הזכות לגמלאות אלה (**דו"ח הוועדה הציבורית־מדעית, תשס"ח**. 'המלצות להמשך הפעלת תכנית השילוב של מקבלי גמלאות קיום במעגל העבודה בישראל'). אמנם במשך השנים שונתה התוכנית, ואף קיבלה שם חדש — 'אורות לתעסוקה', אולם גם במתכונתה המתוקנת היא עוררה התנגדות רבה בגלל הצמידות שלה לרעיון של השמת לקוחותיה לעבודה בכל תנאי ובגלל הגישה המחמירה שלה בנושא זה (ראו לדוגמה: משרד המשפטים, 2010). בסופו של דבר החליטה הכנסת, למרות התנגדות הממשלה, בחודשי האביב של 2010, להפסיק את המשך הפעלת התוכנית לפי המתווה שהיא פעלה בו בשנות קיומה (זרחיה וביאור, 2010).

המרכיבים של ה'חוזיות' בגרסאות השונות שלה כוללים כמה יסודות אידאולוגיים ומעשיים. אחד המרכיבים המרכזיים שלה בנוי מבחינה אידאולוגית על הטענה של מעין הוגנות כלכלית. טענה זו שואבת את כוחה מכללי השוק של חליפין, ומשקפת את הגישה הרווחת להשתית את חיי החברה שלנו על יסודות חליפין בשווקים. בחליפין בשווקים אדם מקבל את הטובין או את ההטבה שהוא זוכה לה כתמורה על־פי התשלום שהוא משלם. באותה מידה אדם יכול לצפות לסוג של הטבה ממערכות הרווחה בגין התרומה האישית שלו בהשתתפותו בכוח העבודה. ההשתתפות בעבודה נתפסת כמעין תמורה הדומה במהותה לתשלום הקיים בחליפין בשווקים. מה שנובע ממרכיב זה הם האמצעים המובנים לתוכו והמכוונים לחיזוק השתתפותו של הפרט בעבודה, דהיינו שתובטח בדרך זו התמורה לקבלת גמלה כלשהי משירות הרווחה. אמצעים אלה כוללים יסודות חזקים של לחץ עד כדי כפייה, כדי להבטיח שכל אדם יישא בתמורה שנדרשת ממנו, אכן יהיה פעיל בעבודה ויתרום בכך את חלקו ליצירת המשאבים של הכלל ושל החזקת מערכות רווחה.

ההנחה הבסיסית של רעיון החוזיות היא כי על כל אדם מוטל למלא את חובותיו, ובעיקר את החובה לעבוד. אמנם גישה זו מנסה שלא להתעלם לגמרי מן המציאות שיהיו תמיד בני־אדם שלא יוכלו מסיבות שונות לעמוד בתנאים אלה של מילוי חובת העבודה. כדי לטפל בבעיה זו הפרדיגמה החדשה חוזרת לתוכניות הסיוע המסורתיות הממוקדות בעניים האמורים למלא חלל זה. כמו בעבר, תוכניות סיוע מסוג זה נועדו להבטיח את הקיום של העניים על בסיס של נזקקות בלבד ותוך כדי שימוש במבחני עבודה ואמצעים מחמירים ומרתיעים. לאלה הנכנסים לקטגוריה של הנופלים מן הרשת של ההסדרים החוזיים המעוגנים בעבודה מוצע לפי הפרדיגמה החדשה לחזור למעין גרסה חדשה של תמיכות סעד או של חוקי עניים חדשים, כדוגמת סיוע מוגבל לעניים, שהיה קיים בעבר.

ממד ההתניה

כחלק בלתי־נפרד של גישת החוזיות היא כוללת את הרעיון של התניה (Dwyer, 2008). הנגישות לשירותי רווחה על־פי רעיון ההתניה קשורה בהטלת תנאים מוקדמים מיוחדים, בעיקר התנאי של חובת העבודה, כדי להיות זכאי לקבל גמלאות מתוכניות הרווחה למיניהן (Munoz, 2006). בהתאם לכך התנאי המוקדם של חובת העבודה אינו אמור להיות תנאי ספציפי והוא יכול להתייחס לכל סוגי הגמלאות, אולם הוא קשור בעיקרו לקבלת גמלאות כספיות להבטחת קיום, כגון גמלאות הבטחת הכנסה בישראל. קבלת הגמלה מותנית בכך שהאדם המבקש גמלה חייב להתאמץ להשתלב בעבודה או להשתתף בסוגי פעילויות המכוונות להביא אותו להשתלבות כזאת, לדוגמה תוכניות מרווחה לעבודה, הידועות בשם 'תוכניות ויסקונסין' או תוכניות דומות שהונהגו בישראל כמו התוכנית מהל"ב ו'אורות לתעסוקה' (Saunders, 2005; **דו"ח הוועדה לבחינת תכנית מהל"ב, 2007**).

חשוב לציין כי מידה מסוימת של התניה היתה קיימת במובלע בדגם של האזרחות החברתית, אם כי לא באופן מוחלט ומפורש. בתפיסתה היה ברור כי אי־אפשר לדרוש מאדם לוותר על החירויות הפרטיות שלו, וכי הוא יענה ללא ערעור על כל דרישותיה של הממשלה ממנו כמו שמתפרש ברעיון ההתניה המתגבש בימינו לשם קבלת שירותי רווחה שונים. ההנחה בעבר היתה שמצופה מכל אדם כי יפעל בדרכי ההתנהגות שלו במידה רבה של אחריות כלפי הרווחה שלו עצמו והרווחה של כלל הקהילה שהוא חי בתוכה, וימלא בכך את חובותיו האזרחיות הכלליות (Marshall, 1963). דהרנדורף אף הדגיש זאת בזמנו כאשר טען כי הזכות לקבלת שירותי הרווחה צריכה להיות לא מותנה ולא תלויה בעבודה או בהיסטוריה שלו בתעסוקה (ראו: Turner, 2010). רעיון ההתניה בגרסתו העכשווית שונה במהותו, ואינו משאיר עוד את הדרישה למילוי החובות של אדם כלפי קהילתו להחלטתו. הקהילה מגייסת את כוחה של המדינה כדי לאלץ את הפרט למלא את חובותיו, ומוכנה להשתמש בכוח הכפייה העומד לרשותה כדי לאלץ את האדם למלא את החובות שהיא מטילה עליו.

במציאות יכולים, כמובן, להיות לרעיון ההתניה שימושים שונים. אפשר להבחין למשל בין הרעיון הכללי של התניה ובין התניה ספציפית. כדי לקבל גמלאות מסוימות התובע את הגמלה חייב למלא תנאים מוגדרים. גמלאות מותנות כאלה (conditional benefits) היו מקובלות בצורות שונות גם בעבר, והתנאים שנדרש תובע הגמלה למלא היו כמה מתנאי הזכאות. למשל, כדי לקבל מענק לידה כחלק מתוכנית ביטוח האימהות בביטוח הלאומי בישראל, האישה חייבת להזדקק לאשפוז. התנאי לזכאות הוא אפוא שהלידה חייבת להיות בבית־חולים. דוגמאות עדכניות נוספות הן תוכניות רווחה שהתרבו לאחרונה בארצות אמריקה הלטינית והקובעות למשל כתנאי לקבלת גמלה את החובה של מקבליהן להבטיח ביקור של ילדיהם בבית־ספר, לדאוג לביקורים סדירים של אימהות עם התינוקות בשירותי הבריאות, להשתמש בתוספי מזון וכולי. המטרה הספציפית של גמלאות מותנות אלה היא לקדם את מצבי הבריאות, לשפר את התזונה, ובכלל להגדיל את הרווחה של ילדים במשפחות במצוקה (גל, **2008**; Kamerman and Gatenio Gabel, 2008).

מילוי התנאי המוגדר של השתלבות בעבודה, ולמעשה בכל עבודה, נעשה לאחרונה בארצות רבות חלק מתנאי הזכאות לקבלת גמלאות להבטחת קיום. תנאי זה היה חלק מרכזי של הרפורמה ברווחה (ה־welfare reform), בארצות־הברית ובתוכניות מקבילות שהופעלו בארצות אחרות (Lodemel and Trickey, 2001). דוגמה לכך היא גם תוכנית הרפורמה הבריטית, שכּוונה להפוך את מדיניות הרווחה לאקטיבית במקום הטענה שהיתה פסיבית יותר, ולהבטיח שכל אדם המסוגל לעבוד אכן ייקלט בעבודה (Millar, 2002). תנאי זה הופעל בכל כובדו בישראל בנוגע לתובעי גמלאות הבטחת הכנסה באמצעות התוכניות השונות של 'מרווחה לעבודה' (ביניש, 2005; גל, 2005). המאפיין תוכניות אלה של רווחה והבטחת הכנסה הוא שהן משלבות בתוכן את רעיון ההתניה הכללי ואת כללי ההתניה הספציפיים בקביעת הנגישות לקבלת גמלאות כספיות לשם הבטחת קיום.

אמנם ההתניה של חובת העבודה כדי לקבל גמלאות כספיות להבטחת קיום היתה קיימת גם בצורות שונות בעבר, אך היא לא הוגדרה כך במפורש ולא נכללה ונתפסה כחלק של רעיון החוזיות. בארצות הסקנדינביות לדוגמה שמו תמיד דגש על שמירת הזיקה בין קבלת גמלאות להבטחת הקיום ובין עולם העבודה. הדבר בא לידי ביטוי בדרישה מאת מקבלי גמלאות אלה להשתתף בתוכניות ייעוץ והכוונה בקשר לאפשרויות עבודה או להשתתף בתוכניות הכשרה תעסוקתית או מקצועית שכוונו להשמה בעבודה (Pearce and Dixon, 2005). השינוי שהביא אתו דגם החוזיות הוא בכך שהוא קבע את ההתניה הזאת בקשר לעבודה כחלק בלתי־נפרד של חוזה בין הכלל והפרט והעמידו במידה רבה על יסודות חליפין מעין שוקיים.

למרות הצירוף של תנאי ההתניה הכלליים והספציפיים בגמלאות להבטחת קיום, חשוב לציין כי קיים הבדל יסודי בין שני סוגים אלה של התניה. רעיון ההתניה הכללי, הזוכה לבכורה בימינו, משקף את השינוי היסודי בפרדיגמה של מדינת הרווחה והבסיס הערכי שלה ששלטו עד התקופה האחרונה. על־פיהן היתה הזכות לשירותי הרווחה מעוגנת כאמור בזכות החברתית של אזרחות. לפי הרעיון החדש של התניה כללית, הזכות הזאת איננה קשורה עוד במעמד האזרחות, דהיינו בעצם היות האדם אזרח, אלא קשורה בחובות הכלליות המוטלות על האזרח, שהעיקרית בהן היא חובת העבודה. ההתניה הכללית של חובת עבודה אינה מונעת כמובן הטלת תנאים ספציפיים נוספים כחלק מתנאי הזכאות כמוזכר בדוגמאות שהובאו לעיל. המשותף לשני סוגי ההתניה הוא הכוונה הגלויה או הסמויה להביא לשינוי בדרכי ההתנהגות של קבוצות האוכלוסייה הנזקקות והשימוש בצורות שונות של לחץ וכפייה כדי להשיג מטרה זו.

הגורמים לערעור התמיכה באזרחות חברתית

שורה של התפתחויות בחברה הקפיטליסטית של זמננו הביאה בשני העשורים האחרונים לערעור התמיכה באזרחות החברתית ולעליית המגמה להמירה ברעיון החוזיות,

ה־contractualism. הגורמים שפעלו ופועלים להשלטת המגמה החדשה הם מבניים, אידאולוגיים ופוליטיים במהותם. השינוי המבני החשוב שאפשר להצביע עליו הוא המעבר לחברה פוסט־תעשייתית. מעבר זה בא לידי ביטוי בשחיקת הבסיס התעשייתי של המדינות המפותחות ובצמצום מרחיק לכת של פעילות המגזר היצרני בתוכן. הדבר הביא להקטנה ניכרת של מספר העובדים שהיו מועסקים במגזר זה. עובדי התעשייה, בעלי הצווארון הכחול, שהיו רוב רובו של מעמד הפועלים והיו הנושא המרכזי של מדינת הרווחה ונושאי המאבק למען האזרחות החברתית, נהיו מיעוט בקרב כלל המועסקים. הכוח המאורגן שלהם היה אחד הגורמים החשובים שסיפק את התמיכה הפוליטית במדינת הרווחה ובבסיס האזרחות החברתית שלה. התפתחות זו הביאה במידה רבה לאובדן של בסיס התמיכה במדינת הרווחה והגבירה את הלחצים על מדינת הרווחה ועל שירותיה, ואלה נאלצו למצוא מענה לבעיות של הגנה חברתית, אשר קיבלה אופי שונה בעקבות השינוי (Pierson, 2001).

גורם אחר שהגביר את הלחץ על מדינת הרווחה ועל האזרחות החברתית הוא הגלובליזציה. בגלובליזציה הכוונה היא למגמות בכלכלה העולמית הדוגלות בתנועה חופשית, החוצה גבולות ללא הגבלות, של הון, ידע ומוצרים. התחרות הכלכלית המוגברת שיצרו מגמות אלה והשינויים שהן הביאו אתן השפיעו על הסביבה הכלכלית והחברתית שמדינת הלאום פועלת בתוכה. מדינת הלאום היא זאת שהיתה העוגן לפעולתה של מדינת הרווחה שטיפחה את האזרחות החברתית בתוכה והפכה אותה להיות חלק בלתי־נפרד ממנה.

תהליכי הגלובליזציה הם שתרמו לכמה מן הקשיים שמדינת הרווחה נתונה בהם. הקשיים נובעים מכך שבתהליכים אלה נפתחו המשקים הלאומיים — ועודם נפתחים — לכוחות חיצוניים. המדינות כיחידות בודדות מושפעות במידה גוברת והולכת מכוחות כלכליים על־לאומיים או רב־לאומיים. הדוגמאות לכך הן המוסדות העל־לאומיים כמו הבנק העולמי או קרן המטבע הבין־לאומית, ומלבד זה הגופים המאגדים בתוכם מדינות שונות, דוגמת האיחוד האירופי, והכוח הרב שגופים אלה מרכזים בידיהם, המקנה להם את האפשרות להכתיב את צעדי המדיניות הכלכלית והחברתית של המדינות השונות. גופים אלה סוללים את הדרך למעבר למעין חברה פוסט־לאומית. בשל כך השליטה של המדינות על המשק הלאומי שלהן ועל מדיניות הרווחה, שהיתה בחלקה הגדול יצירה של מדינת הלאום, הולכת ופוחתת. כך גם פוחתת האפשרות של מדינות הלאום להתמיד בתמיכתן באזרחות החברתית בהן (ראו: Mishra, 1999; Deacon, 2007).

פרדוקס הוא כי הגידול בהיקף העוני בחברה בת זמננו, הנתפסת כחברת שפע, הוא אולי אחד הגורמים לשחיקת התמיכה בזכויות החברתיות הקשורות במעמד האזרחות. במציאות, הגידול במספר העניים במדינות הרווחה הנהנות משפע יחסי קרה בעיקר במדינות עם משטרי רווחה ליברליים (במובן האירופי של המונח), כמו שהגדיר אותן אספינג־אנדרסן בטיפולוגיה שלו (1990). אלה הן בעיקרן הארצות האנגלו־סקסיות, דוגמת ארצות־הברית ובריטניה. ההשפעה של ארצות אלה על מדיניות הרווחה, כמו ההשפעה שלהן על תחומי

חיים אחרים בעולמנו, רבה מאוד. העמדות האידאולוגיות שזכו לבכורה בארצות אלה הן שמדינת הרווחה והאזרחות החברתית הן שהביאו לעלייה בהיקף העוני בקרבן, וגישה זו היא שהטביעה את חותמה על אימוץ העמדות השליליות כלפי האזרחות החברתית (ראו: Murray, 1994).

הטענה שהועלתה בשנים האחרונות נגד האזרחות החברתית היא כי היקף העוני גדל במדינות שונות למרות, ואולי אף בגלל, הנדיבות הגבוהה היחסית של מדיניות הרווחה. טענה זו הועלתה כאמור בעוצמה רבה בארצות־הברית ובבריטניה, אף שמדינות אלה, ובעיקר ארצות־הברית, הן מדינות רווחה שאינן נדיבות במיוחד. ארצות אלה נחשבו welfare laggards, היינו מדינות שפיגרו בעשורים האחרונים פיגור ניכר בהסדרי הרווחה שלהן לאחר ההסדרים שפותחו במרבית מדינות מערב אירופה (Castles, 2001; Lindert, 2004). טענה אחרת נפוצה מאוד היא שבעקבות אימוץ האזרחות החברתית נעשתה מדיניות הרווחה מדיניות פסיבית בעיקרה בלי שנעשה במדינות אלה מאמץ אקטיבי להניע את מקבלי הגמלאות למיניהן להתאמץ ולהשתלב בעבודה, וכך למלא את חובותיהם האזרחיות. הטענה המרכזית בהקשר זה של גידול בהיקף העוני, המשמשת מנוף חשוב לגישה השלילית נגד האזרחות החברתית, היא העלות הגבוהה של תשלומי הגמלאות לאוכלוסייה הענייה הנמצאת מחוץ למעגל של פעילות כלכלית (Oskardottir, 2007).

בכל הטענות האלה יש כמובן מידה רבה של התעלמות מן ההישגים של מדינת הרווחה ושל האזרחות החברתית, שהביאה בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה לשיפור חשוב מאוד במצבן של שכבות האוכלוסייה הרחבות בתחומים של חינוך ובריאות ובשירותי רווחה אחרים. ההישג החשוב ביותר של מדינת הרווחה היה בהצלחתה להביא למידה גבוהה יותר של אינטגרציה של קבוצות אוכלוסייה חלשות לתוך הזרם המרכזי של חיי החברות הקפיטליסטיות. ההתעלמות מן ההישגים האלה נובעת בחלקה מן העובדה שחלקים גדולים באוכלוסייה, הנהנים משפע יחסי, רואים בשיפור זה דבר מובן מאליו, ובהסדרי רווחה דבר שאיננו ניתן לשינוי. בשל כך איבדו הנושאים של רווחה ושל אזרחות חברתית מחשיבותם בסדר היום הציבורי, ואת מקומם תפסו יותר נושאים אחרים כמו בעיות של זהות, מגדר, אתניות והגנת הסביבה (ראו למשל: Judt, 2005).

הגורמים הבולטים מבחינה אידאולוגית שפעלו — ועודם פועלים — בחוזקה נגד התפיסה של האזרחות החברתית הם מצד אחד עליית כוחות של הימין הפוליטי על צורותיו השונות, ומצד אחר הירידה בכוחם של הכוחות הפוליטיים הסוציאל־דמוקרטיים או הכוחות שנמצאו שמאלה מן המרכז בקשת הפוליטית, שתמכו באופן מסורתי וסיפקו את הלגיטימציה למדינת הרווחה ולאזרחות החברתית שהיתה בבסיסה. המגמה השלטת בקרב האליטות השולטות, המזוהות עם הימין הפוליטי או שאימצו לעצמן רבות מן העמדות של הימין הפוליטי, היא לצמצם או אפילו לבטל את התפיסה של זכויות חברתיות כחלק ממעמד האזרחות, ובמקומן לשים את הדגש על החובות של האזרח. באותה מידה, הירידה של הכוחות הפוליטיים שתמכו במדינת הרווחה, כמו של ארגוני העובדים שהוזכרו לעיל,

הביאה להחלשת ההכרה או האמונה שלהם בתפיסה של האזרחות החברתית, וכפועל יוצא מכך גם לצמצום התמיכה שלהם ביסודות האזרחות החברתית שביטאה מדינת הרווחה.

הגישה של חוזיות בכל הנוגע לשירותי הרווחה קשורה קשר הדוק לשינויים הפוליטיים והאידאולוגיים האלה המתחוללים בנוגע למדינת הרווחה. היא מבטאת את המגמה הפוליטית השולטת להתנתק ממדינת הרווחה האוניברסלית כמו שזו התפתחה והתגבשה בתקופה של שלושת העשורים מאז תום מלחמת העולם השנייה. מטרתה היא לצמצם את היסודות הסולידריסטיים והקולקטיביסטיים של מדינת הרווחה ולהשתיתה מחדש על יסודות של אינדיבידואליזם חברתי וכלכלי (Lukes, 1973). לכאורה היא מנסה להציג את עצמה כמבוססת על יסודות של הוגנות כלכלית במובן זה שהיא חותרת לכך שבעיקר אלה מבין האזרחים התורמים בעבודתם לרווחת הכלל יהיו זכאים לתמורה ממערכות שירותי הרווחה של המדינה, והדגם האינדיבידואליסטי אמור למנוע מן הנמנעים מלתרום בעבודתם לנטל של החזקת מערכות הרווחה את הניצול של מערכות אלה. ההוגנות הכלכלית מבוטאת בכך שהיא מכוונת למנוע את הניצול של 'הנוסע החופשי' (White, 2000; Paz-Fuchs, 2008).

החזרה לשימוש באמצעי כפייה

אחת הבעיות החשובות הנובעות מאימוץ רעיונות החוזיות וההתניה היא החזרה של שימוש באמצעי לחץ וכפייה ישירים כדי להשיג את המטרות המדיניות הטמונות ברעיונות האלה. אמצעי הכפייה בתוכניות הבנויות על התניה, ובעיקר בתוכניות של גמלאות מותנות כמו תוכניות הבטחת הכנסה האמורות להבטיח את הקיום של מקבליהן, מכוונים להביא אוכלוסייה זו להשתלב בכל מחיר במעגל העבודה במשק. השימוש באמצעי כפייה נהיה אטרקטיבי בעיני קובעי המדיניות הדוגלים ברעיונות ההתניה והחוזיות משום שהוא תואם מבחינה אידאולוגית על־פי־רוב את ראייתם את האוכלוסייה הנזקקת כסרבני עבודה או כמעדיפים חיי בטלה (Lodemel and Trickey, 2001).

אמצעי הכפייה המופעלים בהקשר זה הם על־פי־רוב שלילת הזכות לגמלה הכספית האמורה להבטיח את הקיום הבסיסי של האדם הנזקק. לכאורה האיום של שלילת הגמלה מוצג כהצעה לעבודה או סוג פעילות דומה שעל האדם למלא, אבל למעשה זוהי הצעה שאין לאדם הרבה בררות שלא להיענות לה משום שעצם קיומו תלוי בקבלת הדרישה המוצגת לו. החוקרים לודמל וטריקי כינו הצעות מסוג זה An Offer You can't Refuse (שם), אולם אין לראות בהצעה מעין זו אלא אמצעי כפייה פשוט במשמעותו. בעלי עמדות שמרניות אינם מהססים לתמוך בשימוש באמצעי כפייה אלה משום שלדעתם הם יעילים בשילובם של אנשים נתמכים בשוק העבודה. לפי השקפתם, השימוש באמצעי כפייה מסוג זה לא זו בלבד שהוא רצוי אלא שהוא גם ביטוי של מין פטרנליזם חיובי חדש המסייע לשלטונות לאלץ את האנשים הנמצאים מחוץ למעגל העבודה לשנות את דפוסי ההתנהגות שלהם. דגם החוזיות משמש לדעתם רק אמצעי של הנדסה מוטיבציונית המחייב את האנשים למלא את חובת העבודה הנדרשת מהם (Mead, 1997).

הבעיה היא שאמצעי הכפייה מופעלים בעיקר כלפי קבוצות האוכלוסייה החלשות ביותר, הנתקלות במציאות במחסומים גדלים והולכים כאשר הן רוצות להיקלט בעבודה. המחסומים הם אישיים ומוסדיים כאחד. המחסומים האישיים הם היעדר כישורי התעסוקה הנדרשים בחברה הפוסט־תעשייתית, בשל מיעוט השכלה, היעדר הכשרה מקצועית או תעסוקתית, בריאות לקויה, גיל גבוה וכדומה. המחסומים המוסדיים קשורים במקום מגורים, בקשיי ניידות, ברמת הפעילות הכלכלית האזורית הנמוכה, שאיננה יוצרת מספיק מקומות עבודה, או פשוט בשיעורי האבטלה הגבוהים. ספק אם בנסיבות אלה אמצעי הלחץ והכפייה מסוגלים לשפר את סיכוייהן של אוכלוסיות היעד להיקלט במעגלי העבודה ולהשיג את מטרות המדיניות.

יתרה מזו, האסטרטגיה של כפייה עלולה להכשיל את עצמה אם רצונה להביא לשינוי התנהגותי ותרבותי של קבוצות האוכלוסייה העניות והנזקקות (Newman, 2005, p. 11). התומכים בשימוש בכפייה כדי לאלץ אנשים להשתלב במעגל העבודה מדגישים את הערך האינהרנטי של העבודה, האמורה לא רק להבטיח לאדם הכנסה גבוהה יותר אלא גם להעלות את הכבוד העצמי שלו. הם נוטים להתעלם בכך מן הסתירה בעצם ההנחה שעבודה בכפייה מסוגלת לשמור על כבודו של האדם. כפיית עבודה כמו שהיא מתבצעת על־פי רעיון ההתניה יש בה לפי טבע העניין פגיעה ברורה באוטונומיה של האדם וביכולת הבחירה שלו בסוגי תעסוקה שיכולים לפתוח לפניו אופק תעסוקה רחב יותר. כפייה כזאת יש בה כדי להגדיל את הניכור של הנתונים לכפייה, ובסופו של דבר לדחוק אותם לשוליים (Lodemel and Trickey, 2001, pp. 288-289).

יש הטוענים שהצירוף של הכפייה והרמה הנחותה של סוגי העבודה המוצעים לאנשים עשוי רק להגביר את 'התרבות של התנגדות' לכפייה, דהיינו את היכולת הקולקטיבית לעמידה מנגד מול צורה זו של דיכוי. אנשים שכופים עליהם תוכניות כאלה עשויים להשתמש בכלי הנשק המצויים בידי החלשים — הדבר מוכר בשם weapons of the weak (Scott, 1985, 1990) — כמו היעדרות והתחמקות מהן, התאמצות מועטת בביצוע עבודות המוטלות עליהם ונקיטת צעדים אחרים היכולים לחבל בעבודתם (Jordan, 1996, p. 208).

דיון

רעיון האזרחות החברתית, היינו הזכויות החברתיות הקשורות למעמד האזרחות, שאומץ הלכה למעשה במדינת הרווחה כמו שזו התגבשה לאחר מלחמת העולם השנייה סימל מפנה חשוב ביחס שבין האליטות השולטות ובין כלל האוכלוסייה, ובעיקר את היחסים עם קבוצות האוכלוסייה החלשות והנשלטות. נוסף על היותו בעל אופי פוליטי במהותו היה המפנה הזה גם בעל אופי מוסרי מובהק, מתוך כך שהוא שינה את מערכת היחסים בין האדם כפרט ובין הממסד השלטוני בכל הקשור למחויבותו של הממסד להבטיח לכול, בתוקף מעמדו האזרחי של האדם, תנאי חיים נאותים לפי הסטנדרטים המקובלים בחברה בת זמננו.

הסרת התמיכה באזרחות החברתית, שאנו עדים לה, והמגמה להחליפה ברעיון החוזיות וההתניה, עם כל המשתמע מכך, הן ביטוי לשינוי הערכי־מוסרי בתוך האליטות הפוליטיות־החברתיות השליטות כלפי כלל האוכלוסייה, ובייחוד כלפי הקבוצות החלשות, שהאזרחות החברתית ניסתה להיטיב עמן. רעיון החוזיות וההתניה הופעל עד כה בכל העוצמה הטמונה בו, בעיקר כלפי תוכניות שנועדו להבטחת הקיום לקבוצות האוכלוסייה החלשות, דוגמת תשלומי הבטחת הכנסה, אולם רעיון החוזיות מכוון ביסודו לא רק לתוכניות של הבטחת קיום בלבד. ביטול הרעיון של אזרחות חברתית עשוי לשנות עם הזמן את פני כלל מערכות שירותי הרווחה בתחומים חינוך, בריאות, ביטחון סוציאלי וכמוהם. בכך הוא עלול להביא לשינוי משמעותי במעמדם ובתנאי החיים של כלל האזרחים כמו שאלה התפתחו והתגבשו במדינת הרווחה בעידן שלאחר מלחמת העולם השנייה.

האליטות השליטות, המובילות את המדיניות של הסרת התמיכה באזרחות חברתית, אינן מודעות כנראה במידה מספקת לפגיעה בתנאי החיים של האוכלוסיות החלשות כאשר הפגיעה היא בחלקה תוצאה ישירה של צמצום ושחיקה של מערכות הרווחה שהיו הבסיס של האזרחות החברתית. המדיניות של שוק חופשי לא מרוסן שאימצו לעצמן אליטות תרמה לעלייה מואצת ברווחה ובתנאי החיים שלהן עצמן, ובו בזמן הביאה גם להעמקת הפערים הכלכליים והחברתיים. למרות זאת, האליטות השליטות מנהלות מתקפה תקיפה נגד ההסדרים החברתיים ששיקפו את האזרחות החברתית ותרמו לשמירה על רמת החיים והרווחה של כלל האוכלוסייה, ובייחוד של קבוצות האוכלוסייה החלשות. הרעיונות של חוזיות והתניה הם הביטוי המובהק של הגישה המנכרת של האליטות השולטות כאשר הן מובילות לשחיקתם ואף לביטולם של ההסדרים האלה.

הטענה העיקרית המשמשת את האליטות באימוץ המדיניות של הסרת התמיכה באזרחות החברתית היא שתמיכה זו הביאה להחלשת המחויבות של כל אדם למלא את החובות האזרחיות שלו, במשוואה של זכויות וחובות המוטלות על כל אחד, ובעיקר את החובה לעבוד. ראוי להזכיר כי החובה לעבוד היתה גם חלק חשוב מהתפיסה של האזרחות החברתית. תוכניות להבטחת הקיום בצורותיהן השונות שפותחו הדגישו תמיד שאלה הן מעין רשת מגן בלבד מתוך ראייה כי הדרך העיקרית בחברתנו להבטחת ההכנסה של כל אדם היא באמצעות פעילותו הכלכלית, היינו עבודה. היעדים של המדיניות החברתית היו אמורים להיות מכוונים לחינוך והכשרה של האוכלוסייה למלא את חובותיה האזרחיות בפעילות הכלכלית שלה ושמירה על רמה גבוהה של תעסוקה. ספק רב הוא אם המדיניות החברתית שננקטה בעשורים האחרונים עמדה ביעדים אלה.

לכן נראה כי הטענות של החלשת הנכונות לעבוד בקרב קבוצות אוכלוסייה ברמות הנמוכות של סולם הריבוד נועדו בעיקר לתת לגיטימציה לשינוי בעמדות של האליטות השליטות להשלטת החוזיות וההתניה, משום שהטיעון של החלשת הנכונות לעבוד שימש מאז ומתמיד אמצעי לצמצום אחריות הכלל בנוגע לרווחתן של האוכלוסיות החלשות והנשלטות. אין בטיעון הזה הרבה מן החדש כי כבר קדמונינו העלו אותו באמירות ה׳פועלים עצלים׳ ו׳בעל הבית דוחק׳. טענות אלה עמדו גם במוקד התפיסה של הוגי

דעות שמרנים במאה ה־19. ההישג של מדינת הרווחה ושל האזרחות החברתית היה בכך שהיא ניסתה לנטוש עמדות אלה, אולם לא היה בכך כדי לנטוש את המדיניות של הכוונה והכשרה של אנשים למילוי חובותיהם האזרחיות והשתלבותם בעבודה בענפי המשק השונים, אלא שהמפתח לכך הוא לפעול לשם כך באמצעים של הכשרה ועידוד, ולא באמצעים של כפייה. הבחירה של האליטות השולטות לחזור ולהשתמש בדרכים של כפייה אין בה כדי לפתור את הסוגיות של החובות המוטלות על כל אזרח, אלא אולי להחמיר את המצוקות של קבוצות אוכלוסייה חלשות, ובסופו של דבר להגביר את המתחים החברתיים העשויים לפגוע בחברה כולה.

לסיכום, נחוצה בדיקה מחדש של המדיניות של הסרת התמיכה באזרחות חברתית ושל המגמות להחלפתה בדגם של חוזיות והתניה. לבעיות של אינטגרציה חברתית של קבוצות אוכלוסייה חלשות ומודרות, שעדיין מחפשות את מקומן בזרם המרכזי של החיים בחברות הקפיטליסטיות של זמננו, טרם נמצא פתרון. פיתוח הדגם של האזרחות החברתית היה בו כדי לסלול את הדרך בכיוון זה, וההצלחה שלו בתקופה שדגם זה הופעל בעשורים שלאחר מלחמת העולם השנייה רק מעידה על כך. נטישת דגם האזרחות החברתית והניסיון להחליפו בדגם מדיניות שרווח במאה ה־19 יכולים רק להחזיר אותנו להגברת החלוקה המעמדית הנוקשה והניכור החברתי, עם כל ההשלכות השליליות הנובעות מכך.

מקורות

ביניש אבישי (2005). ״יישום ״תוכנית ויסקונסין״ בישראל בשנים 2000–2003׳, **עבודה, חברה ומשפט**, יא, עמ׳ 121–154.

גל ג׳וני (2005). ׳תוכנית ויסקונסין: בין רווחה לעבודה?׳, **אופקים חדשים**, 24.

גל ג׳וני (2008). ׳שירותים בעין לעומת קצבאות: מה ניתן ללמוד מתשלומי העברה מותנים?׳, **ביטחון סוציאלי**, 77, עמ׳ 5–8.

דו״ח הוועדה הציבורית־מדעית לעניין השילוב של מקבלי גמלאות קיום במעגל העבודה (תשס״ח). ׳המלצות להמשך הפעלת תכנית השילוב של מקבלי גמלאות קיום במעגל העבודה בישראל׳, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים.

דו״ח הוועדה לבחינת תכנית מהל״ב, מהבטחת הכנסה לתעסוקה בטוחה (2007). משרד ראש הממשלה, ירושלים.

דורון אברהם וזיסקינד ציפי (1978). **גמלאות להבטחת קיום: הצעת תכנית**, המוסד לביטוח לאומי, האגף למחקר ותכנון, ירושלים.

דורון אברהם (2003). ׳משטר הרווחה במדינת ישראל: מגמות השינוי והשלכותיהן׳, **סוציולוגיה ישראלית**, ה, 2, עמ׳ 417–434.

המוסד לביטוח לאומי, **סקירה שנתית** (שנים שונות), מִנהל המחקר והתכנון, ירושלים.

זרחיה צבי וביאור חיים (27 באפריל 2010). ׳בעקבות התנגדות בכנסת: תכנית ויסקונסין עשויה להיסגר׳, *The Marker*, עמ׳ 11.

משרד המשפטים (25 באפריל 2010). **תכנית 'אורות לתעסוקה', דו"ח האגף לסיוע משפטי**, האגף לסיוע משפטי, ירושלים.

משרד הרווחה והשירותים החברתיים (22 באפריל 2008). **שאלות לחוזה חברתי**, האגף למחקר תכנון והכשרה, ירושלים.

Boucher David and Kelly Paul (1994). *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London.

Castles Francis G. (2001).'The Dog That Didn't Bark: Economic Development in the Postwar Welfare State', in: Stephan Leibfried (ed.), *Welfare State Futures*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 37-56.

Cox Robert Henry (1998). 'The Consequences of Welfare Reform: How Conceptions of Social Rights are Changing', *Journal of Social Policy*, 27,1, pp. 1-16.

Dahrendorf Ralf (1959). *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Routledge and Kegan Paul, London.

Deacon Bob (2007). *Global Social Policy and Governance*, Sage Publications, Los Angeles, CA.

Dwyer Peter (2008). 'The Conditional Welfare State', in: Martin Powell (ed.), *Modernising the Welfare State: The Blair Legacy*, The Policy Press, Bristol, pp. 199-212.

Esping-Andersen Gosta (1990). *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Ferrera Maurizio (1996).'The southern model of welfare in social Europe', *Journal of European Social Policy*, 6, 1, pp. 17-37.

Giddens Anthony (1998). *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Polity Press, Cambridge, pp. 65-66.

Gilbert Neal (2004).'Welfare Policy in the United States: The Road from Income Maintenance to Workfare', in: Neil Gilbert and Antoine Parent (eds.), *Welfare Reform: A Comparative Assessment of the French and U.S. Experience* (International Social Security Series), 10, Transaction Publishers, London.

Green Paper (1998). *New Ambitions for Our Country: A New Contract for Welfare*, HMSO, London, Cm. 3805.

Green Paper (2008). *No One Written Off: Reforming Welfare to Reward Responsibility*, HMSO, London, Cm. 7363.

Harvey David (2009). *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford.

Hvinden Bjorn and Johansson Hakan (eds.) (2007). *Citizenship in the Nordic Welfare States*, Routledge, London.

Joppke Christian (2008). 'Immigration and the Identity of Citizenship: The Paradox of Universalism', *Citizenship Studies*, 12, 6, pp. 533-546.

Jordan Bill (1996). *A Theory of Poverty and Social Exclusion*, Policy Press, Cambridge.

Judt Tony (2005). *Postwar: A History of Europe since 1945*, Penguin Press, New York.

Kamerman Sheila and Gatenio Gabel Shirley (2008). 'Do Conditional Transfers Work? The Experience of the U.S. and Developing Countries', Paper Presented at the RC 19 Conference on 'The Future of Social Citizenship: Politics, Institutions and Outcomes', 3-6 September, Stockholm.

Lindert Peter H. (2004). *Growing Public: Social Spending and Economic Growth Since the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lister Ruth (1998). 'From Equality to Social Inclusion: New Labour and the Welfare State', *Critical Social Policy*, 18, 2, pp. 215-225.

Lodemel Ivar and Trickey Heather (eds.) (2001). *An Offer You Can't Refuse: Workfare in International Perspective*, The Policy Press, Bristol.

Lukes Steven (1973). *Individualism*, Basil Blackwell, Oxford.

Marshall Thomas H. (1963). 'Citizenship and Social Class', in: T. H. Marshall (ed.), *Sociology at Crossroads*, Heinemann, London.

Mead Lawrence (1997). *From Welfare to Work: Lessons from America*, Institute of Economic Affairs, London.

Mead Lawrence (ed.) (1997). *The New Paternalism: Supervisory Approaches to Welfare*, The Brookings Institute, Washington DC.

Millar Jane (2002). 'Adjusting Welfare Policies to Stimulate Job Entry: the Example of the United Kingdom', in: Hedva Sarfati and Giuliano Bonoli (eds.), *Labour Market and Social Protection Reforms in International Perspective*, Ashgate, Aldershot.

Miller David (2000). *Citizenship and National Identity*, Polity Press, Cambridge.

Mishra Ramesh (1999). *Globalization and the Welfare State*, Edward Elgar, Cheltenham, UK.

Munoz Cristian Perez (2006). 'Why Welfare Reform Needs Political Theorists', *Res Publica*, 12, pp. 445-460.

Murray Charles (1994). *Losing Ground: American Social Policy 1950-1980*, Basic Books, New York.

Newman Janet (ed.) (2005). *Remaking Governance: Peoples, Politics and the Public Sphere*, The Polity Press, Bristol.

O'Connor Julia S. and Robinson Gillian (2008). 'Liberalism, Citizenship and the Welfare State', in: Hvinden and Johansson (eds.), *Citizenship in the Nordic Welfare States.*

Oskardottir Stefania (2007). 'From Active States to Active Citizenship: The Impact of Economic Openness on Transnational Governance', in: Hvinden and Johansson (eds.), *Citizenship in the Nordic Welfare States*.

Paz-Fuchs Amir (2008). *Welfare to Work: Conditional Rights in Social Policy*, Oxford University Press, Oxford.

Pearce Nick and Dixon Mike (2005). 'New Model Welfare', *Prospect*, 19 April.

Pierson Paul (2001). 'Post Industrial Pressures on the Mature Welfare States', in: Paul Pierson (ed.), *The New Politics of the Welfare State*, Oxford University Press, Oxford.

Powell Martin (2000). 'New Labour and the Third Way in the British Welfare State: A New Distinctive Approach?', *Critical Social Policy*, 20, 1, pp. 39-60.

Powell Martin (ed.) (2008). *Modernising the Welfare State: The Blair Legacy*, The Policy Press, Bristol.

Roche Maurice (1992). *Rethinking Citizenship: Welfare, Ideology and Change in Modern Society*, Polity Press, Cambridge.

Russell Jenni (2008). 'Skin-deep Sympathy', *The Guardian*, 1 October.

Saunders Peter (2005). *Welfare to Work in Practice: Social Security and Participation in Economic and Social Life*, Ashgate, Aldershot.

Scott James C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, CT.

Scott James C. (1990). *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, CT.

Scruggs Lyle A. and Allan James P. (2008). 'Social Stratification and Welfare Regimes for the Twenty-first century: Revisiting the Three Worlds of Welfare Capitalism', *World Politics*, 60, 4, pp. 642-664.

Turner Bryan S. (2009). 'T. H. Marshall, Social Rights and English National Identity', *Citizenship Studies*, 13, 1, pp. 65-73.

Turner Bryan S. (2010). 'Ralf Dahrendorf on Citizenship and Life Chances', *Citizenship Studies*, 14, 2, pp. 237-244.

White Stuart (2000). 'Social Rights and the Social Contract – Political Theory and the New Welfare Politics', *British Journal of Political Science*, 30, pp. 507-532.

תפוצות יהודיות

'ומרדכי לא יכרע ולא ישתחווה'
מאבקו הציוני המורכב של אבא הלל סילבר בנאציזם

עופר שיף

אקטיביזם ציוני ושאיפת השתלבות כשני יסודות מנוגדים או משלימים?

ב־8 בחודש מרס 1936, בדרשה לחג הפורים[1] שנשא הרב הרפורמי והמנהיג הציוני האמריקני אבא הלל סילבר,[2] בלטו שני דפוסי טיעון, שנראים מנוגדים זה לזה. הדפוס האחד, הלוחמני האקטיביסטי, זוהה עוד בשנות השלושים של המאה ה־20 כמאפיין בולט בפעילותו של סילבר, ואילו בשנות הארבעים, בעת שנעשה סילבר המנהיג המרכזי של המאבק הציוני המדיני בארצות־הברית,[3] הוא היה למאפיין המובהק ביותר

1. Abba Hillel Silver, 'But Mordecai Bowed Not Down', March 8, 1936, *Therefore Choose Life: Selected Sermons, Addresses and Writings of Abba Hillel Silver* (Herbert Weiner, ed.), Cleveland, OH and New York 1967, pp. 113-114

2. על אף מרכזיותו של סילבר בתנועה הציונית של טרם הקמת המדינה ובתנועה הרפורמית, נכתבו עליו מעט מחקרים יחסית ושתי מונוגרפיות בלבד בעלות יומרה להתמקד במשנתו ובפעולתו הכוללת של אבא הלל סילבר: עופר שיף, **הציונות של המנוצחים: המסע של אבא הלל סילבר אל מעבר ללאומיות**, תל־אביב 2010; Marc Lee Raphael, *Abba Hillel Silver: A Profile in American Judaism*, New York and London 1989. מונוגרפיות נוספות שראוי לציין בהקשר זה כוללות קובץ מאמרים על סילבר בעריכת יונתן סרנה, רון צוויג ומרק ריידר; דוקטורט שלא פורסם של נח אוריין וכן שתי מונוגרפיות (של צבי גנין וזוהר שגב), שאמנם אינן עוסקות בלעדית בסילבר, אך הן מייחדות לו מקום מרכזי — ראו: זוהר שגב, **מפוליטיקאים אתניים למנהיגים לאומים: ההנהגה הציונית־אמריקנית, השואה והקמת מדינת ישראל**, קריית שדה־בוקר 2007; Mark Raider, Jonathan Sarna and Ronald Zweig (eds.), *Abba Hillel Silver and American Zionism*, London 1997; נח אוריין (הרצוג), 'מנהיגותו של הרב אבא הלל סילבר בזירה היהודית־אמריקנית, 1938–1949', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב 1982; Zvi Ganin, *Truman, American Jewry and Israel, 1945-1948*, New York 1979

3. בספטמבר 1943 התמנה סילבר ליושב־ראש משותף, עם סטיפן וייז, של 'מועצת החרום הציונית', שהיתה הגוף המתאם של כלל הפעילות הציונית בארצות־הברית. מיוני 1945, לאחר תקופת

שלו.[4] הדפוס השני, של מאבק למען השתלבות יהודית בתוך הסביבה הלא יהודית, איננו מזוהה בדרך־כלל עם פעולתו של סילבר, וכאשר הוא מוזכר הוא מתואר כסותר את המגמות הפרטיקולריות והאסרטיביות מבחינה יהודית של הדפוס הראשון — או לפחות כנמצא עמן במתח.[5] במאמר זה אבקש לבחון את משקלם של שני הדפוסים בפעולתו ובהנהגתו הציוניות של סילבר, ובעיקר את האופן שתפס סילבר עצמו את מה שנראה כמתח וסתירה בין שני הדפוסים.

הדפוס הראשון, הלוחמני, בא לידי ביטוי בשם שנתן סילבר לדרשה, אשר לקוח ממגילת אסתר: 'וּמָרְדְּכַי לֹא יִכְרַע וְלֹא יִשְׁתַּחֲוֶה' (אסתר ג:ב). כמו שאפשר ללמוד מהדרשה, המסר של אקטיביזם יהודי כְּוון בשלב המוקדם של שנות השלושים נגד ריבוי הגזרות הנאציות בגרמניה, אבל הוא נגע גם לדפוס שנחשב בעיני סילבר כאופן ההתמודדות הראוי של היהודים עם גל האנטישמיות שהתגבר באותה תקופה לא רק באירופה אלא גם בתוך ארצות־הברית. מדובר היה בתקופה של שפל כלכלי ואבטלה גוברת שנעשו כר נוח לעליית הפופולריות של שונאי זרים ומסיתים אנטישמים. מדובר היה גם בתקופה שסוגיית ההשתלבות של היהודים ומידת התקבלותם בחברה הכלל־אמריקנית עוד היו בגדר סוגיה מרכזית עבור הקהילה היהודית האמריקנית — גם מצד המהגרים ובני המהגרים שמוצאם ממזרח אירופה, אשר היו באותה תקופה בעיצומו של תהליך ההשתלבות לתוך החברה האמריקנית, וגם מצד היהודים האמריקנים הוותיקים, רבים מהם יוצאי גרמניה, שהיו משולבים במעמד הבינוני והבינוני הגבוה, והיו רגישים להשפעות של קשיי תהליך ההשתלבות של אחיהם המזרח־אירופים על מעמדם שלהם בתוך החברה האמריקנית. מצב זה הביא לכך שארגוני הממסד היהודי, ובראשם הוועד היהודי האמריקני, העדיפו להיאבק באנטישמיות בפעולות 'מאחורי הקלעים', שאינן מבליטות את מעמדם של היהודים

התפטרות של חצי שנה בערך, הוא תפס את מקומו כיושב־ראש היחיד של 'מועצת החרום', ובסיום הקונגרס הציוני הכ"ב בבזל, בסוף 1946, התמנה לראש האגף האמריקני של הסוכנות היהודית.

4. בין החוקרים המדגישים את דפוס ההנהגה האקטיביסטי של סילבר בתקופת המאבק הציוני של טרם הקמת המדינה: אלון גל, **דוד בן־גוריון — לקראת מדינת יהודית: ההיערכות המדינית 1938–1941**, קריית שדה־בוקר 1985; צבי גנין, 'המחלוקת בין האקטיביסטים והמתונים בהנהגת ציוני ארצות־הברית בשנות הארבעים — פולמוס סטיוון וייז ואבא הלל סילבר', **הציונות**, ט (1984), עמ' 317–358; David H. Shapiro, *From Philanthropy to Activism: The Political Transformation of American Zionism in the Holocaust Years 1933-1945*, Oxford 1994; Melvin I. Urofsky, *We Are One!: American Jewry and Israel*, New York 1978

5. בין המחקרים המדגישים את ההיבטים האוניברסליים והכלל־אמריקניים בדפוס פעולתו של סילבר ראוי לציין את: Michael A. Meyer, 'Abba Hillel Silver as Zionist within the Camp of Reform Judaism', in: *Abba Hillel Silver and American Zionism*, pp. 9-32; Hasia R. Diner, 'Zion and America: The Formative Visions of Abba Hillel Silver', ibid., pp. 45-69; אלון גל, 'ארה"ב בהשקפת העולם של אבא הלל סילבר', **מיכאל**, טו (תש"ס), עמ' 20–25.

כקבוצה שונה וזרה וזאת כדי שלא להכביד עוד על תהליך ההשתלבות שלהם. המסר של אקטיביזם יהודי כהטפת סילבר באותה התקופה נראָה בעיני הממסד היהודי של אותה התקופה סותר מגמה זו; ואכן, ראשי הוועד היהודי האמריקני האשימו את סילבר בכך שפעולותיו עלולות להזיק לתהליך ההשתלבות ולבודד את היהודים מהחברה האמריקנית הכללית.[6]

המאפיין השני בפעולתו של סילבר, שבא לידי ביטוי בדרשה מ־1936, נראָה במבט ראשון מפתיע על רקע המוניטין הלוחמני שלו, וגם הוא נגע ישירות לאופן המאבק למען השתלבות והשתתפות שוויונית של יהודים בחברה האזרחית הלא יהודית. הוא בא לידי ביטוי בנחישותו של סילבר לנתב את האקטיביזם היהודי הקבוצתי כך שבשום אופן לא ידגיש את מעמדם של יהודי התפוצה כזרים ולא יעודד אותם להתבדל מהסביבה הלא יהודית. כאשר מתמקדים במאפיין שני זה, ניתן ללמוד כי בניגוד להאשמתם של מתנגדיו כי הוא מחדד את העוינות ההדדית בין היהודים ובין הסביבה האמריקנית הכללית, סילבר דווקא קרא ליהודי ארצות־הברית להאמין ברצון הטוב של הסביבה האמריקנית הלא יהודית וביכולת לקיים אִתה יחסי גומלין פוריים. אם כן, אפשר לומר כי דפוס התגובה לנאציזם ולאנטישמיות שהנהיג סילבר תאם, בעיניו שלו לפחות, את עיקרי שיח ההשתלבות של הקהילה היהודית האמריקנית בת התקופה.

קו זה היה אופייני מאוד לסילבר בכל שלבי פעולתו, והיה חלק מתפיסה ציונית אמריקנית רחבה, שראתה בציונות ובמאבק להקמת מדינה יהודית שלב ואמצעי בדרך להשתלבות חברתית ותרבותית של יהודי התפוצה בחברה הלא יהודית הסובבת אותם.[7] על רקע הנסיבות ההיסטוריות של מאבק ציבורי ללא פשרות שהנהיג סילבר בשנות הארבעים למען הקמת מדינה יהודית, הובלט מאוד הסגנון הלוחמני והנחרץ שלו, והאפיל על מגמת ההשתלבות בפעולתו. לכן נחשבה מגמה זו משנית בחשיבותה, ולרוב לא זכתה להתייחסות של החוקרים שכתבו על תקופת הנהגתו הציונית של סילבר. בכך מתקבלת למעשה תמונת מחקר מעוותת, ולפיה כביכול היה מדובר בשני מנהיגים שונים — סילבר

6. על התמודדותם של היהודים באמריקה בשנות השלושים והארבעים עם תופעת האנטישמיות ראו: עופר שיף, **יהודים משתלבים**, תל־אביב 2001, עמ' 181–189.

7. על התפיסה הציונית האמריקנית של התפוצה ועל התנגדותה לתפיסות 'שלילת הגולה' ראו לדוגמה: Jonathan D. Sarna, 'The Question of *Shlilat Ha-Galut* in American Zionism', in: Allon Gal & Alfred Gottschalk (eds.), *Beyond Survival and Philanthropy: American Jewry and Israel*, Cincinnati, OH 2000, pp. 59-63; Ben Halpern, 'The Americanization of Zionism', *American Jewish History*, 69, 1 (September 1979), pp. 15-33; Ofer Shiff, 'The Integrative Function of Early American Zionism', *The Journal of Israel History*, 15, 1 (Spring 1994), pp. 1-16; אלון גל, ''החזרה היהודית להיסטוריה'' במחשבה הציונית האמריקנית (1897–1967)', בתוך: ש"נ אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 361–389.

הרב הרפורמי של אחד מבתי־הכנסת הרפורמיים הגדולים והממוסדים ובעלי מסורת של השתלבות, שבחלקה אף היתה אנטי־ציונית,[8] ולעומתו סילבר המנהיג הציוני הלוחמני והקנאי, המבליט ללא חשש את האינטרס של היהודים והציונים כקבוצה נפרדת.[9]

טענה זו שכביכול מדובר בשני מנהיגים שונים, כמעט ללא קשר ביניהם, משקפת למעשה תפיסה ציונית קלאסית, ולפיה קיים ניגוד בין דפוס של אקטיביזם ציוני, שמתואר בדרך־כלל כמבטא גאווה ואסרטיביות יהודית קבוצתית, ובין שאיפת ההשתלבות בסביבה הלא יהודית, שנתפסת לרוב כגישה מתבוללת וחששנית אשר מותרת על האינטרסים הקבוצתיים במחיר של השתלבות על בסיס אינדיבידואלי. מטרתו של מאמר זה להבהיר כי בעיניו של סילבר לפחות, ועל־פי עקרונות התפיסה הציונית שלו, לא היה קיים ניגוד מסוג זה, ולהפך, עוד מהשלב המוקדם של מאבקו נגד הנאציזם בשנות השלושים הוא קשר בין שני הרכיבים, אקטיביזם קבוצתי יהודי ושאיפת השתלבות בחברה הלא יהודית, וטען כי הם משלימים זה את זה.

הדרשה מ־1936 היא דוגמה מובהקת לתפיסה מורכבת זו של סילבר. בפתח הדרשה הוא הדגיש את קו הפעולה הלוחמני, והסביר כי הלקח שיש להסיק ממגילת אסתר הוא שההצלה לעם היהודי ממזימותיהם של צוררים כמו המן וכמו היטלר עשויה לבוא רק בעקבות אומץ ואסרטיביות, דוגמת אלה שביטא מרדכי בסירובו להשתחוות ודוגמת הנכונות להקרבה למען עמה שהפגינה אסתר. סילבר הדגיש כי 'בזמנים קשים אלה היהודי צריך לזכור את לקח פורים, ואסור לו בשום אופן לנקוט דרך של התרפסות'. הוא הצהיר שחובה כעת לקבץ את כל הכוחות ולהכריז מלחמה ללא פשרות במשטר הנאצי. 'הבעיה הגרמנית תבוא לפתרונה', הוא פסק, 'רק כאשר ייהרס המשטר הנאצי, ולא בשום דרך אחרת'.

מתוך כך שהדגיש את הקו הישיר המחבר בין האנטישמיות של המן ובין הנאציזם של היטלר, הביא סילבר הסבר היסטוריוגרפי, שכביכול תאם את התפיסה הקטסטרופלית של הציונות, ונראה כסותר את הגישה הנותנת אמון בסביבה הלא יהודית וביכולת ההשתלבות בתוכה. הוא תיאר את חג הפורים כמייצג סיפור חוזר בהיסטוריה, מאז ימי פרעה עד ימי הנאציזם — סיפור של קבוצת מיעוט יהודית אשר חיה בשלווה ובשגשוג עד שפתאום, ללא אזהרה, מתהפך גורלה, והיא ומנהיגיה נאלצים להיאבק על עצם קיומם. לכאורה ראייה זו של האנטישמיות כתופעה היסטורית קבועה, המאיימת תדיר על החיים היהודיים

8. סילבר היה הרב הראשי של בית־הכנסת 'תפארת ישראל' בקליבלנד, שכונה 'הטמפל'. מדובר היה בבית־כנסת גדול ומבוסס מאוד, שעד בואו של סילבר אליו — ב־1917 — הסתייג במובהק מכל מגמה פרטיקולרית כמו הציונות או השימוש בעברית, שעלולה לסמן את היהודים כזרים ושונים לעומת החברה האמריקנית הכללית. אמנם סילבר הביא לשינוי מסוים במגמה זו, אבל גם בשיא הפופולריות שלו כמנהיג המאבק הציוני המדיני בארצות־הברית נותרה קבוצה אנטי־ציונית גדולה בקרב קהילת בית־הכנסת, ומיד לאחר הקמת המדינה היא אף פרשה והקימה קהילה נפרדת.

9. על המתח בין סילבר הציוני ובין סילבר הרפורמי הקלאסי ראו: Michael A. Meyer, 'Abba Hillel Silver as Zionist within the Camp of Reform Judaism', in: Raider, Sarna and Zweig (eds.), *Abba Hillel Silver and American Zionism*, pp. 9-32

בגולה, תאמה את התפיסה הקטסטרופלית של הציונות על מהותה הטרגית והצופנת חורבן של כל גלות באשר היא. אילו נשאר חלק ראשון זה של הדרשה עומד לעצמו הוא היה מצדיק את ההאשמות של מתנגדי סילבר על כך שהקו היהודי הלוחמני בפעולתו משדר מסרים פסימיים בדבר העוינות הקבועה של העולם הלא יהודי והצורך הבסיסי של היהודים להתגונן ולהסתגר מפני עולם זה.[10]

ברם, בחלקה השני של ההרצאה הפך סילבר מסר בדלני זה, ופירש פירוש שונה לחלוטין את סוג האומץ הנדרש מהיהודים באותה העת, אמצע שנות השלושים: הוא קרא ליהודי גרמניה להישאר במקומם, שמא תיתפס הגירתם כנטישת המאבק הכלל־ליברלי למען הדמוקרטיה ולמען השתתפות שוויונית של כל יהודי — לרבות יהודי גרמניה — בתוך החברה הכללית שמסביבם. סילבר הדגיש כי האסטרטגיה שהיהודים חייבים לנקוט מול הנאציזם היא הצטרפות למאבקם של הגופים הליברליים בעולם מתוך אמון בסביבה הלא יהודית הנאורה. לדברי סילבר, היהודים אכן חייבים להילחם באומץ ובקומה זקופה, כמרדכי וכאסתר, אבל עליהם לעשות זאת למען ערכי הנאורות והדמוקרטיה. כל יהודי 'שלא נלחם עבור דרך החיים הדמוקרטית', הוא הכריז, 'הרי שהוא כחותם על התאבדותו שלו עצמו'. סילבר הרחיק לכת, ותיאר את המאבק למען זכותם של היהודים להשתתפות שוויונית בכל תחומי החיים של החברה הלא יהודית כיעד חשוב הרבה יותר מהיעד הציוני המרכזי של חילוץ היהודים מגרמניה הנאצית, והעברתם למקלט הנבנה בארץ־ישראל.

כדי לעמוד על המשמעות של קביעה מפתיעה זו מפי מנהיג ציוני בנוגע לערך הפחות של עלייה לארץ־ישראל, ראוי להשוותה לאמירה שונה בתכלית של דוד בן־גוריון בנוגע לחשיבות העלייה כשנתיים לאחר מכן. בדצמבר 1938 התבטא בן־גוריון בחריפות נגד סירובה של בריטניה להתיר לעשרת אלפים ילדים יהודים מאוסטריה ומגרמניה לעלות לארץ־ישראל, ובמקום זאת להתיר למספר דומה של ילדים להיכנס לבריטניה במעמד של מהגרים במעבר. בן־גוריון, כמו סילבר, ולמרות הרטוריקה הציונית שהשתמשו בה השניים, לא יכול להעלות בדעתו את גורל ההשמדה הטוטלית הצפוי ליהודים אם יישארו במקומותיהם. את ההתבטאויות של שניהם יש להעריך בקשר לאי־ידיעה זו. בן־גוריון ראה אז בנסיונות ההצלה של הילדים ממשטר הגזרות הנאצי, ולאו דווקא מהשמדה, דבר פחות ערך לעומת אפשרות העלייה שלהם לארץ־ישראל. לפיכך הוא הכריז בישיבת מרכז מפא"י:

> [אם] אדע שאפשר להציל את כל ילדי גרמניה על־ידי העברתם לאנגליה, ורק מחציתם על־ידי העברתם לארץ־ישראל [...] אבחר בדבר השני כי לפנינו לא רק חשבון הילדים האלה, אלא חשבון היסטורי של עם ישראל [המחייב עלייה ארצה].[11]

10. על ביקורת יהודית אמריקנית כלפי אקטיביזם יהודי אנטי־נאצי מאורגן, כמו זה שהנהיג סילבר בשנות השלושים, ראו: Naomi W. Cohen, *Not Free to Desist: American Jewish Committee 1906-1966*, Philadelphia 1972, pp. 161-166; Moshe R. Gottlieb, *American Anti-Nazi Resistance, 1933-1941: An Historical Analysis*, New York 1982; Aaron Berman, *Nazism, the Jews, and American Zionism, 1933-1948*, Detroit, MI 1990; Gulie Ne'eman Arad, *America, Its Jews, and the Rise of Nazism*, Bloomington, IN 2000, pp. 104-109

11. נאום בן־גוריון בישיבת מרכז מפא"י, 7 בדצמבר 1938, ארכיון תנועת העבודה (אה"ע) 38/23.

סילבר עשה גם הוא את החשבון ההיסטורי של עם ישראל, והעמיד אותו בדרגת חשיבות גבוהה משל הגורל האישי והפרטי של יהודי גרמניה. ברם ב־1936, לפני השואה ובטרם היה יכול להעלות בדעתו את התסריט של השמדה פיזית טוטלית, האינטרס הקולקטיבי העליון של העם היהודי היה בעיניו לא הצלה פיזית ואף לא עלייה לארץ־ישראל או בניית הבית הלאומי היהודי בה, אלא המאבק על זכותם של היהודים בכל מקום, לרבות גרמניה, להשתתפות שוויונית בכל תחומי החיים של סביבתם הלא יהודית.

יש לזכור שדרשת סילבר נישאה חצי שנה בערך לאחר חוקי הגזע של נירנברג וסילבר חשש שמא הנסיונות לחלץ את יהודי גרמניה ולהעלותם לארץ־ישראל ישדרו מסר של הרמת ידיים בדבר יכולתם של היהודים בגרמניה ובכל ארץ אחרת להמשיך ולחיות בתוך סביבתם הלא יהודית. לפיכך הוא הסתייג מהפתרון של עזיבת גרמניה, וטען כי האקטיביזם הנדרש מהיהודים בעקבות התגברות גזרות הנאצים צריך להתבטא בהעברת מסר של מאבק ללא פשרות נגד נטישת תקוות ההשתלבות השוויונית בסביבה הלא יהודית, ובעד ראיית תקווה זו ככלי המאבק העיקרי נגד גזענות ודעות קדומות, שאם ישתלטו על העולם יביאו לאובדנו של העם היהודי:

> לא יהיו שלום או שלווה לשישה־עשר מיליון היהודים בעולם אם התוכניות והמדיניות של הנאצים יתפשטו בעולם. [...] גם אם נוציא שניים או שלושה מיליון יהודים מארצות אירופה וניישב אותם בארץ־ישראל, זה לא יפתור את הבעיה. [...] המטרה שלנו היא להילחם למען משטר וחברה שיאפשרו לנו לחיות [...] בכל מקום על פני האדמה. [...] יש חוק בהיסטוריה שתקף לא רק בשושן אלא גם בברלין. וחוק זה אומר שבטווח הארוך דעות קדומות, חוסר סובלנות ושנאה אינן יכולות לנצח. המן, סמל השנאה, מובל בידי מרדכי, סמל האמונה, בתהלוכת ניצחון בעיר הבירה שושן. בטווח הארוך, הערכים של חופש, רצון טוב וסובלנות הם אלו שינצחו גם בימינו.

סוג זה של תפיסה מורכבת, המאופיינת במתח מתמשך בין אקטיביזם יהודי קבוצתי אנטי־נאצי ובין הדגשת שאיפת ההשתלבות בסביבה הלא יהודית, בא לידי ביטוי בפעולתו של סילבר לאורך כל שנות השלושים. אף שחלקו הגדול של דפוס זה נגע להתמודדות עם מצבם המתדרדר של יהודי גרמניה, כִּוונו מסריו למעשה לזירה היהודית האמריקנית ולדרך ההתמודדות עם גל האנטישמיות המתגבר בתוך ארצות־הברית. אפשר היה לראות זאת עוד בדרכו של סילבר בתפקידו הראשון כמנהיג בדרג ארצי, ראש תנועת החרם נגד גרמניה הנאצית.[12] המסרים החשובים של תנועת החרם בראשותו נגעו לא רק למאבק

12. תנועת החרם הוקמה במאי 1933 בידי אברהם קרולניק ושמואל אונטרמאייר. סילבר התמנה ליושב־ראש חבר הנאמנים של התנועה כחצי שנה לאחר מכן, בנובמבר 1933. לסיכום של סילבר על פעילותו בתנועת החרם האנטי־נאצית: AHSP (Abba *Silver, Autobiography/Memoirs*: Hillel Silver Papers, Microfilm edition, Ben-Gurion Archives, Sede-Boqer Campus), V folders, 47-51

למען יהודי גרמניה, הם נגעו לא פחות מכך למאבק של יהודי ארצות־הברית על מקומם השוויוני בחברה האמריקנית.

בסוף 1933, חמישה חודשים לאחר שביקר סילבר בברלין וחזה בהפגנות המחאה והתמיכה סביב מינויו של היטלר לקנצלר,[13] הוא החל להבליט בראיונות לעיתונות את סכנת החנק האזרחי שנכפה על יהודי גרמניה, והכריז שהוא מקבל עליו לצורך המאבק בסכנה זו את הנהגת תנועת החרם הכלכלי נגד גרמניה הנאצית. לראשונה בקריירה שלו הוא הוביל תגובה קבוצתית כלל־ארצית של יהודים, שמצד אחד התאפיינה בהפגנות של המוני יהודי ארצות־הברית נגד הנאציזם, ומצד אחר פעלה לוודא שתגובה זו מצד המוני יהודים לא תדגיש בעצמה את בידודם האזרחי של היהודים משאר החברה. אחת מפעולותיו הראשונות בתנועת החרם, מיד עם התמנותו לתפקיד היושב־ראש שלה, נגעה לשינוי שם הארגון מ'הליגה האמריקנית להגנה על זכויות היהודים' (The American League for the Defense of Jewish Rights) ל'הליגה הבין־דתית האנטי־נאצית למען זכויות אדם' (The non-Sectarian Anti-Nazi League to Champion Human Rights). כמו שאפשר לראות, בניסוח החדש של שם האגודה הקפיד סילבר שלא להבליט את האופי הקבוצתי מגזרי של המאבק, ולא הזכיר כלל את זהותם היהודית של קורבנות חוקי ההפליה הנאציים. מגמה דומה של סילבר ניכרה גם בניסוח המטרות של הארגון לצורך הפיכתו לאגודה רשומה. בצ'רטר של האגודה הוכרז כי מטרתה העיקרית היא מאבק למען זכויות אדם ונגד הפליה לרעה ודיכוי על בסיס דת או גזע. המאבק למען יהודי גרמניה לא הוזכר כלל.

פעולות תנועת החרם אורגנו כולן ברוח דואלית זו, ודוגמה בולטת לכך אפשר לראות בעצרת המונים — בהשתתפות כ־15 אלף איש — שהתקיימה בשיקגו בדצמבר 1933. מצד אחד עצם קיום העצרת ביטא הפגנת כוח קבוצתית מרשימה מאוד של הציבור היהודי. מצד אחר ההחלטה הפומבית שהתקבלה בסוף העצרת הדגישה את הסכנה שבנאציזם לעקרונות החירות והתרבות, ולא הזכירה את האיום כלפי היהודים. מלבד זה, גם העובדה שמרבית המוזמנים אשר ניצבו על בימת הכבוד היו לא יהודים תרמה לחזות הכלל־אמריקנית והלא סקטוריאלית שביקשו המארגנים, ובראשם סילבר, לשוות להפגנה.[14]

טקסט הנאום שנשא סילבר בעצרת היה אולי הדוגמה הבולטת ביותר למגמה הדואלית המורכבת של פעולתו בהנהגת תנועת החרם. לכאורה היה הנאום מנוגד לחזות הלא

13. סילבר הגיע לברלין ב־22 בינואר 1933, ובימים שלאחר מכן, עד מינויו של היטלר לקאנצלר ב־30 בינואר, היה עד למצעדי הנאצים ומצעדי נגד של הקומוניסטים והסוציאל־דמוקרטים ברחובות ברלין. לתיאור הביקור: שלמה שפיר, 'אבא הלל סילבר ויחסו לגרמניה', **ילקוט מורשת**, עו (תשס"ד), עמ' 35–36. לדיווח של סילבר על המסע באירופה באותה השנה: *Autobiography/Memoirs*, AHSP, V folders, 43-47

14. בין המכובדים הלא יהודים שנאמו בעצרת היו ד"ר פול האטצ'ינסון (Dr. Paul Hutchinson) וד"ר צ'ארלס ק' מוריסון (Dr. Charles Clayton Morrison) מ־*The Christian Century* והיינס הולמס (Haynes Holmes) מאיגוד הכנסיות של ניו־יורק (Community Church of New York). הנואם היהודי היחיד מלבד סילבר היה הסופר סולומון לווינסון (Solomon O. Levinson).

סקטוריאלית של העצרת. סילבר נקט סגנון רגשני של שיח יהודי כואב ודואג, השתמש בלשון אינטימית של 'אנחנו היהודים' (בכך הבהיר שעל אף החזות הכלל־אמריקנית של העצרת, מדובר בהפגנה של יהודים), ושאל את קהל האלפים שנכח באצטדיון: 'מדוע אנחנו כה נרעשים מעליית הנאצים, שהרי אנו עם מלומד רדיפות, ודפי ההיסטוריה שלנו מלאים בדם של קדושים יהודים? מה הופך פרק אחרון זה בהיסטוריה היהודית הארוכה של רדיפות ופוגרומים למפחיד ונורא יותר מכל שידענו בעבר?'.

ברם להבדיל ממה שאולי היה אפשר לצפות על־פי הנוסח הקבוצתי האינטימי של הדברים, התשובה שנתן סילבר לשאלתו היתה בעלת מגמה מובהקת של השתלבות. כאשר הוא ביקש להגדיר את סוג הסכנה התקדימית שארבה לעם היהודי מידי הנאצים, הוא התמקד בכוונותיו של היטלר לבודד את היהודים, ולמנוע מהם השתתפות והשתלבות בחברה הלא יהודית. סילבר טען שהסכנה בחקיקה הנאצית נבעה מכך שעד לא מכבר נחשבה החברה הגרמנית מודל של קִדמה ונאורות. בכך נוצר לדברי סילבר תקדים מסוכן שעלול ללמד כי הישגי הקִדמה והדמוקרטיה ניתנים לביטול בכל חברה ובכל מקום, ובכלל זה בחברות הנאורות ביותר. פירושו של דבר שאם יצליחו הנאצים לבודד ולהוציא את היהודים הגרמנים מתוך החברה הגרמנית הכללית, לא יוכלו גם היהודים האמריקנים לבטוח בשייכותם האזרחית הכלל־אמריקנית, וייגזר עליהם להשלים עם מעמד של שוליות וזרות מתמדת. מנקודת המבט של סילבר זו היתה סכנה בלתי־נסבלת, והוא הכריז כי אסור ליהודים האמריקנים להשלים אִתה.[15]

על בסיס זה של הגדרת הסכנה הנאצית כסכנה של חנק ובידוד אזרחי צריך להבין את פעולותיו האקטיביסטיות של סילבר בשנות השלושים. סילבר שב וקרא ליהודי גרמניה שלא לברוח מגרמניה, ולא להשלים עם הניסיון להדיר אותם מתוך החברה הגרמנית. כך, בדרשה מנובמבר 1935 הוא הצהיר כי עדיף שיהודי גרמניה לא יהגרו, אלא יחזיקו מעמד עד התמוטטות המשטר הנאצי. הוא חזר על קריאה זו, אף ביתר תוקף, בדרשת פורים מ־1936, שפתחתי בה, במאמר במרס 1936 ובדרשה מפברואר 1938. הוא הדגיש שליהודים יש זכות לחיות בגרמניה וכי שאלת זכויות המיעוטים באירופה חייבת לבוא לידי פתרון. בדרשה ממרס 1938, על גורלם של יהודי אוסטריה, הוא קרא שלא להשלים עם ההנחה שכביכול הגיע הפרק האחרון בתולדות הקהילות של יהודי וינה וברלין, ודרש לקשור את המאבק על עתיד היהודים בהן למאבק של כל הכוחות הליברליים בעולם למען החירות והאחווה האנושית ונגד הכוחות הדיקטטוריים והראקציוניים. ייתכן שאפשר לקשור את גישתו זו להתנגדותו באותה תקופה להסכם העברה, ולו גם לשם עידוד העלייה לארץ־ישראל.[16]

15. Silver, *Autobiography/Memoirs*, AHSP, V folders, 49-50

16. Idem, 'The Cauldron of Europe, the First of Two Lectures on Rabbi Silver's Visit to Europe', 3 November 1935, AHSP, IV folders, 485, p. 11; Idem, 'We Should Not Attempt to Move Jews from Germany', *The Jewish Advocate*, 10 March 1936, AHSP, V folders, 346; Idem, 'Five Years of Hilter', 6 February 1938, AHSP, IV folders, 550; Idem, 'Austria and the Jews of Austria', 20 March 1938, AHSP, IV folders, 555

בפרפרזה על דברי בן־גוריון מ־1938 אפשר לומר כי אילו היו לפני סילבר בשנות השלושים, לפני השואה, שתי חלופות: להעלות מיליונים מיהודי אירופה לארץ־ישראל, או להוביל יהודים אלה למאבק ללא פשרות למען השתתפות שוויונית בסביבותיהם הלא יהודיות, הוא היה מעדיף כנראה את האפשרות השנייה.

בעיני סילבר, האתגר המרכזי שהיה לקולקטיב היהודי באותה השעה של לפני שואה היה התמודדות עם התביעה האנטישמית הנאצית לדחיקת היהודי אל מחוץ לחברה האזרחית הלא יהודית. למעשה, סילבר הטיף למסר ציוני שרואה בחיזוק המודעות היהודית הלאומית בתפוצה כלי במאבק על הבטחת השתתפותם השוויונית של יהודי גרמניה בחברה האזרחית הכלל־גרמנית, ואמצעי כדי למנוע התדרדרות דומה בזכויות היהודיות האזרחיות בארצות־הברית.

מגמת ההשתלבות נהפכת למלכודת למול הנאציזם

הקורא כיום, לאחר השואה, את נאומי סילבר מהתקופה של לפני השואה אינו יכול שלא להבחין במבוי הסתום שסילבר היה מועד להיקלע אליו. ככל שהחריף המצב והחלה להתבהר סכנת ההשמדה הטוטלית של יהדות אירופה, כן לא היה עוד טעם להמשיך להטיף ליהודי גרמניה לדבוק במאבק לאומי שמכוון להגן על זכות השתתפותם השוויונית בסביבה הכלל־גרמנית, ובוודאי שלא היה אפשר להציג השתתפות זו כחשובה מקיומם הפיזי כפרטים וכקבוצה. קושי זה למקד את התגובה לנאציזם במאבק למען זכות ההשתלבות חתר תחת הסינתזה בין אקטיביזם יהודי ובין שאיפת ההשתלבות כהטפתו של סילבר, ולכן הוא היה עלול לחזק הנחות פסימיות של הרמת ידיים מהבטחות האמנציפציה ודרך החיים הדמוקרטית. סילבר התבלט באותה התקופה של סוף שנות השלושים כמנהיג האקטיביזם היהודי הקיבוצי במאבקו נגד הנאציזם והאנטישמיות, והוא היה מודע מאוד לסכנה זו: ככל שהחריפה הסכנה הנאצית, הוא נתן בנאומיו יותר מקום לדברי הזהרה מפני הפיכת התגובות היהודיות האקטיביסטיות לאנטישמיות למוקד של פסימיות והיבדלות.

ביטוי מוקדם לצורך שחש סילבר להתריע מפני התגברות מגמה יהודית פסימית ומסתגרת בתגובות לנאציזם ולאנטישמיות היה אפשר לראות בנאומו בוועידת הארגון 'בני ברית', שהתקיימה במאי 1937.[17] סילבר התריע מפני מי שרואה בהתחזקות הנאציזם והאנטישמיות מגמה דטרמיניסטית, וקרא לתפנית באופי המאבק היהודי האמריקני באנטישמיות — שבמקום להדגיש את עוינות הסביבה הלא יהודית יבליט את האמון הבסיסי של יהודי ארצות־הברית בדמוקרטיה האמריקנית ובתקפותם של ערכי ההומניזם והנאורות.

17. Idem, 'B'nai B'rith Convention', May 1937, AHSP, V folders, 424

> אכן, אלא אם איבדתם כל תקווה בחתירתו של האדם לחופש, צדק ואחווה אנושית, אתם חייבים להאמין שההיטלריזם והפשיזם ותפיסת ימי הביניים שכעת נראים כמנצחים [...] נידונים באופן בלתי־נמנע לתבוסה. ואם כך הדבר, אזי הזכויות היהודיות בכל העולם עתידות לחזור ולהשתקם, והיהודי עתיד להמשיך ולשאת את הייעוד שלו בעולם, לרבות גרמניה. לכן מוטל עלינו להתמודד עם עתידנו באומץ, בתקווה, ללא פאניקה, ללא פחד, ללא שנחשוד בכל הסובבים אותנו.

סילבר תקף בחריפות מיוחדת את מי שנראו בעיניו מנצלים את תחושות הפחד וחוסר האמון שהתגברו באותה העת. עיקר חרונו הופנה כלפי מי שהפכו את החרדה והחשדנות למנוף לחיזוק ההזדהות והסולידריות היהודית. ׳זה הדבר הקל ביותר בעולם [...] לסחוף אנשים להצטרפות לבתי־הכנסת ולחברות היהודיות, ולמתן תרומות לעזרה פילנתרופית על־ידי הפחדתם באנטישמיות׳, הוא הזהיר, ׳אבל זה הדבר המסוכן ביותר בעולם, כי אם תצליח דרך זו, היא עלולה להבריח את היהודי לתוך גטו רוחני מתוצרת עצמית׳. סילבר קבע כי חיוני להציב מול אסטרטגיית הפחד דגם התמודדות שמבטא אמונה ופתיחות: ׳אנו חייבים להפסיק לחשוב על עצמנו בפחד כעל מחנה מבודד בתוך מאה ועשרים מיליון אנשים [אמריקנים] אחרים׳, הוא הכריז. ׳אנו חייבים להמשיך ולחשוב על עצמנו [...] כחלק בלתי־נפרד מאמריקה [...] [ולהבין] שכאשר אנו תורמים לסך הכולל של החיים האמריקניים, אנו בד בבד עוזרים להעשיר ולשמר את החיים היהודיים׳.

דבריו האחרונים של סילבר מלמדים שבצד היציאה נגד תגובות יהודיות פסימיות ומתבדלות הוא ביטא צורך חזק לא פחות לגיבוש תגובות יהודיות אקטיביסטיות ׳חיוביות׳ נגד האנטישמיות והנאציזם, כלומר תגובות אקטיביסטיות שאינן מבטאות ייאוש והסתגרות. צורך זה שיקף מגמה רחבה בקרב יהודי ארצות־הברית באותה תקופה. הניגוד המתעצם בין הציפיות להתקבלות חברתית ובין מגמות אנטישמיות שהדגישו את הזרות והשונות של היהודים, יצר לחץ עצום בקרב יהודי ארצות־הברית לטיפוח דפוס תגובה לאנטישמיות, שעשוי להיתפס כחיובי על־פי אמות מידה כלל־אמריקניות ולא ישקף זווית ראייה סקטוריאלית של היהודי כקורבן וכמי שנמצא בשולי השיח החברתי.

אחת היוזמות הפופולריות בתחום זה היתה גישת ׳הטיפול באמצעות בידוד׳ (The Quarantine Treatment), שהנהיג בשנים ההן הרב הרפורמי ואיש הוועד היהודי האמריקני סולומון פיינברג. בבסיס גישתו של פיינברג עמדה המשאלה לנהל את המאבק באנטישמיות באופן שיחזק את שייכותם של היהודים למחנה דמוקרטי כלל־אמריקני הנאבק בכל סוגי ההפליה לרעה, ובמקום לבודד את היהודי — לבודד את התוקפן האנטישמי. דרך הפעולה שהמליץ עליה פיינברג היתה להימנע בכל מחיר מלהיאבק באנטישמיות מתוך הרגשת חרדה ופגיעות, ובמקום זאת לראות באנטישמיות סוג של מחלה חברתית שלא בהכרח קשורה ליהודים, וכדי להתגבר עליה מוטל על כלל האזרחים האמריקנים להיאבק נגדה ולבודדה. גישת ׳הטיפול באמצעות בידוד׳ הדגימה אפוא צורך להגיב על האנטישמיות לא כקורבנות ולא כקבוצת מיעוט נסבלת, אלא מנקודת המבט של מי ששייך לזרם המרכזי של הציבוריות האמריקנית. מדברים אלה אפשר ללמוד שהצורך

לתגובה אמריקנית 'חיובית' לאנטישמיות לא היה ייחודי לסילבר, אלא היה משותף לרבים מקרב הקהילה היהודית האמריקנית של אותה תקופה.[18]

אף שסילבר, כמו פיינברג, התנגד לתגובות לאנטישמיות אשר עלולות לטפח את הקורבנות והשוליות היהודית, הוא לא היה יכול להזדהות עם דרך הפתרון של פיינברג. גישת 'הטיפול באמצעות בידוד' צמחה מתוך דפוס הפעולה של מאחורי הקלעים, שאפיין את הממסד היהודי האמריקני המתון בשנות השלושים ובראשית שנות הארבעים, ובעיני סילבר היא ייצגה מדיניות של 'השקטה' (Hush Hush Policy) וחשש מפני מאבק נחוש וגלוי למען הזכויות של היהודים כקבוצה. סילבר זיהה גישה זו עם הביטויים השליליים של התכחשות יהודית עצמית, ולדעתו במקום למקם את היהודים בתוך שיח שוויוני כלל־אמריקני, היא מסמנת אותם כמיעוט מפוחד המוכן לוותר על תביעתו לשוויוניות ולהסתפק בסובלנות מצד הרוב השליט. אם כן, הדמיון בין נקודות המוצא של פיינברג ושל סילבר לימד לא על הפתרון שאימץ סילבר אלא דווקא על הדילמה ועל המלכוד שנקלע אליהם באותה התקופה בנסיונותיו להמשיך ולקיים דפוס תגובה לוחמני, שעל אף הסכנה המחריפה מצד הנאציזם והאנטישמיות ממשיך לעודד אמונה ופתיחות כלפי הסביבה הלא יהודית. על־פי תפיסתו המורכבת, סילבר היה חייב לגבש דרך פעולה שתדגיש את הסולידריות היהודית ואת המאבק על האינטרסים היהודיים הלאומיים הקיבוציים, אבל תעשה זאת בדרך שאיננה מחדדת בעצמה פער הולך וגדל בין חברה יהודית מתבדלת ובין סביבה לא יהודית עוינת.

עדות נוספת לקושי של סילבר למצוא באותה תקופה דפוס המשלב את היסודות של אקטיביזם ואמונה בתהליך ההשתלבות היתה בגישתו לשאלת הפליטים היהודים מאירופה. דוגמה מוקדמת לכך היתה נאומו ב־1936 לרגל חגיגות 75 השנים לייסוד בית־הכנסת הרפורמי 'סיני' בשיקגו, אחד מבתי־הכנסת הוותיקים והמכובדים בתנועה הרפורמית.[19] נאומו באותו האירוע נישא מיד לאחר נאום של ג'יימס מקדונלד (James G. McDonald), שבאותה התקופה היה הדמות האמריקנית הלא יהודית הבולטת המזוהה עם המאבק למען הפליטים. משנת 1933 עד סוף 1935 היה מקדונלד הנציב העליון מטעם חבר הלאומים בענייני פליטים (High Commissioner for Refugees to the League of Nations), ועשרה

18. Solomon Andhil Fineberg, *Overcoming Anti-Semitism*, New York and London 1943, p. 173; עופר שיף, 'התגובה היהודית־אמריקנית לאנטישמיות לאחר השואה: דפוס התמודדות או מנגנון בריחה?', **ילקוט מורשת**, 3, 86 (אפריל 2009), עמ' 139–154.

19. Silver, 'Address Delivered on the Occasion of the 75th Anniversary Celebration of Chicago Sinai Congregation' (Palmer House, Chicago, Ill, 25 October 1936), American Jewish Archive (AJA), Manuscript Collection (Ms. Col.) 56, 6/7. Also: 'Sinai Temple to Hold Its 75th Anniversary', *Chicago Jewish Chronicle*, 16 October 1936; 'Rabbi Silver and James G. McDonald to Participate in Sinai's Birthday Celebration', *Sentential*, 15 October 1936

חודשים בערך לפני הנאום בבית־הכנסת ׳סיני׳, בינואר 1936, הוא התפטר מתפקידו, ובתוך כך גינה בחריפות את המדיניות הגזענית של גרמניה הנאצית ואת התעלמותן של המדינות הדמוקרטיות מאחריותן בנושא. מוניטין זה של לוחם ללא חת למען קורבנות הנאצים אִפשר למקדונלד להתייצב ללא חשש מול באי בית־הכנסת בשיקגו ולתקוף לא רק את תוקפנותם של הנאצים ולא רק את אוזלת־היד של העולם הדמוקרטי אלא גם את יהודי אמריקה על איטיותם ועל הססנותם בהכרה בחומרת הסכנות ליהודי גרמניה.

מקדונלד מתח ביקורת חריפה על אותם יהודים שכבר יותר מעשור היו מוכנים להשלות את עצמם שהיטלר לא באמת מתכוון לדבריו, והוסיף ביקורת נוקבת בנוגע לאי־התגייסותה המספקת לטעמו של יהדות ארצות־הברית לטובת הפליטים. בהקשר זה הוא אף העלה ספק אם מוצדק מוניטין הנדיבות הפילנתרופית המיוחס ליהדות ארצות־הברית. הוא ציין כי בשנה הקודמת נתנו יהודי ארצות־הברית לשלל המטרות הפילנתרופיות מחוץ לארצות־הברית שני מיליון דולר בלבד, ושאל את קהל המוזמנים היהודי האמיד שהתכנס באולם אם לדעתו זו התגובה הראויה מהקהילה היהודית העשירה בעולם. ׳לא׳, הוא השיב בתקיפות. לטענתו, מרבית היהודים נהגו באותה האדישות כמו שאר האזרחים בעולם החופשי, וכמוהם הם השתדלו להתחמק מאחריות ולעשות מעט ככל האפשר.

במבט ראשון אפשר לחשוב כי קיים מכנה משותף רחב בין מקדונלד ובין סילבר. כמו נאומי סילבר בהפגנות של תנועת החרם, גם מקדונלד סבר שלא נכון לראות במאורעות בגרמניה משבר שפוגע ביהודים בלבד, אלא תיאר את מצב הפליטים בגרמניה כמשבר הנוגע לכלל העולם. לדברי מקדונלד, צריך היה לראות את התוצאה הקשה ביותר של רדיפות הנאצים לא באיום על יכולת הקיום בגרמניה של יהודי גרמניה, אלא בתרבות השנאה המוחדרת דרך מערכת החינוך והתעמולה לנוער הגרמני, ומתפשטת גם מחוץ לגרמניה. בהקשר זה הוא הזהיר את קהל שומעיו כי היטלר מתקיף לא רק את יהודי גרמניה אלא גם את העיר שיקגו! מלבד זה, ושוב כמו נאומיו של סילבר כראש תנועת החרם, ברור היה מדברי מקדונלד שהמשבר והסכנה הגדולים מכול טמונים באדישות העולם הנאור וברתיעתם של היהודים להיאבק באדישות זו. לכן פנה מקדונלד לקהל שבאולם, וקרא באמצעותו לכלל יהודי ארצות־הברית להפגין סולידריות רבה יותר עם בני עמם ולהפוך סולידריות מחודשת זו לבסיס של התעוררות יהודית פנימית, שתצדיק את המורשת הדתית והתרבותית ההומניסטית הגדולה של העם היהודי.

אך אף־על־פי שבמבט ראשון נראה כי נאומו של מקדונלד היה יכול להיות גם נאומו של סילבר עצמו, מסתבר כי דווקא החלקים שקראו להתעוררות יהודית פנימית עוררו בסילבר התנגדות ניכרת. לתפיסתו של סילבר, טמנו דבריו של מקדונלד סכנה של טיפוח בסיס ׳שלילי׳ להזדהות היהודית, וכדי להסביר זאת הוא ערך השוואה בין רתיעתם של יהודים להצטרף למאבק החרם נגד גרמניה ובין התנכרותם של יהודים רבים לבית־הכנסת. סילבר אמר שאכן בשעה קשה זו, כשיהודים רבים מגלים כי אין להם תומכים בשום מקום, הם חוזרים לבית־הכנסת. כעת, כאשר הם לוקחים את סידור התפילה, הם רואים בו לא אוסף של תפילות אנכרוניסטיות, אלא ספר רלוונטי, שהתפילות לרחמים והאזכורים על

עבדות ורדיפות חודרים ללב ולמחשבה. ברם, אף־על־פי שראה בכך עדות לכוחה המנחם של הדת, הדגיש סילבר שזו עלולה להיות טעות חמורה אם השיבה למורשת היהודית וההצטרפות לבית־הכנסת יתבססו על תחושות של חרדה ומרירות. 'יש לנו בית־הכנסת לא בגלל האנטישמיות, אלא על־אף האנטישמיות!' הוא הכריז. 'אנו יהודים לא בגלל, אלא על־אף הרדיפות! האידאלים החיוביים [...] שמוטבעים בדת שלנו ומיוצגים בבית־הכנסת שלנו, הם שקיימו ועודדו את עמנו במשך מאות ארוכות, שבהן לא שמעו כלל על היטלר' (ההדגשות במקור).[20]

בעיני סילבר, גם ההתמקדות בשאלת הפליטים והפיכתה למוקד של סולידריות והתעוררות יהודית פנימית, כמו ההתמקדות באנטישמיות ובעוינות הסביבה הלא יהודית, היתה בגדר מניע 'שלילי' שעלול לצבוע את ביטויי הסולידריות היהודית בצבעים פסימיים של ניכור, התבדלות וחוסר אמון כלפי הסביבה הלא יהודית. כדי שכיוונה של ההתעוררות היהודית הקבוצתית יהיה חיובי, היא היתה חייבת להיות מתועלת לדעתו לעידוד הרגשת השייכות וההשתתפות הדמוקרטית המלאה של היהודים בכל תחומי החיים של סביבתם. במקום להתמקד בהתנכרות העולם הלא יהודי למצוקת הפליטים כמניע לחיזוק הסולידריות היהודית, היה צריך לדעת סילבר להתמקד בערכי ההומניזם והדמוקרטיה שנמצאו לדעתו בבסיס הדת והתרבות היהודית. הוא הדגיש כי הדבר העיקרי שהיהודים מטיפים לו באמצעות התנ"ך הוא קיומו של חוק מוסרי עליון שמחייב ללא הבדל את הפרט ואת השליט. לפי היהדות, החוק המוסרי האוניברסלי עומד מעל הפרט ומעל קבוצות ומעמדות, וכבר בישראל הקדומה יכלו נביאים פשוטים להתייצב בשם חוק זה לפני מלכים ולטעון בפניהם 'הרצחת וגם ירשת?'. כלומר לדברי סילבר, לא העוינות האנטישמית האנטי־יהודית כלפי הפליטים היהודים היתה צריכה להיות המניע להתעוררות יהודית פנימית, אלא הנאמנות לגרעין המוסרי האוניברסלי של מורשת החיים היהודיים היא שהיתה צריכה להיות המניע המחייב את כל היהודים לסולידריות ולמאבק נגד כל שליט או משטר ששמים עצמם מעל החוק וקובעים לעצמם חוק ודין המצדיקים כביכול את מעשי העוול שלהם.

סילבר פירט את מה שלתפיסתו ייצג תפיסה יהודית דמוקרטית בסיסית, שקראה תמיד תיגר על משטרים מלוכניים או דיקטטוריים. 'היטלר, על־אף הבורות העצומה שלו, מבין עובדה זו, שכן הוא כתב במיין קמפף: "דמוקרטיה היא המצאה יהודית — לא גרמנית!" '. הנאצים תקפו את היהודים, לדברי סילבר, אך ורק בשל מורשתם ההומניסטית והדמוקרטית ובשל סירובם להשלים עם הפיכת האינדיבידואל לבורג במנגנון המדינה ובמכונת המלחמה.[21]

סילבר הדפיס את הדברים האחרונים באותיות מודגשות, וקרוב לוודאי שזה היה עבורו סימן להרים את קולו ולהדגיש במיוחד חלק זה של הנאום. צריך לראות בזאת עדות לכך

20. שם, שם.
21. שם, שם.

שמבחינתו האתגר הגדול שהוצב כעת בפני העם היהודי היה לעצב את חיזוק הסולידריות היהודית — לא כחלק מלקח פסימי של חשדנות יהודית, ולא כביטוי להסתגרות מצד פרטים החשים נרדפים ומבודדים בתוך עולם שנתפס בעיניהם נחוש להשפיל ולהרוס אותם, אלא כביטוי של פתיחות ואופטימיות מצד אנשים הבטוחים בשייכותם ובתרומתם לחברה הנאורה והרואים בעצמם חלק ממורשת יהודית מפוארת שראשיתה בנבואה והמשכה בחזון הקדמה והדמוקרטיה. סילבר פירט את עיקריו של החזון היהודי — גם הוא באותיות מודגשות — והנגיד אותו לחזון הנאצי והפשיסטי. המטרה של היהדות, הוא הסביר, היא ללמד את תפיסת הנאורות והדמוקרטיה של אחווה אנושית ושל תפיסה שוויונית בין כל בני־האדם, ולהתעמת בנחישות וללא חשש עם תורת המלחמה הפשיסטית בגרמניה ובאיטליה, שלפיה תפקיד המדינה הוא הטפה למלחמה, לכיבוש ולהפצת שנאה והומופוביה קיצונית.

> הם רוצים להחזיר את השעון לאחור. הם רוצים לקחת מבני־האדם את הזכויות הבסיסיות שלהם [...] זו הסיבה לכך שהם נחושים להרוס את מה שהם מכנים 'הרוח היהודית', מה שהם קוראים אינטלקטואליזם, אינדיבידואליזם וקוסמופוליטיות [...] כי הם רוצים להרוס אינדיבידואליזם וליברליזם וקוסמופוליטיות בכל העולם. הם רוצים להחזיר את העולם המערבי של היום לתקופת ימי הביניים.[22]

מהדברים עד כה ברור שסילבר חיפש דרך של תגובה יהודית אקטיביסטית לנאציזם, שאיננה מדגישה את השונות והקורבנות היהודיות. להבדיל ממה שהשתמע מדברי מקדונלד, סילבר לא ראה בהזדהות עם סבל הפליטים היהודים בסיס מספק או ראוי להתעוררות יהודית פנימית. להפך, הוא ראה בכך תשובה 'שלילית', שבמקום להתמודד עם מהותה המדירה והראקציונית של הסכנה הנאצית, עלולה לטפח בעצמה חומות של חשדנות בין יהודים ולא יהודים, ובעיקר עלולה לסטות מהמורשת היהודית כמו שהוא פירש אותה — מורשת של תקווה ומאבק למען חברה נאורה ודמוקרטית.

אקטיביזם ציוני — פתרון או מכשול בגיבושה של תגובה יהודית 'חיובית' לנאציזם?

הדילמה שניצבה לפני סילבר ובאה לידי ביטוי בתגובתו לנאומו של מקדונלד הלכה והתגברה ככל שהחמירה שאלת הפליטים היהודים קורבנות הנאצים וככל שהתבלטה אדישות העולם הדמוקרטי לסבלם. האתגר שהציבה סוגיה זו התעצם במיוחד במחצית השנייה של שנות השלושים, בעקבות הפיכת זירת הפעילות הפילנתרופית למען קורבנות הנאציזם למוקד הפעילות הציונית האמריקנית. הדחיפות הגוברת של שאלת הפליטים היהודים באירופה, עם התפיסה הרואה בארץ־ישראל את מקום המקלט היחיד עבורם,

22. שם, שם.

גרמה לסילבר עצמו להתגייס לשורת תפקידים בתחום הפילנתרופיה. עוד ב־1935 הוא התמנה ליושב־ראש הכללי של קרן הסעד היהודית של קליבלנד (Cleveland Jewish Welfare Fund), והוא המשיך בתפקיד כשש שנים. בראשית 1938 הוא מונה לראש 'מגבית א"י המאוחדת' (United Palestine Appeal, UPA), ולאחר זמן נבחר לסגן יושב־ראש 'המגבית היהודית המאוחדת' (United Jewish Appeal, UJA), שכללה את הארגונים הפילנתרופיים הלא ציוניים.

תפקידו של סילבר כראש ה־UPA היה תפקיד המנהיגות הכלל־ארצי הראשון שלו בזירה הציונית האמריקנית, וכחלק מכך הוא זוהה עם תפיסה יהודית אמריקנית המסמנת את ארץ־ישראל בתור הפתרון האפשרי היחיד לבעיית הפליטים. הפופולריות הגוברת של תפיסה זו היא שהפכה את ארץ־ישראל ליעד האטרקטיבי ביותר לאיסוף הכספים בקרב יהדות אמריקה, ולכך היו השפעות גם על התחזקות מעמדה של התנועה הציונית לעומת הארגונים הלא ציוניים (בין 1933 ל־1939 גדלה התנועה הציונית בארצות־הברית מ־9000 ל־43 אלף, ובו בזמן גדל ארגון 'הדסה' מ־24 אלף ל־43 אלף[23]) וגם על התחזקות מעמדו של סילבר עצמו כמנהיג ציוני בזירה היהודית האמריקנית. הפופולריות של נושא ארץ־ישראל כמקום המקלט לפליטים היתה הגורם המרכזי בהתכוננותה מחדש של ה־UPA בראשית 1936, והיא גם שסייעה לסילבר בשלהי 1938 לדחוף, עכשיו מעמדה של כוח, לשיתוף־פעולה מחודש עם הלא ציונים במסגרת ה־UJA. פופולריות זו היא שסייעה לו גם ב־1941 במאבקו לסיכול נסיונות של הג'וינט ולאחר מכן גם של ארגון הפדרציות, ה־CJFWF, להגביל את אחוז הכספים המיועדים לארץ־ישראל. אפשר לומר אפוא שהדאגה בקרב יהודי ארצות־הברית לפליטים היהודים, רבים מהם קרובי משפחה ישירים, היתה המנוע הדוחף לעליית הפופולריות של הנושא הציוני בקרב יהדות אמריקה ורכיב מרכזי בפעילותו ומנהיגותו הציונית של סילבר באותה התקופה.

מרכזיותו של נושא הפליטים חייבה את סילבר להתמודד עם סכנה שמא יהפוך המאבק הציוני מוקד להתחזקותם של לקחים פסימיים שיפיקו יהודים אמריקנים בנוגע לחוסר האפשרות לפתרון סוגיית הפליטות והזרות היהודית מחוץ לארץ־ישראל. הד מוקדם למודעותו לצורך להתמודד עם אתגר זה היה אפשר לראות עוד בנאום ההכתרה שלו לתפקידו בראשות ה־UPA, ב־22 בינואר 1938, בוושינגטון. בנאומו הזהיר סילבר מפני תעמולה ציונית שמתמקדת רק בתחום הסיוע ההומניטרי לפליטים, ובמקום זאת קרא להפוך את בניין ארץ־ישראל לכלי חינוך ולמוקד של קמפיין 'חיובי' שילכד סביבו את כל חוגי הקהילה היהודית בארצות־הברית, באופן שמעודד את יהודי ארצות־הברית להיות חלק מהחברה הכלל־אמריקנית, ולא להתבדל ממנה. עדות מרתקת נוספת להתמודדות המורכבת שנדרשה מסילבר בסוגיית הפליטים אפשר למצוא בשני תשדירי רדיו בנושא הפליטים שהוא השתתף בהם ב־1939.

23. Samuel Halperin, *The Political World of American Zionism*, Detroit, MI 1961, p. 327

סילבר השתתף בתשדירי הרדיו בתפקידו כאחד מסגני יושב־ראש המגבית המאוחדת, ה־UJA, אשר כמו ששמה המלא — 'המגבית היהודית המאוחדת למען הפליטים ולמען הנצרכים מחוץ לארצות־הברית' — מעיד, נושא העזרה לפליטים היה במרכז סדר היום שלה. שני התשדירים שודרו ברשת הארצית אן־בי־סי, ויועדו אפוא לא רק לקהל יהודי אלא לציבור האמריקני בכללו. השידור הראשון הושמע ב־11 במרס 1939, בשם 'העזרה לפליטים ולקחה',[24] והדבר הבולט בו היה שסילבר נמנע מלהבליט את הזהות היהודית של הפליטים אשר לטובתם הובא השידור. במקום זאת הוא התמקד במכנה המשותף הלא סקטוריאלי הרחב של כלל הפליטים, 'צעירים וזקנים, יהודים ונוצרים, קתולים ופרוטסטנטים', שכולם נרדפו, לדבריו, אף ששירתו בנאמנות, בתקופות שלום ומלחמה, את ארצות מולדתם. גם כשהתמקד ברקע ההיסטורי לגזרות הנאצים ולאדישות העולם, לא הזכיר סילבר את ההיסטוריה הארוכה של עוינות בין יהודים ללא יהודים. הוא התמקד בשרשרת העקובה מדם של מלחמות ומהפכות מאז ראשית המאה ה־20, שהפכה לדבריו את העולם לקהה חושים ואיימה להשליט תפיסה של אנוכיות אטומה מצד כל הממשלות ומצד כלל בני־האדם. סילבר הזכיר את 'ועידת אוויאן' לענייני הפליטים ואת בריטניה וארצות־הברית שאינן מתעלות למצוקת השעה ואינן מכניסות פליטים לתחומיהן, אבל גם במקרה זה נמנע מלהזכיר את זהותם היהודית של מרבית נרדפי הנאצים. הרושם הוא כי מיקוד תשומת הלב בסטטוס השונה של הקורבנות היהודים לעומת בני עמים אחרים לא היה אז בעיניו דרך ההתמודדות הראויה הנדרשת מול הברבריות הנאצית.

> יום יבוא ולא יהיו עוד פליטים, עקורים ומגורשים מארצות מולדתם על שום גזעם, לאומיותם או דתם. [...] לא יהיה ביטחון או שלום לאף אחד מאתנו, לשום קבוצה או עם, אלא בסולידריות של לב ונפש של כל העמים החופשיים, בהפגנה של רצון טוב של כל בני־האדם, בהתעוררות המצפון ותחושת האחריות בכולנו.

שבוע ימים בלבד חלף בין נאום הרדיו הראשון ובין השידור השני ברשת אן־בי־סי, אבל ההבדל ביניהם היה בולט, ובעיקר בכך שבשידור השני דיבר סילבר מפורשות ובהדגשה על בעיית הפליטים היהודים.[25] השינוי היה תוצאה של שלושה אירועים אשר התרחשו בשבוע שחלף בין שני התשדירים והחמירו בעיני סילבר עשרת מונים את הסכנות שעמד בפניהן העם היהודי. האירוע הראשון עוד היה בעל משמעות כללית שנגעה ליהודים ולא יהודים כאחד, והוא התמקד בכיבושה הסופי של צ'כוסלובקיה בידי הצבא הנאצי ב־14 במרס. אף־על־פי שבמקרה זה היה מוקד המשבר לא בנושא היהודי אלא בתבוסה שנחל

24. סילבר, 'העזרה לפליטים ולקחה' (נאום שנישא בתחנת הרדיו אן־בי־סי ב־11 במרס 1939), **במערכה למדינת יהודית**, עמ' 61–65.

25. Silver, 'Seeing Our Problem Against the Larger Background', Radio Address, UJA for Refugees and Overseas Needs, 18 March 1939, *Therefore Choose Life*, pp. 114-116. התרגומים לעברית מתבססים על סילבר, 'נלמד לראות את בעייתנו על רקע הדורות', **במערכה למדינה יהודית**, עמ' 66–70.

העולם הדמוקרטי במאבקו עם הפשיזם, הדגיש סילבר את חששו מהחמרה ניכרת שצפויה בבעיית הפליטים היהודים, כמו שקרה שנה קודם לכן בעת סיפוח אוסטריה. האירוע השני נגע לידיעות על החמרת התחיקה האנטי־יהודית בהונגריה. הפעם היה מדובר באירוע שקשור בלעדית ביהודים, ובעיקר בחשש שמא ייאלצו רבים מיהודי הונגריה להצטרף לגל הגואה של מהגרים יהודים הלכוד על אדמת אירופה ללא מוצא וללא עזרה ממשית ממדינות העולם החופשי. לבסוף, האירוע השלישי נגע לפגיעה ביהודים לא רק כפרטים, אלא כקולקטיב, ובעיניו של סילבר הוא היה המדאיג מבין השלושה.

ממש באותו יום של נפילת צ'כוסלובקיה הסתיימה בכישלון ועידת השולחן העגול שכינס שר המושבות הבריטי בארמון סנט ג'יימס בלונדון. בעקבות זאת פרסמה בריטניה את הצעתה לנושא ארץ־ישראל — הצעה שבתוך חודשיים, ב־17 במאי, תהפוך לתקנה רשמית בספר הלבן מ־1939. עיקרי התוכנית הנוגעים לצמצום עליית היהודים לארץ־ישראל לכדי ממוצע של 15 אלף לשנה במשך חמש שנים פורסמו עוד במרס, ובעיני סילבר הצטייר הדבר כחסימת מקום המפלט היחיד שעוד היה עשוי לחלץ את הפליטים היהודים מטבעת החנק המתהדקת סביבם באירופה.

כאמור, בעקבות שרשרת האירועים שינה סילבר את נימת דבריו. שלא כנאום הרדיו מהשבוע הקודם, הוא התייחס ישירות לזהות היהודית של הפליטים קורבנות הנאצים, והדגיש את הפגיעה בהם כקבוצה ולא רק כפרטים; אלא שדווקא בשל כך הוא נזהר מלהשמיע דברים בעלי משמעות פסימית של חוסר אמון ביכולת שיתוף־הפעולה של יהודים ולא יהודים במאבק נגד הנאצים. אמנם הוא נקט קו של תגובה יהודית לוחמנית, אבל בד בבד דאג להבהיר שמדובר במאבק על אינטרסים הנוגעים לכלל האזרחים האמריקנים ולא רק לקבוצה היהודית: 'אנחנו היהודים', הוא הכריז בהתרסה כלפי העולם הלא יהודי, 'נדע להתגבר על האסון הנורא הפוקד אותנו. בהיסטוריה הארוכה שלנו של רדיפות ואסונות למדנו לשאוב תעצומות נפש גם מתבוסה'. עיקר 'החשש שלנו', הוא הצהיר, 'אינו ליכולת העמידה היהודית מול הגזרות הנאציות, אלא ליכולת העמידה של הארצות הדמוקרטיות מול התפשטותה של תרבות השנאה הנאצית'.

באותה הנימה המשיך סילבר ותקף את מדינות העולם אשר עוד נאחזות באשליה שיהיה אפשר לפייס את החיה הנאצית בהקרבת היהודים. הוא הקביל בין המדיניות הפייסנית שהביאה לביתורה ולאובדנה של צ'כוסלובקיה ובין מדיניות בריטניה בארץ־ישראל. בשני המקרים, הוא טען, מדובר במדיניות קצרת ראות של העולם הנאור המוכן להקריב את מי שנראה חלש וחסר הגנה. סילבר הזהיר כי גורלה הטרגי של צ'כוסלובקיה מן הדין שיבהיר שההתקפה המאורגנת על העם היהודי אינה חיזיון מבודד אלא חלק מתוכנית זדונית רחבה של התקפה על זכויות כל המיעוטים ועל עצמאותם של כל העמים הקטנים, וכסות לאסטרטגיה ערמומית המיועדת לפלג ולערער מבפנים את כל החברות הדמוקרטיות הנאורות.

בשתי הפסקאות המסיימות של התשדיר חזר סילבר והבהיר כי על אף הסכנות החמורות המאיימות על העם היהודי, הסכנה הגדולה יותר בעיניו היא של התפכחות והתייאשות

של היהודים מהבטחות הנאורות והדמוקרטיה. הוא מיקד את סיכום הדברים לא בחששו ממעשי הנאצים ולא באדישות המדינות הדמוקרטיות לסבל הפליטים היהודים, אלא בדאגה מפני תחושת ייאוש ופסימיות שעלולה להשתלט על היהודים בעקבות התפתחויות אלו. אף שהיה מדובר בתוכנית רדיו כלל־ארצית, פנה סילבר ישירות למאזיניו היהודים, ואמר שגם אם היהודים יישארו האחרונים בעולם להאמין בערכי הנאורות והדמוקרטיה, גם אז חובה עליהם להמשיך לזהות את מאבקם בנאציזם כחלק ממאבק נרחב בין הפגאניות ובין דרך החיים של הנאורות והדמוקרטיה. לדבריו, עיקר האתגר שעמד לפני העם היהודי היה ללמוד לראות את מאבקו הפרטיקולרי כחלק ממאבק אוניברסלי למען הצדק והחירות. 'אנו היהודים', הוא אמר, 'נושאים היום משא כפול, גם של הנטל המוטל על כל בני החורין בעולם [...] וגם המשא שלנו. [...] לנו, היהודים, עת זו של זעף, סבל וסכנה צריכה שתהיה אתגר כופה וכובש, ולא מקור לאכזבה או לייאוש'.

קריאתו של סילבר למאזיניו היהודים לראות את השאלה היהודית בהקשר הרחב של המתקפה על הדמוקרטיה ועל העולם החופשי נעשתה קשה ליישום ככל שנהיה מצב היהודים באירופה קריטי יותר וככל שהמסקנות מהתעלמות העולם הדמוקרטי היו נוקבות יותר. עדות לכך אפשר לראות בנאום נוסף שלו בבית־הכנסת 'סיני' בשיקגו, יום אחד בלבד לאחר הצטרפות ארצות־הברית למלחמת העולם השנייה.[26] בפתח דבריו הסביר סילבר את כותרת הרצאתו: 'המשבר העולמי וההישרדות היהודית', וקבע שהמורשת היהודית הגדירה 'משבר' רק אירוע שהשפעתו חורגת מהסכנה הקונקרטית האורבת לעם ישראל, ולכן חובה על היהודים להבין את המצב הנוכחי בעולם כמבטא משבר הנוגע לא רק להם אלא לעצם יכולת קיומה של דרך הנאורות והדמוקרטיה. 'יבשת שלמה של אידאלים הומניסטיים ושל ערכים חברתיים שאנו רואים כתמצית החיים התרבותיים [...] שקעה ונעלמה כמו היבשת האבודה של אטלנטיס', הוא הכריז. 'הסיבה שהנאצים השקיעו משאבים כה גדולים בהפצת שנאת היהודים נבעה לא מעוינותם לכמה מאות אלפי יהודים בגרמניה אלא מכיוון שראו באנטישמיות אמצעי יעיל להחלשת הסולידריות הפנימית של החברות הנאורות והדמוקרטיות'. מהגדרה זו גזר סילבר את דרך ההתמודדות הראויה של היהודים עם האיום הנאצי:

> אני מעוניין בהישרדות היהודית בשל מה שיש ליהודי לתרום לעולם [...] אני לא יכול להעלות בדעתי את התפתחותה האחרונה [בתקופת הנאורות] של התרבות האנושית ללא היהודים [...] אני גם לא יכול להעלות בדעתי את קיומה העתידי של איזושהי

26. Silver, 'World Crisis and Jewish Survival', Sinai Temple Forum 1941-1942 Program, Stenographic reprints, AJA, Ms. Col. 56, 6/7. בגרסה מוקדמת נכתבה הרצאה זו עבור כינוס הרבנים הרפורמי (CCAR) של 1939, והיא התפרסמה בקובץ שנשא את שמה, ב־1941: Silver, *The World Crisis and Jewish Survival: A Group of Essays*, New York 1941, pp. 13-52. See also: Silver, 'The World Crisis and Jewish Survival' (Address Delivered at CCAR, 1939), *A Word in its Season* (ed. Herbert Weiner), New York 1972, pp. 221-240

> ציביליזציה אנושית בעלת ערך ללא היהודים. לפיכך, אני חושב על שאלת ההישרדות היהודית מזווית ראייתי 'המקצועית' כבן אנוש.

סילבר לא הסתפק בדברים האחרונים, אלא הוסיף ויצא במתקפה חזיתית נגד אותם יהודים שרואים ערך חיובי באנטישמיות וברדיפות מצד הנאצים כשומרות על העם היהודי מפני התבוללות, ובכך מנתקים בין בעיית הקיום היהודי ובין השאלות האוניברסליות הנוגעות לעתיד הקִדמה והדמוקרטיה. עיקר טיעונו היה שהאנטישמיות והרדיפות אינן סיבת הקיום היהודי אלא תוצאת הדבֵקות של היהודים בערכים של צדק אוניברסלי. ההזדהות עם התכנים הדמוקרטיים וההומניסטיים של המורשת היהודית הנבואית היא שהופכת את היהדות לאויב מסוכן בעיני חסידי הכוחות הפשיסטיים והאנטי־דמוקרטיים. לפיכך הרדיפות נגד העם היהודי לא זו בלבד שאינן צריכות לרפות את ידי היהודים ולגרום להם להתייאש מהבטחות הנאורות והדמוקרטיה אלא שהן צריכות לנסוך בהם תחושת גאווה וחשיבות עצמית על היותם נושאי לפיד המאבק למען הצדק האוניברסלי. הוא הבטיח לשומעיו כי גם אם יקרה הגרוע מכול, והנאצים ינצחו ויצליחו להפיץ את אידאולוגיית השנאה בכל רחבי העולם, בכל זאת הם לא יוכלו להביס את הרוח היהודית, ממש כשם שלא יהיה אפשר בשום אופן לנצח את רוח האדם.

ברור מהדברים כי ככל שהחריף האיום הנאצי, כן גם היה חשוב יותר בעיני סילבר לדאוג שהמאבק בנאציזם לא יהיה מוגבל למלחמת הישרדות פרטיקולרית של יהודים, כי מאבק מסוג זה נידון בעיניו להפוך למאבק 'שלילי' של הסתגרות והתבדלות. כמו שהוא ראה את הדברים, היתה דרושה התמודדות 'חיובית' מהסוג שמאפשר להפוך את מאבק ההישרדות הקיבוצי של היהודים לבסיס ולמנוף של מאבק כלל־חברתי עקרוני על ערכי הדמוקרטיה והנאורות.

> אנחנו לא לוחמים רק כדי לשרוד, כי נשרוד ממילא. אבל אם ניאבק למען [החזון הנבואי האוניברסלי] [...], נשרוד בצורה מפוארת ויצירתית. [...] מדוע צריך להתווכח או לנסות לשכנע את האנטישמי? [...] אל תבזבזו את זמנכם עליו. [...] אנו יודעים מדוע מתקיפים אותנו. [...] היטלר יודע זאת. [...] זה מאבק עתיק בין איש הג'ונגל החי על חרבו [...] ובין האדם שבוחר בערכים רוחניים, ברצון טוב ובשיתוף־פעולה. [...] במאבק זה כיום, כמו בעבר, היהודים [...] עומדים בפני זמנים קריטיים. [...] מיליונים של בני עמנו [...] נהרסו [...] [אבל] באופן יסודי נשארנו בלתי־מעורערים. כאשר אדם הולך לעולמו, אומרים רבותינו, הוא מופיע בפני כס המשפט, והשאלה הראשונה שהוא נשאל היא 'האם קיווית לגאולה? [...] האם החזקת גבוה את לפיד הרוחניות שלך, גם כאשר רוחות הסערה ניסו לכבותו?' [...] שאלה זו היא מנדט התקווה והאומץ, שאני מפנה ליהודי אמריקה ביום זה הראשון לכניסת ארצות־הברית למלחמה העולמית.

האם היתה יכולה קריאה זו של סילבר לדפוס פעולה יהודי, שהוא גם בעל אופי לוחמני וגם בעל מסרים אוניברסליים, להתממש במסגרתו של מאבק ציוני, או שמא בנסיבות ההיסטוריות של התקופה עלול היה הדגש הלאומי הציוני בתגובה לנאציזם להפוך את

מאבק ההישרדות הפרטיקולרי לעיקר? כדי לענות על השאלה האחרונה צריך לציין כי בתקופה זו של ראשית שנות הארבעים, בעיצומה של השואה, היתה זו שאלה הרת גורל שהעסיקה לא רק את סילבר המנהיג הציוני אלא גם את סילבר המנהיג הרפורמי והרב של ה׳טמפל׳ בקליבלנד.[27] צריך גם לציין כי תפיסתו של סילבר בזכות הפיכת המורשת היהודית האוניברסלית למוקד התגובה הקבוצתית של היהודים לנאציזם היתה משותפת למנהיגים רפורמים נוספים, כמה מהם אנטי־ציונים, ודוגמה מאירת עיניים לכך היא נאום שנשא נשיא ה־Hebrew Union College (HUC) ג׳וליין מורגנשטרן עוד באוקטובר 1934, לרגל פתיחת שנת הלימודים של המוסד.[28] מורגנשטרן, שהגדיר את עצמו באותן שנים אנטי־ציוני, התרפק על עידן הנבואה כתור הזהב ביהדות וכתקופה שצריכה לשמש מקור לכבוד ולגאווה של היהודים, אנטיתזה לחוסר האונים ולהשפלה שספגו מידי הנאצים והאנטישמים. מורשתו האוניברסלית של עידן הנבואה היא שהיתה אמורה, לדברי מורגנשטרן, ללמד על הכיוון והתכנים של המאבק היהודי הלוחמני הנדרש מול הנאצים:

> היהדות נגד הגרמניות וההיטלריזם! [...] המאבק הוא עצום ומעבר לכל פשרה. גורל כל העולם והתרבות האנושית תלויים בכך. באופן אינטואיטיבי, בחושיה החייתיים, זיהתה המפלצת הנאצית את היהדות כאויבתה האמיתית והבלתי־מתפשרת, ואכן, היהדות מקבלת עליה את האתגר [...] המאבק יהיה ארוך ומר, והסבל — עצום. אבל שוב אנו מגויסים להגן על המטרה שקידשוה אבותינו, שוב אנו נושאים בגאווה ובראש זקוף את מורשתנו. אנו צועדים קדימה בהתלהבות ובביטחון, ולהיטלריזם הארוגנטי [...] אנו מחזירים את התגובה המסורתית: ׳אל יתהלל חוגר כמפתח׳.

צריך גם לומר כי שיוכו האנטי־ציוני של מורגנשטרן לא היה מקרי. בשיח הרפורמי הפנימי היתה הגישה האוניברסלית הלוחמנית קשורה בדרך־כלל בנימת הסתייגות וביקורת כלפי הציונות, לפחות כלפי אותם היבטים שלה שהיו עלולים לצבוע את האקטיביזם היהודי הקבוצתי בצבעים של הסתגרות פרטיקולרית וחשדנות כלפי הסביבה הלא יהודית וכלפי הבטחות הנאורות והאמנציפציה.

מורגנשטרן עצמו, שהיה חוקר תנ״ך בעל מוניטין בין־לאומיים, לא היסס להצביע בנאומו מ־1934 על קווי הדמיון שבין הציונות לנאציזם. הוא תיאר את התגובה הציונית לנאציזם כמזכירה את התנהגות היהודים בימי הרפורמות של עזרא ונחמיה בתקופת שיבת ציון, וטען כי רפורמות אלו, ובייחוד גירוש הנשים הנוכריות על ילדיהן, היו אחד

27. על המתח בין סילבר הציוני לסילבר הרפורמי הקלאסי: Michael A. Meyer, ‘Abba Hillel Silver as Zionist within the Camp of Reform Judaism’, in: Raider, Sarna and Zweig (eds.), *Abba Hillel Silver and American Zionism*, pp. 9-32

28. Julian Morgenstern, ‘Judaism Accepts the Challenge’, October 1934 at the Opening Exercise of the Hebrew Union College Chapel, AJA, Ms Col. 30, 14/2; **שיף, יהודים משתלבים, עמ׳ 13-14.**

האירועים השחורים והמבישים ביותר בכל ההיסטוריה של עם ישראל — ביטוי של הסתגרות לאומנית כה קיצונית, שרק האידאולוגיה של הנאצים היתה שווה לו בעוצמתה. מורגנשטרן הזהיר מפני הידרדרותה של הציונות לתגובה פרטיקולרית קיצונית דומה, וטען כי תגובת הסתגרות מסוג זה איננה תורמת להמשכיות הקיום היהודי, איננה משקפת גבורה ואומץ של יהודים, אלא היא משקפת למעשה קבלה של תפיסות כוחניות הזרות ברוחן ליהדות.

אמנם סילבר לא היה חריף כמו מורגנשטרן בביקורתו על המגמות המסתגרות והפסימיות שבתוך הציונות, ובוודאי לא היה מעלה בדעתו להשוות בינן ובין האידאולוגיה הנאצית, ברם הוא בהחלט היה שותף להסתייגותו של מורגנשטרן ממגמות אלו. ביטוי לכך אפשר לראות בנאום שנשא סילבר ב־1940 על הציונות הרוחנית של אחד העם.[29] בנאום זה הבליט סילבר את הסתייגותו מהזדהות לאומית בעלת נימה מסתגרת וחשדנית. חלקים עיקריים מן הנאום הועתקו כמעט מילה במילה מתוך מאמר מוקדם שלו מ־1929, שהבחין בין התפיסה המשיחית הלאומית לתפיסה המשיחית הנבואית,[30] ברם דומה שבשנות השואה קיבלה הביקורת על הדגש הלאומי הפרטיקולרי בציונות משמעות מועצמת. ב־1940, בשיאו של גל אלימות ועוינות אנטי־יהודית, לא היסס סילבר להתמקד בטענה כי הפרשנות הנכונה שיש לתת לתפיסתו הציונית של אחד העם היא שהאידאל ההומניטרי־האוניברסלי (ולא השאיפה ל'מדינה קטנטונת, [...] כלי משחק בידיהם של דיפלומטים חורשי תחבולות בין־לאומיות') הוא שמבטא את המשמעות המהותית של הציונות. סילבר התריע מפני הפופולריות של תפיסות ציוניות הדוחקות לשוליים את המסר האוניברסלי, וקיווה שמדובר בתהליך זמני בלבד, ו'לאחר שיובטחו חייו הלאומיים, יהיה עם ישראל חייב להיאבק על הרחבת הגבולות של עולם חדש [...] של חופש כלכלי, של אחווה אנושית ושל שלום'.

הפיכתה של הגישה הציונית התפוצתית לבסיס התגובה האקטיביסטית 'החיובית' לנאציזם

נאומו של סילבר מ־1940 מלמד שכמו מורגנשטרן ורבים אחרים במחנה הרפורמי האנטי־ציוני והלא־ציוני, ראה גם סילבר סכנה ממשית בהתחזקותן של תפיסות ציוניות מתבדלות שנעשו פופולריות באותן השנים על רקע גל הנאציזם והאנטישמיות; ברם באותה העת הנאום מלמד שסילבר ראה בהעמקת מעורבותה של אמריקה במלחמה נגד הנאצים הזדמנות להפוך את הפעולה הציונית לתחום המרכזי המאפשר התמודדות לוחמנית, ברוח נבואית אוניברסלית 'חיובית', עם האיום הקיומי מצד הנאצים. בתקווה זו להביא

29. Silver, 'Beyond the Jewish State', AHSP, 1940, V folders, 180/567
30. Theodor Herzl, *A Memorial* (ed. Meyer W. Weisgal), New York 1929

להתחזקותן ולהשתלטותן של המגמות האוניברסליות של הציונות, לא פעל סילבר בחלל ריק. הוא נשען על תקווה כלל־יהודית אמריקנית לשינוי שצריך לחול במקומו של המאבק היהודי בתוך השיח הכלל־אמריקני עם כניסת אמריקה למלחמה.

מסתבר שעליית הנאציזם לא היתה רק בגדר איום ומכשול על דרך המאבק היהודי האוניברסלי למען השתלבות ומתן אמון בסביבה הכלל־אמריקנית. ככל שהחלה ארצות־הברית לנטוש בהדרגה את מדיניות הניטרליות שלה (דברים אלה היו נכונים בעיקר מסוף 1940) וככל שהיא העמיקה את מעורבותה במלחמה, כן נוצר בסיס רחב ואמין יותר לזיהוי האיום הנאצי על הקיום היהודי הקולקטיבי עם האיום על דרך החיים הדמוקרטית האמריקנית. דברים אלה השפיעו על אופי המאבק באנטישמיות. מבחינה זו לא היה הבדל בין סילבר ובין חסידי המדיניות של מאחורי הקלעים כמו פיינברג, שעשו ככל יכולתם כדי להדגיש את היותו של הנאציזם אויב כלל־אמריקני, ולנצל זאת כדי לתאר את האנטישמים כגיס חמישי בשירות הנאצים, ולכן כסכנה לביטחון הלאומי של ארצות־הברית, ולא כסכנה ייחודית לקיומם של היהודים.[31] סילבר האמין כי יהיה אפשר להחיל גישה זו גם על תחום המאבק הציוני, כך שיזוהה עם הרציונל ועם הלגיטימיות הכלל־אמריקניים של המלחמה נגד הנאציזם. אמונה זו של סילבר עתידה להיות דומיננטית בקרב הציונות האמריקנית עם הפיכתו למנהיג הציוני האמריקני המוביל לאחר 1943, ברם עוד בשלב המוקדם של התקופה הסמוכה לכניסת ארצות־הברית למלחמה החל סילבר לזהות את המאבק הציוני האקטיביסטי עם המאבק של בעלות־הברית נגד הנאציזם ולמען ערכי החופש והחירות האוניברסליים.

דוגמה לגישה האחרונה אפשר לראות בדרשת חנוכה שנשא סילבר לפני קהילתו ב־21 בדצמבר 1941, ימים ספורים לאחר הצטרפותה של ארצות־הברית למלחמה נגד יפן וגרמניה.[32] להבדיל ממה שאולי היה אפשר לצפות באותה שעת שיא של פטריוטיות אמריקנית, לא היה בדרשה כל ביטוי של חוסר נוחות מהתמקדות בסמלים של פטריוטיות יהודית לאומית וציונית, שמא תיתפס הנאמנות היהודית הלאומית כהתנכרות לרוח הפטריוטית הכלל־אמריקנית. להפך, הסמלים והתכנים ההיסטוריים של המאבק היהודי הלאומי קיבלו בדרשת החנוכה את הבמה המרכזית, והוצגו כביטוי מובהק של ה'תרומה' היהודית הייחודית למאמץ המלחמה הכלל־אמריקני. סילבר פתח בשימוש בז'רגון יהודי רפורמי מקובל שלפיו היתה מלחמת המכבים מאבק למען ערכי המונותאיזם מול ערכי הפגאניות של היוונים, ובכך ביטאה גרסה מוקדמת של המאבק בן הזמן נגד התורה הפגאנית הנאצית, ברם הוא הוסיף לכך ממד רעיוני ציוני וגרס כי הפרשנות שצריך לתת למלחמת

31. Silver, 'In the Midst of Many Peoples', *The World Crisis and Jewish Survival: A Group of Essays*, New York 1940, pp. 143-193; עופר שיף, 'התגובה היהודית־אמריקנית לאנטישמיות לאחר השואה: דפוס התמודדות או מנגנון בריחה?' (לעיל הערה 18).

32. Abba Hillel Silver, 'Only the Brave Shall Be Free, A Maccabean Message to a Nation at War', 21 December 1941, AHSP, IV folders, 647

המכבים היא של מאבק אשר חותר לראות את המטרות היהודיות הלאומיות בהקשר רחב יותר של המאבק למען ערכי ההומניזם והדמוקרטיה של האנושות כולה. לדבריו, המאפיין הכפול, הפרטיקולרי והאוניברסלי, של המאבק היהודי הלאומי היה צריך לשמש מודל ומופת גם למאבק הפטריוטי האמריקני נגד הנאציזם. אמריקנים, כמו הציונים, חייבים ללמוד מהמכבים ולראות את מאבקם בנאציזם כמבוסס על קשר גומלין בין מלחמת הקיום הפרטיקולרית שלהם ובין החתירה לנצחון הערכים האוניברסליים של צדק, שוויון וחירות.

> הם [המכבים] נלחמו עבור אותם דברים שעבורם נלחמת אמריקה כיום — חיים חופשיים, אי־הפליה דתית וגזעית, חופש לפרט וחירות לאומה. השפה של יהודה המכבי היא השפה שבה משתמשים כיום צ׳רצ׳יל ורוזוולט. אמריקה נלחמת כיום לא רק עבור עצמה, אלא ממש כמו המכבים, היא נלחמת עבור אמריקה הרוחנית בעולם כולו.

הצטרפותה של ארצות־הברית למלחמה בפגאניות הנאצית הוכיחה לדברי סילבר את חיוניות התרומה של רוח המכבים היהודית הלאומית למאמץ הפטריוטי הכלל־אמריקני. לדעתו, המפלה שספגה אמריקה בפרל הרבור נבעה מהציניות ומהאדישות כלפי דרך החיים הדמוקרטית שהשתלטו על החברה האמריקנית בעקבות אווירת השפע והחיים הנוחים. תופעה זו הקבילה לדבריו להתייוונות שגם רוח המכבים ההיסטורית היתה צריכה להתגבר עליה, ולמנטליות ה׳גלותית׳ החששנית והמתבדלת שעליה היתה צריכה להתגבר הרוח הציונית בימיו שלו. אם כן, רוח המכבים, ששימשה בזמנה למאבק בהתייוונות, ורוח הציונות, שנאבקה למען מהפכה רוחנית פנימית בעם היהודי, הן שהיו צריכות לשמש מודל לאמריקה, כעת עם פתיחת המלחמה נגד יפן וגרמניה. ההתמקדות במסרים האופטימיים האוניברסליים של המאבק הציוני ביטאה אפוא את האפשרות למהפך מנטלי, מעבדות לחירות, תחילה בקרב היהודים, ובעקבותיהם גם בחברה האמריקנית לצורך מאבקה ביפנים ובנאצים.[33]

מסר ציוני אוניברסלי זה היה אטרקטיבי במיוחד למי שביקש להבליט את זהותו היהודית ולבטא בגאווה וללא חשש את הסולידריות הקבוצתית שלו עם יהודי אירופה, אבל לעשות זאת באופן שאינו מוציא אותו מהכלל האמריקני. התבססותו של מסר זה היא שהיתה עתידה להקנות לסילבר ולחסידי הקו הציוני האקטיביסטי את הפופולריות העצומה שלהם בקרב יהדות ארצות־הברית בשנות הארבעים. הצורך לביטוי יהודי שאינו סותר את שאיפת ההשתלבות היה דומיננטי בקרב יהדות ארצות־הברית עוד קודם לכן, אבל כעת, על רקע התחזקות מקבילה של פטריוטיזם כלל־אמריקני ופטריוטיזם יהודי, הוא נהיה דחוף ונחוץ במיוחד. ככל שהחריפה התביעה הכפולה לפטריוטיות אמריקנית ולסולידריות קבוצתית יהודית עתידים היו המסרים הציוניים האוניברסליים האופטימיים

33. לדוגמה נוספת ראו: Silver, 'Too Little, Too Careless, Too Timid, Too Late!', 22 February 1942, AHSP, IV folders, 655

להיות חיוניים ומשמעותיים יותר עבור יהודי ארצות־הברית. בלעדיהם הם היו עלולים לעמוד מול בחירה בלתי־נסבלת בין התכחשות עצמית לתחושות הכאב והסולידריות היהודית הבסיסיות ביותר ובין ברֵרה קשה לא פחות מבחינתם: הפיכתן של תחושות אלו למוקד של התרסה וחוסר אמון כלפי הסולידריות הכלל־אמריקנית. הצלחתו של סילבר לשכנע את המוני יהודי ארצות־הברית ביכולתה של הציונות לאפשר מאבק מיליטנטי אשר מבטא בעת ובעונה אחת גם סולידריות וגאווה יהודיים וגם פטריוטיזם אמריקני, היא שהביאה בסופו של דבר לנצחונם של חסידי הקו האקטיביסטי על המתונים בתוך המחנה הציוני האמריקני ומחוצה לו. אפשר לומר אפוא שהצירוף של המגמה היהודית האקטיביסטית והתפיסה ההשתלבותית, שאפיין את סילבר עוד בתקופה המוקדמת של שנות השלושים ובא לידי ביטוי מפתיע מעט בדרשת הפורים מ־1936, שפתחתי בה מאמר זה, נהיה בשנות השואה הבסיס המרכזי של דרך המאבק הציונית של סילבר.

סחר הספרים הטרנס־אטלנטי, וצמיחתו של מרכז תרבות היידיש בארצות־הברית, 1890–1939

חגית כהן

'בבית ההוצאה אמריקה הסופרים התעתדו להתעשר ולצבור זהב במגרפות. סוכנים נפוצו על פני המדינה ומכרו את ספרי ההוצאה'.
אייזיק ראבוי[1]

א. הקדמה

אחת הסוגיות המרכזיות בחקר קשרי התרבות המתקיימים בין ארץ המוצא לבין חברת המהגרים היא: מאימתי הופכת ארץ ההגירה למרכז תרבות עצמאי המספק את צרכיו ואף משפיע על ארץ המוצא? עדויות על קשרי גומלין תרבותיים בין ארץ המוצא לקהילת המהגרים אפשר לחפש בקשרי מסחר בין שוקי הספרים בארצות המוצא וההגירה. קשרי גומלין בשיווק תוצרת הדפוס מעידים על התבססותו של מרכז תרבות עצמאי בארץ ההגירה, ועל התפתחותה של יצירה ספרותית עצמאית. קשרי גומלין בתחום תרבות הספר מעידים על התרחבותה של קהילת הקוראים, ועל רציפות המרחב התרבותי בין ארץ המוצא לבין קהילת המהגרים. קשרי הגומלין גם מעידים על היווצרותו של מרכז רוחני תרבותי חדש, העומד ברשות עצמו ומשפיע על ארץ המוצא.[2]

1. אייזיק ראבוי, **מיין לעבן**, ניו־יורק 1945, עמ' 147. תודתי נתונה למוסדות השונים שתמכו במחקרי: בית שלום עליכם בתל־אביב ומנהלו פרופסור אברהם נוברשטרן. מרכז נבזלין לחקר יהדות רוסיה ומזרח אירופה, ומנהלו דאז פרופסור ישראל ברטל. גרסה מוקדמת ומקוצרת של מאמר זה התפרסמה בכתב העת *Jews in Russia and Eastern Europe*, 2, 57 (winter 2006). מאמר זה מתבסס על עבודת הדוקטור, חגית כהן, 'בין התערות לאתניזציה — ספר קריאה ביידיש בעולמם של מהגרים יהודים יוצאי מזרח אירופה בארה"ב (1890–1930), עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשס"ה. אני מודה לפרופסור משה רוסמן ולפרופסור אלי לדרהנדלר על הדרכתם הפורייה.
2. סחר בספרים או בכל חומר נדפס אחר (עיתונים וכתבי עת) נדון במחקרים העוסקים בהיבטים טכנולוגיים וכלכליים של הספר. מחקרים אלה מתמקדים בהתפתחויות טכנולוגיות בהפקת הספר,

מאמר זה עוסק בקשרי המסחר בין שוק ספרי היידיש בארצות־הברית לזה שבארצות מזרח אירופה משנות התשעים של המאה ה־19 ועד שלהי שנות השלושים של המאה ה־20. אם ההגירה ההמונית ממזרח אירופה היתה הגירתן של הקבוצות הפחות משכילות בציבור היהודי לפי הדעה הרווחת במחקר, אזי מי היה קהל היעד לפעילות מו״לית זו? במאמר זה אראה, שכבר בעשור הראשון של ההגירה ההמונית הביאו עמם המהגרים היהודים ממזרח אירופה לארצות־הברית דפוסים של תרבות קריאה, שהחלה להתגבש במזרח אירופה בשנות השישים של המאה ה־19, וזו התפתחה והתרחבה בארצות־הברית. שוק ספרי היידיש בארצות־הברית תרם את תרומתו הייחודית להתפתחותה של ספרות היידיש המודרנית, והשפיע גם על שוק ספרי היידיש במזרח אירופה בעיצומה של ההגירה ההמונית.[3]

לא מעט מחקרים עוסקים בתולדות הדפוס העברי והספר היהודי בחברה היהודית במזרח אירופה במאות ה־19 וה־20, אבל רק מעט נכתב על תרבות הדפוס והספר של יהודי ארצות־הברית, וקביעה זו נכונה גם בנוגע לספר ביידיש. בחיבוריהם הקלאסיים הציגו ארווינג האו ומשה רישין פנורמה נרחבת של תרבות המהגרים ביידיש בעיר ניו־יורק, אולם הם תיארו בתמציתיות רבה את התפתחותו של שוק ספרי היידיש בארצות־הברית.[4] בעוד

בהתגבשותם ובפעילותם של תאגידים כלכליים, בתחרות בין יצרנים מרכזיים ובדרך קבלת הכרעות הנוגעות לצורת הספר ולתוכנו. כתיבה מחקרית זו משותפת להיסטוריוגרפיות לאומיות שונות בנושאי הספר והקריאה; אבל חקר הספר והקריאה בארצות־הברית מעורר סוגיות מחקריות נוספות, המיוחדות לארץ הגירה. לדוגמה, שאלת העצמאות התרבותית וזיקתם התרבותית של מהגרים תושבי ארצות־הברית לארצות מוצאם, כפי שזו מתבטאת בלשון הקריאה, במטרותיה ובתכניה. במסגרת חקר תעשיית הספר האמריקני הכללי אכן נבדקים קשרי מסחר טרנס־אטלנטיים, אם כי בתקופות הקודמות לתקופת דיוננו. שוק הספרים האמריקני היה תלוי במידה רבה בספרים שנכתבו ונדפסו באירופה. כיצד עשו ספרים אלה את דרכם לאמריקה? כיצד התנהלו רשתות מסחר אלה? מי הם המו״לים ומוכרי הספרים שלקחו חלק פעיל במסחר הספרים הבין־לאומי? מאימתי החל סוג ספרות מסוים להידפס בארצות־הברית ומה תרומתה הייחודית של ארצות־הברית להתפתחותה של סוגה ספרותית מסוימת. למחקרים העוסקים בהוצאה לאור ובהפצת ספרים בארצות־הברית ומחוצה לה ראו: Cathy N. Davidson, 'Toward a History of Books and Readers', in: Idem (ed.), *Reading in America: Literature and Social History,* Baltimore, MD 1989, pp. 1-26; Carl F. Kaestle, *Literacy in the United States: Readers and Reading Since 1880*, New Haven, CT and London 1991, pp. 33-72; David Hall, *Cultures of Print: Essays in the History of the Book*, Amherst, MA 1996, pp. 169-187; David Hall and John Hench, *Needs and Opportunities in the History of the Book: America 1639-1876*, Worcester, MA 1987

3. על צמיחתה המטאורית של ספרות היידיש הפופולרית, ועל הופעתה של תרבות קריאה המונית בקרב יהודי מזרח אירופה במאה ה־19, ראו: חגית כהן, **בחנותו של מוכר הספרים: חנויות ספרים יהודיות במזרח אירופה בשלהי המאה ה־19**, ירושלים 2006, עמ׳ 126–141.

4. Moshe Rischin, *The Promised City: New York's Jews, 1870-1914*, New York 1962; Irving Howe, *World of Our Fathers: The Journey of the East European Jews to America and the Life They Found and Made*, New York 1976. למחקרים על הספר היהודי

שהחוקרים מיקדו את מבטם ביוצריה ובעסקניה הבולטים של תרבות היידיש באמריקה, כאייב קאהן, יעקב גורדין, מוריס רוזנפלד ואחרים, הרי שהם מיעטו לתת את דעתם על דרכי הפצתו של הספר ביידיש ועל נמעניו. בהתבססי על תכתובת מסחרית, על קטלוגים של מוכרי ספרים ועל הקדמות של מו״לים בפתחי הספרים, אבחן את התפתחותם של קשרי המסחר לאור ההתפתחויות הפוליטיות והכלכליות בארצות־הברית ובארצות מזרח אירופה בעשורים האמורים. חקר סחר הספרים יאיר את התגבשותו ואת התבססותו של מרכז תרבות היידיש בארצות־הברית, את קשרי הגומלין התרבותיים בין מרכזי התרבות משני צדי האוקיינוס ואת קהל היעד של הפעילות המו״לית והמסחרית הזאת.

ב. חלוקה לתקופות

אפריים דיינרד, הביבליוגרף ומוכר הספרים הנודע, ציין שבסוף שנות השמונים של המאה ה־19 היו באמריקה בתי־דפוס עבריים ספורים בלבד. עם השנים נתרבו בתי־הדפוס בכמה ערים ובהן בולטימור, ניו־יורק, סנט לואיס, פיטסבורג, פילדלפיה ושיקגו, אולם ׳בתי הדפוס הגדולים אשר ידפיסו ספרים על חשבונם כבאירופא, אינם עוד בארצנו ומלבד המחברים עצמם אין מדפיס לספרי ישראל׳.[5] גרסתו של דיינרד בדבר דלותה של תעשיית הדפוס היהודית בארצות־הברית בתקופת ההגירה ההמונית, ותלותו של שוק הספרים היהודי האמריקני במרכזי הדפוס במזרח אירופה, קנתה לה שביתה בספרות המחקר. זהר שביט הצביעה על כשלונו של המרכז הספרותי העברי בארצות־הברית לפתח מו״לות עברית עצמאית. בעשרים השנים הראשונות של המאה ה־20 יצאו בסך הכול כ־120 ספרים למבוגרים, ובכלל זה ספרים שכתבו סופרים אמריקנים אך הודפסו באירופה. פעילות מו״לית יציבה התקיימה רק בתחום ספרות הילדים וספרי לימוד עבריים. חוץ מהוצאת ׳שטיבל׳, שפתחה סניף בניו־יורק בשנת 1919, אף הוצאת ספרים לא הצליחה להוציא לאור בקביעות ספרות בשפה העברית.[6]

לדברי יונתן סרנה, מגבלות טכנולוגיות וסיבות כלכליות, כגון העלות הגבוהה של הדפסת אותיות עבריות באמריקה בשלהי המאה ה־19, גרמו לרבנים להדפיס את ספריהם בארץ־ישראל ובמזרח אירופה. סיירוס אדלר, נשיא הסמינר היהודי התאולוגי

בארצות־הברית ראו: Charles Madison, *Jewish Publishing in America: The Impact of Jewish Writing on American Culture*, New York 1976; Jonathan D. Sarna, *JPS: The Americanization of Jewish Culture*, Philadelphia 1989; Robert Singerman, 'Books Weeping for Someone to Visit and Admire Them: Jewish Library Culture in the United States, 1850-1910', *Studies in Bibliography and Booklore,* 20 (1998), pp. 99-144

5. אפרים דיינרד, **קהלת אמעריקא**, א, סנט לואיס תרפ״ו, עמ׳ 179.
6. זהר שביט, ׳הניסיון הכושל להקים מרכז של ספרות עברית באמריקה׳, בתוך: שלמה נש (עורך), **מגוון: ספר היובל ליעקב קבקוב**, לוד 1988, עמ׳ 439–440.

וחסיד עצמאותה התרבותית של יהדות אמריקה, התריע זמן רב שבתי־דפוס עבריים בארצות־הברית מעטים מדי ומוגבלים ביכולתם הטכנית להפיק ספרי עיון ומחקר בלשון העברית, וזמן רב מתבזבז במשלוח החיבורים להדפסה באירופה.[7]

על־פי תיאור זה, שנת 1914 היא קו פרשת הדרכים בתולדות הדפוס היהודי בארצות־הברית. עם פרוץ המלחמה ניתק הקשר בין ארצות־הברית לבין מרכזי הדפוס היהודיים במזרח אירופה, שברובם אף נפסקה העבודה. המחסור בספרי קודש והיעדר בתי־דפוס עבריים משובחים בארצות־הברית עוררו יוזמות יהודיות אמריקניות. בשנת 1916 הפיק ועד הרבנים האורתודוקסים דפוס צילום של התלמוד הבבלי, מהדורת דפוס וילנה. אירוע טיפוגרפי אחר, שסימל את השתחררותה של אמריקה מתלותה בתעשיית הדפוס במזרח אירופה, היה הקמת בית־דפוס עברי בידי 'חברת הפרסומים היהודית' (Jewish Publication Society) בהנהלת משה אלפרוביץ, עובד לשעבר בדפוס 'ראם' בווילנה, וזה משום הצורך הדוחק בדפוס עברי איכותי שידפיס את סדרת הקלאסיקה היהודית ובה מהדורות מוערות ממבחר הספרות היהודית מוסר, הלכה, אגדה, שירה ופולקלור.[8] דברים אלה תקפים לספרות חילונית בשפה העברית ולספרות דתית, אך אינם מדויקים בנוגע להוצאה לאור של ספרות ביידיש. יחסי התלות בין ארצות־הברית לאירופה בתחום זה ברורים פחות, ואין להצביע חד־משמעית על קשר חד־כיווני ממזרח אירופה לארצות־הברית; מדויק יותר לומר, שיחסי הגומלין בין שוק ספרי היידיש בארצות־הברית לזה שבמזרח אירופה ידעו עליות ומורדות. אפשר לחלק את התפתחותם של קשרי מסחר אלה לארבע תקופות: 1890–1905, 1906–1914, 1915–1922, 1923–1939.

קשרי המסחר בין ארצות־הברית למזרח אירופה בתחום ספרי היידיש היו תולדה של אילוצים כלכליים וטכניים. ואולם יש להבחין בהתפתחות ייחודית לתרבות היידיש החילונית המודרנית בארצות־הברית, השונה בעיקרה מהתפתחותן של מערכות אחרות בקהילת המהגרים יוצאי מזרח אירופה. תרבות היידיש המודרנית הקדימה להבשיל בארצות־הברית והשפיעה את השפעתה על מזרח אירופה, בעוד מגזרים מסורתיים יותר בחברת המהגרים המשיכו לשאת את עיניהם אל מזרח אירופה כמקור של סמכות. דוגמה

7. Sarna, *JPS* (above note 4), pp. 127-128. לדברי נתן קגנוף, הנטייה להדפיס ספרות רבנית אמריקנית בארץ־ישראל נבעה ממניעים דתיים־אידאולוגיים, ומקורה במעמדה של ארץ־ישראל, ובשאיפה לתמוך ביישוב היהודי בה. וכן, הוצאות הספרים בארץ־ישראל החזיקו מערכת שלמה של תלמידי חכמים שהגיהו את הספרים, מה שהמדפיס באמריקה היה צריך לעשות בעצמו. עולה אפוא שהן מניעים אידאולוגיים והן מניעים כלכליים עיכבו את התפתחותו של שוק ספרי הקודש באמריקה. ראו: Nathan. M. Kaganoff, 'American Rabbinic Books Published in Palestine', in: Biniamin W. Koren (ed.), *A Bicentennial Festschrift for Jacob Rader Marcus*, Waltham, MA and New York 1976, pp. 235-263. ראו גם: קימי קפלן, **אורתודוקסיה בעולם החדש: רבנים ודרשנות באמריקה (1881–1924)**, ירושלים תשס"ב, עמ' 150–151.

8. Sarna, *JPS*, p. 128

לכך היא תלותם של מחברים למדנים ורבנים אורתודוקסים יוצאי מזרח אירופה בארצות־הברית ברבנות במזרח אירופה כמקור עליון לפסיקה ולהסמכה.[9]

ג. מו"לים אמריקנים כספקים של ספרי יידיש במזרח אירופה, 1890–1905

בשנות התשעים של המאה ה־19 החלה להתעצב ולהתגבש תרבות הקריאה של המהגרים המזרח־אירופים בארצות־הברית ולקבל את קווי המתאר שאפיינו אותה בעשורים הבאים, וזאת בעקבות גלי ההגירה שהחלו גואים בראשית שנות התשעים והגיעו לשיאם בשנים 1905–1906.[10] בעשור זה החלה עיתונות המהגרים ביידיש להתבסס ולהתרחב ולרכוש לעצמה קהל קוראים נאמן. לעיתונות המהגרים ביידיש היה תפקיד מרכזי בטיפוח הרגלי קריאה בקרב המהגרים המזרח־אירופים, והיא אף עודדה את קוראיה לקנות ספרים באמצעות מבצעי הוזלה וחלוקת ספרים כשי למנויים.[11]

משנת 1890 הכיל מדף ספרות היידיש המודרנית במזרח אירופה פרסומים שיצאו לאור בארצות־הברית. עיתוני היידיש שנפוצו בשלהי המאה ה־19 באימפריה הרוסית הוברחו אליה מארצות־הברית בגלל האיסור להוציא לאור עיתונים ביידיש, שהיה שם בתוקף עד שנת 1905.[12] תרבות היידיש האמריקנית השפיעה גם על תנועת הפועלים היהודית ברוסיה ובפולין, וזו התעצבה במידה רבה על־פי דפוסים שנוצרו במרכזי ההגירה בניו־יורק ובלונדון. לדוגמה, כפי שהראה יונתן פרנקל, החלטתה של תנועת הפועלים היהודית דוברת

9. מנחם בלונדהיים, 'הרבנות האורתודוקסית מגלה את אמריקה: הגיאוגרפיה של הרוח במיתווים של תקשורת', בתוך: מירי אליאב־פלדון (עורכת), **בעקבות קולומבוס: אמריקה 1492–1992**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 490–496.

10. שמואל אטינגר, **בין פולין לרוסיה**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 293–282; ליבמן הרש, 'ההגירה הגדולה לארצות־הברית: ניתוח דמוגרפי', בתוך: אריה גורן ויוסף ונקרט (עורכים), **ההגירה הגדולה וגיבושה של יהדות אמריקה**, ירושלים 1977, עמ' 28–27; Simon Kuznets, 'Immigration of Russian Jews to the United States: Background and Structure', *Perspectives in American History*, 9 (1975), pp. 42-43. הגירה המונית ממזרח אירופה לארצות־הברית ראשיתה בשנות השבעים של המאה ה־19. ראו: גור אלרואי, **המהפכה השקטה: ההגירה היהודית מהאימפריה הרוסית, 1875–1924**, ירושלים 2008, עמ' 57–69. בשנים הללו נראו ניצנים ראשונים של עיתונים בעברית וביידיש בארצות־הברית, אך התרחבותן של העיתונות והמו"לות ביידיש בארצות־הברית החלה בשנות התשעים של המאה ה־19. בעשור זה החלו לפעול מו"לים ומוכרי ספרים, ואלה עיצבו את שוק ספרי היידיש בארצות־הברית והרחיבוהו, כדוגמת א"מ אבלנקו, יוסף ורבלובסקי, מקס מייזעל ויהודה קצנלנבויגן. על תחילתה של עיתונות היידיש בארצות־הברית ראו: משה שטארקמן, **אפיקי נהריים: מסות ומחקרים**, תל־אביב 1983, עמ' 93–101.

11. Howe, *World of Our Fathers*, pp. 518-533; כהן, 'בין התערות לאתניזציה', עמ' 196–211; Mordecai Soltes, *The Yiddish Press: An Americanizing Agency*, New York 1925, pp. 15-29

12. דוד א' פישמן, 'המדיניות כלפי יידיש ברוסיה הצארית', **חוליות**, 3 (1996), עמ' 51–58.

היידיש בליטא, משנת 1893, לנהל את פעילותה ביידיש, בעקבות הדוגמה שנוצרה מעבר לים. פרסומים סוציאליסטיים ביידיש הגיעו מלונדון ומניו־יורק בכמויות הולכות וגדלות. בשנת 1896 ציינו פעילים סוציאליסטים בוורשה, שכל הספרות הסוציאליסטית ביידיש שהופצה בין הפועלים מקורה היה בארצות־הברית, ובייחוד בירחון היידיש רב־המוניטין **צוקונפט**.[13]

בשלהי שנות התשעים הלכה והתבססה פעילותם המסחרית של מו"לים ושל מוכרי ספרים אמריקנים, שלקחו חלק פעיל בהתפתחותו של שוק ספרי היידיש בחברת המהגרים. תוצרת דפוס מקומית החלה להימכר בחנויות ובדוכני הספרים, ואף עשתה את דרכה אל מעבר לים אל ארצות מזרח אירופה. פעילותם של מוכרי ספרים ומו"לים אמריקנים בשנים מוקדמות אלו מאירה את קשרי הגומלין בהפצת ספרי היידיש בין מזרח אירופה לארצות־הברית. כך תיאר זאת המו"ל ומוכר הספרים האמריקני יהודה קצנלנבויגן:

> ייבאתי מרוסיה כל מיני ספרים, ספרי תורה תלמוד ודרוש, ספרי השכלה ומחקר. גם ספרות חדשה משובחת בעברית ובז'רגון [יידיש], שירים וסיפורים וגם מדע. התוצרת הטובה ביותר של המוחות היהודיים. בהיותי כאן בארץ הזאת, פעילותי הגיעה עד רוסיה. אני הייתי הראשון שהצגתי ברוסיה את החיים היהודיים באמריקה, ובכך חיזקתי את הקשר בין האחים הרחוקים.[14]

קצנלנבויגן ייצא את ספריו למזרח אירופה, ומהדורותיו וספרים של מו"לים אמריקנים אחרים נמכרו והושאלו בחנויות הספרים ובספריות ברחבי מזרח אירופה. קצנלנבויגן ושותפו זיגמונד קנטרוביץ מרחוב לודלאו 5, ב־Lower East Side, היו אחראים להצפתו של שוק הספרים במזרח אירופה בשנות התשעים של המאה ה־19 ברומנים פופולריים ביידיש תוצרת אמריקה. חוברות אלו, שנדפסו בהמשכים, הוצעו למכירה ולהשאלה בחנויות הספרים היהודיות. חיים יעקב העלפאנד (הידוע יותר בכינויו הספרותי, א' ליטבאק), עסקן 'בונד' מווילנה, תיאר בזכרונותיו את התקבלותה של ספרות היידיש האמריקנית בחנויות הספרים היהודיות בווילנה בשלהי המאה ה־19:

> שמ"ר ובלושטיין היו אז הסופרים החביבים ביותר, אף על פי שהקהל כבר התחיל לקרוא את הרומנים האמריקאים מרובי הכרכים, כגון 'הקבצן האילם' [**דר שטומער בעטלער**] ו'יהלומים שחורים' [**די שווארצע דיאמאנטען**] מאת טננבויים.[15] בייחוד הכל

13. יונתן פרנקל, **נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, 1862–1917**, תל־אביב 1989, עמ' 227.
14. יהודה קאצענעלענבאגען, 'א פאר ווערטער פון דעם פאבלישער', **דיא אידישע ביהנע**, ניו־יורק 1897, עמ' 1–4.
15. שמות של רומנים שתרגם ליידיש סופר היידיש הפופולרי אבנר טננבוים (1848–1913). הראשון, **דער שטומער בעטלער** (שנדפס בשבעים ואחד חלקים), הוא עיבוד לספרו של אלכסנדר דיומא האב, והשני, **די שווארצע דיאמאנטען** (שנדפס בעשרה חלקים), הוא עיבוד חופשי לספר 'ארץ

היו להוטים אחר רומן אמריקני אחד בשמונה עשר חלקים, 'לשבתות של מחצית השנה' כמורגל בפיו של פונק [מוכר ספרים נודע בווילנה]. כל אחד נחפז לסיים את חלקו בדיוק במשך השבוע, שהרי ידע כי מחכים לו כבר. וכשהיה האחד מביא את החלק השלישי, ומצא שהחלק הרביעי נתעכב בידי קוראו עוד לשבוע, היה מצטער מאד שמוכרח הנהו להפסיק את הרומן דווקא במקום המעניין ביותר.[16]

לא רק ספרות פופולרית תוצרת אמריקה הוצעה למכירה בחנויות הספרים במזרח אירופה. בעשור הראשון של המאה ה־20 נמכרו שם ספריה של הוצאת הספרים האמריקנית 'אינטערנאציאנאלע ביבליאטעק', שמייסדה היה המו"ל והעיתונאי א"מ אבלנקו, מחוגי האינטליגנציה היהודית־הרוסית בניו־יורק.[17] הוצאת הספרים האמריקנית היתה חלוצה בהוצאה לאור של ספרי עיון ומחקר ביידיש. 'אינטערנאציאנאלע ביבליאטעק' פרסמה מבחר מגוון של ספרי מדע, עיון וספרות יפה מקורית ומתורגמת. היא הוציאה לאור סדרה שלמה של ביוגרפיות על אישים ובהם אריסטו, שפינוזה, שבתי צבי, יוספוס פלאביוס והייניריך היינה. בסדרת ספרי המדע והעיון הופיעו ספרי המדע של ד"ר קאספע העוסקים בכימיה, באסטרונומיה ובמכניקה, חיבורו של פיליפ קרנץ על המהפכה הצרפתית וחיבורו של חיים ז'יטלובסקי **דער סאציאליזם און די נאציאנאלע פראגע** ('הסוציאליזם והשאלה הלאומית'). במדור ספרי השירה והפרוזה נמצאו כתביהם של מוריס רוזנפלד, דוד פינסקי ותרגומים מיצירות הנריק איבסן ומקסים גורקי. בידי ההוצאה גם היו זכויות ההוצאה לאור וההפצה של המהדורה הראשונה של כתבי י"ל פרץ בארצות־הברית, במזרח אירופה ובעוד מקומות. 'אינטערנאציאנאלע ביבליאטעק' האמריקנית היתה חלוצה בהוצאה לאור של ספרי עיון ומדע פופולרי בלשון היידיש לא רק בארצות־הברית אלא גם במזרח אירופה. בדיקת קטלוגים של חנויות ספרים במזרח אירופה משנות השבעים של המאה ה־19 ואילך מגלה, שאך מעט התפרסם במזרח אירופה בתחום העיון והמדע הפופולרי בלשון היידיש עד העשור הראשון של המאה ה־20, לעומת היצע מגוון של ספרי עיון ומדע פופולרי בעברית.[18]

כיצד ראתה הוצאת הספרים את קשריה עם מזרח אירופה? תשובה לשאלה זו אפשר למצוא במכתב שנשלח מטעמה אל המשורר מוריס רוזנפלד טרם צאת מהדורה נוספת של אוסף שיריו בשנת 1907. ההוצאה ביקשה מרוזנפלד להשמיט מכתב היד את השירים 'מיין

המכרות' מאת ז'ול ורן. על פעילותו הספרותית של אבנר טננבוים ראו: זלמן רייזען, **לעקסיקאן פון דער יידישער ליטעראטור פרעסע און פילאלאגיע**, א, וילנה תרפ"ו־תר"צ, עמ' 1159–1164.

16. א' ליטבאק, **מה שהיה: זכרונות על תנועת הפועלים היהודית**, עין חרוד תש"ה, עמ' 61.
17. על פעילותו של א"מ אבלנקו כמו"ל של עיתונים בשפה הרוסית בניו־יורק ראו: Robert A. Karlowich, *We Fall and Rise: Russian-Language Newspapers in New York City, 1889-1914,* London 1991, pp. 179-185
18. קביעה זו מתבססת על ניתוח 18 רשימות של מוכרי ספרים יהודים, שהתפרסמו בשנים 1870–1910 במזרח אירופה. לדיון מפורט במצאי ספרי היידיש בחנויות ספרים יהודיות במזרח אירופה בשלהי המאה ה־19 ראו: כהן, **בחנותו של מוכר הספרים**, עמ' 133–134.

פאטערלאנד׳ (מולדתי) ו׳קישינב׳. מנהלי ההוצאה טענו שהצנזורה הרוסית תפסול את שני השירים ותאסור לחלוטין את הפצת הספר ברוסיה, והעלו כמה וכמה נימוקים כדי לשכנע את המשורר להשמיט את שני שיריו:

> אתה מבין בעצמך אדון ראזענפעלד היקר, שהשוק הראשי של הוצאותינו הוא תמיד ברוסיה. [...] לגזול מן היהודים הרוסים את העונג הרוחני שיצירותיך מעוררות בהם בגלל שני שירים קטנים ודאי לא משתלם לנו. אנו בטוחים שתסכים אתנו להשמיט את שני השירים מן הכרך השלישי, אשר מן הסתם יעבור את הצנזורה המוקדמת ברוסיה.[19]

מוכר ספרים אחר שייבא ספרים מאמריקה ומכר אותם בחנותו בוורשה היה יעקב לידסקי. קשריו המסחריים של לידסקי ופעילותו בשוק הספרים בארצות־הברית החלו כשהיגר מרוסיה והתיישב בשיקגו בשנת 1890. בשנת 1899 חזר לפולין, השתקע בוורשה וייסד את הוצאת הספרים ׳פראגרעס׳, שהיתה הוצאת הספרים המודרנית הראשונה ביידיש. בשנת 1903 פרסם קטלוג ובו חיבורים ביידיש תוצרת אמריקה ואנגליה.[20] כנציג הוצאות הספרים האמריקניות בוורשה הציע לידסקי ללקוחותיו את ספריהם של יהודה קצנלנבויגן, של ׳אינטערנאציאנאלע ביבלאטעק׳, של 'Hebrew Publishing Company' ושל מו״לים אמריקנים אחרים. קטלוג הספרים הכיל ספרי בדיון רבים תוצרת אמריקה ובהם עיבודים רבים ליידיש מספרות העולם. ציבור לקוחותיו של לידסקי יכול לרכוש לעצמו ידיעות על אמריקה בזכות מבחר מגוון של ספרים ביידיש שעסקו במגוון היבטים של החוויה האמריקנית. לידסקי מכר בחנותו חיבורים על תולדות ארצות־הברית והחוקה האמריקנית וחיבורים על אישים ועל אירועים מרכזיים בהיסטוריה האמריקנית, למשל תולדות חייו של ג׳ורג׳ וושינגטון.[21] הקוראים בחנותו התוודעו לגבורת הצבא האמריקני במלחמת ארצות־הברית עם ספרד בקראם את הרומן **אמעריקאנער העלדן** (׳גיבורים אמריקנים׳) מאת דוד הרמלין. במדור ספרי הלימוד נמכרו ספריו ומילוניו של אלכסנדר הרכבי ללימוד השפה האנגלית, שיצאו לאור בניו־יורק.[22] נמכרו גם ספרים שעסקו בהווי חיי המהגרים בניו־יורק. ספרו של ג׳ון פאליי, למשל, עסק בהיבט הכאוב והאפל של ההגירה ההמונית והסחר בנשים, שפשט כנגע בכל ארצות מזרח אירופה. לקוחותיו של לידסקי התוודעו אל קורותיה של רייצ׳ל, המהגרת הצעירה שהובאה לניו־יורק במרמה וניצלה בדרך נס

19. פארלאג אינטערנאציאנאלע ביבליאטעק למוריס רוזנפלד, 29 במרס 1907 (יידיש), ארכיון ייוו״א (׳יידישער וויסנשאפטלעכער אינסטיטוט׳, ידוע גם בשם YIVO, Institute for Jewish Research), אוסף רוזנפלד, RG 431 F13.
20. יעקב לידסקי, **קאטאלאג פון פערשיעדענע זשארגאנישע ביכער, נאטען פיר פיאנא און פידעל, אויך מעטאדעס, וואס איז ערשיענען אין אמעריקא אונד ענגלענד** [׳קטלוג של כל מיני ספרים בז׳רגון, תווים לפסנתר וכינור וגם ספרי לימוד שהופיעו באמריקה ובאנגליה׳], ורשה 1903.
21. **בנימין פייגענבוים, וואשינגטאנ׳ס לעבנס בשרייבונג**, ניו־יורק 1900.
22. לידסקי, **קאטאלאג פון פערשיעדענע זשארגאנישע ביכער**, עמ׳ 21–22.

מידיו של סרסור שהתחזה לחתנה. הרומן אכן המחיש את קביעתו של המו״ל קצנלבויגן, שבפעילותו המסחרית והמו״לית הוא חשף לעיני יהודי מזרח אירופה את החיים היהודיים באמריקה על האור ועל הצל שבהם.[23]

עולה אפוא שבשנים מוקדמות אלו, שוק ספרי היידיש בארצות־הברית השפיע על תרבות הספר היהודית במזרח אירופה, השפעה המתגלה גם בתחומי תרבות ויצירה אחרים ביידיש, כמו תאטרון היידיש. במחקרה על התאטרון ביידיש הצביעה נינה וארנקה (Warnke) על השפעתו של ׳העולם החדש׳ על ׳העולם הישן׳, וציינה כי תוצרי תרבות היידיש בניו־יורק בעיצומה של ההגירה ההמונית לא נועדו רק לקהל יהודי מקומי אלא גם לייצוא אל מעבר לים. היא הראתה כיצד השפיע תאטרון היידיש האמריקני על התפתחותו של תאטרון היידיש באימפריה הרוסית. משנות התשעים של המאה ה־19 נעשתה ניו־יורק למרכז עולמי של תאטרון יידיש, וזה השפיע על תאטרון היידיש במזרח אירופה. עד שנת 1905 ראו מנהלים ואמרגנים של תאטרון היידיש בניו־יורק בערי תחום המושב ברוסיה ובפולין מאגר לגיוס כשרונות חדשים לבימות היידיש בניו־יורק. להקות תאטרון יידיש אמריקניות לא פקדו את ערי ׳תחום המושב׳ בגלל איסור שהטיל השלטון בשנת 1883 על קיום הצגות ביידיש באימפריה הרוסית. לאחר שנת 1905, כשהוקלו ההגבלות על תאטרון היידיש, החל ייצוא אינטנסיבי של מחזות יידיש לאימפריה הרוסית. ניו־יורק גם סיפקה למזרח אירופה רפרטואר עשיר של מחזות, אופרטות ומלודרמות פופולריות ביידיש. מבחינה מסחרית נחשבה מזרח אירופה ליעד כלכלי מבטיח ביותר בעבור התוצרת האמריקנית. שחקני יידיש נסעו הלוך ושוב בין מזרח אירופה לארצות־הברית.[24] איסור דומה חל גם על עיתונות היידיש, וחוץ מהעיתון היומי **דער פריינד**, שהחל להופיע בסנט פטרבורג בשנת 1903, עד 1905 לא הופיעו עיתונים יומיים ביידיש באימפריה הרוסית.[25]

הסבר זה אינו תקף בנוגע להוצאה לאור של ספרים ביידיש, שלא חל עליה איסור כללי, גם אם ידעה התנכלויות של צנזורים מקומיים. ואולם התפתחותה של עיתונות היידיש האמריקנית הביאה גם להתרחבותה של ספרות היידיש שהתפרסמה באמריקה. גציל זליקוביץ, עיתונאי **יודישעס טאגעבלאט** הניו־יורקי, עמד בשנת 1892 על הקשר בין פעילות עיתונאית סדירה ביידיש לבין התרחבותה של ספרות יידיש באמריקה לעומת רוסיה.

> היכן הן יצירות הספרות בז׳רגון ברוסיה? בכל רוסיה יש עיתון יידיש אחד. היכן הם מחברי הז׳רגון הגדולים? חוץ מאברמוביץ ומשלום עליכם אין גם סופר אחד

23. ג׳ון פליי, **שווארצע חברה, אדער ניו יארק ביי טאג און ביי נאכט: אן ארגינעלער ראמאן פון דער ניו יארקער געהטטא** [׳החברה השחורה, או ניו־יורק ביום ובלילה: רומן אחד מקורי מהגטו בניו־יורק׳], ניו־יורק 1900.
24. Nina Warnke, ‘Going East: the Impact of American Yiddish Plays and Players on the Yiddish Stage in Czarist Russia 1890-1914’, *American Jewish History*, 92, 1 (2004), pp. 1-29
25. על הפצתה של ספרות ועיתונות סוציאליסטית תוצרת אמריקה ברחבי תחום המושב ראו: פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ׳ 194. על יחס השלטונות ליידיש באימפריה הרוסית: פישמן, ׳המדיניות כלפי יידיש ברוסיה הצארית׳ (לעיל הערה 12), עמ׳ 51–58.

בעל ערך בשפת הז׳רגון. כל פעם שאנו קוראים ספר או שנתון ביידיש המגיע מארץ הקצאפים (קאצאפ לאנד), מוצאים לפעמים מאמר, סיפור או שיר יפה, אבל מספרות יפה הם רחוקים כמרחק הקוזאק מן הקבלה. תאמרו מדוע ספרות הז׳רגון נמצאת ברוסיה באדמה? לא נתרץ שום תירוצים שספרות הז׳רגון נמצאת שם בגלות. מדוע חיה עכשיו ברוסיה הספרות העברית? התירוץ הוא שספרות הז׳רגון גוועת שם, כי אין לה עיתונים, והספרות העברית חיה כי העיתון הוא האור שלה.[26]

על־פי פרשנות זו הסיבה להתפתחותה של תעשיית הספר ביידיש בארצות־הברית היתה עיתונות היידיש, שהופיעה באופן סדיר ובאין מפריע ושימשה גם במה לדברי ספרות, בניגוד להגבלות על עיתונות היידיש באימפריה הרוסית. יש להסביר אפוא את פעילותו המוקדמת של שוק ספרי היידיש בארצות־הברית בתנאים הפוליטיים הנוחים, ובאימוצן של מתודות הפקה ושיווק אמריקניות, דהיינו ייצור המוני, פרסום אינטנסיבי והפצה זולה של ספרים. גלי ההגירה הגואים משנות התשעים של המאה ה־19 סיפקו קהל קבוע של קונים וקוראים.

על אף המסחר הדו־צדדי בספרי היידיש בין מזרח אירופה לאמריקה, רוב תוצרי הדפוס ביידיש באמריקה בעת ההיא הודפסו באירופה. למשל, ברשימת הספרים שפרסם סוחר הספרים הוותיק אשר למל גרמיינסקי מן ה־Lower East Side בניו־יורק בשנת 1887, כל 399 ספרי היידיש הודפסו במרכז אירופה ובמזרחה.[27] במרוצת השנים עלה היקף החומר ביידיש ובעברית שהודפס באמריקה, אך עדיין מצאי הספרים היה ברובו תוצרת אירופה. אפילו בחנותו של קצנלנבויגן, שייצא ספרים למזרח אירופה, רוב ספרי היידיש הודפסו בבתי־הדפוס של וילנה, ורשה ולמברג. מסך כל 412 ספרי היידיש שהופיעו ברשימת ספריו (כנראה משנת 1900) רק 44 (11 אחוזים) הודפסו בארצות־הברית. מגמה זו נמשכה, ועם זאת אין לבטל את השפעת המו״לות האמריקנית ביידיש על שוק הספרים היהודי במזרח אירופה בתקופה האמורה. ההשפעה התבטאה בייצוא ספרות מגוונת ביידיש, ובחידושים ספרותיים שלא נראו כמותם עד אז במזרח אירופה.

26. דער ליטווישער פילאזאף, ׳לעזען און לערנען אדער דיא צייטונג אונד דאס בוך׳ [׳לקרוא ולכתוב או העיתון והספר׳], **יודישעס טאגעבלאט**, ח (21 בנובמבר 1892). על חייו וכתיבתו של גציל זליקוביץ ראו: זאב גולדברג, ׳גצל זליקוביץ — משכיל ועיתונאי יהודי במפנה המאות׳, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ״ה.

27. שני הקטלוגים, של גרמיינסקי (1887) ושל ורבלובסקי (1892), דומים מאוד בקטגוריות הנושא שלהם לרשימות של מוכרי ספרים במזרח אירופה בשנים ההן. אין בהם כמעט כל ביטוי לתופעת ההגירה, ואין בהם ספרים או מילונים ללימוד האנגלית, ושאר סוגים של ספרי התערות שהופיעו בכמויות גדולות בשנים הבאות במזרח אירופה ובאמריקה. לדיון ולניתוח קטלוגים של מוכרי ספרים ממזרח אירופה ראו: כהן, **בחנותו של מוכר הספרים**, עמ׳ 85–145. נתונים על מספר ספרי היידיש תוצרת ארצות־הברית לעומת ספרי יידיש תוצרת מזרח אירופה, שנמכרו בחנויות הספרים היהודיות בניו־יורק, ראו בנספח בסוף המאמר.

ד. מו"לים ממזרח אירופה מגלים את אמריקה, 1906–1914

הוצאות ספרים יהודיות מודרניות שקמו במזרח אירופה בראשית המאה ה־20 החלו לפתוח נציגויות וסוכנויות בארצות־הברית. אמריקה נחשבה יעד שיווקי חשוב לספרים בעברית וביידיש. התרחבותו של קהל קוראי היידיש בארצות־הברית עודדה מו"לים מזרח־אירופים לשווק שם את תוצרתם. הוצאות הספרים המזרח־אירופיות לא העתיקו על־פי־רוב את כל פעילותן לארצות־הברית, אלא פעלו בה באמצעות נציגים וסוכנים. עד מלחמת העולם הראשונה פעלו שם כמה הוצאות ספרים מזרח־אירופיות ובהן 'מוריה', 'תושייה' ו'צנטראל'.[28] בתחילת ינואר 1912 החלה 'צנטראל' (נוסדה בוורשה בשנת 1911), שהוציאה ספרים בעברית וביידיש, לשווק את ספריה בארצות־הברית. ביוני 1912 נחתם חוזה בינה לבין מוכר הספרים ממנהטן שמעון דרוקרמן, שמשפחתו סחרה בספרים בפולין לפני שהיגרה לארצות־הברית בשנת 1888.[29]

בשנת 1910 פרסמו בני משפחת דרוקרמן קטלוג של ספרי יידיש ובו ספרי בדיון ועיון, מחזות ופזמונים לתאטרון וגם תווי נגינה. מכלל 1431 הספרים שהופיעו בקטלוג, 26 אחוזים יוצרו באמריקה, ו־74 אחוזים במזרח אירופה. נתונים אלו מראים שגם בתקופה השנייה רוב תוצרת הדפוס ביידיש היתה ממזרח אירופה, אבל חלה עלייה בתוצרת הדפוס המקומית ביידיש לעומת התקופה הקודמת. רשימה זו, מסוף העשור הראשון של המאה ה־20, מעידה על התרחבותו של שוק הספרים ביידיש משני עברי האוקיינוס.[30]

החוזה בין שמעון דרוקרמן להוצאת 'צנטראל' מאיר את דרכי פעילותן של הוצאות הספרים המזרח־אירופיות בארצות־הברית. דרוקרמן התחייב לשמש הנציג הבלעדי של 'צנטראל' בארצות־הברית ובקנדה לחמש שנים — מ־1 ביוני 1912 עד סוף יוני 1917. נאסר עליו להפיץ ספרים של הוצאות אחרות בלא אישור בכתב מ'צנטראל'. ההוצאה התחייבה למכור את כל ספריה באמצעות דרוקרמן, אך השאירה לעצמה זכות לשווק ספרים שלא היא הוציאה לאור באמצעות סוכנים אחרים. התנאים הטובים שהשיגה ההוצאה

28. על ביקורו של המו"ל בן אביגדור בארצות־הברית בשנת 1908 לצורך הפצת ספרי הוצאת 'תושייה' ופתיחת סניף של ההוצאה בניו־יורק ראו: יהודה דוד אייזנשטיין, **אוצר זיכרונותי**, ניו־יורק תר"צ, עמ' 114–116.

29. משפחת דרוקרמן פתחה את חנות הספרים שלה ברחוב קאנאל 50 ב־Lower East Side בשנת 1888. משפחת דרוקרמן, כמו יהודה קצנלנבויגן ויעקב לידסקי, היתה בין מוכרי הספרים שהיגרו לארצות־הברית והמשיכו בה בפעילותם. יעקב דרוקרמן מייסד החנות פעל כמו"ל ומוכר ספרים בעיר מגוריו סדיקלוב משנת 1869 ועד הגירתו. רשימות הספרים שפרסמו בני משפחת דרוקרמן על פני שנים מכילות מבחר גדול ומגוון של ספרים בעברית, ביידיש, באנגלית ובגרמנית (בעיקר ספרות ליטורגית).

30. רשימתו של שמעון דרוקרמן הכילה ספרים של הוצאות ספרים רבות ביידיש ממזרח אירופה, כמו 'נייע וועלט', 'איזראעליט' ו'שרברק' מווילנה, 'קולטור' ממינסק, 'פראגרעס', 'קולטור', 'שימין' ו'ביכער פאר אלע' מוורשה. לא נעדרו מרשימתו גם הוצאות ספרים אמריקניות שפרסמו ביידיש. לפני התקשרותו עם 'צנטראל' ייצג דרוקרמן הוצאות ספרים ממזרח אירופה בעברית וביידיש.

בהתקשרותה עם דרוקרמן מעידים הן על המוניטין שלה בארצות־הברית, והן על הביקוש הגדול לספרות יהודית עם גידולו של המרכז היהודי המזרח־אירופי בארצות־הברית וביסוסו.[31]

'צנטראל' לא הסתפקה בשיווק ספרות חילונית, וביקשה להרחיב את עסקיה להפקת ספרי קודש, ובראש ובראשונה להדפסת התלמוד הבבלי. ההוצאה ביקשה לממש מטרה זו באמצעות שותפות עם המו"ל האמריקני יעקב סאפירשטיין, הבעלים של העיתון **מארגען זורנאל**.[32] על־פי חוזה ההתקשרות בין סאפירשטיין לשלמה שרברק נציג 'תושייה', התחייבו בעלי 'צנטראל' לספק לסאפירשטיין מטריצות של התלמוד הבבלי בפורמט קטן 'עם ירושלמי עם פירוש רש"י, רשב"ם, הר"ן, שנדפס בברדיטשוב ע"י חיים יעקב שפטיל בשנת 1894'. בעלי 'צנטראל' התחייבו שלא למכור מטריצות אלו במשך עשר שנים מזמן עריכת החוזה. בתמורה התחייב סאפירשטיין לשלם ל'צנטראל' סכום של 3125 דולר.[33] יוזמה זו לא יצאה אל הפועל בגלל פרוץ מלחמת העולם הראשונה ומותו הפתאומי של סאפירשטיין בשנת 1914.

יוזמתה של 'צנטראל' מעידה על שני היבטים חשובים בחיי התרבות והרוח של המהגרים ממזרח אירופה. שאיפתה של 'צנטראל' להדפיס ולהפיץ את התלמוד בפורמט נוח וקריא מלמדת שההוצאה איתרה את המחסור בספרי קודש ואת צרכיו הדתיים הייחודיים של ציבור המהגרים. ציבור זה נזקק לספרי קודש בפורמט קל ונוח לקריאה, אם עקב התרחקותו ממסורת של למדנות ואם משום הופעתו של טעם אסתטי חדש.[34] לפנינו עדות על ניסיון להדפיס את התלמוד בארצות־הברית כבר לפני מלחמת העולם הראשונה. יוזמה זו צלחה רק בזמן מלחמת העולם הראשונה עקב הניתוק מבתי־הדפוס במזרח אירופה והשבתתו של דפוס 'ראם' בווילנה.

31. דרוקרמן התחייב להשקיע 2500 דולר בעסק, ו'צנטראל' התחייבה לספק לו ספרים בשווי של 10,000 רובל. כמו כן נאסר על דרוקרמן להוציא לאור ספרים בעברית וביידיש, שלא יעלו בקנה אחד עם האינטרסים המו"ליים של 'צנטראל'. לנוסח המלא של חוזה ההתקשרות ראו: ברנרד יעקובוביץ, 'עשות והפץ ספרים הרבה: לתולדותיה של הוצאת הספרים "צנטרל"־"מרכז" בווארשה, 1911–1933', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב תשנ"ז, עמ' 135–144.
32. Arthur A. Goren, 'Orthodox Politics, Republicann and Jewish: Jacob Sapirstein and the Morgan Zhurnal', **דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות**, ירושלים תשמ"ד, ישיבה מרכזית, חלק אנגלי, עמ' 63–71. על יעקב סאפירשטיין כמו"ל של עיתונים ובעל בית־דפוס ראו בזכרונותיו של סדר הדפוס שמואל פנחס שיינפעלד, שעבד בבית־הדפוס של סאפירשטיין 42 שנה. שמואל פנחס שיינפעלד, **זיכרונות פון א שריפטזעצער**, ניו־יורק 1946, עמ' 63–65. על דימויו הירוד של סאפירשטיין בעיתונות העברית במזרח אירופה ועל מותו הפתאומי ביוני 1914 ראו אצל אייזנשטיין, **אוצר זיכרונותי**, עמ' 123.
33. חוזי התקשרות בין יעקב סאפירשטיין ל'צנטראל' מ־20 במרס 1912 ו־3 בספטמבר 1919 נמצאים בבית־הספרים הלאומי, ארכיון שרברק.
34. יעקובוביץ, 'עשות והפץ ספרים הרבה', עמ' 172–173.

ה. התקופה השלישית: תור הזהב הקצר, 1914–1922

מלחמת העולם הראשונה קטעה את ייבוא הספרים ממזרח אירופה לארצות־הברית. הניתוק ממזרח אירופה יצר דרישה מוגברת לתוצרת הדפוס האמריקנית, והדבר זירז יוזמות מו"ליות מקומיות. השגשוג הכלכלי שידעה ארצות־הברית בימי מלחמת העולם הראשונה הגדיל את יכולת הקנייה של הציבור האמריקני ובכלל זה גם המהגרים ממזרח אירופה. הרווחה הכלכלית בקרב ציבור זה באה לידי ביטוי בעלייה בשכרם, בעזיבת שכונות המהגרים העניות ושיפור תנאי המגורים.[35] הגידול ביכולת הקנייה עורר את שוק ספרי היידיש, והוצאות לאור יזמו פרויקטים חדשים של הוצאת ספרות מקור וספרות מתורגמת.[36]

סיבה אחרת לפריחתו של שוק ספרי היידיש בתקופה הנדונה ציין המו"ל והפובליציסט משה שקלארסקי. לדבריו, חורבנן של הקהילות היהודיות במזרח אירופה בשנות מלחמת העולם הראשונה עורר בקרב היהודים האמריקנים, שזה כבר התרחקו מן החיים היהודיים, רגש מחודש של גאווה ביהדותם, 'ויהודי ממין זה היה אוצר בעבור סוכני הספרים ביידיש'.[37] הדאגה לגורל האחים שמעבר לים עוררה אפוא עניין מחודש בספר ביידיש כסמל של זהות יהודית ושותפות גורל. ואכן עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה נרתמה יהדות ארצות־הברית למפעל סיוע נרחב לקהילות יהודיות שמעבר לים, ובכלל זה פולין.[38] פעילות זו הפיחה רוח חיים באגודות המהגרים המדולדלות לעזרה הדדית (לאנדסמאנשאפטן), ואלה נרתמו כלכלית ומורלית לסייע לאחיהם שבאזורי הקרבות בגליציה, בפולין וברוסיה. למטרה זו קמו זמן קצר לאחר פרוץ המלחמה ארגוני סעד גדולים, שחברו אליהם מכל גוני הקשת הפוליטית והחברתית של יהודי ארצות־הברית, וכל אלה התאחדו לארגון גג אחד — הג'וינט (American Jewish Distribution Committee). המלחמה וגל הפרעות שהציף את פולין מיד לאחריה העמידו את יהודי פולין בבעיות קשות: זרם גדול של פליטים ששטף את הארץ, יתומים שנותרו בלא דואג, מגפות שגרמו תמותה רבה והתרופפות ההנהגה היהודית הפולנית. על אף התנאים הקשים הצליחה יהדות פולין, בעזרת יהודי ארצות־הברית, לפתור חלק מן הבעיות ולהתמודד עמן באמצעות מערכות

35. אריה גורן, 'שנות ההתבגרות של יהדות אמריקה: 1881–1914', בתוך: אריה גורן ויוסף ונקרט (עורכים), **ההגירה הגדולה וגיבושה של יהדות אמריקה**, ירושלים 1977, עמ' 90–91.
36. בתקופה זו הוקמו כמה הוצאות ספרים חדשות ובהן 'אינזעל' ו'אמריקא', שהוקמו בידי המשמרת הצעירה בספרות היידיש אנשי 'די יונגע'.
37. משה שקלארסקי, **דאס יידישע בוך אין אמעריקע**, ניו־יורק 1924, עמ' כב.
38. על פעילותם של ארגונים ומוסדות של יוצאי מזרח אירופה למען הקהילות החרבות במזרח אירופה בתקופת מלחמת העולם הראשונה ולאחריה ראו: Daniel Soyer, *Jewish Immigrant Associations and American Identity in New York, 1880-1939*, Cambridge, MA 1997, pp. 162-189

סעד ורווחה שהוקמו בשנות העשרים בחסות הג׳וינט.[39] משבר מלחמת העולם הראשונה יצר לראשונה אחדות ושיתוף־פעולה בין סקטורים ביהדות ארצות־הברית, שהיו עוינים וזרים זה לזה. ארגון הג׳וינט יצר קואליציה בין יהודי ה־uptown ליהודי ה־downtown בדאגתם המשותפת לקהילות היהודיות במזרח אירופה ובאזורי מצוקה אחרים.

בחנויות הספרים אכן עלה משקלה של תוצרת הדפוס האמריקנית. לדוגמה, ברשימת ספרי יידיש שפרסם מוכר הספרים והמו״ל מקס מייזעל בשנת 1923, 74 אחוזים מן הספרים הודפסו בארצות־הברית ורק 26 אחוזים במזרח אירופה. הוצאות הספרים האמריקניות הבולטות ברשימתו של מייזעל היו ׳Hebrew Publishing Company׳, ׳ליטעראריש־שער פארלאג׳ ו׳מייזעל׳.[40] מגמת גידול הסתמנה גם בספרות העברית. ברשימת ספרים עבריים שפרסם דרוקרמן בשנת 1923, תוצרת הדפוס המקומית הגיעה לכדי 13 אחוזים מסך כל הכותרים בעברית (519), לעומת היקפה הזעום של תוצרת הדפוס בעברית ברשימות הספרים משנים קודמות (קצת למעלה מאחוז אחד ברשימתו של דרוקרמן משנת 1899).[41]

בשנת 1923 נקלעו למבוי סתום נסיונותיה של המו״לות האמריקנית ביידיש להגיע לעצמאות. תור הזהב הקצר הסתיים במשברים כספיים ובקיפאון במבצעי שיווק רחבי־היקף.[42] המשבר בשוק ספרי היידיש עורר דיון נרחב בעיתונות היידיש וניתנו לו מגוון סיבות. אחת מהן היתה הקושי של שוק הספרים המקומי להתמודד עם ייבוא הספרים, שהתחדש עם השתקמותם של מרכזי הדפוס בפולין.[43]

39. לתיאור מפורט של פעילות הג׳וינט בפולין בין שתי מלחמות עולם ראו: רחל רוז׳נסקי, ׳השפעתה של יהדות ארצות־הברית על הקמת מערכות הרווחה היהודיות בפולין בשנים 1929–1920׳, **גלעד**, יא (תשמ״ט), עמ׳ נט–פו. ארגון הג׳וינט הכיל שלושה ארגונים שייצגו סקטורים שונים ביהדות ארצות־הברית: הוועד היהודי האמריקני, שייצג את האליטה הגרמנית הוותיקה וייסד את ועד הסעד האמריקני; הקהילות האורתודוקסיות, שייסדו את ועד הסעד המרכזי; מפלגות הפועלים היהודיות, שייסדו את ועד הסעד העממי בשנת 1915, והיו חברות בג׳וינט עד שנת 1924.

40. Max N. Maisel, *Catalogue of Yiddish Books for Sale*, New York 1923

41. שמעון דרוקרמן, **רשימת ספרי דרוש**, ניו־יורק תרפ״ג.

42. לעדויות על פשיטת רגל של הוצאות ספרים ביידיש בארצות־הברית בראשית שנות העשרים, ולתביעות משפטיות שונות בדבר אי־עמידה בהתחייבויות כספיות ראו: -*Jewish Book Agency Agreement*, New York,15.12.1921, Yiddish Press Collection, YIVO Archives, RG 129 F 65; Supreme Court of New York County: David Ignatof (Plaintiff) vs Jacob Milch (Defendant), 13.12.1920, 5.3.1921, YIVO Archives, Yiddish Press Collection, RG 129 F 47; P. Rothman against Farlag America and the National Jewish Press Association, 21.1.1922, YIVO Archives, Yiddish Press Collection, RG 129 F 47. למרות המשבר, הקטלוגים של שנת 1923 עדיין מכילים כמות רבה של ספרים ביידיש תוצרת אמריקה, שהודפסו בשנות השגשוג.

43. א. ווילנער, ׳דאס אידישע בוך אין אמעריקע׳, **נייע לעבן**, 4 (ינואר 1923), עמ׳ 60–61; משה י׳ שעליובסקי, ׳וועגען אידישען ביכער מארק׳, **נייע לעבן**, 1 (אוקטובר 1922), עמ׳ 60.

ו. התקופה הרביעית, 1923–1939: קשרי מסחר בין ארצות־הברית לפולין

בשנות העשרים פרסם שקלארסקי סדרת מאמרים על המו"לות ביידיש באמריקה וציבור הלקוחות שלה. שקלארסקי תיאר בפירוט רב את הישגיה ואת מחדליה של המו"לות האמריקנית על פני השנים. בחפשו מזור לבעיותיה של המו"לות ביידיש באמריקה הוא נדרש לשאלת הפצת ספרי יידיש תוצרת אמריקה בקרב קהילות יהודיות מעבר לים. לדבריו, המו"לים האמריקנים לא ניצלו את האפשרויות שנוצרו עקב פתיחתם של שווקים חדשים לספרות היידיש ברחבי העולם. שקלארסקי שרטט מפה נרחבת של מרכזים יהודיים שבהם קיים ביקוש לספרים ביידיש:

> אמת היא שלא בכל הארצות האפשרויות הן גדולות במידה שווה, אבל בפולין, באוקראינה וברוסיה בטוח שיש. יש פה אוכלוסייה יהודית גדולה שפשוט משתוקקת וכמהה לספר היהודי מאמריקה, רוב הספרים האמריקניים עוברים את הצנזורה בכל רחבי העולם, חוץ ממעטים.[44]

שקלארסקי ציין גם את ליטא, לטביה, רומניה, אנגליה וצרפת כיעדים אפשריים להפצת ספרות היידיש האמריקנית.[45] הוא הצביע על הקושי להפיץ ספרים אמריקניים בפולין בגלל מחירם הגבוה בשביל הקורא היהודי. עדות ליוקר הספרים האמריקניים בפולין ולקושי ברכישתם אפשר למצוא במכתבים ששלחו מוסדות תרבות יהודיים בפולין לגופים יהודיים בארצות־הברית, למשל בהתכתבויותיה של ספריית יצחק לייבוש פרץ בצ'ורטקוב (Czortkow) שבגליציה עם אישים ומוסדות בארצות־הברית. הספרייה על־שם פרץ נוסדה בשנת 1927 והתפארה באוסף הספרים שלה, כולם ביידיש. שנתיים לאחר ייסודה נשלח מטעמה מכתב למו"ל האמריקני ל"מ שטיין משיקגו (כינוי העט של יצחק לייב פראדקין, 1883–1956), שעניינו הקושי ברכישת ספרות יידיש אמריקנית בפולין:

> אנו תמיד מצטערים כשאנו קוראים בעיתון על אודות ספרים חדשים שיצאו באמריקה, ויודעים לצערנו שלספרייתנו הם לא יגיעו. אם בגלל שהספרים לא נמצאים כאן כלל או בגלל שמחירם ביחס למטבע שלנו גבוה כל־כך, ואין באפשרותנו לרכוש ספרים במחירים אלו. הנה הופיעו עכשיו באמריקה ספר שלום עליכם וחלקים מהתנ"ך של יהואש, שאנו יודעים שהם לא מגיעים. מחיר הספרים כה מחריד, עד שאין אנו יכולים אפילו לחלום לרכוש אותם. אילו היו הספרים בספרייתנו, הם היו בעלי ערך גדול ותועלת בל תשוער.[46]

44. משה שמואל שקלארסקי, **וועגן אידישע ביכער**, ניו־יורק 1928, עמ' מב.
45. שם, עמ' מא-מב.
46. יצחק לייבוש פרץ פאראיין צ'ורטקוב אל ל"מ שטיין (יידיש), ארכיון ייוו"א (YIVO), אוסף ל"מ שטיין, RG 349 F 77. ספריית צ'ורטקוב ניהלה עם שטיין קשר מכתבים עד שנת 1933. רוב המכתבים הם מכתבי בקשה לתרומת ספרים. שטיין תרם לספרייה ספרים מהוצאתו, וגם ספרי

בשנת 1929 פרסמה הספרייה סקר סטטיסטי ובו נתונים על אוסף הספרייה, על ציבור קוראיה ועל מספר הפעמים שנקראו המחברים והספרים הפופולריים ביותר בספרייה. האומנם חסרו בספרייה יצירות של סופרים אמריקנים? עיון ברשימת המחברים הפופולריים מראה, שעל מדפי הספרייה היתה נציגות נכבדה לסופרים אמריקנים, והם גם זכו לפופולריות מסוימת. בראש רשימת הסופרים הפופולריים מאמריקה עמד יוסף אפאטאשו, שספריו נקראו 63 פעמים. אחריו נקראו: אייזיק ראבוי (24 פעמים), משה נאדיר (23 פעמים) ואייב קאהן (10 פעמים).[47]

לאור הקשיים שציינה הנהלת הספרייה, כיצד בכל זאת הגיעה ספרות יידיש אמריקנית לספרייה? הספרייה קיבלה תרומות ספרים מארצות־הברית. מחליפת המכתבים בין שטיין לבין ספריית פרץ בצ׳ורטקוב מתברר שהספרייה קיבלה ספרים חדשים שיצאו בהוצאתו. תרומת ספרים שלחה לצ׳ורטקוב גם ועדת החינוך של ארגון ׳ארבעטער רינג׳ בניו־יורק. מכתבים שעניינם בקשות לתרומת מהדורות אמריקניות הגיעו אל המו״ל שטיין ואל מו״לים אמריקנים אחרים גם מספריות יהודיות אחרות בערי פולין, ליטא ולטביה.[48]

דרך אחרת להפצת ספרות יידיש אמריקנית היתה לשלוח לפולין כתבי יד ומטריצות של מחברים אמריקנים ולהדפיסם שם, וכך לאפשר הפצה זולה של יצירות בקרב קהל הקוראים בפולין. לעתים התקיים סחר חליפין של מהדורות אמריקניות ופולניות.[49] בשנות קיומה

הוצאות אחרות כנראה. בשנת 1933 עדיין טענה הנהלת הספרייה שכמעט אין למצוא בפולין ספרים של הוצאות אמריקניות.

47. הסקר שעשתה הספרייה נשלח למו״ל ל״מ שטיין והשתמר בארכיונו בייוו״א. בסקר שתי רשימות: האחת קרויה ׳אילו סופרים נקראו הכי הרבה בספרייה׳, מופיעים בה שמות של 52 סופרים ובראשם שלום אש; האחרת תחת הכותרת ׳אילו ספרים נקראו הכי הרבה בספרייה׳, והיא מנתה 34 יצירות ושמות מחבריהן. הספר הפופולרי ביותר היה תרגום ליידיש של **במערב אין כל חדש** מאת אריך מריה פון רמרק.

48. ראו מכתבי ספריית י״ל פרץ בפוניבז׳ אל ל״מ שטיין: ׳בספריית י.ל. פרץ שלנו יש 1,000 ספרי יידיש ויותר מ־200 מנויים. בפוניבז׳ יש רק ספרייה יהודית אחת עם אולם קריאה ואין יכולת לפתח אותה כראוי בגלל טעמים כלכליים נקיים. לו היתה אפשרות לערוך באמריקה אקציה לטובת הספרייה שלנו, זה היה מציל את המצב כולו׳. סימון דובקין אל שטיין, פוניב׳ז, 20 בספטמבר 1928, ו־9 בינואר 1929 (יידיש), ארכיון ייוו״א, אוסף שטיין, RG 349 F 118. לפניות נוספות אל שטיין מערי ליטא ראו: מכתבי ספריות ויילייקה וקופישוק מ־12 באוגוסט 1928, ו־3 בפברואר 1929, ארכיון ייוו״א, אוסף שטיין, RG 349 F 118. ׳ארבעטער היים׳ להוצאת ׳אמריקה׳, ריגא, 23 בספטמבר 1921 (יידיש), ארכיון ייוו״א, אוסף עיתונות היידיש, RG 129 F 74.

49. ראו לדוגמה פנייתה של הוצאת ׳נייער פארלאג׳ הפולנית, מייסודם של נח פרילוצקי והערש דוד נומברג, אל הוצאת ׳אמריקה׳ בשנת 1921: ׳שמנו לעצמנו למטרה לאפשר לפולין, גליציה וליטא גישה לספרי יידיש שנדפסו במרוצת השנים באמריקה, וזה יתנהל כראוי הודות לחילופין בין שני המרכזים הגדולים [...]. בעבור חלק מן הספרים שנשלח אליכם אנו מבקשים לקבל מהדורות אמריקניות מקומיות׳. ׳נייער פארלאג׳ להוצאת ׳אמריקה׳, ורשה, 14 במרס 1920 (יידיש), ארכיון ייוו״א, אוסף עיתונות היידיש, RG 129 F 47.

הקצרות (1919–1923) יצרה הוצאת 'אמריקה' קשרי מסחר מסוג זה עם מו"לים ועם מוכרי ספרים באירופה. בשנים 1919–1920 פעלה ההוצאה במזרח אירופה באמצעות סוכנות הספרים 'יידיש', שמרכזה היה בקופנהגן. סוכנות הספרים הציעה להוצאה האמריקנית שתי דרכי פעולה: להוריד משמעותית את מחיר תוצרת הדפוס האמריקנית כדי להתגבר על בעיית שער החליפין הגבוה;[50] ולמכור לסוכנות הספרים לצמיתות מטריצות של חיבורים אמריקניים, או תמורת אחוזים מסוימים מן המכירות של החיבורים, כלומר ההדפסה והמכירה יתבצעו על־ידי סוכנות הספרים תמורת אחוזים מסוימים שתקבל מן המו"ל האמריקני. הוצאת 'אמריקה' קיבלה את המלצותיה של סוכנות 'יידיש', כפי שאנו למדים מפנייתה אל הסוכנות להדפיס בעבורה מהדורה מיוחדת ביידיש של משלי קרילוב כדי לנצל את יתרונה של ההדפסה הזולה בפולין.

פנייתם של מחברים אמריקנים להדפיס את חיבוריהם במזרח אירופה בשל העלויות הזולות של הדפוס היתה תופעה רווחת ותיקה בשוק הספרים היהודי בארצות־הברית, גם בתחום הספר ביידיש.[51] כבר בשנת 1910 נחתם חוזה התקשרות בין המשורר מוריס רוזנפלד לבין הוצאת 'שימין' בוורשה להדפסת כתביו והפצתם באירופה, וההוצאה רכשה לצמיתות את המטריצות.[52] בשנות העשרים, התקופה הרביעית, אנו מוצאים חוזי התקשרויות מסוג זה בין סופרים אמריקנים לבין הוצאות ספרים מזרח־אירופיות, לדוגמה החוזים שנחתמו בין פרץ הירשביין, שמואל ניגער וא"ייזיק ראבוי לבין הוצאות הספרים הפולניות 'צנטראל', 'קולטור ליגע' ו'קלעצקין'. בסדרת מאמריו על המו"לות היהודית באמריקה תיאר שקלארסקי את 'זרימת' כתבי היד והמטריצות מאמריקה למזרח אירופה:

> לפני זמן קצר נסע מכאן בחזרה לאירופה י. יאטשווסקי, הנציג של הוצאת הספרים הוורשאית בזוזא. הוא לקח עמו כתבי יד ומטריצות (אגב, בעבור כמה דולרים מהמחברים כדי להדפיס את הספרים). הוא לקח עמו גם מטריצות של ספרים שיצאו לאור לפני זמן רב ואזלו פה בשוק הספרים.[53]

50. במכתבה המחישה סוכנות 'יידיש' את הפער הגבוה במחירים בין פולין לארצות־הברית, וזה על־פי מחירי הכתבים של המנהיג היידישיסטי חיים ז'יטלובסקי בארצות־הברית ובפולין: 'אנו משוכנעים עמוקות שבגלל ההבדלים הגבוהים בין הדולר לבין המארק הפולני, אין זה אפשרי למכור ספרי יידיש מאמריקה. הדוגמה הבאה (אחת מני רבות) תיתן לכם מושג על סיבת הדבר: חיבורי ז'יטלובסקי אפשר לקנות בפולין ב־79 מארק לארבעת הכרכים, אבל בארצות־הברית מבקשים בעבור ארבעת הכרכים 20 דולר. על־פי שער החליפין הנוכחי זה יעלה [בפולין] 1,000 מארק'. סוכנות 'יידיש' אל הוצאת 'אמריקה', קופנהגן, 5 בינואר 1920 (אנגלית), ארכיון ייוו"א, אוסף עיתונות היידיש, RG 129 F 47.

51. לדיון בתופעה זו אצל רבנים מחברי ספרי דרשות ראו: קפלן, **אורתודוקסיה בעולם החדש**, עמ' 150–151.

52. חוזה התקשרות בין מוריס רוזנפלד לבין הוצאת 'שימין' בוורשה, 6 ביוני 1910 (יידיש), ארכיון ייוו"א, אוסף רוזנפלד, RG 431 F 13.

53. שקלארסקי, **וועגן אידישע ביכער**, עמ' מב.

שקלארסקי ראה ב'ייצוא' כתבי היד והמטריצות למזרח אירופה משום השגת גבולם והצרת פרנסתם של המו"לים האמריקנים. לדעתו היה עדיף שהמו"לים האמריקנים ישווקו בעצמם את ספריהם למזרח אירופה, ובכסף הנכנס היו מעוררים לחיים את המו"לות היהודית באמריקה, מה גם שסופרי היידיש האמריקנים פופולריים ביותר בפולין.[54] הוא ראה בכניסתם של מו"לים אמריקנים אל שוק הספרים בפולין משימה הכרחית ובת השגה. בראש ובראשונה יש להתאים את הספר האמריקני המיוצא לפולין לדרישות ולתקנים של שוק הספרים הפולני, וכך להוזיל במידה ניכרת את מחירן של מהדורות אמריקניות בפולין: 'אל לנו לשכוח שהספרים הנדפסים באירופה (בייחוד בפולין) נדפסים על נייר זול, המחירים הנקובים מכוונים לספרים לא כרוכים, כשאצלנו כבר כמעט שאין בנמצא ספרים לא כרוכים [...] אפשר שהמו"לים שלנו ידפיסו מהדורות מיוחדות על נייר זול במיוחד לאירופה'.[55]

כאיש תעשיית הספר האמריקנית הציג שקלארסקי את היחסים בין המו"לים האמריקנים לבין המו"לים היהודים בפולין כעכורים ומתוחים. אליבא דשקלארסקי, המו"לים הפולנים מונעים מידע חיוני מעמיתיהם האמריקנים, למשל נתונים על מחירי ספרים, כדי שלא לאפשר להם דריסת רגל בשוק הספרים המקומי: 'היוצא לנו מדברינו הוא, שהמו"לים [האמריקנים] חייבים [...] לא לחכות עד שההוצאות האירופיות יחטפו את השוק האמריקני עם הסופרים שלנו ושלהם'.[56] הרושם המתקבל הוא ששוק הספרים ביידיש באמריקה בתקופה זו אכן 'נחטף' בידי הוצאות הספרים האירופיות. קשרי המסחר בין פולין לארצות־הברית היו בעיקרם חד־כיווניים: בעוד פולין הרבתה לייצא ספרי יידיש לארצות־הברית, רק מעט מתוצרת הדפוס האמריקנית נשלחה לפולין.

אפשר לבחון את קשרי המסחר האלה על־פי פעילותו הענפה של מקס מייזעל, מוכר הספרים ומו"ל מן ה־Lower East Side שבניו־יורק. מייזעל החל בפעילותו הענפה בשוק

54. שם.

55. שם, עמ' מד-מה. תיאורו של שקלארסקי את איכותו הפיזית המשובחת של הספר ביידיש בארצות־הברית לעומת איכותו הירודה של הספר ביידיש בפולין עולה בקנה אחד עם התפתחויות שחלו ככל הנראה בשוק הספרים הכללי בפולין בשנים הראשונות שלאחר מלחמת העולם הראשונה. הספרנית אלינור לדבטר מקליבלנד, בסקירתה על ייבוא ספרים בשפה הפולנית מפולין, תיארה את התמורות שחלו באיכות הפקת הספרים בפולין בעקבות הזעזועים שעברו על תעשייה זו במלחמת העולם הראשונה. היא דיווחה על הקושי להשיג מהדורות משובחות של ספרי אמנות וספרות יפה עקב היעלמות חברות רבות וחוסר עידוד ממשלתי. Eleanor Ledbetter, *The Polish Immigrant and His Reading*, Chicago 1924, pp. 20-21. לעומת זאת, דברי שקלארסקי בשבחי הספר ביידיש מנוגדים להתרשמותם של ספרני הרכש האמריקנים, שטענו לאיכותה הירודה של תוצרת הדפוס ביידיש בארצות־הברית לפני מלחמת העולם הראשונה. על כך ראו במאמרה של הספרנית ג'יין מוד קמפבל מניו־ג'רזי, שנכתב בשנת 1908. Jane Maud Campbell, 'The Library and the Immigrants', in: *New York Libraries*, 1.10.1908, p. 135. ייתכן שזוהי עדות להשתכללות הפקת ספרי היידיש בארצות־הברית לאחר מלחמת העולם הראשונה, פועל יוצא מהתפתחותה של טכנולוגיית הדפוס במשך כשני עשורים לאחר פרסום ספרו של שקלארסקי.

56. שקלארסקי, **וועגן אידישע ביכער**, עמ' מה.

הספרים היהודי בניו־יורק בשנות התשעים של המאה ה־19, ועיקר עיסוקו היה אז בספרות בלשון הרוסית, הגרמנית והאנגלית. בעשור הראשון של המאה ה־19, עם התגברות גלי ההגירה ממזרח אירופה, החל מייזעל למכור ולהוציא לאור ספרים ביידיש. במפעליו המו״ליים שאף מייזעל להרחיב את מדף ספרי היידיש ביצירות מקור ותרגום איכותיות, ובהוצאתו הופיע לראשונה תרגום ליידיש של **מוצא האדם** מאת צ׳רלס דרווין, וכן הופיעו ספרי עיון והגות מקוריים כמו **די פילוסופיע** (׳הפילוסופיה׳) שחיבר חיים זיטלובסקי. מייזעל עסק כל השנים בייצוא ובייבוא ספרי יידיש, ופעילותו המסחרית חצתה יבשות והקיפה את יבשת אמריקה ואירופה גם יחד. פעילותו ארוכת הימים משקפת את התמורות וההתפתחויות שחלו בסחר הספרים הטרנס־אטלנטי על פני שנים.

המקורות שבידינו מאשרים את התרשמותו של שקלארסקי, שסחר הספרים עם פולין היה בעיקרו חד־כיווני. מייזעל ייבא ספרים ממוכרי ספרים וממו״לים מעבר לים, אך לא ייצא ספרים מהוצאתו או מן המצאי שבחנותו.[57] אפשר לבחון היבטים אלו לאור קשרי המסחר שניהל מייזעל עם הוצאת הספרים ׳קולטור ליגע׳, שהיתה מסונפת למפלגת הבונד. עם התבססותו של הבונד בפולין העצמאית ופיתוח רשת בתי־הספר ציש״א (צענטראלע יידישע שולן ארגאניזאציע), החלה ספרות היידיש לתפוס מקום חשוב בפעילות המפלגה. בצד פרסום דברי ספרות בעיתונות המפלגתית, הורגש צורך לייסד במות מיוחדות לסופרים ומסגרות להפצת ספרים. צעד ראשון בכיוון זה נעשה בהשתלטותו של הבונד על מוסד התרבות ׳קולטור ליגע׳ והוצאת הספרים שלו. חיים ואסר, חבר הוועד המרכזי של המפלגה, התמנה למנהל ההוצאה, ובזכותו נעשתה ׳קולטור ליגע׳ לאחת מהוצאות הספרים הגדולות בפולין. ואסר לא הזניח את הצד הכלכלי של העסק. הוא התקשר עם ייוו״א (׳יידישער וויסנשאפטלעכער אינסטיטוט׳ — המכון למדע יהודי שפעל בווילנה בין השנים 1925–1940) וזכה להיות המו״ל הבלעדי של שלום אש, היוצר הפופולרי ביותר בין סופרי היידיש בימים ההם. בשנת 1928 ראו אור בהוצאת ׳קולטור ליגע׳ 67 ספרים וכתבי עת.[58]

׳קולטור ליגע׳ הפיצה את ספריה בארצות־הברית, ועם לקוחותיה הנכבדים שם נמנו מוסדות התרבות והחינוך של ה׳ארבעטער רינג׳. בשנת 1929 רכש מייזעל מ׳קולטור ליגע׳ ספרים בסך 3624 דולר. רשימת הקניות של מייזעל מעידה על הפופולריות הרבה של שלום

57. בשנת 1923 נדפסו בפולין 258 ספרי יידיש (מקור ותרגום), לעומת 49 בגרמניה ו־22 בארצות־הברית. שוק ספרי היידיש בפולין הגיע לכדי 70 אחוז מכלל תוצרת ספרי היידיש העולמית בשנה הזאת, לעומת 13 אחוז בגרמניה ושישה אחוזים בארצות־הברית. כך על־פי נתוניו של נחמן מייזיל, ׳דאס יידישע בוך אין 1923׳, **ביכער וועלט**, 6 (1923), מצוטט אצל Joshua A. Fishman (ed.), *Never Say Die! A Thousand Years of Yiddish in Jewish Life and Letters*, The Hague, Paris and New York 1981, p. 34

58. נתן כהן, ׳ה״בונד״ ותרומתו לחיי התרבות בפולין בין שתי מלחמות עולם׳, **חוליות**, 5 (1999), עמ׳ 291–306.

אש, שכן מייזעל רכש 54 עותקים מספרו **קידוש השם**.[59] ספרי לימוד לבית־הספר וספרי קריאה לילדים תפסו אף הם מקום נכבד ברשימתו. ספרים אלה הופצו במערכת החינוך היידישיסטית בארצות־הברית. רכישתו של מייזעל הכילה גם ספרי עיון ומחקר במגוון נושאים, החל בכלכלה ומרקסיזם, תולדות התאטרון היהודי וכלה בחקר המקרא.[60] מייזעל ניהל את ענייניו המסחריים עם ואסר, מנהל ההוצאה, וגם עם נציגה בארצות־הברית. האם יחסי המסחר בין המו״ל האמריקני לספקיו שמעבר לים היו רוויים בחשדנות ומתיחות, כפי שהציגם שקלארסקי? אכן ההתכתבות בין מייזעל לספקיו חושפת מתחים וחיכוכים, שהתעוררו בגלל חשבונות שלא נפרעו בזמן:

> אנו לא רוצים לחזור על מה שכבר כתבנו [...] האופן שבו נהגת בנו בשנה האחרונה גרם לנו היזק. בשבילנו זו פשוט שאלת חיים לקבל ממך כל חודש חשבון משולם ומכוסה [...] עכשיו מחכים אנו לתשלומך עבור הספרים שנמכרו, גם כסף עבור ׳ביכער וועלט׳. אנו מאמינים שתסדיר את זה מיד ולא תיתן לנו לחכות. ראה אתה מצדך לכונן יחסים נורמליים, ואנו בטוחים שלא תצטער על כך.[61]

טענות אלו חזרו ונשנו בעוד מכתבים ששלחה ׳קולטור ליגע׳ אל מייזעל. בשנת 1930 התרעם ואסר על שמייזעל התעלם מכל המכתבים שנשלחו אליו עד אז, ולא שילם את חשבונותיו קרוב לחצי שנה:

> התעלמנו מזה; ארזנו השבוע שלוש חבילות גדולות של ספרים חדשים ושלחנו. [...] הבן בעצמך כי היינו יכולים לשלוח יותר, אבל כיוון שלא קיבלנו כל כך הרבה חודשים כל תשלום, מניין יש באפשרותנו לשלוח יותר? אנו לא מתביישים לומר לך בגלוי, אנחנו מזמן לא גבירים וסכום כסף כזה משפיע עלינו די חזק אתה מבין זאת בעצמך. מדוע אינך משלם חשבונותיך כל חודש? אתה גורם לנו עוולה גדולה. זה מכשול ליחסים הדדיים נורמליים.[62]

בשנת 1935 עדיין היו קשרי המסחר בין מייזעל ל׳קולטור ליגע׳ משובשים ומתוחים. נוסף על פיגור בתשלום חשבונות, טענה הוצאת הספרים שמייזעל חישב את חובו להוצאה

59. רשימת ספרים שנקנו מ׳קולטור ליגע׳, 14 במרס 1929, ארכיון ייוו״א, אוסף מקס מייזעל, RG 257 F 80. נוסף על **קידוש השם** רכש מייזעל עוד יצירות של שלום אש: **קוילען** (׳פחם׳, 10 עותקים), **כישוף מאכערין** (׳המכשפה׳, 20 עותקים), **דער מזבח** (17 עותקים), **שטעטעל** (׳העיירה׳, 15 עותקים).
60. בין ספרי המחקר והעיון שקנה מייזעל מ׳קולטור ליגע׳ היו: **עקאנאמישע שריפטן** (׳כתבים כלכליים׳, 40 עותקים), **אין ליכט פון מרקסיזם** (׳באור המרקסיזם׳, 10 עותקים), **געשיכטע פון יידישער טעאטער** (׳ההיסטוריה של התאטרון היהודי — אמנות ודרמה׳, 12 עותקים) מאת יצחק שיפר, **ותנ״ך וויסנשאפט** (׳מחקר התנ״ך׳, 5 עותקים) מאת רודולף קיטל.
61. חיים ואסר אל מקס מייזעל (חסר תאריך, יידיש), ארכיון ייוו״א, אוסף מקס מייזעל, RG 257 F 80.
62. חיים ואסר אל מקס מייזעל, 31 באוקטובר 1930 (יידיש), שם.

לפי שער חליפין ישן ונמוך מדי.[63] בעיות של אי־הסדרת תשלומים התעוררו גם עם ספקי ספרים אחרים מפולין, כמו קואופרטיב 'ביכער' שבוורשה.[64]

מן המפורסמות שטענות וטרוניות על קשיים כלכליים ועל אי־תשלום חשבונות רווחים עד מאוד במכתבי מסחר. יש להניח שהריחוק הגאוגרפי תרם לא מעט לחשדנות וליחסים המתוחים, כפי שראינו בסוגיית חישוב שער החליפין.[65] זאת ועוד, רוב מכתבי הקובלנות והטרוניות נשלחו למייזעל בשנת 1930, ואכן בשנה זו, בכנס חירום להצלת הספר ביידיש שערכה אגודת שוחרי היידיש ('יידישער קולטור געזעלשאפט') בניו־יורק, הציג מייזעל תחזית קודרת ביותר על עתידו של הספר ביידיש באמריקה. מייזעל טען להתנוונותו של קהל הקוראים ביידיש עקב עצירת ההגירה וחוסר עניין של הדור הצעיר.[66] סביר להניח שהחזות הקשה שהציג מייזעל נבעה ממצב עסקיו בפרט, ומבעיותיה של תעשיית הספר ביידיש באמריקה בכלל. השפל הכלכלי שפקד את המדינה זה כשנה נתן גם הוא את אותותיו, ותעשיית הספר האמריקנית כולה ידעה קיפאון והאטה. השפל הכלכלי השפיע על הרגלי הקריאה ועל הרגלי קניית ספרים בפגעו גם ביכולת הקנייה של הקוראים היהודים באמריקה. אריה לייב הורוויץ, מנהל בית־המדרש העברי בבוסטון, דיווח על ירידה דרסטית במחירי ספרים עבריים עקב היעדר קונים; לעומת זאת, לקוחות שעדיין היה הדולר מצוי בכיסם רכשו 'מציאות נפלאות' במחירים נמוכים במיוחד.[67] בכל אלה יש הסבר לקשייו של מייזעל לעמוד בהתחייבויותיו הכספיות בראשית שנות השלושים.

משני צדי האוקיינוס, גם בפולין וגם בארצות־הברית, דובר על משבר הקריאה ועל השפל בשוק ספרי היידיש. מצוקתו הכלכלית הגוברת של הציבור היהודי בפולין והתרוששותו המהירה פגעו בשוק ספרי היידיש והעברית. אם בראשית המאה ה־20 נדפס ספר ביידיש ב־1000 עותקים בממוצע, הרי כעבור שלושים שנה לא נמצאו אפילו 200 קונים למהדורה בת 500 עותקים בלבד. סיבה נוספת לירידה בביקוש היתה נטישת היידיש לטובת הקריאה בפולנית, בעיקר בקרב הדור הצעיר חניכי מערכת החינוך הפולנית.[68] המשבר בשוק הספרים היהודי בפולין הורגש גם מעבר לאוקיינוס. בשנת 1931 התבקשה ועדת החינוך של 'ארבעטער רינג' לשלוח נציג לכנס של אגודות התרבות בארצות־הברית,

63. זיגלבוים אל מקס מייזעל, 28 במרס 1935 (יידיש), ארכיון ייוו"א, אוסף מקס מייזעל, RG 257 F 80.
64. 'ביכער קאנפעראנץ' אל מקס מייזעל (יידיש), שם, RG 257 F 69.
65. ז' מלמד אל מקס מייזעל, 22 בנובמבר 1930 (יידיש), שם.
66. 'ביכער קאנפעראנץ', 1930, ארכיון ייוו"א, אוסף יידישער קולטור געזעלשאפט, RG 258 F 37.
67. אריה לייב הורוויץ, **זיכרונות מחנך עברי**, ב, ירושלים, תל־אביב ובוסטון תש"ך, עמ' 208–209. לדיון בהשפעת השפל הכלכלי על הכנסתם ומצב תעסוקתם של יהודי ניו־יורק ראו: Beth S. Wenger, *New York Jews and the Great Depression*, New Haven, CT and London 1996, pp. 11-32
68. על מאפייניו של המשבר בשוק הספרים היהודי בפולין בתקופה זו ראו: נתן כהן, **ספר, סופר ועיתון: מרכז התרבות היהודית בוורשה, 1918–1942**, ירושלים תשס"ג, עמ' 204–215.

שענייננו פשיטת הרגל של הוצאות הספרים היהודיות בפולין.[69] השיח על המשבר בשוק הספרים ביידיש בארצות־הברית התעורר כבר בשלהי שנת 1922, והתנהל לאורך כל העשור מעל דפי עיתוני היידיש ובמוסדות תרבות. וכך בשלב הרביעי של קשרי המסחר בין אמריקה למזרח אירופה התקשתה המו"לות האמריקנית ביידיש להתמודד עם ייבוא הספרים מפולין ונקלעה לקיפאון ולמשבר.

ז. קשרי מסחר בין ארצות־הברית לברית־המועצות: מקס מייזעל כמקרה מבחן

קשרי המסחר בין שוק ספרי היידיש בארצות־הברית לבין שוק הספרים ברוסיה המשיכו להתקיים גם לאחר מהפכת 1917.[70] מהפכת פברואר 1917 ביטלה את כל האיסורים שהטיל משטר הצאר על הוצאה לאור של פרסומים יהודיים, ומרכזי מו"לות ביידיש החלו להתפתח בברית־המועצות בלא תלות במרכזי הדפוס הקודמים בווילנה ובוורשה.[71]

מקס מייזעל ניהל קשרי מסחר מסועפים עם ברית־המועצות. יש הבדל בולט בדפוס התקשרותו עם שוק הספרים בברית־המועצות לעומת התקשרותו עם מו"לים ועם מוכרי ספרים בפולין. מייזעל כמעט לא שיווק את ספריו לפולין בין שתי מלחמות העולם והסתפק בייבוא ספרים. לעומת זאת, הוא מכר את ספריו לברית־המועצות לפחות עד שלהי שנות העשרים. כלומר, הקשר בין שוק הספרים ביידיש באמריקה לבין שוק ספרי היידיש בברית־המועצות בשנים אלו לא היה חד־כיווני.

בשנת 1917 קיים מייזעל קשרי מסחר עם חנות והוצאת הספרים 'עזרה', שפעלה בפטרוגרד. מהפכת פברואר 1917 עוררה בחברה היהודית כוחות ציבוריים ויוזמה פרטית, שהניחו את היסודות למו"לות ביידיש. 40 אחוז מכלל הספרים והחוברות שנדפסו בשנת 1917 יצאו לאור על־ידי מפלגות וחברות ציבוריות, כשמלבד המו"לות הציבורית התקיימה גם מו"לות פרטית. בחודשים הראשונים של 1917 עדיין הורגש מחסור בספרות יידיש עקב

69. פרוטוקולים של 'ארבעטער רינג', 10 בדצמבר 1931, עניין המשבר במו"לות היהודית בפולין עלה גם בחוזר שהפיצה האגודה לתרבות יידיש שנוסדה בשנת 1928 בניו־יורק ('יידישער קולטור געזעלשאפט') בין חבריה בפברואר 1931. האגודה דחקה בחבריה לרכוש ממנה ספרים ביידיש של הוצאות ספרים יהודיות בפולין, שפשטו את הרגל עקב המשבר בענף המו"לות. 'ביכער ליסט פון דער יידישער קולטור געזעלשאפט', צירקולאר מס' 105, 11 בפברואר 1931, ארכיון ייוו"א, אוסף יידישער קולטור געזעלשאפט, RG 258 F 37.

70. מתוך 407 ספרים וחוברות ביידיש, שהופיעו בשנת 1912 ברחבי האימפריה הרוסית, רק 42 נדפסו בערים שנכללו אחר־כך בגבולות ברית־המועצות: 19 בפטרבורג, 11 באודסה, 5 במינסק, 4 בברדיצ'ב ו־3 בז'יטומיר. מתוך 26 כתבי עת שיצאו בשנת 1912 באימפריה הרוסית רק שמונה נדפסו בערים האלה. חנא שמרוק (עורך), **פרסומים יהודיים בברית המועצות, 1917–1960**, ירושלים תשכ"א, עמ' ע.

71. שם, עמ' סט-עא.

שיתוק מרכזי הדפוס היהודיים בווילנה ובוורשה בשנות מלחמת העולם הראשונה וניתוקם מרוסיה. דומה שזו הסיבה לפנייתם של גופים פרטיים וציבוריים אל שוק ספרי היידיש בארצות־הברית.[72]

במאי 1917 רכשה 'עזרה' ממייזעל ספרים בשווי של 3000 רובל, ודרשה במפגיע שישלח לה מספרי שלום עליכם, מנדלי מוכר ספרים ואברהם רייזן. חנות הספרים צירפה הזמנה לעוד 35 ספרי יידיש, רובם ספרי הוצאתו של מייזעל ומיעוטם ספרים של הוצאות אמריקניות אחרות. 'עזרה' רכשה ממייזעל תרגומים ליידיש מספרות העולם, ובהם תרגומים מיצירות אנדרייב, ארצ'יבשב, צ'כוב, טורגנייב, ויילד, שניצלר וסטרינדברג. בתחום ספרות העיון רכשה את ספרו של חיים ז'יטלובסקי **פילוסופיע** ('פילוסופיה'), את **רוים און ירושלים** ('רומא וירושלים') של משה הס ואת **דערציונג** ('החינוך') להרברט ספנסר, שיצאו לאור בהוצאתו של מייזעל. 'עזרה' גם רכשה ספרי הדרכה לנשים ולנערות פרי עטה של הסופרת מרגרט סנגר, שסיפקו לנערות מתבגרות ולאימהותיהן מידע בסיסי על מיניות, וכן ספר הדרכה לגידול ילדים. מייזעל שיווק לפטרוגרד תרגומים ליידיש של חיבורי יסוד בסוציאליזם.

בשנים 1918–1921 עדיין נמצאה המו"לות ביידיש בברית־המועצות בידיים פרטיות או ציבוריות, אולם זו הלכה והתרכזה בידי המפלגה הקומוניסטית. מאמצע שנות העשרים עד שנת 1929 פעלו בשדה המו"לות הסובייטית הוצאות ספרים המסונפות למפלגה הקומוניסטית, ובהן המדור לספרי יידיש בתוך בית ההוצאה המרכזי של עמי ברית־המועצות, ומדורים ליידיש בבתי־ההוצאות של אוקראינה ובלארוס, שהוקמו בשנת 1925. נוסף על בתי־ההוצאה הממשלתיים פעלו בברית־המועצות עוד שני בתי־הוצאה ליידיש. 'קולטור ליגע' פעלה בקייב משנת 1918, והיו שותפים בה כמה זרמים יהודיים שפעלו בתחום תרבות היידיש. עם כיבושה של קייב בידי הבולשביקים נהפכה ההוצאה למוסד קומוניסטי והתארגנה על יסודות קואופרטיביים. במחצית הראשונה של שנות

72. בהסתמך על נתוניו של חנא שמרוק בדבר היקף תוצרת הדפוס בברית־המועצות משנת 1917 ועד 1959, שנת 1917 אינה מצטיירת דווקא כשנת משבר בתולדותיה של המו"לות ביידיש ברוסיה לעומת השנים שאחריה. ייתכן שההיצע המקומי לא ענה על הביקוש ולכן נדרש ייבוא מארצות־הברית, ואחר־כך גם מפולין ומגרמניה, כפי שמתברר מקטלוג הספרים שפרסמה הוצאת הספרים הסובייטית 'שול און בוך' בשנת 1924. בשנת 1917 נדפסו ברוסיה 150 ספרים; בשנת 1918 — 237; בשנת 1919 — 274; ובשנת 1920 — 106. בשנים 1921–1924 חלה ירידה מתמדת במספר ספרי היידיש שנדפסו בברית־המועצות עקב תלאות מלחמת האזרחים, המחסור החמור בנייר ולאחר מכן המדיניות הכלכלית החדשה (נאפ), שהכריחה את בתי־ההוצאה להתמודד בתנאים של כלכלת שוק. בשנים 1925–1930 חלה התאוששות ונרשמה עלייה מתמדת בהיקף תוצרת הדפוס. ייתכן שעלייה זו נבעה מפתיחתן של מחלקות ליידיש בבתי־ההוצאה הממשלתיים. למרות קיצוץ התמיכה הממשלתית בשנות הנאפ המשיכה הממשלה להשקיע בתוצרת הדפוס של עמי ברית־המועצות, והגידול הניכר ביותר חל בעיתוני היידיש. שמרוק, **פרסומים יהודיים בברית המועצות**, עמ' סד–סז; David Shneer, *Yiddish and the Creation of Soviet Jewish Culture*, Cambridge 2004, pp. 104-108

העשרים זו היתה ההוצאה לאור הגדולה ביותר של ספרים ועיתונים ביידיש בכל רחבי ברית־המועצות.[73]

בשנת 1923 הקימו כמה עסקנים יהודים במוסקבה את הוצאת הספרים 'שול און בוך', וזו פעלה כמו"ל של ספרים וכתבי עת במוסקבה, במינסק ובאזורים אחרים של ברית־המועצות. 'שול און בוך' עסקה בייצוא ספרי יידיש כדי לאזן את חשבונה על־ידי תוספת של מטבע זר, והמייסדים טענו שייצוא ספרים חיוני כלכלית ואידאולוגית גם יחד. הוצאת הספרים ייבאה ספרי יידיש מחו"ל כדי להפיצם בברית־המועצות, והפעילה רשת הפצה ב־130 נקודות יישוב ברחבי ברית־המועצות. 'שול און בוך' גם הפיצה ספרים ביידיש של מו"לים סובייטים אחרים.[74]

במסגרת האידאולוגית שפעלה בה המו"לות היהודית בברית־המועצות, שלושת התחומים המרכזיים שהתמחתה בהם היו תעמולה, חינוך ופוליטיקה. האינטליגנציה היהודית ביידיש, שאנשיה נמנו עם חברי הייבסקציה (המחלקה היהודית במפלגה הקומוניסטית הסובייטית שנוסדה בשנת 1918), התעתדה לבנות תרבות יהודית־סובייטית חדשה, המתבססת על לשון היידיש, וקיבלה לצורך כך משאבים וסמכויות מרשויות השלטון. ספרים ועיתונים נחשבו כלים ראשונים במעלה כדי ליצור את היהודי הסובייטי החדש. היוזמות המו"ליות ביידיש נועדו לספק את החומר הנדפס כדי לחולל את השינוי הנכסף. 'קולטור ליגע' ו'שול און בוך' התמקדו בהדפסת ספרי לימוד, ספרי ילדים לבתי־הספר היהודיים הסובייטיים וספרות פוליטית ביידיש, תוך כדי מתן תשומת לב למקצועות הנלמדים בבתי־הספר היהודיים ולבעיות יהודיות אקטואליות במשטר הסובייטי. משנת 1925 החלה 'קולטור ליגע' להוציא לאור בעיקר ספרות יפה ביידיש, בעוד 'שול און בוך' הוציאה לאור גם תרגומים ליידיש של סופרים עברים כמו גנסין, ברנר וביאליק. כחלק מן המשימה ליצור יהודי סובייטי יצרני ומועיל הופיעו גם ספרים ועיתונים של מדע פופולרי, וכן ספרי הדרכה ועזר לחקלאי היהודי.[75]

בשנת 1927 הזמינה הוצאת 'שול און בוך' במוסקבה את מייזעל ליצור עמה קשרי מסחר: 'אנו רוצים להודיע לך שבעונה הקרובה אפשר למצוא במחסננו כמות גדולה של מיני ספרים. הביקוש אחר הוצאות סובייטיות הוא ודאי גדול, ואנו מצפים להזמנותיך שיישלחו אליך בהקדם'.[76] מייזעל רכש ספרים מ'שול און בוך' וגם מכר לה, וקשריו היו עם

73. Gennady Estraikh, 'From Yehupets Jarogonists to Kiev Modernists: The Rise of a Yiddish Literary 73 Center, 1880-1914', *East European Jewish Affairs*, 30, 1 (Summer 2000), pp. 19-32

74. Shneer, *Yiddish and the Creation of Soviet Jewish Culture*, p. 103

75. שמרוק, **פרסומים יהודיים בברית המועצות**, עמ' סד–סז; Shneer, *Yiddish and the Creation of Soviet Jewish Culture*, pp. 109-112

76. מכתב מ'שול און בוך' אל מקס מייזעל, 6 בספטמבר 1927 (יידיש), ארכיון ייוו"א, אוסף מקס מייזעל, RG 257 F 80. ממכתב אחר ששלחה 'שול און בוך' בצירוף רשימת הספרים שנשלחו למייזעל בינואר 1927, שבה ועולה הטענה הרגילה, שמייזעל לא שילם את חובו להוצאה אף־על־

מוסקבה וכן עם הסניף במינסק. נעקוב אחר תנועת ספרים דו־כיוונית זו בין ארצות־הברית לברית־המועצות.

בינואר 1927 רכש מייזעל ספרים וכתבי עת בסכום של 796 רובל מ׳שול און בוך׳ במינסק, בעיקר ספרות מקור ביידיש (28 אחוזים מכלל הספרים שנרכשו), ספרות ילדים (23 אחוזים) וכן ספרות סוציאליסטית ופוליטית (12 אחוזים). כמו כן רכש מייזעל את כתבי העת שהוציאה לאור ׳שול און בוך׳: **דער שטערן** (׳הכוכב׳), **פיאנער** (׳החלוץ׳) ויונגוואלד (׳יער צעיר׳). רוב רכישותיו בתחום הספרות היפה היו קובצי שירה פרי עטם של משוררים יהודים סובייטים.[77] מגמת העלייה במשקלה של השירה לעומת הפרוזה היתה משותפת לספרות היידיש הן בברית־המועצות והן במרכזי ספרות היידיש מחוצה לה. הספרות הפוליטית ביידיש שהתפרסמה בברית־המועצות זכתה כאמור לייצוג נכבד ברשימת הקניות של מייזעל. הוא רכש את כתבי לנין, מרקס וטרוצקי, וכן מקראות ללימוד המטריאליזם ההיסטורי, תקציר ללימוד הכלכלה המדינית ומקראה ללימוד התפתחותן של תנועות מהפכניות בעולם.

קשרי המסחר ההדדיים בין ארצות־הברית לברית־המועצות בתחום ספרי היידיש התקיימו לפחות עד סוף שנות העשרים של המאה ה־20. רשימת ספריה של ׳שול און בוך׳ מראה שההוצאה רכשה מהדורות אמריקניות של מדע פופולרי, ספרות יפה, מקור ותרגום, וחיבורים סוציאליסטיים. ספרים אלו, שצוינו בקטלוג ההוצאה כמהדורות אמריקניות, הוצאו לאור בידי מו״לים אמריקנים ובהם ׳פארווערטס׳, ׳Hebrew Publishing Company׳, ׳ליטעראריש־שער פארלאג׳ ומקס מייזעל, שמכר לברית־המועצות תרגומים ליידיש מיצירותיו של צ׳כוב. עולה אפוא שעד שלהי שנות העשרים נחשפו קוראים יהודים משני עברי האוקיינוס לחידושיה של הבלטריסטיקה המודרנית ביידיש, ונהנו מהיצע ספרים מגוון בכל תחומי הדעת. התמיכה הממשלתית והפיכתן ההדרגתית של הוצאות הספרים למוסדות ממשלתיים אפשרו את המסחר ההדדי, בעוד שוק ספרי היידיש בפולין התקשה להתמודד עם שער החליפין הגבוה של הדולר.

אחדותה של קהילת קוראים זו הגיעה לקִצה בתחילת שנות השלושים כששלטונות ברית־המועצות אסרו לייבא ספרי יידיש, ואסרו להדפיס בברית־המועצות יצירות של סופרי יידיש שאינם תושבי המדינה. איסור זה התקיים עד חיסולה הסופי של המו״לות ביידיש בשלהי שנות הארבעים. בשנת 1928 סגרו השלטונות את הוצאת ׳שול און בוך׳ במוסקבה. תהליך הסתגרותו של מרכז ספרות היידיש בברית־המועצות והפיכתה של

פי שקיבל את משלוח הספרים. ממכתב זה עולה שמייזעל קיים קשרי מסחר עם ׳שול און בוך׳ גם בשנת 1926.

77. בין ספרי השירה שנרכשו היו שירי דוד הופשטיין, **וואלגער שטיינער** (׳אבנים מתגלגלות׳); שירי דוד ברגלסון, **מעשה ביכל (ספרון המעשה)**; שירי איזי חאריק, **אויף דער ערד** (׳על פני האדמה׳) ושירי איציק קיפניס, **אקסן** (׳שוורים׳). מייזעל רכש חמישה עד עשרה עותקים מכל כותר, ו־20 עותקים מקובץ שיריו של ברגלסון.

המו"לות ביידיש לכלי ביטוי של השלטונות משתקפים היטב בכתבה נגד ייבוא ספרים 'מזיקים', שהתפרסמה ב־22 באפריל 1930 בעיתון **אוקטובר** במינסק. נכתב בה שספרי ייבוא רבים של הסופרים הבוגדים ה' ליוויק, שלום אש ואברהם רייזען שוכבים במחסן הספרים למיעוטים במינסק, ו'הגופים המתאימים חייבים להסיק מכך את המסקנות המתאימות'.[78]

ח. סיכום

במאמר זה ביקשתי לשחזר את קשרי המסחר בספרי היידיש בין ארצות־הברית לארצות מזרח אירופה. הצבעתי על ארבע תקופות מרכזיות בהתפתחות קשרים אלה משנות ההגירה ההמונית ועד שלהי שנות השלושים. כל תקופה משקפת היבט שונה ביחסי הגומלין התרבותיים בין מרכזי התרבות היהודיים במזרח אירופה ובארצות־הברית. בתקופה הראשונה באו לידי ביטוי עצמאותו התרבותית וחדשנותו הספרותית של מרכז תרבות היידיש בארצות־הברית. יתרון זה היה קצר מועד, ובעשור הראשון של המאה ה־20 הדביק שוק ספרי היידיש באימפריה הרוסית את הפער, הן בחידושיו הספרותיים והן בהתרחבות היצע הספרים. ואולם אין להתעלם מחידושיו הספרותיים של שוק ספרי היידיש בארצות־הברית ומתרומתו למודרניזציה של ספרות היידיש, בהוצאה לאור ובהפצה של תחומי דעת ועיון שלא נודעו עד אז במזרח אירופה, מדע פופולרי עדכני ביידיש, מחזות תאטרון ביידיש, עיתונות וספרות סוציאליסטית. פעילותה החלוצית של הוצאת הספרים 'אינטערנאציאנאלע ביבליאטעק' בהוצאה לאור של ספרי מדע פופולריים עדכניים והפצתם ברחבי מזרח אירופה מבטאת את ייחודו של שוק ספרי היידיש בארצות־הברית.

עצמאות תרבותית זו מעוררת עיון מחודש בשאלת אוריינותו ומטענו ההשכלתי של ציבור המהגרים ממזרח אירופה לארצות־הברית בעשורים הראשונים של ההגירה ההמונית. כבר בראשית ההגירה לארצות־הברית נחשבו המהגרים לארצות־הברית בעיני יהודי מזרח אירופה לציבור מפוקפק מבחינה חברתית ודתית, הנמנה עם השכבות הפחות משכילות בחברה היהודית.[79] השקפה זו קנתה לה כאמור שביתה גם בספרות המחקר, וארתור הרצברג אפיין את הגירת היהודים המזרח־אירופים לאמריקה כהגירת השכבות הדלות והלא־משכילות בחברה היהודית במזרח אירופה. לאחר כשלונה של מהפכת 1905 היגרו אמנם בעלי מקצועות חופשיים, אולם מספרם בכלל המהגרים היהודים היה זעום (אחוז

78. מצוטט אצל שמרוק, **פרסומים יהודיים בברית המועצות**, עמ' קיח, הערה 87. האיסור על הפצת יצירותיהם של סופרים אלו נבע גם מרשמי מסע לא מחמיאים בברית־המועצות, שפורסמו בשלהי שנות העשרים. שם, עמ' קיח.

79. ישראל ברטל, 'אמריקה של מעלה: ארצות־הברית כאידיאל וכמופת ליהודי מזרח אירופה במאה ה־19', בתוך: אליאב־פלדון, **בעקבות קולומבוס**, עמ' 511–523.

אחד). צ׳רלס ליבמן אפיין את המהגרים היהודים לאמריקה כשכבות הפחות דתיות בחברה היהודית במזרח אירופה. חיי הדת באמריקה שיקפו את דלותם הרוחנית של המהגרים, שבאה לידי ביטוי בהזנחתו של החינוך היהודי, בהיעדר רבנים בעלי שיעור קומה ובהפיכתו של בית־הכנסת למקום מפגש חברתי. לעומתם טען משה רישין, שעל אף מספרם הזעום של האינטלקטואלים בחברת המהגרים, הם תרמו רבות לפריחתם של חיי תרבות ורוח, ולגיבושה של מודעות חברתית בקרב ציבור המהגרים יוצאי מזרח אירופה. כפי שהראו מחקרים רבים, האליטה הדתית המזרח־אירופית לא נטתה להגר בשנות ההגירה ההמונית, וחסרונו של ממסד דתי אִפשר את צמיחתה של תרבות חילונית ביידיש בארצות־הברית, הן כדי למלא את הריק שנוצר בכל הנוגע להנהגה ולהכוונה, והן כמוקד חלופי של זהות יהודית קבוצתית. שלא כמו הדימוי המקובל, ציבור המהגרים ממזרח אירופה לא נמנה עם שכבת האנאלפביתים בחברה היהודית באימפריה הרוסית. היקף אי־ידיעת קרוא בקרב מהגרים יהודים מהאימפריה הרוסית לארצות־הברית עמד על 25 אחוזים, בעוד היקף אי־ידיעת קרוא בקרב היהודים שלא היגרו עמד על 60 אחוזים. נתונים דומים על היקף אי־ידיעת קרוא נמצאו גם בקרב המהגרים מהאימפריה הרוסית ללונדון (25 אחוז). עולה אפוא שלפעילות הספרותית והמו״לית ביידיש היה קהל קוראים, ומספרו הלך וגדל ככל שגאו גלי ההגירה משנות התשעים של המאה ה־19.[80]

בראשית שנות העשרים התנהל מעל דפי עיתונות היידיש האמריקנית דיון ער על עתידו של הספר ביידיש. השיח על המשבר בשוק ספרי היידיש נמשך לאורך שנות העשרים ובראשית שנות השלושים של המאה ה־20, והשתתפו בו סופרים, מבקרי ספרות ומו״לים. הכותבים האמריקנים התווכחו על סיבות המשבר, האם הוא נובע מליקויים בדרכי ההוצאה והשיווק, או מחוסר עניין של ציבור הקוראים. היו מי ששמו את מבטחם בזרם המהגרים שבאו לארצות־הברית ממזרח אירופה לאחר מלחמת העולם הראשונה.[81] בראשית שנות השלושים הלכה והשתרשה הדעה בקרב פובליציסטים ואנשי מקצוע אמריקנים, שקהל הקוראים של הספר ביידיש בארצות־הברית אכן הולך ונעלם.[82] תהליך

80. ארתור הרצברג, **היהודים באמריקה**, תל־אביב 1994, עמ׳ 133–143; שאול שטמפפר, ׳ידיעת קרוא וכתוב אצל יהודי מזרח אירופה בתקופה החדשה: הקשר, מקורות והשלכות׳, בתוך: שמואל אלמוג וישראל ברטל (עורכים), **תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה: קובץ מאמרים, שי לשמואל אטינגר**, ירושלים 1988, עמ׳ 456–467. לדיון עדכני על היקף ידיעת הקרוא בקרב המהגרים היהודים ממזרח אירופה בתקופת ההגירה ההמונית, ראו: אלרואי, **המהפכה השקטה**, עמ׳ 95–96; Charles S. Liebman, *Aspects of the Religious Behavior of American Jews*, New York 1974, pp. 113-117; Moshe Rischin, *The Promised City: New York's Jews, 1870-1914*, New York 1962, pp. 117-143

81. א׳ וילנער, ׳דאס אידישע בוך אין אמעריקע׳, **נייע לעבן**, 4 (ינואר 1923), עמ׳ 60–61; משה י׳ שעליובסקי, ׳וועגען אידישען ביכער מארק׳, **נייע לעבן**, 1 (אוקטובר 1922), עמ׳ 60.

82. על הירידה בביקוש לספר ביידיש בספריות ניו־יורק בשנות השלושים של המאה ה־20 לעומת העשורים הקודמים, ראו: נתן גולדברג, ׳הספר היהודי בספריות הציבוריות׳, בתוך: מנחם ריבולוב

דומה חל גם בתאטרון היידיש האמריקני. משנות התשעים של המאה ה־19 נעשה תאטרון היידיש בניו־יורק למרכז עולמי של תאטרון ומחזאות ביידיש. הוא שימש מרכז חברתי וחינוכי וסיפק תרבות ובידור. תאטרון היידיש בניו־יורק התהדר בהפקות מלוטשות ועתירות תקציב, ובכוכבים זוהרים: יעקב אדלר, בסי ובוריס טומשבסקי, דוד קסלר ועוד רבים. בראשית המאה ה־20 הועלו בניו־יורק לעיני שני מיליוני צופים כ־1000 הצגות בשנה. תאטרוני היידיש פרחו בערים אחרות בארצות־הברית גם בזכות חוק של איגוד השחקנים היהודים, ולפיו שחקן שלא הציג כמה שנים בפרובינציות לא יהיה חבר בארגון השחקנים. בדטרויט לדוגמה פעלו להקות יידיש כבר משנות השמונים של המאה ה־19. בשנות העשרים והשלושים הציג תאטרון היידיש רפרטואר אמנותי ופופולרי לציבור מגוון של צופים. ואולם הבסיס החברתי של תאטרון היידיש הלך ונחלש ככל שיהודים רבים עזבו את שכונות המהגרים. התנאים הפוליטיים והכלכליים הנוחים סייעו אמנם לפריחתה של תרבות היידיש בארצות־הברית, אך גם זירזו תהליכים של אסימילציה תרבותית. ההגבלות על ההגירה משנת 1924 והתמעטות ההגירה ממזרח אירופה פגעו קשות במוסדות של תרבות היידיש ובהם גם התאטרון, ומאגר הצופים הלך והתדלדל. לעומת התהליך שהתרחש בשנות מלחמת העולם הראשונה, התחזקות הזיקה היהודית בקרב יהודי ארצות־הברית עקב רדיפות הנאצים והשמדת יהודי אירופה לא החזירו לתאטרון היידיש את גדולתו. גדולי שחקני היידיש פנו אל התאטרון דובר האנגלית ומצאו בו את פרנסתם.[83]

בראשית שנות השלושים פקד משבר גם את שוק ספרי היידיש בפולין. נראה שהמשבר הכלכלי העולמי נתן את אותותיו בשוק ספרי היידיש משני עברי האוקיינוס, והתרוששותם המתמדת של יהודי פולין פגעה בהפצת הספר היהודי בעברית וביידיש בפולין. כמו כן נראה שייבוא מסיבי של ספרי יידיש מפולין בראשית שנות העשרים פגע בשוק המקומי של ספרי היידיש בארצות־הברית. ואולם ייתכן שהתדלדלות קהל קוראי היידיש בראשית שנות השלושים משני עברי האוקיינוס נבעה מתהליכים של אסימילציה תרבותית ולשונית, שהתרחשו בה בעת בשני המרכזים היהודיים, אם כי בהיקף ובקצב שונים.[84] בהתמודדם עם

(עורך), **ספר השנה ליהודי אמריקה**, ו, ניו־יורק תש״ב, עמ׳ 462–471; שקלארסקי, **וועגן אידישע ביכער**, עמ׳ לד–לז. שני הכותבים התבססו על דוחות תקופתיים של הספרייה הציבורית בניו־יורק: שקלארסקי התבסס על נתוני השאלות מן השנים 1919–1923, וגולדברג התבסס על נתונים מן השנים 1905–1940.

83. Nahma Sandrow, *Vagabond Stars: A World History of Yiddish Theater*, Syracuse, NY 1996, pp. 251-293

84. בהתבססו על סקרי קריאה בספריות יהודיות בפולין העצמאית בין שתי המלחמות, הצביע נתן כהן (׳ספריות יהודיות וקוראיהן בפולין בין שתי מלחמות עולם׳, **ציון**, סז (תשס״ב), עמ׳ 163–188) על ירידה בביקוש לספרי יידיש לעומת ספרים בפולנית. תהליך זה החל בראשית בשנות השלושים, וככל שירד גיל הקוראים עלה הביקוש לספרי ילדים בפולנית. מערכת החינוך היהודית בפולין בשנות השלושים התאפיינה במספר קטן למדי של ילדים יהודים הלומדים במוסדות חינוך יהודיים חילוניים שלשונם יידיש (3.8 אחוזים). מציאות זו הביאה לשימוש גובר והולך בלשון הפולנית

קשיים אלה, קשרי המסחר עם ברית־המועצות הביאו מעט רווחה למו"לים האמריקנים. שלא כמו שוק ספרי היידיש בארצות מזרח אירופה האחרות, המו"לות הממשלתית בברית־המועצות לא פעלה ממניעים של רווח והפסד, אלא שאפה לחזק את תדמיתה של ברית־המועצות בעולם. הפצת ספרות פרו־סובייטית ביידיש בארצות־הברית גם נועדה לעורר את אהדתם של יהודי אמריקה כלפי רוסיה הסובייטית. יתר־על־כן, בתי־הספר היהודיים בברית־המועצות בשנות העשרים של המאה ה־20 סבלו ממחסור חמור בספרי לימוד ביידיש בכמה תחומי דעת (למשל מדעים), ובהם המו"לים האמריקנים היו חלוצים.

קשרי המסחר שתוארו כאן מאירים את קיומו של מרחב תרבותי משותף, שחלקו המהגרים המזרח־אירופים בארצות־הברית עם ארצות מוצאם. אחדותה של קהילת הקוראים הזאת התקיימה מכוח יוזמתם וחריצותם של מו"לים ומוכרי ספרים, שהפיצו את המילה הכתובה ביידיש ברחבי תבל.

בקרב בני הדור הצעיר תלמידי בתי־הספר, שהיו העתודה הטבעית של לשון היידיש. תמורות לשוניות אלו באו לידי ביטוי בולט במרכז פולין ובגליציה, אך גם באזורי הספר במזרח ובאזורי ביאליסטוק וּוילנה, שהיו מעוזי החינוך היהודי החילוני.

נספח: כמות ספרים ביידיש תוצרת חוץ לעומת תוצרת אמריקנית
בחנויות ספרים בניו־יורק, 1887–1934

שם	רשימת הספרים – שנה וכמות	סך כל ספרי היידיש	ספרים ביידיש – ייבוא במספרים	ספרים ביידיש – ייבוא באחוזים	ספרים ביידיש תוצרת אמריקה במספרים	ספרים ביידיש תוצרת אמריקה באחוזים
אשר למל גרמיינסקי	קטלוג שנת 1887 — 6000 ספרים	399	399	100	----	-----
יוסף וורבלובסקי ורוזנבאום	קטלוג שנת 1892 — 3345 ספרים	409	401	98	8	2
יהודה קצנלנבויגן	קטלוג שנת 1900 — 416 ספרים	416	368	88.5	44	11
שמעון דרוקרמן	קטלוג שנת 1910 — 1431 ספרים	1399	1033	74	366	26
מקס מייזעל	קטלוג שנת 1923 — 429 ספרים	429	112	26	316	74
מאיר חינסקי	קטלוג שנת 1928 — 420 ספרים	151	92	61	59	39
איטש׳ה בידרמן	קטלוג שנת 1931 — 523 ספרים	523	326	62	197	38
פרייהייט	קטלוג שנת 1931 — 367 ספרים	367	288	79	79	21
מנחם מנשל	קטלוג שנת 1934 — 2229 ספרים	175	61	35	175	65

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

אמיר בן פורת	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
מולי ברוג	פרויקט 'תגלית'
דני גוטוויין	אוניברסיטת חיפה
ארנון גולן	אוניברסיטת חיפה
אברהם דורון	האוניברסיטה העברית בירושלים
מאיר חזן	אוניברסיטת תל־אביב
אורי כהן	אוניברסיטת תל־אביב
חגית כהן	אוניברסיטת תל־אביב
נסים ליאון	אוניברסיטת בר־אילן
משה ליסק	האוניברסיטה העברית בירושלים
מוסטפא עבאסי	המכללה האקדמית תל־חי
מיכאל פייגה	מכון בן־גוריון לחקר ישראל ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב
דני פילק	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
חן פרידברג	המכון הישראלי לדמוקרטיה והאוניברסיטה העברית בירושלים
קימי קפלן	אוניברסיטת בר־אילן
מיכל שאול	מכללת הרצוג, גוש עציון
עופר שיף	מכון בן־גוריון לחקר ישראל ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב
זכי שלום	מכון בן־גוריון לחקר ישראל ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב
אניטה שפירא	אוניברסיטת תל־אביב

מכון בן־גוריון לחקר ישראל – רשימת ספרים

אביזוהר מאיר, 1985, הציונות הלוחמת: מבוא ליומן בן־גוריון ולזכרונותיו 1939.

אביזוהר מאיר, 1990, בראי סדוק: אידיאלים חברתיים ולאומיים והשתקפותם בעולמה של מפא"י, בשיתוף עם הוצאת עם עובד.

אביזוהר מאיר, פרידמן ישעיהו (עורכים), 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.

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, 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, כְּרָעָה בָּרוּחַ: עיונים בתרבות הקיבוץ והתרבות הישראלית, בשיתוף עם יד טבנקין, יד יערי והמכון לחקר הקיבוץ, אוניברסיטת חיפה.

צור מוקי ודניאלי יובל (עורכים), 2004, יוצאים בחֹדש 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, **מהנַכְבָּה 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.
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, 19181–1948 (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), 2010, 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). 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 15, no. 1 (Spring 2010)

Israel and the Rule of Law
Amihai Radzyner
A Constitution for Israel: The Design of the Leo Kohn Proposal, 1948
Nir Kedar
Democracy and Judicial Autonomy in Israel's Early Years
Geremy Forman
Liberal Reform in an Illiberal Land Regime: The Land Settlement Ordinance Amendment of 1960

Articles
Nelly Elias and Adriana Kemp
The New Second Generation: Non-Jewish Olim, Black Jews and Children of Migrant Workers in Israel
Dalia Gavrieli-Nuri
Saying "War", Thinking "Victory" – The Mythmaking Surrounding Israel's 1967 Victory
Aryeh Magal
***Al-Mirsad**: Mapam's Voice in Arabic, Arab Voice in Mapam*
Orit Rozin
Israel and the Right to Travel Abroad 1948-1961

Review Essay
Arye Naor
Both Jewish and Democratic
Alexander Yakobson and Amnon Rubinstein*, Israel and the Family of Nations: The Jewish Nation-State and Human Rights*

Review
Uri Ram
The Globalization of Israel
Eugene R. Sheppard*, McWorld in Tel-Aviv, Jihad in Jerusalem*

Volume 15, no. 2 (Summer 2010)

Zionist Dialectics
Assaf Likhovski
Post-Post-Zionist Historiography

Palestine Under the Mandate
Zipora Shehory-Rubin and Shifra Shvarts
Teaching the Children to Play: The Establishment of the First Playgrounds in Palestine during the Mandate, 1918-1948
Ruth Kark and Seth J. Frantzman
Bedouin, Abdül Hamid II, British Land Settlement and Zionism: The Baysan Valley and Sub-District 1831-1948
Arie Krampf
Reception of the Developmental Approach in the Jewish Economic Discourse of Mandatory Palestine, 1934-1938

Articles
Gadi Heiman
Diverging Goals: The French and Israeli Pursuit of the Bomb, 1958-1962
Tamar Hermann
Pacifism and Anti-Militarism in the Period Surrounding the Birth of the State of Israel
Yael S. Aronoff
From Warfare to Withdrawal: The Legacy of Ariel Sharon
Theodore Sasson
Mass Mobilization to Direct Engagement: American Jews' Changing Relationship to Israel
Esther Schely-Newman
Constructing Literate Israelis: A Critical Analysis of Adult Literacy Texts

Volume 15, no. 3 (Fall 2010)

Special Issue: The Making of Israel Foreign Policy
Guest Editors: Gabriel Sheffer and Natan Aridan

Introduction
Natan Aridan and Gabriel Sheffer

Articles
Moshe Yegar
Moshe Sharett and the Origins of Israel's Diplomacy

Gabriel Sheffer
Moshe Sharett, the Ministry of Foreign Affairs and the Jewish Diaspora
Ronald W. Zweig
Jewish Issues in Israeli Foreign Policy: Israeli-Austrian Relations in the 1950s
Pnina Lahav
A Small Nation Goes to War: Israel's Cabinet Authorization of the 1956 War
Moshe Shemesh
On Two Parallel Tracks – The Secret Jordanian-Israeli Talks (July 1967–September 1973)
Arye Oded
Africa in Israel Foreign Policy – Expectations and Disenchantment: Historical and Diplomatic Aspects
Shaul R. Shenhav, Tamir Sheafer and Itay Gabay
Incoherent Narrator: Israeli Public Diplomacy during the Disengagement and the Elections in the Palestinian Authority
Oren Barak
Ambiguity and Conflict in Israeli-Lebanese Relations

Document
Natan Aridan
Israel's Refusal to Endorse the American Friends of Israel (1956)

ABSTRACTS

'Scientific Strategists' in the Period of *Mamlachtiut*: Reciprocity between the Academic Community and Political Power Centers

Moshe Lissak and Uri Cohen

In the first decades of the State of Israel an elitist group of scholars from academic institutions (mainly from the natural sciences) organized itself into a unique and powerful status group. Its members were senior partners in establishing and developing programs and processes that significantly shaped Israeli society. The sources of the power of this group (termed 'scientific strategists') came from personal and institutional cooperation between its members and highly influential political figures who strongly affected the group's agenda. This reciprocity was founded on mutual trust and loyalty that established the infrastructure and the impetus needed for creating the main political tradition of the time – *mamlachtiut* (statehood).

The paper examines the policy that the 'scientific strategists' implemented which enabled them to form a flexible social network in which political leaders and administrators could use their professional capabilities without removing them from their academic bases, and could also promote their symbolic status, financially support their scientific activity, and shower them with awards and public recognition.

We Are the People (You Are Not!): Inclusive and Exclusive Populism in Israel

Dani Filc

The article analyzes the evolution of populist movements in Israel. It also proposes a redefinition of populism as a form of manipulation of 'available masses'.

Populism is understood as a family of movements that regards the people as the source of virtue and the division of society into the (good) people, on the one hand, and the elites and non-liberal concept of democracy, on the other hand.

The populist group is composed of two sub-groups: inclusive populism and exclusionary populism. Inclusive populist movements develop when excluded social groups constitute themselves as active political subjects. Exclusionary populist movements aim to protect the threatened identity of certain social groups by deepening the exclusion of other groups, such as immigrants, Jews, or Muslims. Based on these categories the article discusses the emergence of three different populist parties in Israel: The Likud, under Menachem Begin's leadership, which is analyzed as an example of inclusive populism; Shas, as a party that radicalizes both inclusion and exclusion; and Avigdor Liberman's Yisrael Beitenu, as an example of exclusionary populism similar to European radical right populist parties.

Knesset Committees in a Supervisory Perspective: A Chronicle of a Failure Foretold?

Chen Friedberg

In a democracy, overseeing the executive branch by means of a parliamentary committee system is one of the legislature's most important tasks in a democracy. Therefore it is quite surprising to find that despite the importance of this function, academic literature on the subject in the Israeli context is very meager. The article illuminates this neglected field by putting the Israeli committees' supervision in historical perspective: From the 10th Knesset of the 1980s, through the 13th Knesset in the 1990s, and the 16th Knesset at the start of the new millennium.

The research focuses on a unique point of view: committees' supervisory potential (or ability). It assumes that poor supervision prevented the committees from functioning properly; therefore the potential level should be studied before investigating the committees' supervisory ineffectiveness. The research methodology measures their supervisory potential according to a number of parameters. This analysis enables a mapping of the failures that impair supervision and offers possible solutions for emending them.

Municipal Elections in Tel Aviv during the 1950s: Processes, Results, and Ramifications

Arnon Golan

The local-municipal political system was an essential factor in the Yishuv's development in the late Ottoman and British Mandate periods. As the Zionist–socialist parties rose to power on the national level in the 1930s, the municipal system became the bastion of right-wing Zionist parties. The most vital political stronghold of right-wing Zionists was Tel Aviv, the country's metropolis, whose population made up approximately one-third of the Jewish community in Palestine.

After the establishment of the State of Israel in 1948, Mapai, the leading socialist party and the dominant party in national politics, sought to strengthen its power by gaining control of the municipal political system as well. Tel Aviv was its first priority, but despite its efforts, more than a decade and three election campaigns had to pass until Mapai finally won the municipal elections. In retrospect, it was a pyrrhic victory. The effect of local politics on the national level seems negligible, and the victory in Tel Aviv did not prevent the Israeli right's strengthening in the 1960s nor ascending to power in the 1970s.

The Conquest of Nazareth: The Arab City that Survived the War

Mustafa Abbasi

The article deals with the conquest of Nazareth (Operation 'Dekel') by Israeli forces in the 1948 War. It examines the internal events in what was the only one of four major Arab cities in the Galilee to survive the war nearly intact. Nazareth's fate was indeed unique, unlike that of Tiberias, Safed, and Acre, due to a combination of factors.

First, it had a determined and responsible leadership headed by the mayor, Yusuf Muhammad Ali al-Fahum, who took personal responsibility in ordering the city's inhabitants to remain in their homes and not leave under any circumstances. He dispelled all rumors, regardless of their ominous content. Second, Prime Minister and Defense Minister David Ben-Gurion cancelled the expulsion order that had

been issued by General Haim Laskov. And third, Nazareth was, and still is, a holy city for millions of Christians throughout the world and the home of numerous churches, monasteries, and holy places.

The Helicopter Disaster Monument and the Paradox of Privatizing the Commemoration of the Nation's Dead

Michael Feige

On February 4, 1997, two military helicopters carrying 73 Israeli troops to Lebanon collided in mid-air, killing all aboard. It was the worst accident in Israeli history. This essay discusses the various commemorative practices that were used to place the event in a meaningful historical context, leading from private commemorations to the massive monument built on the spot where one of the helicopters crashed.

The commemoration of the soldiers is examined within the context of the changes in Israel's culture of memory, especially the privatization process and the political, financial, and ethical issues it creates for memory entrepreneurs. The nature of the disaster, lying somewhere between an accident and a military operation, also had a substantive impact on the disaster's status in public memory. The research is based on qualitative methodologies (documentary analysis, observation, interviews, and so forth) that reflect the period between the time of the event to the completion of the monument, and the changing place of memory in contemporary Israeli society.

Hebrew is Hard to Learn, but Everyone Spoke Football

Amir Ben Porat

The article discusses the football's special role in Israel's first decade, a period characterized by mass immigration. Hundreds of thousands of new immigrants lacking a common language were expected (almost forced) to integrate into the developing society by adopting the values and symbols of the elites - the veteran settlers.

The veterans founded and preserved almost every cultural item: newspapers, weeklies, the theater, music, literature, poetry and so forth. These potential

instruments of cultural integration were inaccessible to the newcomers who neither spoke nor read Hebrew, who were unfamiliar with the symbols and codes of the local culture, and who generally lived in the geographical periphery, out of touch with most cultural items.

Football, however, was an almost universally recognized game. Because of its popularity and accessibility football became an instrument of integration and, in some cases, even a means of social protest. This function was neither planned nor consciously encouraged by the state leadership. Certain factors, such as political support of various teams, transformed the game into the most effective means of integration.

Gymnasia Herzliya in Tel Aviv Discoveres the Maccabees' Tombs, 1907-1911: The Shaping of Collective Memory and National Identity

Mooli Brog

Gymnasia Herzliya in Tel Aviv was built with money donated by Judge Jacob Moser. The venerable judge belonged to 'The Order of the Ancient Maccabees', a group whose members had failed to purchase what was known as 'The Tombs of the Maccabees'. The principal of the school wanted to thank the generous donor by carrying out an educational activity linked to the Hanukah holiday and the Maccabees, especially since Hanukah was the Zionist Movement's 'National Holiday' and Hanukah leaders the Zionists' heroes.

The principal initiated a school trip to Modi'in, during which a new set of Maccabees' Tombs was 'discovered', but whose 'identification' was not supported by historical or archaeological evidence. Nonetheless, the gymnasium nourished the newly 'invented tradition' by holding annual Hanukah pilgrimages that other schools soon participated in.

The intensification of the Arab-Israeli conflict and the patriotic dimension bestowed upon martyrdom strengthened the status of the Maccabees' Tombs as a symbol of national heroism. The article shows that collective memory can be created by the initiative of 'reputational entrepreneurs' and not by manipulation by the hegemonic elite.

The Kibbutz and the State

Anita Shapira

Of all the innovations of Zionism and the Eretz-Israel Labor Movement the most original and unique, in universal terms, was the kibbutz. The kibbutz was based on the belief in man's ability to change human nature and create an ideal human type.

The establishment of the State of Israel ended the period of volunteerism that characterized the kibbutz way of life. The kibbutz's traditional pioneering tasks were appropriated by the state. The kibbutz now emphasized the socialist factor, but, as a motivational element, it failed to arouse enthusiasm.

The kibbutz thrived in the years when private and general interests coincided. By end of the 1960s, however, the intensity of life and the spirit of the times changed. The kibbutz could not go against Israeli society which was now entrenched in materialism and bent on financial success. In the 1977 political upheaval Menachem Begin's delegitimization of the Kibbutz Movement undermined the kibbutz members' self-confidence in their way of life. The slackening of tension in national-pioneering tasks, the inexorable decline in the size of the Kibbutz Movement, its inability to bring in new members, and finally, the changes in the public and social climate – all stemmed from processes that lay beyond its control.

The Dialectic between the Pioneering Ethos and Socialist Ideology in the Israeli Labor Movement: David Ben-Gurion and Yitzhak Ben-Aharon, 1948-1967

Danny Gutwein

The pioneering ethos and socialist ideology are two of the Israeli Labor Movement's main characteristics. Unlike the standard approach that regards them as complementing bases, this article examines their differences: the pioneering ethos, which encouraged dissociation from general society and assumed that the ideal society could only be established outside of it; and the basic assumption of socialist ideology that social change must emerge from within. This was the inherent tension in the Labor Movement.

The theoretical basis of this clash can be found in Max Weber's distinction between 'ethos' and 'doctrine' (in his study on the link between the 'Protestant ethic' and 'spirit of capitalism') which his expounders transferred from the religious sphere to the political arena.

The article analyzes David Ben-Gurion's speeches and articles in the 1950s and Yitzhak Ben-Aharon's in the 1960s, and concludes that despite their affiliation to rival political wings in the Labor Movement and their support of opposing versions of Zionist-socialist ideology, both Zionist-labor leaders held the same pioneering ethos whose internal tension revolved around the difference between 'pioneer' and 'worker'.

Golda Meir: A Female Leader, Chairwoman of the Party

Meir Chazan

Golda Meir was elected secretary-general of Mapai in February 1966 after her retirement as foreign minister. She was the only woman to hold this position since Mapai's establishment in 1930. She was also the last woman secretary-general of Mapai, which became the Labor Party in early 1968 following its merger with Ahdut Ha'avodah and Ben-Gurion's party, Rafi. In this way, she also became the first secretary-general of the Labor Party. In March 1969 she stepped down from this position when she was appointed prime minister following Levi Eshkol's death.

The years 1966 to 1968 were among Israel's most turbulent political periods. Golda Meir, as secretary-general of Mapai, stood in the forefront of the struggle with Rafi and was fiercely criticized for her refusal to admit the party into the government on the eve of the Six-Day War. She led the crisis-ridden negotiations that resulted in political reconciliation and the formation of the Labor Party. This 'interim period' provided Golda Meir with the credentials that eventually made her the only candidate for the post of prime minister.

Document: Golda Meir's meeting with the Newspaper Editors after the Yom Kippur War

Tel Aviv, November 6, 1973

Zaki Shalom

One month after the outbreak of the Yom Kippur War, Prime Minister Golda Meir met with Israel's newspaper editors in a closed-door meeting. Such meetings had been the custom ever since David Ben-Gurion instituted them on November 29, 1947. Ben-Gurion shared state secrets with the editors on the basis of an unspoken agreement that they were pledged not to publish what was conveyed to them.

In their meeting with Golda Meir after the guns silenced, the editors expressed the need for establishing an investigating commission of the recent events. None of the editors dared to remind the prime minister of the basic truth: The role of the press is to report the government's shortcomings to the citizens, and by doing so, it may, on occasion, have to demand that those responsible for catastrophes draw the necessary personal conclusions.

Despite the editors' exhortations to set up a blue-ribbon panel to investigate the arrogance that characterized the government before and during the war, Prime Minister Meir insinuated that the failures were in the realm of military operations. Nothing she said reveals her acknowledgement at this stage that the responsibility war's fiasco lay at the political level.

'Cheeky Dirty Convert': The Marriage of Amram Blau and Ruth Ben-David

Kimmy Caplan

On September 2, 1965 Amram Blau (1894-1974) and Ruth Ben-David (1920-2000) married in a small and secretive wedding in Bnei-Brak. Amram was one of the founders of the radical ultra-orthodox religious group, Neturei Karta, in 1938 and had been its leader since then. Ruth, a former French Catholic, converted to Judaism in the early 1950s. The ceremony ended a two-year saga that resulted in Blau's dismissal from his preeminent position.

Ruth and Amram gained considerable notoriety in Israeli society. Ruth played a central role in smuggling the child Yosele Schuhmacher out of the country several months after he was kidnapped from his parents. Amram was a vociferous, uncompromising demonstrator against Zionism, Israel, and what he perceived as violations of the Sabbath and other sacred injunctions in the public domain.

Based upon archival material and other primary sources, the article traces the affair and its main characters, and suggests that its importance lays in the fact that it provided a golden opportunity for Blau's Neturei Karta opponents to oust him.

The *Posek* (Religious Arbiter) as Lobbyist: *Halacha* and Populism in Contemporary Sephardic Jewry

Nissim Leon

In modern society a *posek* (religious arbiter) is not just a formalist jurist or rabbi, he must also be a propagandist of *halacha* (Jewish law). In this capacity he explains to the members of his community the relevance of *halacha* in their daily lives and the modern world. To do so he must be a populist, which means that he has to expand his dialogue with the public and reinforce his direct connection with it through popular books, technology, and other modern devices.

The article focuses on two modern rabbis whose *halachic* approaches and decisions can be described as populism. The first is Rabbi Yosef Haim from Baghdad (1834-1909), and the second, Rabbi Ovadia Yosef (b. 1920). Based on recent studies, both jurists seem to have held opposing *halachic* views. The article argues that while these two leading oriental *poskim* may have handed down antagonistic rulings they held the same opinion on the populist function of the *halachic* jurist in modernity.

The Regeneration of Ultra-Orthodox (*Haredi*) Society after the Holocaust: Starting with the Old

Michal Shaul

Faced with the destruction of rabbis, students, the world of Torah, and emerging Zionist entity in the Holy Land, *Haredi* survivors saw themselves as the remnants and representatives of the authentic Jewish world 'that was'. In this light they developed a profound sense of mission aimed at perpetuating the chain of generations, strengthening Torah study, and keeping secularization at bay. Encouraged by the zeal of this mission and their self-perception as the victims' agents, the *Haredi* survivors channeled their energies into restoring their former world. The article analyzes the contribution of their complex memory to Holocaust memory in general and the *Haredi* community in particular.

The End of Social Citizenship: Rebuilding Welfare Policies on the Basis of Contractuality

Avraham Doron

One of the main issues that concerns social policy-makers and the general public and is connected to the state's responsibility to guarantee the welfare of its citizens is 'citizenship status'. The term refers to an individual's affiliations and memberships in a legally-defined political community. The importance of citizenship status is that it marks out people's identity and integrates them into the collective state community (Joppke, 2008). People generally take their identity and status as citizens for granted. Citizenship status in this sense endows a person with various civil and political rights. In addition, it also has clearly-defined social aspects that relate to welfare rights (Hvinden and Johansson, 2007; Miller, 2000; Roche, 1992).

The article discusses the social dimension of citizenship status, and what is termed 'social citizenship', that is, the social rights linked to citizenship status and the changes it has undergone.

'And Mordecai Bowed Not Down' Abba Hillel Silver's Complex Zionist Struggle against Nazism

Ofer Schiff

The article deals with the early coping patterns of the activist American Zionist leader, Abba Hillel Silver, in his struggle against anti-Semitism and Nazism in the 1930s and early 1940s. It focuses on two seemingly contradicting strategies – a militant-particularistic pattern and a universalistic one – arguing that both were part of a single complex pattern that characterized Silver's activity throughout the entire period.

After Hitler's rise to power, Silver headed a non-sectarian, anti-Nazi movement that boycotted German goods. In the late 1930s he gradually became one of the leading activists in American Zionist leadership. He saw his mission as galvanizing an assertive Jewish response to Nazism and anti-Semitism instead of stressing Jewish victimhood and self-segregation. Activism, he believed, would reinforce the group's status as an integral part of its non-Jewish surroundings.

In Silver's view, and that of his large American Jewish following, Zionism was the movement that would turn the collective Jewish quest into an American patriotic assertion. The article examines the early expressions of this ambitious endeavor, noting its inherent weakness and strengths just before it became the most popular movement in the American Jewish community in the late 1940s.

The Transatlantic Book Trade and Growth of the Yiddish Cultural Center in America, 1890-1939

Hagit Cohen

The article reconstructs the commercial ties between the Yiddish book market in the United States and East Europe. Four main periods characterize the development of these ties from the years of mass immigration to the late 1930s. Each period reveals a different side of the cultural relationship of the two Jewish centers.

In the first period the Yiddish center in the United States displayed cultural independence and innovation.

This advantage was short-lived, as the Yiddish book market in the Russian Empire eliminated the gap both in terms of literary innovation and book selection.

The commercial ties indicate a joint cultural space shared between East European immigrants to America and their brethren in the 'old country'. The unity of this reading community was maintained through the initiative and competition between the publishers and booksellers who distributed Yiddish works throughout the world.

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 20

THE BEN-GURION RESEARCH INSTITUTE • SEDE BOQER CAMPUS
BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
2010

Editors: Avi Bareli, Gideon Katz
Assistant Editor: Orna Miller
Editorial Board: Avi Bareli, Daniel Gutwein, Aviva Halamish, Gideon Katz, Moshe Lissak, Esther Meir-Glitzenstein, Zaki Shalom, Avigad Vonshak

Style Editing: Israel Ronen, Ravit Delouya, Nurit Valk
Editing & Type Editing: Nili Hirt
Abstracts Editing: Moshe Tlamim
Cover Design: Adth Vanooijen
Production Manager: Shaul Shragai

ISSN 0792-7169
© 2010
All Rights Reserved
The Ben-Gurion Research Institute

Photo Typesetting: Sefi Graphics Design, Beer Sheva
Printed in Israel at Keterpress Enterprises, Jerusalem

CONTENTS

Politics

Moshe Lissak, Uri Cohen — 'Scientific Strategists' in the Period of *Mamlachtiut*: Reciprocity between the Academic Community and Political Power Centers — 1

Dani Filc — We Are the People (You Are Not!): Inclusive and Exclusive Populism in Israel — 28

Chen Friedberg — Knesset Committees in a Supervisory Perspective: A Chronicle of a Failure Foretold? — 49

Arnon Golan — Municipal Elections in Tel Aviv during the 1950s: Processes, Results, and Ramifications — 80

1948

Mustafa Abbasi — The Conquest of Nazareth: The Arab City that Survived the War — 101

Memory and Identity

Michael Feige — The Helicopter Disaster Monument and the Paradox of Privatizing the Commemoration of the Nation's Dead — 122

Amir Ben Porat — Hebrew is Hard to Learn, but Everyone Spoke Football — 144

Mooli Brog — Gymnasia Herzliya in Tel Aviv Discoveres the Maccabees' Tombs, 1907-1911: The Shaping of Collective Memory and National Identity — 169

The Israeli Labor Movement

Anita Shapira — The Kibbutz and the State — 193

Danny Gutwein — The Dialectic between the Pioneering Ethos and Socialist Ideology in the Israeli Labor Movement: David Ben-Gurion and Yitzhak Ben-Aharon, 1948-1967 — 208

Golda Meir

Meir Chazan — Golda Meir: A Female Leader, Chairwoman of the Party — 249

Zaki Shalom — Document: Golda Meir's meeting with the Newspaper Editors after the Yom Kippur War 279

Society

Kimmy Caplan — 'Cheeky Dirty Convert': The Marriage of Amram Blau and Ruth Ben-David 300

Nissim Leon — The *Posek* (Religious Arbiter) as Lobbyist: *Halacha* and Populism in Contemporary Sephardic Jewry 337

Michal Shaul — The Regeneration of Ultra-Orthodox (*Haredi*) Society after the Holocaust: Starting with the Old 360

Avraham Doron — The End of Social Citizenship: Rebuilding Welfare Policies on the Basis of Contractuality 396

Jewish Diasporas

Ofer Schiff — 'And Mordecai Bowed Not Down': Abba Hillel Silver's Complex Zionist Struggle against Nazism 413

Hagit Cohen — The Transatlantic Book Trade and Growth of the Yiddish Cultural Center in America, 1890-1939 437

Abbreviations 467

List of Participants 468

List of Books Published by The Ben-Gurion Research Institute 469

ISRAEL STUDIES 480

English Abstracts i



משתתפים:

אמיר בן פורת
מולי ברוג
דני גוטוויין
ארנון גולן
אברהם דורון
מאיר חזן
אורי כהן
חגית כהן
נסים ליאון
משה ליסק
מוסטפא עבאסי
מיכאל פייגה
דני פילק
חן פרידברג
קימי קפלן
מיכל שאול
עופר שיף
זכי שלום
אניטה שפירא